

**JOB:
UNA LECTURA ACTUAL
Y SITUADA**

CARLOS MESTERS

ABIUD FONSECA ARIZA

SANTA GONZÁLEZ

JOVANIR LAGE

CARMIÑA NAVIA VELASCO

REBECA CABRERA PIÑANGO

SUE'HELLEN MONTEIRO DE MATOS

BERNARDO FAVARETTO

NANCY CARDOSO

JUAN JOSÉ BARREDA TOSCANO

RAFAEL RODRIGUES DA SILVA



Job:
una lectura actual y situada

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 90 - 2023/2

**Job:
una lectura actual y situada**

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieto (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard + (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Nancy Cardoso y Abiud Fonseca

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Mayo 2023

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuecuador.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación	7
Por que falar sobre Jó hoje, século XXI?..... <i>Carlos Mesters</i>	11
Ideologías enfrentadas: Job y el debate entre las sabidurías en el Israel posexílico..... <i>Abiud Fonseca Ariza</i>	18
El libro de Job: Un acercamiento a su estructura literaria..... <i>Santa González</i>	33
Os pobres no livro de Jó: uma voz subversiva e de contestação aos esquemas de retribuição	41
<i>Jovanir Lage</i>	
Nombrar a Dios desde el corazón de la mujer que sufre: Reflexiones en torno al libro de Job	51
<i>Carmiña Navia Velasco</i>	
Tras las huellas de la mujer de Job, la Sophía y las narrativas de lo femenino en el libro de Job (2,9-10; 28).....	59
<i>Rebeca Cabrera Piñango</i>	
Os monstros caóticos domesticados no livro de Jó e a intertextualidade com o ciclo de Baal e Anat	71
<i>Sue'Hellen Monteiro de Matos</i>	
Condición humana y su interrelación con Yahveh. Job 38-42,6.....	85
<i>Bernardo Favaretto</i>	
O “inérito-viável” de Jó: perguntas desde a pedagogia do oprimido. <i>Nancy Cardoso</i>	101
Satanás en Job 1-2 en el TM, LXX y el Testamento de Job	119
<i>Juan José Barreda Toscano</i>	

O Livro de Jó: um estudo e leitura pastoral	134
<i>Rafael Rodrigues da Silva</i>	
Resenha	
- Sobre Jó em RIBLA – trajetórias de estudos.....	146
- About Job in RIBLA – study trajectories	148

Presentación

El mundo constantemente es sacudido por situaciones que provocan dolor en distintas dimensiones, escenarios y formas. En medio de esta realidad, el ser humano es confrontado con las fronteras de su propia humanidad. Desde esas situaciones, emergen los grandes dilemas que se ahondan más cuando se entrecruzan: el mal, el sufrimiento, Dios, lo justo, lo humano.

El libro de Job expone de manera sentida ese drama humano. De tal modo que su lectura nunca pierde pertinencia y puede situarse en los distintos ámbitos donde la humanidad acontece.

El presente número de la revista RIBLA tiene como intención volver a experimentar la lectura de uno de los más fascinantes libros de la Biblia: Job. En esta ocasión, para seguir haciéndonos esas preguntas que esta obra exhibe, sobre el actuar de Dios cuando suscita la crisis, y sobre las teologías que se articularon procurando determinar ese actuar divino. Las autoras y los autores de los artículos de esta revista, han ensayado leer el libro de Job desde las nuevas miradas que nuestra realidad contemporánea genera, situando cada una de las reflexiones en lugares que pueden ser problemáticas sociales, configuraciones éticas, corrientes de pensamiento, marcos teórico-metodológicos y ámbitos donde la fe discurre.

El trabajo arduo de cada autor y autora ha logrado que tengamos el privilegio de poner a disposición de la comunidad lectora el RIBLA 90, titulado *Job: una lectura actual y situada*. Uno de los propósitos de esta publicación es presentar reflexiones que provienen del trabajo bíblico latinoamericano, por lo que se evidenciará cómo el libro de Job no solo aborda el dolor de un personaje perteneciente a un contexto judío post exílico, tampoco solo es la expresión del sufrimiento de un pueblo que ha sucumbido ante la dominación sucesiva de imperios; sino que también es un texto cuyas voces bien pueden provenir de esa necesidad imperiosa de entender a Dios desde el drama latinoamericano actual. Los pobres y oprimidos, los pueblos originarios, las mujeres, la naturaleza, las víctimas de toda forma de violencia son aquellas y aquellos que desde nuestra realidad latinoamericana están constantemente experimentando el sufrimiento, y necesitan hacer oír su reclamo por una justicia que provenga de un Dios encarnado en esa realidad. Y el libro de Job es el camino óptimo para hacerlo.

En el primer artículo, titulado *Por que falar sobre Jó hoje, século XXI?*, Carlos Mesters plantea la relevancia vigente de Job en nuestro tiempo, porque

en Job podemos encontrar una interpelación osada contra las imágenes falsas de Dios ante el sufrimiento humano que se han configurado en las tradiciones religiosas que, a su vez, fueron generando una conciencia equívoca de un Dios que no entiende el drama humano. Mesters reconoce, desde un escenario teatral, que fueron los interlocutores de Job quienes expusieron estas imágenes de lo divino.

Abiud Fonseca Ariza, en *Ideologías enfrentadas: Job y el debate entre las sabidurías en el Israel posexílico*, propone que las ideologías son formas de constituir la realidad, tanto en el presente como en el periodo posexílico en que se escribió el libro de Job. A través de un recuento del entramado social, político y religioso de la realidad judía durante la dominación persa y griega, Fonseca logra argumentar cómo la lucha ideológica entre la corriente tradicional de los sabios y una sabiduría disidente que se fue popularizando en la sociedad judía, a partir del siglo V AC, se constituyó en la base contextual y epistémica del contenido controversial del libro de Job.

Siguiendo con los estudios introductorios, Santa González presenta el artículo *El libro de Job: Un acercamiento a su estructura literaria*, en el que nos ofrece datos sobre Job como obra literaria sapiencial judía. Para eso, se muestran algunas características propias de este tipo de literatura. Además, se reconoce el posicionamiento de este escrito en la tradición judía, específicamente en los *Targumim*. De esta manera, González formula una alternativa para reconocer el sentido del mensaje del libro.

En un siguiente artículo, Jovanir Lage continúa destacando la labor de la corriente de sabios a la que está vinculada la literatura de Job. Los autores de esta obra no sólo produjeron un texto literario, sino un reclamo político religioso contra la opresión ideológica que principalmente recaía sobre los pobres, y que estuvo avalada por la teología de la retribución. *Os pobres no livro de Jó: uma voz subversiva e de contestação aos esquemas de retribuição* se titula el estudio en el que Lage expone sus hallazgos.

Carmiña Navia Velasco descubre cuatro imágenes de Dios en Job, reconociendo que la cuarta es una imagen con la que también las mujeres de poblaciones populares de Cali tienen sus encuentros y experiencias. Esta imagen no es una que está clausurada en un concepto o doctrina, sino que es extraña porque se la conoce en la intimidad de la inagotable experiencia religiosa: Dios es Misterio. *Nombrar a Dios desde el corazón de la mujer que sufre: Reflexiones en torno al libro de Job* es un artículo que narra las vivencias de mujeres que sufren, pero que encuentran en Dios la compasión que les da esperanza.

En esa misma línea de reflexión, *Tras las huellas de la mujer de Job, la Sophia y las narrativas de lo femenino en el libro de Job (2,9-10; 28)* de Rebeca Cabrera, sostiene que las lecturas tradicionales, con sesgo patriarcal, del libro de Job han optado por desconocer, subalternizar y hasta acusar a las mujeres, especialmente a la mujer de Job. Cabrera cuestiona las interpretaciones que no han logrado dar cuenta del sufrimiento de esta mujer, y que han emitido

impugnaciones a la sentencia de maldición que profiere ante Job, sin analizar que existe la posibilidad de que más bien se trate de una bendición. Además, se considera que, para reivindicar la figura femenina, el poema a la Sophía en Job 28, es revelador.

Sue'Hellen Monteiro de Matos argumenta en *Os monstros caóticos domesticados no livro de Jó e a intertextualidade com o ciclo de Baal e Anat* que es posible distinguir una interdependencia entre los relatos que presentan a los monstruos en Job, con las narrativas ugaríticas sobre los ciclos mitológicos de las divinidades cananeas Baal y Anat. El eje narrativo que evidencia la intertextualidad es el vencimiento o la domesticación de las bestias caóticas, tanto en los relatos cananeos como en el libro de Job. Monteiro advierte que esa intertextualidad puede alcanzar también a la mitología mesopotámica.

Los capítulos finales de Job exhiben una opción preferente de Yahveh por la creación o naturaleza, especialmente porque lo creado también sufre y no oculta su sufrimiento. De tal modo que se pueden establecer paralelos con el clamor de la creación en las realidades del Abya Yala, que es reconocido y mostrado por los pueblos originarios. Bernardo Favaretto hace un trabajo exegético interpretando los principales términos en el hebreo original sobre la relación Yahveh-creación, en el artículo *Condición humana y su interrelación con Yahveh Job 38-42,6*, para luego releer Job desde las cosmovisiones de pueblos indígenas en la Amazonía venezolana.

Nancy Cardoso en *O "inédito-viável" de Jó: perguntas desde a pedagogia do oprimido* hace un ejercicio novedoso de lectura de Job, resaltando en este texto lo fundante del acto de preguntar frente a las clausuras impuestas por los discursos dominantes en las realidades como el sufrimiento. La pregunta es una metodología fundamental en la pedagogía de Paulo Freire. Cardoso reconoce que es posible usar dos ejes de esta pedagogía en su lectura de los diálogos-preguntas en Job: situación-límite, acto-límite. De ese modo podemos descubrir en Job la utopía esperanzadora freireana del inédito-viable, que posibilita la transformación liberadora en medio de las crisis.

En el artículo titulado *Satanás en Job 1-2 en el TM, LXX y el Testamento de Job*, Juan José Barreda construye un argumento, basado en los nuevos hallazgos de la investigación veterotestamentaria, sobre las convergencias y divergencias entre la figura del satán en el libro de Job del Texto Masorético, con las imágenes en la versión del libro en la Septuaginta y, sobre todo, en el Testamento de Job. Hace énfasis en el tránsito distinguible del satán, desde un rol de calumniador hasta la personificación de un ser denominado Satanás en el Testamento de Job. Barreda fundamenta cómo las figuras de Satanás en este Testamento expresan simbólicamente la concepción del dolor y sufrimiento en las comunidades judías.

En este RIBLA también tenemos el testimonio documentado de una experiencia de estudio grupal del libro de Job, en tiempos de pandemia Covid-19,

realizado en Campinas-SP. Rafael Rodrigues Da Silva elabora un reporte instructivo en *O Livro de Jó: um estudo e leitura pastoral*, donde podemos escuchar las voces de personas que se encontraban atravesando la zozobra que la pandemia provocó, y que, desde esa situación de incertidumbre y sufrimiento, pudieron releer Job, entregándonos enseñanzas aleccionadoras.

Nuestra revista culmina con una exposición de los artículos acerca de Job que han sido divulgados en RIBLA, durante todos los años de publicación de esta revista. Nancy Cardoso hace una reseña de cada artículo, entregándonos una excelente herramienta para acceder al trabajo de exégetas latinoamericanos que interpretan de maneras diversas el cautivador contenido del libro de Job.

Les invitamos a sumergirse en estas lecturas nuevas y situadas de Job, para que puedan afirmar sus esperanzas en un Dios que entiende el sufrimiento de la humanidad y acompaña al ser humano en su tránsito por el dolor. Y para que, desde la experiencia cotidiana de la fe, así como desde el exigente mundo de la academia, podamos encontrar posibilidades para seguir renovando nuestra espiritualidad en el camino de la libertad.

Nancy Cardoso y Abiud Fonseca

Por que falar sobre Jó hoje, século XXI?

Why talk about Job today, 21st century?

Resumen

O livro de Jó apresenta uma nova experiência de Deus. Jó descobre que a sua rebelião e luta contra o sofrimento não eram contra Deus, mas sim contra a imagem de Deus que falsificava a consciência das pessoas, destruía a convivência. Após uma apresentação sobre a estrutura histórica e teatral do livro, o artigo se dedica ao debate entre Jó e os amigos, entre uma visão tradicional de Deus e uma nova consciência que nasce do povo que sofre.

Palavras-chave: Deus, sofrimento, consciência, povo, manipulação

Abstract: the book of Job presents a new experience of God. Job discovers that his rebellion and fight against suffering were not against God, but against the image of God that falsified people's conscience, destroyed coexistence. After a presentation on the historical and theatrical structure of the book, the article is dedicated to the debate between Job and his friends, between a traditional vision of God and a new conscience that is born of the suffering people.

Keywords: God, suffering, conscience, people, manipulation

1. O modo de pensar do povo na época de Jó

Século V antes de Cristo. Naquele tempo, o povo achava que sofrimento e pobreza eram castigos de Deus e que riqueza e bem-estar eram sinais de recompensa divina. Esta falsa imagem a respeito da justiça divina era um pensamento comum, transmitido de geração em geração, e que dava aos pobres e sofredores um complexo de culpa diante de Deus. Este modo de pensar do povo não mudou muito de lá para cá. Até hoje, muitas vezes, se ouve alguém dizer: “Não sei que pecado que eu fiz para Deus me fazer sofrer tanto!” Outras vezes, aparece escrito num carro novo: “Presente de Deus!” E quando alguém sofre num desastre, o povo às vezes comenta: “Castigo de Deus!”

¹ Carlos Mesters estudou filosofia y teología en São Paulo (Brasil), en el Colegio Internacional San Alberto de Roma y en la Universidad Santo Tomás. Su formación bíblica la hizo en el Pontificio Instituto Bíblico y en la *École Biblique* de Jerusalén. Fue profesor de Sagrada Escritura en el seminario hasta 1973. Es fundador del Centro Ecueménico de Estudios Bíblicos, del cual fue director de 1977 a 1989. En 1987 hizo parte del equipo que elaboró el proyecto *Tua Palavra é Vida*, de la Conferencia de Religiosos del Brasil que buscaba la formación bíblica de éstos.

O autor do livro de Jó tinha esta mesma falsa imagem de Deus na cabeça, mas não no coração! No coração ele tinha a intuição de que Deus não age assim. Por isso, havia dentro dele um conflito entre a *cabeça* e o *coração*. Para debater e resolver este conflito entre a cabeça e o coração ele resolveu escrever o livro Jó, e escolheu o teatro como a forma ou o meio mais eficiente para transmitir a sua mensagem aos outros.

Um breve intervalo sobre o esquema do livro de Jó, e sobre a montagem do teatro em torno do sofrimento humano

Primeira Parte: A montagem do palco para o teatro
(Capítulos 1,1 a 2,13)

1. O livro de Jó, do jeito que hoje existe na Bíblia, tem a forma de um teatro no qual se discute o grave problema do sofrimento. É um teatro em que o público participa, dando a sua opinião. Mais ou menos como aquele programa de televisão: “É você quem decide!”
2. Antes de abrir o pano do palco onde vai acontecer o teatro, um narrador aparece e informa o público sobre o problema que vai ser discutido. São os capítulos 1 e 2, onde alguém conta a história: “Era uma vez um homem chamado Jó que vivia na terra de Hus” (Jó 1,1).
3. Pela maneira de contar a história de Jó fica claro que o sofrimento deste Jó não era castigo do pecado, mas sim um teste da sua fidelidade. Foi o promotor ou acusador (satã) que conseguiu que Jó fosse provado por Deus e perdesse tudo que tinha (Jó 1,6-22; Jó 2,1-10).
4. No fim, privado de tudo, Jó acaba num monte de esterco. O pano se abre e lá no palco está Jó e três amigos que vieram para consolá-lo. Aquele que era rico agora é um pobre coitado qualquer. O povo sofredor, que assiste ao teatro, se reconhece nele (Jó 2,11-13)
5. Começa o debate entre Jó e os três amigos de Jó. Cada um dos quatro defende uma posição com relação à origem do sofrimento. O público, nós leitores e leitoras, que já conhecemos a origem do sofrimento de Jó, podemos assim avaliar quem tem razão: Jó ou os três amigos.

Segunda Parte: Os vários passos do debate (Capítulos 3,1 até 42,6)

1. Jó 3,1 a 27,1-23: O longo debate de Jó com os três amigos sobre o sofrimento humano
 - * Nem tudo que os amigos dizem está errado. Eles misturam as ideias.
 - * Jó também tem muita ideia misturada na cabeça.
 - * É o público, o leitor, a leitora, que vai decidir quem está certo.

2. Jó 28,1 a 31,40: Deus entra no debate e revela sua sabedoria, impressa na criação inteira.
 - * É um trecho de muita beleza, diante da grandeza de Deus e da sua criação
 - * Neste trecho se revela a sensibilidade da consciência de Jó, isto é, dos pobres.
3. Jó 32,1 a-37,24): O jovem Eliú entra no debate. É um acréscimo que completa o pensamento.
 - * Eliú é respeitoso para com os três amigos, mas é mais conservador do que eles.
 - * Ele mistura pensamentos bonitos e abertos com uma tradição muito conservadora.
4. Jó 38,1 a 42,6: Deus dialoga com Jó. É o ponto alto do livro; traz a chave principal.
 - * Novamente, o livro descreve a beleza da criação e a grandeza de Deus.
 - * A frase final de Jó é a chave que nos abre o sentido do livro. Ele diz a Deus: *“Eu te conhecia só de ouvir falar de Ti, mas agora meus olhos te veem. Por isso, eu me retrato e me arrependo, sobre o pó e a cinza ”* (Jó 42,5).

Terceira Parte: O pensamento dos três amigos

1. Elifaz: o sofrimento de Jó é fruto de iniquidade e de injustiça (Jó 4,7-9)
2. Baldad: o sofrimento de Jó é fruto do esquecimento de Deus (Jó 8,8-13).
3. Sofar: o sofrimento de Jó é fruto de estupidez e pretensão (Jó 11,7-15).

Quarta Parte: A reação e a defesa de Jó

1. Jó se sente traído por Elifaz. Este, para explicar o sofrimento de Jó, tirava conclusões das teorias que ele tinha na cabeça, mas ele não olha a realidade da pessoa que sofre nem se informa junto a ela. Ele condena sem ouvir o próprio Jó (cf. Jó 6,14-17 e Jó 6,22-30).
2. Jó acha que não há jeito de defender sua causa diante de Deus. Ele não sabe se Deus, quando convocado, vai querer comparecer com ele diante do tribunal (Jó 9,16). Não sabe como defender-se contra uma eventual acusação de Deus (Jó 9,20). Jó sente que Deus é mais forte (Jó 9,19).
3. Jó tem raiva da ignorância dos três amigos. Ele se defende, *primeiro*, invocando a sua igualdade com eles e denunciando a falsidade deles

(Jó 13,2); *segundo*, dizendo que, para defender suas teorias sobre Deus, eles são capazes de contar mentiras sobre a vida humana (Jó 13,7); *terceiro*, pedindo que calem a boca e escutem os argumentos de Jó, o que seria a melhor maneira de eles mostrar que são sábios (Jó 13,5-6).

Fim deste breve intervalo

2. O Teatro

A sala está cheia de gente, gente de *ontem* do tempo de Jó, e gente de *hoje*, todos nós que estamos lendo o livro de Jó. O pano do palco ainda está fechado. Entra um narrador que coloca o público a par do assunto que vai ser debatido no teatro. Ele diz: “*Era uma vez um homem chamado Jó, que vivia no país de Hus. Era um homem íntegro e reto, que temia a Deus e evitava o mal*” (Jó 1,1). Em seguida, ele conta que, por uma intriga de Satanás, Deus permitiu que Jó caísse na miséria e tivesse todo sofrimento possível (cf Jó 1,1 a 2,10).

Três amigos de Jó, Elifaz de Tema, Baldad de Suás e Sofar de Naamat, ouviram falar da desgraça de Jó e vieram para consolá-lo. Chegando perto e vendo aquele sofrimento todo, perderam a fala e ficaram em silêncio, sete dias e sete noites (Jó 2,11-13).

A esta altura, o narrador sai, o pano se abre e lá no palco está Jó, estão os três amigos Elifaz, Baldad e Sofar, e mais um jovem, chamado Eliú (Jó 32, 1.6). Todos em silêncio, sete dias e sete noites, tanto no palco como na sala (Jó 2,13)! É o silêncio de quem não sabe explicar o sofrimento dos pobres e dos inocentes. É também o silêncio da expectativa de todos diante do assunto que vai ser debatido no teatro: o sofrimento humano. O silêncio perdura até hoje, pois ninguém sabe explicar direito o porquê de tanto sofrimento de tanta gente inocente pelo mundo inteiro!

Jó, os três amigos e o jovem Eliú vão debater o porquê do sofrimento de Jó. O público, isto é, nós que estamos na sala e que ouvimos a fala do narrador, nós já sabemos que, no caso de Jó, a causa do sofrimento não é o pecado. Mas os que estão no palco ainda não sabem, pois eles não ouviram a explicação do narrador. Assim, nós do público temos em mãos um critério para verificar exatidão das respostas que vão ser dadas no teatro.

Quem rompe o silêncio é Jó. Um grito horrível: “*Maldito o dia em que eu nasci!*” (Jó 3,1-3). O povo na sala deve ter levado um susto e, ao mesmo tempo, deve ter sentido um grande alívio. Jó verbalizou o que os sofrendores já estavam sentindo, mas ainda não tiveram a coragem de expressá-lo.

3. O debate

Começa o longo debate com seus altos e baixos. Jó representa a geração, cuja consciência estava começando a se rebelar. Os três amigos representam a visão tradicional, que eles defendem com unhas e dentes. Ao longo dos capítulos, vão se alternando as intervenções e as respostas, as réplicas e treplicas entre Jó e os três amigos.

Como já dissemos, dentro de Jó existe um conflito entre a cabeça e o coração, entre a tradição e a consciência. A cabeça de Jó, formada pela tradição de séculos, dizia: “Você sofre e vive na miséria, porque cometeu algum pecado! Deus está te castigando!” A tradição, mandava Jó ficar calado, obedecer, ficar bem quieto e não se rebelar, pois seria desobediência a Deus. Mas o coração e a consciência diziam: “Deus é injusto comigo, pois eu não pequeei!” E dentro de Jó começa a surgir uma rebelião contra Deus. O mesmo conflito agitava as pessoas na sala que assistiam ao teatro. Agita a todos nós, até hoje!

Jó não concorda com a imagem de Deus que o tradicionalismo comunicava ao povo. Em vez de libertar as pessoas, esta imagem tradicionalista de Deus fazia com que os sofredores e os pobres ficassem com o sentimento de que Deus já não escutava o seu clamor e que eles tinham sido excluídos da sua presença amiga (Jó 24,12). E este seria o pior roubo que se possa imaginar! Além de roubar dos pobres os bens, roubavam também a presença amiga de Deus! Os pobres ficariam sem nada, sem ninguém neste mundo! (Jó 24,1-12). Jó assume a sua defesa!

No debate, Jó é fiel ao coração e não à cabeça! É fiel ao que ele sente dentro de si! Ele segue a consciência e não a falsa tradição! Acusa e critica os três amigos, que identificavam a presença de Deus com o nível econômico das pessoas. Jó os critica: “Vocês são capazes de sortear um órfão e vender seu próprio amigo!” (Jó 7,27). Mas nem tudo que Jó diz está certo, pois ele não consegue ver claro. No seu desespero, as pessoas, às vezes, dizem coisas disparates. Desejam até a morte. Veja, por exemplo, o texto de Jó 3,3-26. Leia devagar e pense no sofrimento que está por de trás destas palavras. Você se reconhece neste Jó? Ele existe hoje? Onde e como?

Os três amigos defendem a imagem da justiça de Deus que a Tradição ensinava desde séculos. Eles a defendem contra os gritos desesperados de Jó. Defendem uma imagem de Deus que eles receberam dos antepassados: Deus, sendo justo, castiga o mal e recompensa o bem. Nem tudo que os amigos dizem está errado. Tem muita coisa bonita nas palavras deles, mas nem toda roupa bonita na vitrina da loja serve para o tamanho do meu corpo. Palavra bonita não serve como curativo para ferida aberta. Os três amigos falam bonito a partir da teoria que eles têm na cabeça. Eles não escutam o que Jó tem a dizer. Será que estes amigos ainda existem? Como se manifestam? Às vezes, parece que Jó e os três amigos existem também dentro da gente. O debate do livro de Jó se faz na sociedade, na comunidade, na rua e até dentro da gente!

Ao longo do debate com os três amigos, Jó descobre que o problema de fundo não são os três amigos. Estes são meros charlatães, “manipuladores de mentiras” (Jó 13,4). Eles querem “defender a Deus usando mentiras e injustiças” (Jó 13,7). O problema de fundo é a imagem de Deus que a tradição comunicava ao povo. Jó quer saber se esta imagem é mesmo o rosto de Deus, ou se é apenas uma máscara que os ricos e os doutores colocaram no rosto de Deus para poder manipular a religião em seu próprio proveito. Jó quer encontrar-se com Deus para saber por experiência pessoal como Ele é de fato. Quer saber se Deus é conforme aquilo que a “cabeça” e a “tradição” ensinam, ou se é conforme o que o “coração” e a “consciência” sentem e adivinham. Jó quer “discutir com o próprio Deus” (Jó 13,3). Quer que um tribunal de justiça decida entre ele e Deus para saber se ele é ou não é culpado como os três amigos andam dizendo (Jó 23,1-9; 13,13-24). Jó tem muita coragem!

Jó arrisca tudo (Jó 13,14) e continua gritando que é justo e inocente (Jó 6,29). Esta atitude não é orgulho nem falta de humildade. Mas é o sentimento de um homem sincero que quer denunciar a falsidade e a mentira do sistema que usa Deus e a religião para manter uma situação de injustiça.

Depois da longa discussão com os três amigos, entra em cena um jovem, chamado Eliú (Jó 32,1-2). Ele assistiu ao debate e diz que os três amigos não foram capazes de refutar os argumentos de Jó (Jó 32,12). Sendo jovem, deixou os anciãos falarem primeiro (Jó 32,7-9). Agora, ele vai refutar a Jó, mas a sua longa argumentação (Jó 33,1 a 37,24) repete os mesmos argumentos dos três amigos já idosos. E por incrível que pareça, apesar de jovem, Eliú é mais conservador que os três velhos. Hoje, às vezes, a gente encontra jovens assim. É pena!

Desesperadamente, Jó refuta os argumentos dos amigos, um depois do outro. Mas não basta refutar os argumentos, não basta rasgar a fotografia antiga que já não corresponde à realidade. É preciso tirar uma nova fotografia para poder orientar o povo. E para tirar uma nova fotografia, é necessário ter a presença da pessoa. Pouco a pouco, ao longo do penoso debate, uma nova imagem de Deus vai chegando mais perto, anunciando a sua presença amiga na vida de Jó. Através dos nove discursos com seus altos e baixos, a gente percebe que Jó progride na descoberta.

O que o ajudou foi a reflexão sobre a *Sabedoria Divina* que se manifesta na natureza e na vida (Jó 28,1-28; 38,1 a 41,26). Refletindo sobre os grandes mistérios da vida e da natureza, Jó experimenta Deus de perto e descobre que Deus é maior do que a doutrina dos três amigos, maior que o falso deus dos ricos, maior também que as ideias do próprio Jó a respeito de Deus.

Existe algo de trágico nesta discussão de Jó com os três amigos. O “coração” e a “consciência” o empurram a rebelar-se e a gritar. Mas é a “cabeça” e a “tradição” que lhe inspiram as palavras. Jó não tem outras palavras, não tem outra imagem de Deus. Por isso, ele grita contra Deus o tempo todo. Na realidade, se ele grita contra Deus, não é contra o Deus que sobe de dentro do seu

coração, mas é contra o Deus que os três amigos defendem. Jó briga é com esta falsa imagem de Deus e é isto que ele expressa no fim do debate. A frase final é a chave de ouro que explica tudo. Jó se dirige a Deus, cai em si e diz:

***“Eu te conhecia só de ouvir falar de Ti,
mas agora meus olhos te veem.***

Por isso me retrato

e me arrependo sobre o pó e a cinza” (Jó 42,4-6).

Jó teve uma nova experiência de Deus. Descobriu que a sua rebelião e luta não eram contra Deus, mas sim contra aquela imagem de Deus que falsificava a consciência das pessoas, destruía a convivência e estava atrapalhando a ele em tudo (Jó 10,1-7; 16,7-14). Jó renasceu! Ao descobrir que o verdadeiro Deus não era nada daquilo que os amigos ensinavam, Jó cai em si e diz: ***“Por isso eu me retrato e me arrependo, sobre o pó e a cinza”*** (Jó 42,6).

Neste momento, o pano fecha. Terminou o teatro. Entra novamente o narrador para dar, em nome de Deus, a sentença final a respeito do debate. Ele diz a Elifaz: ***“Estou irritado contra você e seus dois companheiros, porque vocês não falaram corretamente de mim como falou o meu servo Jó”*** (Jó 42,7).

Esta sentença final traz a grande surpresa: os três amigos que defenderam a Deus o tempo todo, falaram mal de Deus; e Jó, que atacou a Deus o tempo todo, falou bem de Deus! Nem sempre os que se apresentam como defensores da verdadeira doutrina falam corretamente do Deus verdadeiro. Nem sempre os que criticam a maneira tradicional de apresentar a imagem de Deus e de Jesus, são desaprovados por Deus.

No fim, o livro de Jó deixa uma pergunta em todos nós: “O que será que Jó descobriu a respeito de Deus? Qual foi a nova experiência de Deus?” O texto não responde, mas abre uma janela bonita nesta frase final do próprio Jó: ***“Eu te conhecia só de ouvir falar de Ti, mas agora meus olhos te veem. Por isso me retrato e me arrependo sobre o pó e a cinza”***. É como dissesse: “Se você quiser saber o que Jó descobriu, percorra o mesmo caminho que ele percorreu!”

Esta é a maneira típica dos sábios da Bíblia de orientar as pessoas no discernimento da sua missão e vocação. Não fazem saber, mas fazem descobrir. Não dão tudo trocado em miúdo, mas apontam um caminho. Qual a imagem de Deus que a igreja comunicou ao povo ao longo dos séculos e que agora está sendo questionada pelo Jó de hoje?

1. O que mais chamou a sua atenção na atitude de Jó? Por que?
2. Jó existe hoje? Aonde e como? Dentro de você existe um Jó?

Frei Carlos Mesters
cmesters@ocarm.org

Ideologías enfrentadas: Job y el debate entre las sabidurías en el Israel posexílico

Conflicting ideologies: Job and the debate between the Wisdoms in Post-exilic Israel

Resumen

El libro de Job expone un debate ideológico entre la sabiduría tradicional y la nueva sabiduría que se fue instalando en Judea, a finales del periodo persa e inicios del helénico. La ideología en el mundo antiguo tenía como sustrato a la religión, que atravesaba todas las aristas de la vida social. La discusión implicó una controversia entre dos cosmovisiones divergentes, ambas configuradas desde sus propias imaginaciones de la divinidad, el ser humano y la relación entre ambos; específicamente en cómo la justicia se opera en esta relación. Este enfrentamiento ideológico se encuentra registrado en la amplia sección poética del libro, en los diálogos entre Job y sus interlocutores, y en los monólogos. Las propuestas de la nueva sabiduría encontraron una respuesta positiva en la comunidad lectora, por su concepción de una justicia que traspasaba las lógicas de la retribución propias de la doctrina sacerdotal. La poesía de Job expone más la tensión ideológica que una resolución.

Palabras claves: Ideología, sabiduría, debate, justicia, poesía.

Abstract

The book of Job exposes an ideological debate between traditional wisdom and the new wisdom that was installed in Judea, at the end of the Persian period and the beginning of the Hellenic period. Ideology in the ancient world had religion as its substrate, which crossed all aspects of social life. The discussion involved a controversy between two divergent worldviews, both configured from their own imaginations of divinity, the human being, and the relationship between them; specifically in how justice is operated in this relationship. This ideological confrontation is registered in the extensive poetic section of the book, in the dialogues between Job and his interlocutors, and

¹ Peruano. Profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Ministerial Sudamericano Semisud. Obispo ordenado de la Iglesia de Dios. Teólogo Pastoral de Semisud. Licenciado en Ciencias Religiosas en la Universidad Cristiana Latinoamericana. Máster en Escolaridad en Sagrada Escritura de Semisud. Máster en Antropología de Flaco-Ecuador. Cand. Máster en Estudios Sociorreligiosos de la Universidad Nacional Costa Rica.

in the monologues. The proposals of the new wisdom found a positive response in the reading community, due to its conception of justice that went beyond the logic of retribution typical of priestly doctrine. Job's poetry exposes more ideological tension than resolution.

Key words: Ideology, wisdom, debate, justice, poetry.

1. Introducción

Las polarizaciones ideológicas en la actualidad han alcanzado altos grados de ímpetu, que se evidencian en espacios como las redes sociales. Esta situación parece estar favorecida por el debilitamiento de las clásicas institucionalidades políticas, como la democracia; y religiosas, como la iglesia. En el caso de la política, aunque es cada vez más hauntológica la distinción entre izquierda y derecha, se ha vuelto común encontrarse con reacciones hasta beligerantes entre sectores de la población que exacerban sus ánimos debido a que no comparten las imaginaciones de quienes aparecen opuestos a sus convencionalismos. No se trata ya de un posicionamiento político consciente, que puede entrar en debate con uno distinto; sino que, entre muchas otras razones, debido a la sobreinformación mediática, se han propagado imaginaciones simplificadas de la realidad que fácilmente la van clausurando. A su vez, estas van configurando cosmovisiones o formas de estar en la realidad. Entonces, la gente no solo está enfrentada por ideas políticas, sino que defiende la realidad que ha ido construyendo, oponiéndose a supuestas imaginaciones que están atentando contra lo que ha considerado como realidad.

No pretendo extenderme en la compleja conceptualización de ideología. Solo quiero tomar algunas conclusiones al respecto del filósofo contemporáneo Slavoj Žižek, para reconocer que la ideología surge de la espectral relación entre la realidad y lo simbólico. Por tanto, ideología no solo es la construcción simbólica de la realidad expresada en un sistema de creencias. Tampoco es solo la forma de operar institucionalmente la apropiación subjetiva de la realidad que está normalizada por el sistema de creencias. Ni que la realidad es una forma esencial extraideológica. Sino que, la ideología aparece en esa relación fantasmal entre realidad y símbolo, entre ser y pensamiento, donde la realidad no solo se representa, sino se va construyendo. La ideología no es el instrumento para mirar la realidad, sino que “opera en el propio en sí de la realidad” (ŽIŽEK, 2008, p. 23), estructurándola.

El texto de Job es una magnífica construcción literaria, y también una excelente presentación de un debate ideológico que está principalmente expuesto en la sección poética de los diálogos, que va del capítulo 3 hasta el 42,6. Y está intercalada por una serie de afirmaciones, acusaciones, lamentos, reclamos y respuestas.

El movimiento general perceptible de la secuencia de discursos puede describirse como un proceso de creciente alienación entre Job y sus amigos, y como una inclinación cada vez más intensa de Job hacia Dios, expresada en pesar y esperanza (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2003, p. 294).

El alejamiento entre Job y sus amigos registrado en la poesía, fue una forma de mostrar la distancia ideológica que existía entre corrientes político-religiosas durante la época posexílica, representadas en los discursos de estos personajes, en los que no solo se manifiestan sus concepciones de Dios y de su relación con el ser humano; sino también las cosmologías resultantes de sus ideas sobre Dios y el ser humano.

En el presente artículo voy a explorar cómo en el periodo posexilico de la historia antigua de Israel, específicamente el persa y el helénico, las condiciones sociales, políticas y religiosas generaron un clima de divergencias en muchos sectores de la población judía. Especialmente en los ambientes intelectuales. Lo que devino en una confrontación entre quienes conformaban el círculo de los sabios. Así, la sabiduría tradicional aparece representada en la voz de los interlocutores de Job, mientras que la sabiduría disidente se hace oír a través de Job. “A la lectura opresiva de la tradición por sus amigos, Job opone su propia experiencia, su propia reflexión y su lectura subversiva de las tradiciones” (KNAUFF Y GUILLAUME, 2008, p. 509).

2. Ideología y religión en culturas premodernas como la de Job

Antes de presentar los datos respecto a esta lucha ideológica posexilica, quiero hacer la salvedad de que las sociedades antiguas no imaginaban una separación de la vida social en arenas distintas como la política, la economía o la religión. Sino que la forma de concebir toda la realidad era la religiosa. Así lo afirma la estudiosa Karen Armstrong: “La costumbre de separar religión y política es tan habitual en Occidente que nos resulta difícil apreciar su estrecha coexistencia en el pasado [...] En el mundo premoderno, la religión impregnaba todos los aspectos de la vida” (2015, p. 15).

Entonces, la discrepancia ideológica de la sabiduría en Job, no es una en la que solo se confrontan convenciones religiosas, y no políticas ni sociales. Es decir que los diálogos de Job con sus interlocutores no solo expresan formas distintas de concebir la relación mística entre Dios y el ser humano. Sino que es una tensión entre formas de concebir, estructurar y valorar la realidad.

Por ejemplo, el uso de la frase “el Todopoderoso (*Shadday*) ha clavado en mí sus flechas”² en Job 6,4 no solamente se trata de la evocación romántica de una forma antigua de llamar a Yavé, ni de una nueva locución mítica que embellece la poesía; sino que “esta imagen se inscribe en la tradición de las

² En este artículo, las citas bíblicas serán tomadas de la versión en español Dios Habla Hoy.

intervenciones punitivas de Dios. Job vive personalmente lo que Israel culpable experimentó bajo la calera de Dios” (LÉVÊQUE, 1987, p. 23). Es un vocablo mitológico que se usaba para historizar la situación caótica de Israel, como el exilio, o como el drama del pueblo que vive las consecuencias del fracaso del ideal nacional en el posexilio. El autor de la poesía de Job, toma esta frase para alinearse a esta crítica, usándola análogamente en la descripción del sufrimiento de Job. Es decir que “las flechas de *Shadday*” no es un artificio religioso sino una expresión mitológica que a su vez es histórica, política y socioantropológica.

Además de lo explicado al iniciar este artículo sobre los alcances de la ideología; añado que, en el pensamiento de los pueblos premodernos, lo ideológico implicaba aún más la estructuración de la realidad a través de la construcción de una cosmovisión. Es lo que distinguiremos en los postulados en tensión, en la poesía de Job.

3. Consideraciones históricas acerca el surgimiento de la controversia ideológica presente de Job

El debate ideológico presente en la obra poética de Job, se circunscribe en una coyuntura determinada por el afán de establecer una nación israelita, a pesar de las dominaciones imperiales de turno. Por eso, es necesario resaltar los hitos históricos que favorecieron a la formación de las estructuras culturales, durante el periodo en que esta obra se dio a conocer.

Existen muchas opiniones eruditas respecto al origen del libro. Yo me posiciono en el consenso de la mayoría de estudiosos que, por evidencias del mismo texto como la presentación del Satán, la crítica a las lógicas de la retribución y el desencanto por la fallida pretensión político-religiosa de nación (MORLA, 2017, p. 32), encuentran suficientes “observaciones [que] conducen al siglo V como *terminus a quo*” (KNAUFF Y GUILLAUME, 2008, p. 506), y que “el *terminus post quem non* es el final del siglo II a.C.” (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2003, p. 302). Es decir que el periodo de aparición y difusión de esta obra comprende el posexilio persa y el griego.

Son muchas las complejidades que caracterizaron la vida social judía en la temporalidad establecida. Para argumentar lo que estoy planteando en este artículo, enunciaré algunos comentarios sobre tres escenarios que fueron el sustrato del conflicto ideológico de las corrientes divergentes de los sabios. El primero tiene que ver con la reestructuración social de la provincia, el segundo con la configuración del imaginario religioso, y el tercero con la apropiación del pensamiento de una cultura global. Insisto que son escenarios que no pueden verse como autónomos, sino que forman un imbricado social estructurado y estructurante (BOURDIEU, 2003) de la realidad.

3.1 El establecimiento de nuevas hegemonías en la provincia persa de Yehud

Durante la expansión del Imperio persa, en el siglo V a.C., se funda la provincia de Yehud, que puede asociarse con el Judá bíblico. La razón sustancial fue que los persas querían tener un mayor control político y tributario sobre la población de la satrapía Transeufratina. Esto implicó que los persas dieran ciertas concesiones a las poblaciones súbditas, como la libertad de practicar sus propios cultos; que traían consigo la intención de establecer una administración que responda de manera confiable a los intereses del imperio. Entonces, “los reyes persas fomentaron la aparición de una élite local en Yehud [...] Aquella élite leal fue reclutada de entre la comunidad judía del exilio babilónico y estuvo dirigida por dignatarios estrechamente vinculados a la administración persa” (FINKELSTEIN Y SILBERMAN, 2011, p. 315), lo que implicó un reordamiento de las clases sociales. Aparecieron nuevas hegemonías, principalmente en Jerusalén, que legitimaban su posición en una especie de nacionalidad étnica sostenida en criterios míticos como las genealogías. Un ejemplo de esto se documenta en Esdras 2 cuando se manifiesta que las genealogías fueron el artificio para establecer la clase sacerdotal. Esta clase dominante estaba formada por

individuos de alto rango social y económico, familias que se habían resistido a ser asimiladas y que [...] se sentían próximas a las ideas deuteronomistas. Aunque [...] eran una minoría en Yehud, su condición religiosa, socioeconómica y política y su concentración en Jerusalén [...] les daban un poder mucho mayor que el de su número (FINKELSTEIN Y SILBERMAN, 2011, p. 316).

Esta reconfiguración de la hegemonía social devino en la restructuración del manejo del poder, por ende, también se tuvo que lidiar ante una crisis en el imaginario religioso-político. El panorama del siglo V pintaba así: “los píos líderes judíos quieren restaurar un pueblo y un culto, la corte quiere garantizar un culto que tribute y una ciudad-baluarte que se integre en el sistema defensivo del Imperio” (DEL OLMO, 2009, p. 78). Estos entrecruces de intereses fueron generando nuevas formas de concebir la realidad, principalmente normadas por las nuevas hegemonías, específicamente la sacerdotal, las que al fin procuraron resolver la crisis identitaria a través de la publicación y canonización de un texto regulador: la Torá.

3.2 La normalización de una cosmovisión desde el Templo

El siglo V y IV a.C. fue “un período en el que el sacerdocio de Israel se había convertido en una institución fundamental” (SKA, 2012, p. 14). Los sacerdotes se constituyeron en un organismo que controlaba, normaba y normalizaba la vida social judía, por tanto, fueron agentes protagónicos de la estructuración de la sociedad y de sus sistemas de dominación durante el periodo persa, hasta entrado el periodo helénico. Su poder político-religioso se materializó en

el Templo que, más que un lugar religioso, era el centro de operaciones para la regulación de la vida social judía. El historiador Rainer Kessler afirma que el sacerdocio y el Templo ampararon su poder traspasando los ideales de una monarquía a la figura del sumo sacerdote quien “fue también, en cierto modo, el sucesor del rey” (2013, p. 235). A esto se suma el respaldo que tuvieron de la autoridad persa que avaló “el ejercicio del poder dentro de la provincia” (KESSLER, 2013, p. 235).

El sacerdocio, a través de la Torá, su texto normativo, implantó una forma de experimentar e interpretar el mundo, extremadamente exclusiva. El monoteísmo aceptado como un régimen religioso único, impuso no solo la adoración a un solo Dios, sino la anulación de cualquier forma de creencia paralela, para lo cual, fue necesario tener una sola representación de Dios en la tierra: el Templo; y una sola vía de relación con ese Dios: la institucionalidad sacerdotal. Para lograr este propósito, el proyecto sacerdotal tuvo que construir y normalizar una identidad nacional, también exclusiva, configurada en la imaginación de un sujeto judío que debía ser puro. Esto implicaba no ser extranjero, sino tener la marca corporal que le hacía ser judío: la circuncisión; no ser mujer, sino hombre; no padecer anomalías corporalmente distinguibles como lepra, discapacidad física o epilepsia, sino estar físicamente sano; no ser pobre, entre otras muchas prescripciones.

Como esta construcción simbólica se sostenía en un pensamiento religioso, entonces quien se ajustaba cabalmente a esa imaginación de lo humano, era reconocido como perfecto o justo. Para esta conclusión se aplicaba la lógica de la retribución que podría resumirse en: mientras más cumples la Torá, más justo eres, por tanto, más te bendice Yavé. De ese modo, la Torá se convirtió en un “documento de compromiso que [sirvió] para redefinir y refundar la identidad del Israel posexílico” (NIHAN y RÖMER, 2008, p. 111). Es decir que fue la documentación de la construcción simbólica de una cosmovisión.

3.3 La helenización de la cultura

Después de la conquista griega, Yehud pasó a ser Judea. Este cambio se trató de algo más que la asignación de un nuevo topónimo a la provincia, porque implicó su reorganización política, social y cultural. La cosmovisión establecida por los sacerdotes en la época persa, se arraigó en la población debido a un tránsito que tuvieron en la concepción de su nacionalidad. Pasaron de saberse provincia dependiente del Imperio persa a autoconsiderarse nación; debido a que las políticas griegas de dominación permitieron esa nueva conciencia, que se robusteció en la época macabea. Fue floreciendo el *ethnos* judío (KESSLER, 2013, p. 259). Este nacionalismo se sostuvo en la asentada religión judía, dirigida por los sacerdotes, así

los judeos o judíos llegaron a ser conocidos por todo el Mediterráneo como una comunidad singularmente devota de su Dios. En el centro de esa devoción se ha-

llaban no sólo unos códigos legales [...], sino también la epopeya de la historia nacional (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2011, p. 321).

Este nacionalismo estaba atravesado por la expansión global de un pensamiento novedoso, más abstracto, más dual y más racional: el pensamiento helénico.

Le helenización de la cultura se comenzó a mostrar en la adopción de formas de pensamiento, como la concepción de las dimensiones abstractas de la realidad. Kessler hace notar que, de las muchas razones que dieron lugar a este fenómeno, la propagación del sistema monetario fue una que no se ha estudiado mucho, pero que constituyó un fundamento para optar por la abstracción. Kessler afirma que el dinero se había popularizado en la época persa, pero es en la helénica que su uso se normalizó, estableciéndose así un sistema socioeconómico en Judea. La inmaterialidad del valor que el dinero asigna a las cosas, dio paso a una antropología nueva, en la que el ser humano dejaba de concebir los límites de la acumulación, porque ya no percibía la materialidad de las cosas, sino su valor abstracto. Acumular sin límites, trajo consigo una nueva forma de concebir al mismo ser humano más allá de su materialidad. Entonces, el valor de lo humano también estaba en la esfera de lo ilimitado o abstracto (KESSLER, 2013, 262-264).

Bajo este nuevo sistema socioeconómico se afianzaron los antagonismos sociales y antropológicos. En ese tiempo, la sociedad no solo siguió rigiéndose por la oposición binaria puro-impuro; sino también por el antagonismo rico-pobre, soberbio-humilde, amo-esclavo. Hubo una consolidación de las distinciones que los sacerdotes habían establecido con la Torá, y desde el Templo. En la época helénica, la autoasignación de la supremacía social “aconteció especialmente entre las élites sociales y sacerdotales, dueñas de los medios de producción económica y grandes influyentes en las creencias y perspectivas del pueblo, en torno al Templo” (BARREDA, 2018, p. 74). Lo que conllevó a una imaginación nueva del ser humano. Donde se podía diferenciar no solamente si alguien era puro o impuro, sino más bien si era humano o no humano. Los leprosos fueron deshumanizados de forma esencial, por ejemplo.

El poder sacerdotal se afirmó por la adjudicación que el régimen político griego operó sobre el sumo sacerdote, quien no solo fue un líder religioso, sino alcanzó la *prostasia* o la “representación oficial del *ethnos* judío ante la administración tolomea” (KESSLER, 2013, p. 264), encontrando asidero para asumir que al fin Judea estaba logrando ser la anhelada nación de Israel, proyecto imaginado en la Torá. “Para el Redactor del Pentateuco, no cabe duda de que los judíos de la época posexílica formaban una nación distinta de las demás” (GARCÍA LÓPEZ, 2014, p. 356). En este ideal se consolidó una cosmovisión que, como hemos visto, tiene una clara noción de un Dios todopoderoso que ha elegido a la nación de Israel, un ser humano que debe acercarse a los cánones

de pureza y perfección para ser parte de esta nación, y de una relación entre Dios y el ser humano que se manifiesta a través de la justicia divina retributiva, administrada por los sacerdotes.

Pero, ciertos sectores intelectuales no estuvieron convencidos de que el proyecto teocrático estaba reconociendo bien la realidad. Por un lado, la supuesta idea de nación era cuestionada debido a que la opresión política de Judea estaba latente, los pobladores sufrían el dominio de las hegemonías locales e imperiales, y las lógicas de justicia retributiva representaban a un Dios que, paradójicamente, era muy injusto. Además, estos sectores observaban con sospecha la doctrina y el dominio de los sacerdotes. Dentro de estos sectores, destacaron los sabios.

4. Job y los giros ideológicos en la sabiduría a partir del siglo V

La sabiduría fue una corriente religiosa que surgió durante el periodo monárquico de la historia antigua de Israel. No fue exclusiva de este pueblo, sino que era una forma común de instruir y enseñar en las culturas antiguas de lo que se denomina Oriente Medio.

Los sabios en Israel jugaron un rol importante en el desarrollo de la conciencia yavista, en la monarquía. En su primera etapa, la sabiduría provino del ámbito popular, desde donde se articulaban lógicas y creencias que servían para la construcción de una vida comunitaria cohesionada. Luego, cuando la monarquía se fue asentando en centros urbanos como Samaria e Israel, empezaron a aflorar escuelas de sabios ligadas a la vida palaciega, por tanto, a las clases más hegemónicas.

Estos sabios antiguos aportaron en la edificación de una base cultural que se alineaba con las doctrinas deuteronomistas, favorecedoras de la monarquía y de la centralidad de la religiosidad yavista en el Templo. Así, la sabiduría tradicional se fue acondicionando al pensamiento que dio lugar a la Torá, y respondió a la teología del sacerdocio posexílico.

No obstante, como hemos mencionado en los párrafos anteriores, la realidad sociopolítica de los siglos V y IV fue tornándose cada vez más diferenciada e injusta. Por eso, en la población florecieron movimientos de protesta. Bajo esta coyuntura, en el seno de la sabiduría aparecieron pensamientos disidentes. Específicamente, una corriente de sabios ciudadanos, bastante ilustrados y de una vida cosmopolita, entabló cuestionamientos a los convencionalismos de la sabiduría antigua. Estos sabios intentaron profundizar sus reflexiones acerca de Dios y su relación con el ser humano. La sabiduría nueva mostró disconformidad con la tradicional en cuanto a la concepción misma de la sabiduría, por eso abstraieron sus nociones sobre la sabiduría, colocándola en una dimensión teológica. Eso quiere decir que la sabiduría dejó de ser una enseñanza que debía aprenderse, y pasó a convertirse en un misterio divino que se debía buscar. Esta

“sabiduría más reciente invirtió la perspectiva: habla de la sabiduría como un misterio inherente a la Creación y la historia, que pide acogida y aceptación por parte del ser humano” (ZENGER, 2003, p. 287), dando lugar a una resignificación de la sabiduría como relación ser humano-Dios, para ser comprendida como revelación. La sabiduría fue concibiéndose con capacidad de agencia, logrando que “así, finalmente, se personifique a la sabiduría” (ZENGER, 2003, p. 287).

La sabiduría disidente fue la responsable de la aparición de dos grandes obras en el Antiguo Testamento: Job y Eclesiastés. En el libro de Job, la sabiduría ejerció un rol de crítica contra las formas de concebir la vida que las hegemonías socioreligiosas habían instaurado. Las opresiones generaron un malestar en sectores no alineados con el poder. Entonces, esta sabiduría divergente “puso en tela de juicio todos los valores vividos hasta aquel momento. El problema ya no era doméstico ni nacional. Lo que estaba en juego era el sentido de la vida. Las ideologías anteriores fracasaron” (MESTERS, 2000, p. 28).

Esta crisis de la sabiduría tuvo, al menos, tres fundamentos:

Uno, la decepción por las lógicas que nutrían esa ideología sacerdotal, que se sostenía en un monoteísmo franco y en las doctrinas de la retribución. Esta ideología era favorecedora del marcado antagonismo social, entre pobres y ricos, por ejemplo. Agravaba esta decepción, la corrupción del aparato sacerdotal, por tanto, el sentido de justicia de su pensamiento fue puesto en cuestión. Si bien cierto que las opiniones de Job no se muestran explícitamente contrarias al sacerdocio, también es cierto que las disconformidades expresadas en las respuestas de Job a sus interlocutores, especialmente en los primeros diálogos, manifiestan un desacuerdo acerca de “cómo Dios puede ser a la vez justo y todopoderoso en un marco monoteísta” (KNAUFF Y GUILLAUME, 2008, p. 506).

Dos, la teologización de la sabiduría, hasta llegar a ser personificada, debido a la abstracción típica del pensamiento griego. La influencia del pensamiento helénico fue posibilitando una crítica respecto a la objetivación e instrumentalización de la sabiduría que los sabios antiguos proferían, y que era usada para regular las conductas sociales. La forma en que la sabiduría tradicional era compartida exigía que sea un grupo elitista el que la posea y administre, cumpliendo un rol pedagógico. Los sabios del siglo V comenzaron a admitir que la nueva sabiduría debía “dejar de pertenecer a una pequeña casta para llegar a todas las familias” porque “la catástrofe del pueblo [tuvo] su origen en el hecho de que la mayoría de sus miembros no eran sabios” (EQUIPO CAHIERS EVANGILE, 1987, p. 59), y que Dios ofrecía la posibilidad de salvación al pueblo en su relación con el ser humano. Una relación en la que Dios mostraba su luz a través de la sabiduría. La sabiduría fue comprendida como revelación de Dios para activar la fe del hombre en crisis, de tal modo que la sabiduría podía ser hallada por el ser humano, alimentando así su esperanza. Esa sabiduría como sentido último de búsqueda es alabada en el poema de Job 28. Y luego incluso va a

ser representada de manera personificada. La sabiduría nueva es una alternativa ante la crisis humana porque ha dejado de ser un cúmulo de sentencias, para convertirse en camino de esperanza, entonces “la teología criticada es aquella que desconoce la experiencia humana y elabora un discurso que pretende defender a Dios ante el reclamo de justicia y equidad” (ANDIÑACH, 2012, p. 424). La nueva sabiduría es accesible, pero no se agota. Es para todo ser humano, pero no es individualista ni exclusiva. Ofrece esperanza y no es punitiva.

Tres, la condición del dolor y de la muerte, frente a la justicia de la retribución. La relación entre Dios y ser humano en la sabiduría tradicional, se fundaba en una forma de justicia por merecimiento. Sin embargo, las situaciones de dolor y muerte no pudieron ser explicadas plenamente por esta forma de aplicar la justicia. Menos en los contextos de dolor generalizado, como la opresión o la pobreza. Ante eso, la sabiduría tradicional se empeñó en justificar a Dios y a su justicia. La nueva sabiduría consideró que las justificaciones eran insubsistentes, por tanto, tomó el camino de la crítica a esta justicia retributiva. La sabiduría tradicional asumió esta detracción como una transgresión franca a las doctrinas yavistas oficiales impuestas por la clase sacerdotal. Esta crítica tuvo muchas causales, pero “lo más probable es que al menos las principales nazcan de una experiencia dolorosa (individual o colectiva) que [hizo] que los sabios perciban la contradicción palmaria que se da entre la teoría de la retribución temporal y la práctica” (VÍLCHEZ, 1995, p. 175). Una divergencia que se evidencia entre lo que los interlocutores de Job plantean como realidad ideal, y lo que Job expone como realidad cruda y vivida. La corriente de sabios autora del libro de Job cuestionó de manera extensa la inconsecuencia de la justicia retributiva, pero no necesariamente ensayó alguna forma de justicia alterna, más bien prefirió interpelar al ser humano en su búsqueda de respuestas por el dolor, instándole a que lo asuma como condición propia. Entonces, apela a que el ser humano aprenda a mostrar su “humildad ante Dios al reconocer las limitaciones naturales del hombre, en todos sus ámbitos” (VÍLCHEZ, 1995, p. 177). Aunque no hay una explícita construcción de la noción de justicia, la corriente de la sabiduría que se expresa en Job, estructura un panorama vital en el que, de manera intrínseca, se puede reconocer un modo de justicia. No como un premio o recompensa merecida, tampoco como la máxima virtud legal, ni como el principio de equidad; sino que lo justo aparece cuando se vive la vida que discurre por la acción creadora de Dios, una vida en la que Dios está presente y es experimentable en el mismo devenir de esta vida, incluso “en medio de la tempestad” (Job 38:1, 40:6).

5. Job, ideología y cosmovisión de la nueva sabiduría

Hemos visto que el debate entre sabidurías está presente en la poesía de Job, y también que la nueva sabiduría supera a la tradicional, porque “el poema de Job problematiza [...], de forma literaria y lingüística muy artística, la

doctrina sapiencial tradicional de la relación entre acción y bienestar/malestar” (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2003, p. 301), estableciendo su posicionamiento respecto a esta relación en una ideología distinta. La ideología de la nueva sabiduría se fue constituyendo en una forma, también nueva, de interpretar y construir la realidad.

Volviendo a la reflexión con la que inicié este artículo. Es posible afirmar de manera rauda que la ideología representa la realidad, aunque eso no debe llegar a significar que sea ajena a ella, o que sea solo un reflejo de ella; sino que “se vincula directamente a -ocupa el lugar de, representa- lo que es más profundo que la profundidad misma, más real que la realidad misma” (ŽIŽEK, 2008, p. 42). La ideología, entonces, se propaga socialmente de tal modo que induce a la configuración y naturalización de una cosmovisión, es decir, de una concepción social e individual del mundo y de las relaciones en él.

La ideología de la sabiduría antigua había construido su cosmovisión en nociones determinadas y determinantes de Dios, del ser humano y de la relación entre ellos: el único Dios recompensa con su justicia al hombre que cumple perfectamente con sus designios. Al que no, lo rechaza o castiga. Un principio cardinal del proyecto político y de la teología del monoteísmo yavista judía.

La concepción del mundo en la ideología de la sabiduría nueva en Job opta por romper estas concepciones tan clausuradas de la realidad, en sus imaginaciones hasta un poco transgresoras de Dios, del ser humano y de la justicia como eje de la relación entre ellos.

5.1 Sobre Dios

Existen varias concepciones teológicas renovadas de la divinidad que la poesía de Job propone. Resalto dos que son fundantes para la argumentación de lo que propongo.

Uno, la provocación al monoteísmo yavista a través del uso de múltiples nombres de Dios. La poesía de Job no utiliza el nombre Yavé, que se supone es el teónimo oficial del monoteísmo. En la época persa, los sacerdotes “redefinen la veneración de Yhwh como dios único, afirmando, al mismo tiempo, su relación específica con Israel” (RÖMER, 2016, p. 221), y también regulan la pronunciación de este nombre. En Job, se usa Yavé solo en el marco narrativo, mas no en la poesía. No hay una explicación clara acerca de esto. Se puede entender que se deba a otra provocación que el autor quiere hacer a la religiosidad oficial yavista: las formas casi blasfemas con que Job se dirige a Dios en la poesía. Tampoco en la poesía se recurre al uso frecuente del conocido nombre *Elohim*. Más bien el autor prefiere el uso indiscriminado de tres nombres vinculados con las tradiciones patriarcales: *Shadday*, *El*, *Eloah*.

Los tres nombres poéticos son intercambiables en el libro de Job, a El, a Eloah y a Shadday se les atribuyen las mismas imperfecciones y las mismas acciones, y Job sufre de ellos las mismas pruebas” (LÉVÊQUE, 1987, p. 13).

No se puede dejar de pensar que esta forma extraña de referirse a Dios pase por el también modo insólito de ubicar los acontecimientos y personajes fuera de Judea. No se trata de una paganización, más bien parece ser una forma sutil de vulnerar las lógicas del exclusivismo que el monoteísmo ha planteado. “En la época helenista, el discurso monoteísta se torna, cada vez más la marca identificadora del judaísmo [...] Sin embargo, la idea monoteísta no se impuso a primera vista” (RÖMER, 2016, p. 224). Es decir que en varios círculos aún se mostraban resistencias a esta forma de concebir a Dios. La crítica al monoteísmo no implicaba solo una afrenta a la religión, sino también a la política teocrática sacerdotal, a las doctrinas de la elección de Israel y a la concepción misma del ser humano.

Dos, el cuestionamiento a la omnipotencia de Dios. Para la teología de la sabiduría antigua, Dios era todopoderoso y su justicia era incuestionable. El control de Dios pasaba por concebirlo incluso como quien de manera intencionada provocaba la crisis o el caos. Para la sabiduría disidente había que poner en tela de juicio esta omnipotencia divina, y reconocerlo más bien como quien no tiene control sobre el caos, sino que Dios está en una constante lucha contra él. Así, “el Dios de Job es un dios limitado por su creación y su propio sufrimiento para mantenerla, un dios que se compadece de los seres humanos que sufren” (KNAUFF Y GUILLAUME, 2008, p. 508). Esta noción de Dios implicó una reimaginación de la teodicea y, conexamente, de la concepción del mundo y de la existencia misma.

5.2 Sobre el ser humano

Mientras que en la antropología de la sabiduría antigua el ser humano era definido desde la isotopía semántica justo-puro-perfecto, la sabiduría nueva prefiere reconocer lo humano desde la crisis, el dolor y la experiencia de la muerte. La filósofa contemporánea Judith Butler propone una ontología de la precariedad (BUTLER, 2010) para reconocer la incompletud como lugar para el desvelamiento del ser humano. Un pensamiento similar a la antropología de la poesía de Job. Butler añade que, bajo esta ontología, el ser humano tiene la necesidad básica de la interdependencia. En la poesía de Job la respuesta de Dios no fue la articulación de una explicación erudita que convenza a Job, sino fue simplemente demostrarle que, como ser humano, Job podía encontrar a un Dios presente, acompañándolo en la crisis.

Entonces, la noción de ser humano en la poesía de Job responde a la pregunta “¿Quién es este Job? ¿A quién representa?”, si el libro expresa los prolegómenos de una ideología que construye una nueva cosmovisión, entonces se podría decir que “Job está por el hombre, por todo hombre que sufre y no entiende, no sabe por qué. En este sentido Job nos representa a todos” (VÍLCHEZ, 1995, p. 215).

5.3 Sobre la relación entre Dios y el ser humano

Las nociones de Dios y ser humano de la sabiduría disidente subvierten las clausuras conceptuales que la ideología de la sabiduría tradicional defendía. La nueva sabiduría opta por nociones que permitan imaginar más y construir más las representaciones de Dios y del ser humano, lo que también significa construir más sus realidades. Por tanto, la relación entre ellos no puede quedar resumida en una ecuación retributiva: haces bien / recibes bien, haces mal / recibes mal.

La poesía de Job examina que, en el dinamismo propio de la vida e historia, Dios se relaciona de manera dinámica, con un ser humano cuya vida, es también dinámica. Así, “Dios lucha contra el caos, el sinsentido, el absurdo, la injusticia, y sale victorioso. Job combate contra los mismos enemigos, es decir que cuando Job lucha, Dios lucha con él” (SKA, 2012, p. 120). Esta nueva forma de percibir la relación entre Dios y ser humano, exige repensar las concepciones de una justicia que se clausura en el mérito. Para traspasar este pensamiento a uno que asuma que la justicia no se recibe, sino, se vive.

6. Conclusión

Las ideologías pueden estar en debate, sin embargo, el poema de Job nos enseña que debemos estar atentos para reconocer cuándo, cómo y por qué una ideología ha configurado una cosmovisión o una realidad que no favorece a la vida. Esta concepción del mundo que la sabiduría tradicional salvaguardaba había optado por las clausuras, a través de la legalidad, el monoteísmo, el exclusivismo, lo que indica que estaba asentada en una ideología totalitaria.

La nueva sabiduría representada en los cuestionamientos de Job y en las respuestas de Yavé, reconoce que las clausuras son ignominiosas para la vida humana, sobre todo cuando se experimenta el dolor y la muerte, así que va enunciando una ideología que parte de la transgresión crítica de la forma clausurante de concebir la realidad de la sabiduría tradicional, y comienza a articular aperturas a través de sus imaginaciones acerca de Dios, del ser humano y de la relación dinámica entre ellos, y así los lectores podemos ser interpelados a “cómo -de vez en cuando, al menos- podemos romper el círculo vicioso que engendra la clausura totalitaria” (ŽIŽEK, 2008, p. 41).

Por eso, la poesía de Job no resuelve la crisis, más bien la acepta como parte de una realidad que comparte con un Dios del que solo había oído, y que ahora acompaña al ser humano en su drama vital. Entonces, Job trastoca la ideología totalitaria de la sabiduría antigua admitiendo que, para el ser humano, la búsqueda de respuestas es fútil; y aceptando que, el ser humano, más cercano a la realidad estará cuando menos quiera salir de ella: “Por eso me retracto arrepentido, sentado en el polvo y en la ceniza” (Job 42:6).

En medio de las luchas ideológicas que han polarizado nuestra sociedad actual, se hace urgente reconocer si nuestros posicionamientos ideológicos y nuestras cosmovisiones han optado por clausurar la realidad. De ser así, quizás estemos apremiadamente necesitando que una nueva sabiduría nos ayude a salir del totalitarismo ideológico. O que seamos nosotros los constructores de esa nueva sabiduría.

Bibliografía

- ANDIÑACH, Pablo. **Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.
- ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangre: La religión y la historia de la violencia**. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S. A., 2015.
- BARREDA, Juan José. Poder y corrupción del sacerdocio del Segundo Templo. **Poder y corrupción**, Ribla 78, 2018-2, p. 73-88, mayo 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **Capital cultural, escuela y espacio social**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 2003.
- BUTLER, Judith. **Marcos de guerra: Las vidas no lloradas**. Madrid: Espasa Libros, 2010.
- DEL OLMO, Gregorio. Persia y los persas en la Biblia Hebrea. En: DEL OLMO, G. **Reconstruyendo el pasado: Estudios sobre el Próximo Oriente antiguo en homenaje a Jorge R. Silva Castillo**. Barcelona: Editorial AUSA, 2009, p. 73-92.
- EQUIPO CAHIERS EVANGILE. **En las raíces de la sabiduría: CB 25**. 4ta. Ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1987.
- FINKELSTEIN, Israel y SILBERMAN, Neil. **La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de sus textos sagrados**. 3ra. Ed. Madrid: Siglo XXI, 2011.
- GARCÍA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2014.
- KESSLER, Rainer. **Historia social del Antiguo Israel**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- KNAUFF, Ernts y GUILLAUME, Philippe. Job. En: RÖMER, T., MACCHI, J. D. y NIHAN, C. (Eds.). **Introducción al Antiguo Testamento**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008, p. 500-510.
- LÉVÊQUE, Jean. **Job, el libro y el mensaje: CB 53**. 2da. Ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1987.
- MESTERS, Carlos. **Sabiduría y poesía del pueblo de Dios**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.
- MORLA, Víctor. **Libro de Job: Recóndita armonía**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.
- NIHAN, Christophe y RÖMER, Thomas. El debate actual sobre la formación del Pentateuco. En: RÖMER, T., MACCHI, J. D. y NIHAN, C. (Eds.).

- Introducción al Antiguo Testamento.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008, p. 85-113.
- RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome.** Sao Paulo: PAULUS, 2016.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. O livro de Jó. En: ZENGER, E. et al. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Edições Loyola Jesuitas, 2003, p. 291-305.
- SKA, Jean-Louis. **Introducción al Antiguo Testamento.** Santander: Sal Terrae, 2012.
- VÍLCHEZ, José. **Sabiduría y sabios en Israel.** Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.
- ŽIŽEK, Slavoj. Introducción, el espectro de la ideología. En: ŽIŽEK, S. **Ideología: Un mapa de la cuestión.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 7-42.

Abiud Fonseca Ariza
afonseca@semisud.edu.ec

El libro de Job: Un acercamiento a su estructura literaria

The book of Job: An approach to its literary structure

Resumo

El presente artículo ofrece elementos introductorios desde la investigación bíblica sobre la literatura sapiencial, los aspectos literarios del libro de Job. Se esboza de manera general las opiniones destacadas que han dado los expertos sobre todo en el proceso de composición del libro, el género literario al que pertenece, las secciones en que se estructura la obra y los diferentes recursos literarios usados por el autor. Posteriormente, se concluye exponiendo qué sentido y significado ofrece para el lector de hoy esta obra literaria tan discutida y estudiada.

Palabras clave: Sapiencial, género literario, recursos literarios

Abstract

This article offers introductory elements from the biblical research on the sapiential literature, the literary aspects of the book of Job. It outlines in a general way the outstanding opinions given by the experts on the process of composition of the book, the literary genre to which it belongs, the sections in which the work is structured and the different literary resources used by the author. later, it concludes exposing the sense and meaning offered for the reader of today this literary work so much discussed and studied.

Keywords: Sapiential, literary genre, literary resources.

1. Introducción

יהוה נתן ויהוה יהי שם יהוה מברך:

“El Señor me lo dio todo, y el Señor me lo quitó; ¡bendito sea el nombre del Señor!” (Job 1:21^b DHH94)

Al leer este versículo ubicado al final del primer capítulo de Job, el autor bíblico nos introduce en una bella afirmación que comunica la confianza y seguridad en Dios, dando a entender la aceptación de Job a las vicisitudes que experimentó. Si continuamos con la lectura, páginas más adelante, e indagamos sobre el personaje, el relato nos mostrará que Job vivió un proceso de duda, de

¹ Bibliista mexicana. Magister en Teología, profesora de Idiomas bíblicos en Semisud, Universidad Teológica de Puerto Rico, y Sociedades Bíblicas Unidas. Educadora y Ministra Exhortadora de la Iglesia De Dios Misión Mundial.

interrogación y de enfado, hasta comprender y así llegar a esa acción de bendecir a Dios.

En nuestras comunidades de fe, cuando leemos y escuchamos esta frase, su belleza y contenido nos sorprende. Lo que se llega a admirar más es la fe de Job. Pero, en nuestra existencia humana cotidiana, donde el dolor, la violencia, la desigualdad, la muerte están presentes, ¿es posible confesar con convicción esta hermosa frase? Gracias a la literatura bíblica nos vemos desafiados por estos testimonios porque impelen a nuestra fe para darnos esperanza. Entre otras razones, porque son relatos que, bajo la imagen de los grandes personajes bíblicos, muestran la realidad de una vida vivida y sufrida.

Si bien es cierto que las lecturas devocionales las realizamos sin cuestionamientos, sabemos también que los textos bíblicos tal como están en nuestra Biblia, han pasado por un largo y complejo camino en su composición. Los aportes que la investigación bíblica nos ofrece, permiten conocer el proceso histórico y literario que los libros canónicos han experimentado.

2. La literatura sapiencial

Un conjunto de libros denominado “el Pentateuco sapiencial” (SCHÖKEL, 1984, p. 2), es el bloque literario que aborda preferentemente los temas de la sabiduría (PIXLEY, 1982, p.11). La sabiduría es el eje destacado de los escritos sapienciales. Estos escritos atesoran lo que el pueblo de Israel fue aprendiendo de la vida, de su historia. Las experiencias del día a día, de sus luchas y esperanzas se plasmaron y fueron transmitidas en este bloque literario.

La tarea sapiencial israelita fue realizada por los חכמים *hakemim* o sabios de Israel. El término hebreo *hakam* indica la función y el rol de los maestros, quienes investigaban, observaban y registraban los datos que no podían solo ser conceptualizados por el intelecto. Así, los sabios comunicaban la experiencia vital del pueblo, así como lo vivían, como la sentían, de tal modo que su comunicación se convertía en una referencia para la comunidad, y ayudaba a sus miembros en la organización de su vida. Los sabios aconsejaban, orientaban al pueblo para que logren una vida digna y buena. Instruían para el destino y profesión de los futuros servidores públicos. Los estudiosos hablan de escuelas asociadas con el Templo, con el rey y con el pueblo y desde estos ámbitos también se clasifica la sabiduría. La sabiduría como actividad literaria se encuentra presente en múltiples culturas y en todos los tiempos.

El género literario predilecto para escribir sabiduría ha sido el poético, porque a través de este género se expresa lo que no se puede decir en palabras directas y sin reservas. La poesía es una forma de comunicar sobre la vida, el éxito, el dolor, la alegría, las crisis y todas las experiencias humanas. Estos aspectos fueron también planteados en diversas expresiones literarias de la anti-

güedad. Se puede decir que el significado básico de poesía es hacer o construir una realidad a partir de las palabras (SÁNCHEZ, 2012, p. 10). Entonces, la experiencia de vida se transmitía de manera poética a través del lenguaje de los sabios de Israel.

La sabiduría es una corriente de pensamiento que no fue propia de una época, sino que se presentó de múltiples maneras a lo largo de toda la historia antigua de Israel (CHARPENTIER, 1987, p. 4). Tiene influencia de culturas pertenecientes a lo que hoy es llamado Antiguo Cercano Oriente. En la literatura sapiencial de Israel hay testimonios escritos de esta literatura de la Media Luna Fértil, los cuales datan a partir del III milenio a.C. Los expertos han establecido llamativas conexiones que han ayudado a comprender la sabiduría en Israel como un fenómeno no exclusivo, sino en contacto vivo con su entorno, sin perder nunca los rasgos particulares de su identidad.

Un dato interesante con respecto a estos libros es que no tratan los temas frecuentes de la tradición historiográfica de Israel, por ejemplo: el éxodo. En la literatura sapiencial se muestra a Dios como Creador (Job 38,1ss; Eclo. 18,1ss). Él es quien garantiza el orden del universo, por tanto, el sabio debe adorarlo, honrarlo y darle el tributo que se merece. Dios, como fuente de conocimiento, da al ser humano la capacidad de comprender, de razonar de saber y discernir, y Dios es también quien juzga el comportamiento humano (Pr. 2,2-6; Job 17,3-9).

2.1 Job como literatura sapiencial

Job, en la Biblia hebrea, se ubica en la sección de libros denominada *Ketubim* o Escritos, que se encuentra a continuación de los *Nebiim* o Profetas. Los Escritos son 13 libros que se subdividen en cuatro grupos; uno de ellos es el grupo de libros sapienciales donde se encuentra Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría. Libros que tienen características particulares y difieren de los libros proféticos, de los textos legales y de las obras narrativas. Esta literatura muestra su propósito de ser la Sabiduría y la Historia de Israel marcada por la fe (DE FREITAS, p. 10).

En cuanto al libro de Job, considerado un libro de belleza poética, contiene diversas figuras literarias, es una obra literaria que representa dos aspectos, es al mismo tiempo una historia y un discurso. Historia porque recuerda una realidad, los sucesos que vive el personaje central. Discurso, porque esta realidad se expresa, se relata y se fija en un texto escrito utilizando un estilo particular.

Sobre el texto escrito, la historia de la investigación se ha encargado de informarnos en cuanto a su estructura, contenido y formación. Los aportes que se toman de referencia en este artículo son los de Sandro Gallazi (2005) y

Víctor Morla (2017). También recurriré a diferentes perspectivas de estudio² para exponer los aspectos más relevantes y característicos del libro.

La mayoría de estos especialistas han identificado en el libro el tema del dolor como central. También los temas como el sentido de la vida, el drama humano con profundas inquietudes teológicas, sobre todo la gran pregunta: ¿Cuál es la relación de Dios con el ser humano?, interrogante que no tendrá una respuesta clausurada en las páginas de Job, porque el autor nos presentará, en la figura del personaje central, la actitud del ser humano ante un Dios quien da la libertad de clamar y reclamar por la situación que vive. Y usará los recursos estilísticos de su tiempo para comunicar el objetivo de su obra.

Acercas de su composición, el consenso de los exégetas indica que la obra recoge varios estilos literarios en sus 42 capítulos. Los estudios de J. Sicre y L. A. Schökel nos informan sobre sendos trabajos en relación al libro de Job, en el siglo XX, cuyo fin fue comprender a fondo la propuesta literaria de este libro (2002, p. 25). La forma cómo Sicre y Schökel esquematizan el texto y las secciones en que se compone nos brindan un panorama general de su contenido: Job está compuesto por un marco narrativo con un prólogo y epílogo, transmitido en prosa (1-2 y 42,7-17), monólogos de Job (3 y 29-31), diálogos de Job y sus compañeros (4-27), el poema de la Sabiduría (28), los discursos de Elihú (32-37), la teofanía con los discursos de Dios y respuesta de Job (38:1-42,6).

Actualmente se opina mayoritariamente que la obra no es producto de un solo autor, y que tampoco fue escrita en una sola ocasión, sino que pasó por un amplio proceso de escritura, compilación y edición para conformarse y organizarse como una unidad literaria. Voy a mencionar tres opiniones aceptadas por los expertos, que tratan de resumir su formación:

- 2.1.1 Una postura que empezó a cuestionarse a inicios del siglo XVIII, insiste en que la obra fue elaborada por un solo autor en etapas sucesivas. Esta posición que aún tiene muchos defensores.
- 2.1.2 El libro en su forma final es fruto de un destacado autor posexílico quien organizó la obra como una unidad. Los defensores de esta opinión detectan etapas en su formación, concuerdan que hay un texto base, en el cual se insertan los diferentes materiales de la obra de acuerdo al objetivo y mensaje que se quiere comunicar. “Y así se hizo mediante añadidos, comentarios piadosos, ampliando los argumentos de los amigos, cambiando afirmaciones de Job y poniendo en su boca ideas típicas de la ortodoxia” (SICRE y SCHÖKEL, 2002, p. 80). Opinión que está presente en la investi-

² Investigaciones del análisis lingüístico del libro de Job, con la de Ayala Martínez, C. (2014). **Análisis retórico del libro de Job** (Doctoral dissertation). En repositorio.unal.edu.co, acceso 16/02/2023 y Farfán Verástegui, R. F. (2020). Análisis de la traducción de las figuras retóricas en el libro de Job. En repositorio.ucv.edu.pe, acceso 16/02/2023

gación bíblica pero que le resta importancia al trabajo literario que realiza el autor inicial.

- 2.1.3 La base de la obra es producto de un solo autor, pero ha tenido serias modificaciones posteriores. Opinión relacionada con la tesis tradicional, aunque reconoce que no todo es claro en el libro de Job. El texto base sería un cuento primitivo que nació en Edom, posteriormente la historia fue modificada. Durante y después del destierro babilónico se introdujeron los relatos del personaje de Satán, los diálogos poéticos, los discursos de Elihú y el poema de la sabiduría (LÉVÊQUE, 2001, p.6), de esta manera los retoques que se realizaron, lograron ampliar la obra, sin afectar su intención inicial.

2.2 Job y la tradición judía

Se ha encontrado evidencia de la relevancia del libro de Job en la literatura judía antigua. En textos escritos en arameo, lengua que se adoptó cuando el hebreo dejó de ser el idioma primario después del exilio en el s. VI a.C., aparecen referencias a Job. Por ejemplo, en la colección conocida como *Targûm*, vocablo arameo que significa interpretación o exposición, que es la traducción de los textos hebreos sagrados al arameo. Los antecedentes del uso de una traducción en arameo se ubican en el periodo helénico de la historia antigua de Israel, cuando la lectura pública del texto sagrado se complementaba en las sinagogas. Es decir, posterior a la lectura en hebreo se realizaba una explicación o paráfrasis en arameo de lo que se había leído. Genéricamente se habla de un *targûm*, pero no hay uno solo sino son varios a lo que se denomina Targumes o *Targumîm*. Estos esfuerzos de traducción al arameo abarcan diversas secciones del Antiguo Testamento, entre ellos tenemos el *Targûm de Onquelos*, considerado el más antiguo, el *Targûm Yerusalmi I*, ambos son la versión del Pentateuco. El *Targûm de Jonatán* es la versión de los Profetas.

El *Targûm* considera a los demás libros como los *emet*. A esta calificación responden los libros de Job, Proverbios y Salmos. Estos libros tienen sus targumes de diverso origen; en especial el de Job y el de Salmos, que son bastante parecidos en la versión hebrea. Para el libro de Job, hay dos obras targúmicas; el primero es el *Targûm de Qumrán*, encontrado en la cueva XI (IIQtgJob). El descubrimiento de este manuscrito confirma el segundo, el *Targûm de Job* (Tg-Job), fechado antes de la era cristiana (FERNÁNDEZ, 1984, p. 6) y considerado un texto complejo pues se conocen dieciséis manuscritos, en los que se aprecian variantes e interpolaciones.

Con respecto al *Targûm de Job*, existen trabajos exegéticos que amplían su investigación y estudio³, con datos que no expongo en este breve estudio. En-

³ Un ejemplo es la tesis doctoral de Francisco Javier, Fernández Vallina. El *targum* de Job (edición crítica),

tonces, el libro de Job ha sido objeto de interpretación, después de su composición original, por el movimiento de los rabinos judíos. Su interés en el personaje bíblico, en el mensaje de la obra, y en su enseñanza, contribuyó a la formulación de una moral que dialogó con la lógica retributiva, y de una fe que el pueblo necesitó para enfrentar el sufrimiento.

3. La organización literaria del libro de Job

Toda obra literaria expresa sentimientos, pensamientos e ideas a través de algunos recursos literarios, como la prosa, la poesía, entre otros. De igual forma, el libro de Job, como obra literaria, incluye varios modelos de discurso para comunicar su intención.

Para comprender e interpretar el mensaje de los textos bíblicos, es necesario considerar la forma, el estilo y la variedad de recursos literarios usados en la retórica de cada libro. Muchos autores, antiguos y modernos, se han esforzado en determinar el género literario del libro de Job. Teodoro de Mopsuestia identificó al libro como una tragedia, al estilo griego. Una teoría renovada a finales del s. XIX la consideró una epopeya, pero en el libro no se encuentran los elementos característicos de este género como el héroe y sus hazañas. Actualmente se habla de un poema didáctico, opinión que comparten muchos autores sin negar los influjos de otros géneros (SICRE y SCHÖKEL, 2002, p. 97). Pero el debate sobre los géneros literario en esta obra aún está vigente (MORLA, 2017, p. 56-64). Sobre todo, existe la intención de ubicarlo en uno de los grupos literarios tradicionales.

En este estudio, he optado por reconocer las características literarias más notorias que se presentan en Job:

3.1 Poesía (3-27) y poema a la sabiduría (28) hacen el cuerpo poético de libro. Guardan el estilo de la poesía hebrea. Aunque los dos bloques evidencian algunas diferencias, ambas forman una parte fundamental en el libro.

3.2 Diálogos (4-14; 15-21; 22-27), divididos en tres periodos (3-11, 12-20, 21-27) cada uno comienza con el discurso de Job y termina con las intervenciones de Sofar, amigo de Job (SICRE y SCHÖKEL, 2002, p. 25)⁴.

Los capítulos 32-37 conforman el discurso de Elihú. Este material muestra evidencias de haber sido escrito por otro autor que no el original. Fue insertado posteriormente en la obra. Algunas razones

en <https://www.proquest.com/openview/27a61fe506e98cc3c112dac44087a789/> acceso el 23/02/2023 investiga el Tg de Job, su lectura, transcripción y coteja con diferentes, textos y manuscritos, y su relación con el Job bíblico.

⁴ Los autores describen las diversas opiniones de los estudiosos que tienen con respecto a los discursos, la mayoría acepta los discursos en estas tres etapas, pero la tercera parte sería un añadido posterior. Explicación que tiene relación en cuanto a la estructura del libro y su proceso de composición.

de su inclusión se centran en que se aprecia una contradicción a la intención original del autor, es como una duplicación de lo mencionado en el discurso de Elifaz (5,17). El estilo de esta sección sigue la forma de discurso, a diferencia del discurso dialógico de los otros amigos. Ellos dialogaban como grupo, en cambio Elihú expone su argumento, lo comunica frente a un público (34,2.10.34) y coloca a Job como centro del juicio (32,12.14; 34,5.7).

- 3.3** Monólogos (3; 29-31). Los capítulos que contienen monólogos, aunque no se ubican consecutivamente, tienen relación en la continuidad del relato. Vemos que el discurso de lamentación de Job descrito en el capítulo 3, se enlaza con los capítulos 29 al 31 donde se dirige a Dios en un soliloquio para increparlo y pedirle cuentas.
- 3.4** Discursos de Dios (38,1-42:6). De acuerdo con Morla, no sería posible privar al libro de Job de la respuesta de Yahvé (2017, p. 51). Él tiene que hablar para resolver la situación planteada por los amigos de Job. Así lo indica la palabra que se repite en este bloque וַיַּעַן *vaya* ‘an “y respondió” (38,1; 40,6).
- 3.5** Epílogo (42,7-17). Es el cierre y culminación del libro, el 42,10 resume el final de la obra y la reposición de Job: “Y devolvió Jehová su prosperidad a Job, cuando él hubo orado por sus amigos; y aumentó al doble todas las cosas que habían sido de Job”. El versículo está en relación con 1,21, aunque con el sentido inverso. El libro termina con la frase con la que inicia, pero vemos al final a un Job más convencido de la obra justa de Yahvé:

v. 1,21 dio –quitó	נתן <i>natan</i> -- לקח <i>laqaj</i>
v. 42,10 devolvió, aumentó	שב <i>sab</i> -- יסף <i>vayesep</i>

4. Sentido y significado del libro

La literatura relata historias, textos que describen la experiencia humana. Antes de que los pueblos generen su propia escritura, los relatos se hacían en forma oral. Después, la tradición oral dio paso al texto escrito. Así la literatura se constituye en una forma de revivir la historia. El texto literario tiene la capacidad de reconfigurar la actividad humana y ofrece instrumentos para comprenderla. El discurso ya sea en forma de argumentación o persuasión es el medio que los autores utilizan para entablar comunicación con el público a quien se dirige.

Es posible que el autor de Job tuviera en mente este principio u objetivo, y de una manera magistral plasmó en sus páginas la experiencia antropológica del ser humano. Es por medio de su literatura que se descubre el sentido de la realidad que el autor, y por tanto el pueblo, tenían. Su forma de interpretar del mundo. Esto ha posibilitado que los lectores tengan un diálogo permanente so-

bre los temas de Job, que los lleve tanto a la introspección, a la reflexión crítica, y a la acción transformadora.

El libro de Job nos presenta al individuo que reclama por injusticia, protesta contra doctrinas tradicionales como la retribución, doctrinas que juzgan y condenan la fragilidad del ser humano. Los aspectos literarios del libro de Job no son meramente elementos o características, son una forma de construir sentidos, pues toda obra literaria transmite saberes y conocimiento.

Al leer el texto de Job, vale la pena preguntarse: ¿De qué manera el relato contribuye a mi percepción como persona? ¿qué me dice su mensaje para la construcción de una mejor sociedad?, ¿contradice, cuestiona otras doctrinas que desvalorizan el Ser de Dios?

Estas preguntas son necesarias. Y en la vida eclesial, estas preguntas pueden ayudar a fomentar en una educación lectora, pensante y crítica de la realidad. Para así descubrir en las páginas de Job a un Dios que escucha y hace preguntas al ser humano para que acabe descubriendo su propia verdad y la verdad de su hábitat mundano (MORLA, 2017, p. 15).

Bibliografía

- DE FREITAS, Jacir. **El libro de los Salmos en su contexto literario**. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 52, 10-22.
- FERNÁNDEZ, Francisco Javier. **El Targum de Job** (edición crítica). Madrid: Universidad Complutense, 1982. en Proquest.com/openview, acceso el 23/02/2023.
- GALAZZI, Sandro. **El grito de Job y su mujer**, Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana Nº 52, 2005.
- J. RIBERA, Florit. **Los targumes de Job**: algunos aspectos textuales y literarios. Estudios Bíblicos 62/1. 2004, 77-86.
- LÉVÊQUE, Jean. **Job el libro y el mensaje**. Cuadernos Bíblicos 53. Navarra: Verbo Divino, 2001.
- MORLA, Víctor. **Libro de Job**. Recóndita armonía. Navarra: Verbo Divino, 2017.
- PIXLEY, Jorge. **El libro de Job**. Comentario Bíblico Latinoamericano. San José, Costa Rica: Sebila, 1984.
- SÁNCHEZ, Edesio. **El poeta: Quien juzga y sufre por la palabra**. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 71, 2011, 9-20.
- ALONSO SCHÖCKEL, Luis y SICRE, José Luis. **Job**. Comentario teológico y literario. 2ª Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.
- SCHÖCKEL, Luis A. y VILCHEZ, J. **Sapienciales I, Proverbios**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Santa González Bautista
santagonzalez@semisud.edu.ec

Os pobres no livro de Jó: uma voz subversiva e de contestação aos esquemas de retribuição

The poor in the book of Job: a subversive and contesting voice against retribution schemes

Resumo

O livro de Jó é um texto que propõe um conjunto de discussão para além de Israel e de seu povo. É um texto sempre atual e pujante, que questiona as doutrinas estabelecidas, colocando em destaque o tema da justiça, do sofrimento e da religião. Neste sentido, sua leitura deve ser inspiradora para uma teologia que pretende ir além da lógica e dos princípios estabelecidos. O presente estudo, exalta, portanto, uma teologia que se desenvolve na prática do sofrimento e tenta ressignificar a dor, sem o peso dos sacrifícios que mantém vivos os esquemas de retribuição em troca do silêncio e da conformação. O Jó que apresentamos aqui, se redescobre na relação com Deus e não nas relações de troca.

Palavras chave: Retribuição; subversão; Jó; pobres; economia

Abstract

The book of Job is a text that proposes a set of discussion beyond Israel and its people. It is an ever current and powerful text that questions the established doctrines, highlighting the theme of justice, suffering and religion. In this sense, his reading should be inspiring for a theology that intends to go beyond the logic and established principles. The present study thus extols a theology that develops in the practice of suffering and attempts to re-signify pain without the weight of the sacrifices that keep the schemes of retribution alive in exchange for silence and conformation. The Job we present here is rediscovered in the relationship with God and not in the relations of exchange.

Keywords: Retribution; subversion; Job; poor; economy

¹ Teólogo (2010), mestre em Ciências da Religião (2016) e doutor em Ciências da Religião (2021) pela Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente é diretor do Instituto Metodista Teológico João Ramos Júnior e professor de exegese e teologia do Antigo Testamento e Hebraico bíblico instrumental. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: bíblia hebraica, sociologia bíblica, contexto literário e histórico do Antigo Testamento, diálogo inter-religioso e ecumenismo.

1. Introdução

O livro de Jó é categoricamente, uma peça literária que discute o grave problema do sofrimento, expondo um conjunto de discussões que extrapolam os limites de Israel e de seu povo. Sua literatura é um convite à reflexão de temas como a justiça divina, a recompensa e o sofrimento, colocando em destaque o questionamento de doutrinas estabelecidas pela religião. Ao ler Jó, somos automaticamente convidados a reler nossa teologia, buscando encontrar inspiração para um conhecimento de Deus que pretende ir além da lógica e dos princípios estabelecidos.

Essa nova leitura teológica não nega o sofrimento, busca, no entanto, compreendê-lo na prática, tentando ressignificar a dor, sem o peso dos sacrifícios, que mantém vivos os esquemas de retribuição em troca do silêncio e da conformação. Embora o livro de Jó seja num primeiro momento considerado um tratado teológico a respeito do mal e do sofrimento humano, não podemos esquecer que esta é, antes de tudo, uma criação literária onde os autores exprimem sua opinião, em alguns momentos, pela boca de Deus, e em outros, através de Jó, usando em certa medida um teor irônico. O Jó que apresentamos aqui, se redescobre na relação com Deus e não nas relações de troca.

A capacidade de reconhecer a presença dos pobres dentro de uma leitura política, onde Jó pode ser interpretado como um protesto contra as leituras oficializadas da Bíblia, torna-se um importante salto hermenêutico para os questionamentos que a teologia precisa sempre fazer a respeito de seu papel na organização social e sobre quais sujeitos estão por trás de sua construção.

Os caminhos traçados por esta teologia de retribuição, são bastante semelhantes em seus aspectos metodológicos ao que podemos chamar hoje de economia de retribuição pois aqueles que desejam a “boa vida”, devem suportar pacientemente sua má sorte, para evitar “cair em pecado”. Ao estudar o livro de Jó, pretendemos, portanto, observar, uma teologia que se preocupa com a história humana e tenta ressignificar as marcas de seu sofrimento, miséria e dor, mesmo que para isto seja necessário protestar contra estes esquemas de retribuição que se desenvolvem às custas do silêncio e da conformação.

2. Situando o livro

O livro de Jó compõe o cânon Massorético, em uma parte da Bíblia Hebraica chamada de *Ketubim*, mais conhecida na língua portuguesa como escritos. Sua redação contém elementos típicos da literatura Sapiencial, que também estão presentes nos livros de Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cânticos dos cânticos, Ben Sirac e Sabedoria. Por outro lado, há em sua composição uma variação em poesia, prosa, lamento, diálogos e contestações que tornam sua estratigrafia literária bastante diversa (ZENGER, et. al. p. 291-305).

O fato de que o Livro de Jó surge no Cânon massorético depois do Livro de Salmos e antes de Provérbios, iniciando a coleção dos *ketubim* e ao mesmo tempo, marcando sua posição de destaque na composição sapiencial, faz dele uma importante chave de leitura para todo o contexto canônico dos escritos. No texto massorético, a saída para o drama de Jó se faz na interpretação de Provérbios, onde a vida simples e honesta do justo é resultado da verdadeira sabedoria (GALLAZZI, 2005/3, p.34)

Pautado pela legitimação da Teologia de Retribuição, os diálogos entre Jó e seus amigos desenvolvem, entretanto, a contraposição entre a pura obediência com inquestionável submissão, *versus* a rebeldia indomável produzida pela experiência do sofrimento.

3. Estrutura

A divisão do livro pode ser compreendida em um contexto geral, por três partes: I Prólogo (1-2); II Seção de diálogos (3-42.6); III Epílogo (42.7-17). Seu tema principal trata da questão do mal e do sofrimento do justo e inocente, realçando a questão mais profunda da religião que é a natureza da relação entre o homem e Deus. Portanto, o livro de Jó se estrutura em torno das preocupações relativas ao direito e à justiça, bem como, dos questionamentos pela origem do sofrimento e as consequências do mal sobre o ser humano.

Parece evidente que neste longo processo redacional em que se formou o livro, sua construção literária apresenta algumas possibilidades de leitura que abrangem não só o contexto teológico, mas também trata das questões antropológicas, religiosas e políticas (RÖMER, 2010, p. 610-611).

O livro de Jó apresenta-se como uma espécie de quadro, onde a moldura redigida em prosa, subdivide-se em duas seções: um prólogo (1-2) e um epílogo (42.7-17). O conjunto de diálogos que se estabelecem entre Jó e seus amigos, formam o núcleo do texto, que se desenvolve em versos, promovendo um tom poético a esta parte principal do livro (3.2 - 42.6).

Assim, o entorno desta narrativa está marcado em seu início pelo relato da fé e piedade rigorosa de Jó, acompanhado de testes promovidos pelo conselho divino, que aprovam sua fidelidade (1-2). A partir de então, abre-se uma seção de diálogos divididos em debates (3-27), onde cada intervenção de Jó é seguida de uma contestação de alguns de seus amigos, o verso 28 fecha esta parte com um discurso à sabedoria promovido por Jó. Em seguida, Jó sustenta sua inocência lembrando seus atos de piedade e propõe um desafio a *`elohim* para que lhe dê uma resposta (29-31).

É curioso notar que a partir deste ponto, abre-se um novo discurso desenvolvido por *Elihu*, um quarto amigo, que surge fazendo uma abordagem diferenciada, retomando as afirmações do próprio Jó (33.8-11.13; 34.5-9; 35.3) e rejeitando-as. Com aspecto claramente secundário, a chegada de *Elihu* separa

o desafio lançado por Jó no capítulo 31 e a resposta, que agora, dada por Javé, só acontecerá no capítulo 38. Por apresentar uma estrutura diferente do conjunto, parece-nos que o discurso de *Elihu* pode ser visto como uma interpolação ortodoxa, com a finalidade de amenizar o teor crítico do livro e “corrigir a mensagem” para que ela se encaixe na biblioteca do Segundo Templo (Cf. KNAUF e GUILLAUME, p. 605-606).

No epílogo, duas cenas propõem o fechamento da narrativa com o veredicto divino sobre o julgamento dos três amigos de Jó (42.7-9) e a retribuição da honra e das riquezas a Jó em proporções generosas (42.10-17), como recompensa por sua perseverança diante do sofrimento.

A redação do livro de Jó, passa, portanto, por processos que tornam evidentes as inserções feitas ao relato original, deixando perceptível a mão de um Editor ou mesmo de vários copistas. Estas divergências tornam bastante difícil uma datação para o texto, porém, a crítica explícita à Teologia da Retribuição que transparece em boa parte do livro, nos dá pistas de uma redação pós-exílica (a partir do V séc. A.E.C.), onde a nação Israelita experimentava profundas crises de ordem político-religiosa.

4. Composição literária

Sua composição está bem próxima de uma série de textos paralelos do Antigo Oriente, que abordam os mesmos problemas, de diferentes formas e ênfases temáticas distintas. Há suspeitas de que tais eixos tornaram – se conhecidos pelos autores do livro de Jó, a partir de influências cananeias. A caracterização de um Jó não Israelita, poderia ser reflexo ou até mesmo indício desta circunstância (ZENGER, p.296).

O relato de Jó, enquanto situado na terra de Us, ao sul de Aran (cf. Gn 10.23; Lm 4.21), designava os habitantes dos territórios edomita e árabe. Os seus amigos *Elifaz*, *Bildad* e *Sofar* são ligados respectivamente às cidades de *Temã*, *Šuah* e *Na’amati*, localizadas na região da Induméia. Edom e os territórios do Oriente, eram considerados pátrias da sabedoria (cf. Jó 1.3; Gn 36; Jr. 49.7).

Diante deste quadro, percebemos a marcante influência da Literatura Sapiencial Mesopotâmica em Israel e em todo o Oriente Próximo. O hino de louvor a *Marduc*, deus babilônico, é um bom exemplo desta proximidade de lendas antigas com o Jó bíblico. Conhecido como o “Jó Babilônico”, o protagonista deste poema questiona porque seu deus permite que um fiel sofra tantas adversidades na vida. Os parentes e amigos o abandonam em sua enfermidade e surge uma dúvida que afeta sua fé: “será que o culto e a veneração aos deuses nada servem?” (OLIVEIRA, 2013, p 73-74)

Tal Poema, acompanhado de outros textos antigos, deixa claro que a vida e as disposições de Deus são um grande mistério para a humanidade. Neste

pano de fundo cultural no qual se formou a construção do relato de Jó, o reflexo de um contexto edomita pautado pelo ponto de vista da sabedoria, sobressai ao conceito religioso sacerdotal israelita.

5. Ênfases teológicas e seus efeitos na vida do Povo

A sabedoria

Como já afirmamos, o livro de Jó tem uma posição de destaque na literatura Sapiencial. Diferente dos livros proféticos e históricos contidos na Bíblia, a sabedoria tem a peculiaridade de tratar temas comunitários onde o leitor tem a possibilidade de reconhecer-se e reencontrar-se neles. As reflexões produzidas por tais textos, trabalham o campo mítico tão essencial na elaboração de sistemas mais aprofundados dos temas relacionados à vida. Destes desafios constantes, nasce a sabedoria (QUEIROZ, et al. 1993, p.17-23).

Ao longo de sua história, Israel desenvolveu dois tipos de sabedoria que se influenciavam mutuamente. Uma era a sabedoria popular, produzida no meio da luta do povo em defesa da vida e estava muito presente na tradição familiar. A outra era a sabedoria considerada “oficial”, importada dos grandes centros de poder (OLIVEIRA, 2013, p. 70-80), presente nas cidades e nas administrações públicas. Era a sabedoria da corte, que buscava defender os interesses do Rei e do Estado.

Enquanto a primeira se fazia como uma espécie de patrimônio cultural na organização familiar e nos clãs, a segunda se identificava com o exercício do poder, onde o rei assumia a figura do sábio e conselheiro, ultrapassando o âmbito familiar, para atender às demandas da nação.

Alguns círculos sapienciais dedicados a cultivar a sabedoria popular, que carregava essências de uma representação teologizada, no período pós-exílico, desenvolveram-se à sombra das representações oficiais da tradição religiosa Javista, caminhando exclusivamente no plano da religiosidade pessoal. Movendo-se em uma linha totalmente distinta, esta sabedoria popular não se preocupava com a história salvífica de Israel e nem com as imposições do Javismo oficial e sim com o âmbito da vida privada, amparada por uma teologia sapiencial de caráter espiritualista.

A teologia da retribuição na crise social

O princípio de retribuição é permanente no pensamento da Teologia Sapiencial e consiste na noção de que a fidelidade a Deus é plenamente recompensada com vida e bênção (Cf. Jó 29) e na contramão desta ideia, a infidelidade é castigada com sofrimento e miséria. A retribuição divina, alcança neste aspecto uma dimensão material, sendo a prosperidade e o bem-estar os pontos mais altos dessa “negociação” com Deus.

Aos moldes da Teologia da Retribuição, era inconcebível pensar em um Jó pobre e miserável, que simultaneamente fora justo e íntegro. A tese defendida pelos amigos de Jó de que o Justo não sofre, não padece, não experimenta provocações e nem opressões (4.6-8) era uma maneira de defender a teologia Sapiencial tradicional, mesmo que à custa do sofrimento humano (ROSSI, 2006, p. 53-55). São justamente nestes embates com seus amigos que Jó, a partir de suas experiências cotidianas, rechaça esta visão injusta sobre o destino do ser humano.

A teologização da sabedoria teve seu fundamento mais importante na crise social que se produziu a partir do V século, onde os ricos que compunham a aristocracia na administração Persa aumentavam seus bens à custa da espoliação dos direitos dos pobres. A partir de então, começam a surgir questionamentos filosóficos e uma série de advertências sociais, provavelmente advindas da sabedoria egípcia (ALBERTZ, 1999, p. 693), que atravessa os textos do período pós-exílico, produzindo transformações teológicas significativas na postura sapiencial a respeito da riqueza e da pobreza.

Os escritos de Jó surgem em meio a este contexto, pois, enquanto o setor aristocrático, em plena posse de seus direitos, tirava proveitos e vantagens econômicas com a exploração dos mais pobres, outra postura, levava o rico piedoso ao comportamento social de renúncia à exploração. Os ricos aristocratas eram classificados de forma injuriosa como *malfeitores* e os piedosos apareciam como uma antítese, tornando-se um reflexo fiel do estrato solidário da classe alta.

Os conflitos desenvolvidos neste período colocavam em dúvidas o esquema tão difundido da Teologia da retribuição (VAAGE, 1996, p. 89). A inter-relação entre religiosidade e atitude ética começa a ganhar força e caráter exortativo entre as comunidades.

Jó representa, portanto, o papel de um aristocrata religioso, que por reverses de fortuna e por enfermidades perde tudo: seus bens, suas posses, sua elevada posição social e até sua própria família, caindo no mais absoluto isolamento (Jó 19.13-15). Mesmo cumprindo de maneira exemplar seus atos piedosos.

Enquanto a crise social se tornava para a classe alta um negócio muito rentável, no caso dos *malfeitores*, e um problema ético-social para os piedosos, os modestos trabalhadores que estavam envolvidos neste turbilhão de acontecimentos, viviam um crescente endividamento e a perda de propriedades que ameaçavam de forma autêntica sua real existência. Neste sentido, a crise social produzia na classe baixa uma profunda desesperança e alienação (ALBERTZ, 1999, p. 678), pois como seria possível confiar em alguém que se apresentava como solidário, mas estava a serviço da administração provincial Persa?

A teologização da sabedoria, portanto, nasceu desta preocupação, da classe piedosa em responder de um modo mais eficaz às exigências morais que tinham que enfrentar no campo de sua atividade pública. O livro de Jó nos traz

os fundamentos deste novo olhar, tratando de forma bem elaborada esta teologia personalizada da Sabedoria popular.

O pensamento e a conduta da classe alta estão bem expressos nos discursos dos amigos de Jó, caracterizando uma síntese peculiar entre o supremo ideal da formação do sábio e a religiosidade pessoal (ALBERTZ, 1999, p. 693). A pergunta de Elifaz a Jó a fim de consolá-lo, tem como pano de fundo uma profissão de fé enraizada na religiosidade e na perfeição da conduta:

Acaso não é teu temor de Deus tua confiança, tua esperança e a integridade dos teus caminhos? Lembra agora: quem é o inocente que pereceu? E onde foram os corretos destruídos? Jó 4:6,7

Se por um lado a pretensão era fundamentar a conduta prática de fé numa relação individual e confiante em Deus, garantindo um sentido ético para a religiosidade pessoal, por outro, havia um desejo de dar sentido mais profundo à ingênua Teologia da retribuição. A simples referência à realidade social expressa no livro de Jó era capaz de desmontar as injustas circunstâncias deste postulado teórico da retribuição.

De certa forma, o sofrimento do justo é interpretado no discurso dos amigos de Jó, como uma medida pedagógica de Deus que lhe impulsiona a avançar continuamente no caminho de sua religiosidade. Aceitar a correção de Deus com espírito humilde e aberto ao aprendizado (Jó 5.17 e 22.21) é, neste contexto, o caminho para poder abrir-se à atuação transformadora de Deus.

O livro de Jó é, portanto, um conjunto de testemunhos que tenta ressignificar uma realidade patente, pois os piedosos que desejavam satisfazer suas mais altas aspirações, na tentativa de prevenir o empobrecimento dos camponeses, mediante o empenho de sua riqueza, não eram recompensados pela retribuição divina. Ao contrário, tornavam-se também rebaixados em sua categoria social (ALBERTZ, 1999, p. 695).

A releitura de Jó em tempos posteriores, coloca-o como exemplo de uma atitude religiosa honrada, capaz de renunciar a toda queixa ou protesto desesperados, para entregar-se humildemente à vontade de Deus. A força e ao mesmo tempo a flexibilidade desta teologia de caráter personalista coloca Jó neste estado de resiliência diante das tragédias da vida.

Brota deste texto uma esperança escatológica que coloca sentido na vida para além da morte (Jó 14.15 e 19.26). Diante do fracasso de seu compromisso altruísta, os membros da classe alta chegaram ao convencimento de que a morte não significa o fim de uma relação pessoal com Deus, permitindo a reconstrução de novos significados para sua condição.

Por outro lado, é preciso reconhecer também um Jó que protesta e se faz rebelde diante do sofrimento e das relações de injustiça sentidas na própria pele. Jó deixa evidente que o sofrimento do pobre é uma realidade escandalosa que não pode ser sufocada e nem explicada pela teologia da retribuição, pois seria injusto acreditar em um Deus que dá riqueza a alguns e pobreza a outros.

A Economia da retribuição

É interessante notar que no livro do Jó, o econômico é sempre uma questão relacionada à ação de Deus, seja na posse de bens, nos filhos, o respeito dos outros e o reconhecimento social, o aspecto econômico torna-se sinônimo de uma vida tranquila abençoada por Deus. Portanto, falar de Deus é também falar de modelos econômicos, pois a crise vivenciada por Jó tem a ver com Deus, mas é uma crise de modelos econômicos.

O debate ainda não resolvido entre Jó e seus amigos, continua a levantar questões sobre quais opções de vida estão em jogo no livro de Jó. O êxito econômico será sempre um tema teológico que precisará passar pelo diálogo construtivo de modelos relacionados com a vida, com a possibilidade de se reproduzirem na releitura bíblica (VAAGE, 2005,2 p. 40).

O paralelismo evidente entre riqueza e integridade (1.1-3) mostra como ponto de partida, uma teologia voltada para a economia de retribuição que garante riquezas e bens para aqueles que se mantêm firmes e fiéis.

Bem aos moldes da teologia da prosperidade, a paciência e submissão de Jó diante de suas crises mais agudas, mostram a persistência do fiel e a face perversa de uma teologia que coloca o sacrifício como ponte para a bênção e restauração divina.

Vivemos hoje sintomas semelhantes. Seja em nossa teologia ou mesmo em nossa economia, presenciamos um apelo ao sacrifício, à paciência e à submissão a um novo sistema divino. Este novo deus que mercantiliza a fé, torna as pessoas presas a um sistema de trocas e de retribuição.

A esperança de uma “boa vida”, alimentada pela religião como um acontecimento restrito ao pós-morte, ocupa nas economias de retribuição, a crença de que se pode conquistá-la com o aumento do poder de consumo. Assim, o desejo, a avidez e o impulso pelo desenvolvimento de uma boa vida, conduz o ser humano em direção ao aperfeiçoamento econômico.

Aqueles que não conseguem este desenvolvimento e a satisfação de seu desejo por uma “boa vida” sentem-se frustrados e conseqüentemente culpados por sua própria frustração. Assim, o caminho da servidão é destinado ao pobre e este é sempre culpado por sua condição miserável.

6. Considerações finais

Se pensarmos em uma síntese para o livro de Jó, poderíamos supor, que este texto, de fato, representa uma crítica à sabedoria tradicional e à teologia oficial de seu tempo. A leitura subversiva de Jó, faz dele, hoje, uma voz de oposição e contestação liberal –racional a favor dos pobres.

As injustiças continuam acontecendo, respaldadas pela ética, pela moral e pela religiosidade oficial. Novamente, torna-se necessário traçar os caminhos

de uma anti-teologia (ROSSI, 2005, 1, p. 53-55) que nega a realidade escandalosa do sofrimento do pobre, frente ao domínio constante dos perversos.

É, portanto, a partir da periferia que a teologia ganha seu sentido prático, oferecendo critério reflexivo de humanização em diversas perspectivas, dando sentido à ética da libertação como um critério teológico que precisa se desenvolver de forma lúcida e transformadora (GUTIÉRREZ, Gustavo, 1975, p. 24).

O livro de Jó é um texto que propõe uma discussão para além de Israel e de seu povo, é um texto que coloca homens e mulheres frente a sua realidade, que faz pensar o ser humano em sua dignidade e justificação diante de Deus.

Nosso desafio hoje é tentar entender o conceito da “Justiça de Deus” a partir de uma teologia libertadora que coloca em nosso contexto a possibilidade de questionar, mesmo diante de momentos de crise, o poder estabelecido, sem deslegitimar a possibilidade de outro mundo possível (Cf. KAHL, 2016, p.73).

Referências

Edições da Bíblia em português e Bíblia Hebraica

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

Bíblia Sagrada com Concordância. Ed. Revista e Atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblia do Brasil, 2008.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Capítulos de Livros / Artigos

ALBERTZ, Rainer. **Historia de la religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento: Vol. 1**. De los comienzos hasta El final de la monarquía. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

_____. **Historia de la religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento: Vol. 2**. Desde el exilio hasta la época de los macabeos. Madrid: Editorial Trotta, 1999

GALLAZZI, Sandro. **El grito de Job y de su mujer**. *RIBLA*, 52, 2005/3, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, pp. 31-52.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

KAHL, Brigitte. **Pablo y La ley em La carta a lós Gálatas**. *Nomos romano o Torá judia?* In: HOFFMANN, Martin et al. Radicalizando La Reforma: Outra teologia para outro mundo. San José: Sebila; La Aurora, 2016.

OLIVEIRA, Ivone Brandão. **Sabedoria e Vida**. Revista eletrônica ângulo nº 134, jul/set, 2013, pp. 70-80. Disponível em: http://www.unifatea.edu.br/seer/index.php/ângulo/ab_out/aboutThisPublishingSystemf

QUEIROZ, Dom Antônio Celso, et al. **Sabedoria e poesia do povo de Deus**. Coleção tua palavra é vida. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1993.

- KNAUF, Ernest Axel e GUILLAUME Phillippe. Jó. Em: RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN Christophe (orgs.). **Antigo Testamento, história escritura e teologia**. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2010, p. 601 – 613.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job**. *RIBLA*, 50, 2005/1, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, pp. 53-55.
- VAAGE, Leif. **Desde la tormenta**: El gemido de La creación y La respuesta de Dios a Job. *RIBLA*, 21, 1996, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, pp. 73-90.
- _____. Economía divina: tres modelos en el libro de Job. *RIBLA*, 51, 2005/2, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, pp. 39-44.
- ZENGER, Erich. et.al. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução de Werner Fuchs. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1996.

Jovanir Lage
jovarob@gmail.com

Nombrar a Dios desde el corazón de la mujer que sufre: Reflexiones en torno al libro de Job

Naming God from the Heart of the Suffering Woman: Reflections on the Book of Job

Resumen

El artículo parte del sufrimiento de las mujeres pobres de Cali-Colombia y de su experiencia religiosa y confianza en Dios. Realiza una comparación con el proceso de fe del personaje Job. Revisa las distintas representaciones de la divinidad que se dan en este libro, contrastándolas con la plena confianza de Dios en estas mujeres. La pregunta esencial es: ¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente? El artículo muestra el cómo las mujeres populares pueden señalar un camino de fe que pasa por aceptar el Misterio, esa realidad que no entendemos y de la que poco queremos decir.

Palabras claves: Rostros de Dios, mujeres, Misterio, sufrimiento, pobreza.

Abstract:

The article is based on the suffering of the poor women in Cali-Colombia and their religious experience and confidence in God. It develops a comparison with the faith process of the biblical character Job and revises various representations of Divinity present in the Bible, contrasting them with the unabridged confidence on God of these women. The essential question is: How to speak of God from the suffering of the innocent? The article expresses how common popular women can point to a path of faith that crosses through accepting the sacred Mystery, that reality that we do not comprehend and can only speak little of.

Keys words: Faces of God, women, Mystery, suffering, poverty.

1. Introducción

Este libro, el de Job, es una obra potente y un poco enigmática, no sólo de la Biblia sino de la Literatura Universal. En ella se han inspirado novelas, relatos y disquisiciones de diferentes épocas. Le han dedicado libros enteros, autores tan diversos como el filósofo francés René Girard o el psicoanalista Carl

¹ Profesora emérita de Literatura en la Universidad del Valle. Directora de la Escuela Bíblica y Círculo de espiritualidad María de Magdala. Varias publicaciones de lecturas bíblicas y de teología.

Gustav Jung quienes plantean miradas muy incisivas tanto sobre el personaje como sobre la deidad. Es mucho lo que se ha dicho sobre esta pequeña obra e igualmente mucho lo que aún se dirá en el futuro. Como toda *obra abierta*, nos habla desde el lugar del cual la interroguemos, su polisemia permite múltiples puntos de partida para abordarla y profundizar en ella. Mi indagación parte de la religiosidad y sufrimiento de las mujeres pobres que me rodean en el barrio en que vivo, mujeres que tienen en común, con otras de América Latina, tanto sus dolores como su fe.

Si miramos a nuestro alrededor con atención y con empatía, encontramos en los barrios de las grandes ciudades latinoamericanas muchísimas mujeres cuya vida está llena de sufrimientos por una razón u otra. Sufrimientos de los que ellas no son, por supuesto, responsables en ningún sentido. Mujeres que sufren distintos tipos de violencia: económica, social, política, sexual, familiar. La sociedad las expulsa a los márgenes, pero además las atropella, en ellas mismas o en sus hijos y esposos. Hablo desde el barrio El Jordán de Cali y desde la Casa Cultural Tejiendo Sororidades. Un número significativo de las mujeres de nuestros grupos y comunidades y de su entorno han perdido a sus hijos y nietos en ataques de pandillas, en venganzas callejeras, en ajustes de microtráfico, en las llamadas limpiezas sociales. La violencia campea en nuestras calles. Hablo desde la post pandemia, tiempo en el cual las situaciones de pobreza se han multiplicado y agudizado.

Por otro lado, es un hecho que la mayoría de mujeres más jóvenes ha dejado la iglesia y desafortunadamente la fe. Sin embargo, la inmensa mayoría de estas mujeres sufrientes de entornos populares mantienen su referencia eclesial y por supuesto, su fe en Dios. La pregunta que me hago al iniciar la reflexión sobre el libro bíblico de Job, es ¿qué tipo de relación tienen estas mujeres *siervos sufrientes* con su Dios? ¿Cuál es el rostro de su Dios? ¿Cómo lo llaman? ¿Qué le piden en el fondo de sus corazones? ¿Qué esperan de él? Y a partir de aquí: ¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento de la inocente? esta última pregunta haciendo referencia al libro de Gustavo Gutiérrez, titulado ¿Cómo hablar de Dios, desde el sufrimiento del inocente?

¿De qué Dios podemos hablar ante situaciones inentendibles, dolorosas, injustas? Por otro lado: ¿Tiene algún sentido, en estas circunstancias, hablar de Dios? ¿Qué nombre le podemos dar a esa divinidad, que al menos aparentemente, mira para otro lado? Aunque la referencia que tendré es todo el libro de Job, me centraré especialmente en los últimos capítulos: la respuesta de Job a Dios y el final de los diálogos.

2. Rostros de Dios a lo largo del texto

El libro de Job, estudiado por distintos especialistas, puede entenderse como una versión propia de relatos muy antiguos del Oriente en el que el perso-

naje del inocente sufre injustamente por decisión o tolerancia de los dioses o de la *moira* que se entiende como el destino o la suerte. Este personaje, no original del libro bíblico inspiró desde la antigüedad diversas representaciones:

El problema de fondo, el de un justo que sufre, forma parte de toda la cultura circundante. En Egipto por ejemplo, circulaba un poemilla que llevaba por título “Diálogo de un desesperado con su alma” y otro que llevaba el de “Los lamentos de un pobre campesino”. Son también muy conocidas otras dos composiciones de la literatura babilónica “El justo sufriente” y “Diálogo sobre la miseria humana entre un infeliz y un amigo suyo”. Entre el libro de Job y esta literatura existen innegables semejanzas. Pero existen también muy evidentes diferencias (MAGGIONI, 1993, p. 18).

Nuestro texto, toma la forma definitiva en que lo leemos hoy, y desde la que nos interpela en Israel, alrededor del año 500 a.C. Es decir, durante las consecuencias del exilio y la deportación a Babilonia. El pueblo se pregunta por los posibles sentidos de su sufrimiento: ¿La pérdida de Jerusalén y su templo, sus dos tesoros simbólicos, es merecida?

La comprensión del Dios con el que dialoga Job ha sido una de las preocupaciones de los estudiosos, mucha tinta se ha gastado en este problema, sin embargo, regreso a él, porque puede iluminar las preguntas que me formulo en mi lectura.

Los rostros de la divinidad en la Biblia son múltiples. Los varios nombres responden a diferentes realidades que se quieren señalar. En ocasiones uno de los libros maneja únicamente una imagen de la deidad, en otros casos, como el del libro que nos ocupa, en el desarrollo mismo del texto, se manejan distintas concepciones o percepciones de Dios, que se designan con diferentes nombres.

Yo encuentro cuatro rostros distintos de la divinidad en esta obra. Rostros bien diferenciados que a mi juicio pertenecen a diferentes tradiciones teológicas o religiosas o que pueden ser también producto de distintas influencias del mundo exterior.

El primero de ellos, bastante complicado de entender es el Dios que aparece en el prólogo. Se trata de un Dios que entra en el juego de Satán y permite que éste -representación del mal- se apodere de Job y lo dañe en sí mismo, en su familia y en sus bienes. Es decir, permite que Satán le *tuerza la suerte* a quien, hasta el momento le ha sido un seguidor fiel. Encontramos un Dios que juega con la humanidad, sin *com-padecerse* de los horrores o desgracias que este juego pueda ocasionar. Es un rostro cercano al de los dioses griegos que se reparten entre ellos la suerte de a quiénes bendicen o a quiénes excluyen de sus preferencias. Un Dios que maneja el bien y el mal, pero que se deja desafiar tomando en este desafío un camino que desde parámetros actuales de justicia resulta a todas luces inmoral, arbitrario o injusto. Un Dios que admite que la fidelidad puede y debe ser probada, no importa de qué modo. Este Dios a lo largo de los diálogos se silencia, se oculta. Pero sabemos que los acontecimientos a los que

asistimos han sido desencadenados por su propio accionar. Cuando la deidad inicial re-aparece nos deja ver una transformación.

La segunda imagen o rostro, es el Dios clásico de la retribución. Es el Dios de los amigos de Job. Los discursos de estos, se enfocan en demostrarle a Job que si le ha sobrevenido una desgracia es porque ha pecado. Que Dios es justo y castiga a quien se hace acreedor del castigo o premia a quien se hace merecedor de premio. Job por el contrario se centra en defender su inocencia, se remonta a su pasado de fiel servidor de Dios y de la comunidad. Job además construye su defensa ante Dios y le reclama por haberle infligido un castigo que no merecía. Hasta este momento se mueve en los mismos parámetros que sus interlocutores: Dios es el responsable por su suerte. Aunque aparentemente acepta que, si Dios se lo dio, Dios se lo podía quitar. En realidad, su palabra es un alegato contra ese Dios poderoso que lo ataca arbitrariamente. Desde su angustia y profundo dolor Job reclama a su Dios por la mala suerte que le ha sobrevenido, está convencido de que el Todopoderoso mantiene las riendas del destino humano. Clama al cielo en su desgracia.

Y aquí asoma entonces la tercera imagen de Dios, sin desligarse de la anterior: El Dios omnipotente, todopoderoso. Imagen hermanada con la expresión femenina de la deidad: La Sabiduría. Al aparecer en escena este rostro de Dios: el inconmensurable, Job es retado por esa misma divinidad a tomar conciencia de su pequeñez, de la limitación de su entendimiento y de su vida misma: “¿Dónde estabas... cuando yo...” Los anteriores desafíos quedan definitivamente empequeñecidos. Pasamos en el texto, de las palabras confrontadoras y los reclamos de Job, a unas respuestas contundentes de Dios en las que se le intenta hacer conciencia a Job de su pequeñez y de su inutilidad para entender, y por lo tanto para juzgar, los designios divinos. Este Dios se revela en su intervención, como el hacedor y guía del universo. Su palabra se empeña en señalar un abismo insondable que separa la condición humana de la divina.

3. Confusión de Job

A partir del capítulo 38, es claro que Job entra en una gran confusión. Su fe se ha mantenido firme en medio de la prueba, pero ha sido enfático en sus reclamos. Sus amigos no logran convencerlo de estar equivocado, pero ante la palabra divina parece haberse perdido. No logra ubicarse claramente y prefiere el silencio. Los amigos parecen haber agotado sus razonamientos y han salido de escena. En tanto, Job recoge las palabras de Dios, palabras que lo desconciertan y dejan sin defensa.

Marion Muller-Colard, nos ilumina esta realidad:

La respuesta de Dios a Job, trasciende toda teología. Son muchos los teólogos decepcionados que consideran que Dios responde con evasivas. Pero, ¿no es precisamente para arrastrarnos a un sitio distinto de aquel en que nuestras preguntas nos tienen encallados?

No dice nada sobre qué hay que pensar del mal, deja sin responder esta inmensa pregunta que nos obsesiona, no sin motivo. No se trata de una explicación, menos aún de una justificación. Se trata de la invitación más hermosa que me han hecho jamás. La invitación a repasar, junto al Creador, los fundamentos inamovibles de la creación:

¿Dónde estabas tú, cuando yo fundaba la tierra? ¿Quién ordenó sus medidas, lo sabes? ¿Sobre qué están fundados sus cimientos? ¿O quién puso su piedra angular cuando alababan todas las estrellas del alba y se regocijaban todos los hijos de Dios? (MULLER-COLARD, 2020, P. 98)

Job dice: “He hablado a la ligera y ¿qué voy a responder? Me tapo la boca con mi mano” (Job 40,4). Job decide callar porque su mente y su corazón no alcanzan a comprender. Dios lo sobrepasa y ante esto sólo puede callar. Parece que en el último diálogo: Job / Dios, ha asomado directamente el Misterio. Bruno Maggioni nos dice:

Así tropieza Job con el misterio de Dios. Se ve obligado a perder la fe o a creer en un Dios diferente: pero, en este segundo caso, Job se verá obligado a tomar sus distancias con respecto a toda una teología, que había alimentado desde siempre tanto su vida como la del pueblo. He aquí, ahora ya claros, los términos del debate (MAGGIONI, citado, p. 23).

Y la filósofa María Zambrano, en su agudo comentario a este texto, interpreta así el silencio del protagonista:

Job acata simplemente y sin más, la presencia y las palabras de su Dios. Ya no clama, ahora que le tiene presente, ahora que le ha dado palabra y presencia. No se queja ahora que puede quejarse ante Él, ante Él mismo seguro de que le oye. Sus amigos razonantes: es como si se hubieran borrado con sus razones. Job es el único que sigue existiendo, ahora es el único subsistente que se afirma. Mas sus razones entrañables le han abandonado; se han acallado, así como las razones de sus amigos se han disipado por el viento que anunció la presencia divina (ZAMBRANO 2001, p. 401).

La confusión y el silencio de Job nos muestran con toda claridad el cuarto rostro de Dios que yo visualizo: El rostro del Misterio. Ese rostro que sólo se puede entrever directamente, en un “cara a cara” cercano, íntimo. “Te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5). Job a lo largo de esta confrontación ha aprendido a ver, a escuchar. Pero ese camino sólo lo puede guiar la palabra de Dios. No hay razonamientos objetivos que nos lleven a él, por eso fracasan los amigos.

La iglesia, la tradición, la teología se han pasado los siglos tratando de aprisionar a la deidad en casas o cajas que siempre resultan estrechas porque las realidades que nos trascienden no se pueden encajonar sin desvirtuarlas. Como muy bien dice Sallie McFague:

Las construcciones teológicas son casas para vivir en ellas durante un cierto tiempo, con ventanas parcialmente abiertas y puertas entornadas; pero se convierten en prisiones cuando ya no nos permiten entrar y salir, añadir una habitación o quitar otra o, si es necesario, abandonarlas y construir otras nuevas. (MCFAGUE, 1994, p. 60).

4. El extraño Dios de muchas mujeres populares

La inmensa mayoría de mujeres que habitan nuestros barrios populares tienen una fe inquebrantable, una fe que resulta muchas veces inexplicable, en medio de tanto dolor y sufrimiento. Ellas sufren permanentemente. A ellas quiero acercarme, a cómo su experiencia religiosa les ayuda a vivir. Para esto, hago eco del planteamiento de Ivone Gebara:

Tomemos el mundo de la gran masa de mujeres pobres de América Latina, que buscan en el corazón de la miseria una comprensión, un sentido de su tan sufrida existencia. Pienso especialmente en su necesidad de huir del absurdo de ver morir de hambre a sus hijos e hijas prematuros, sin un mínimo de asistencia médica y sanitaria. En su necesidad de encontrar explicaciones razonables a la falta de trabajo remunerado con justicia, o también en la embriaguez de sus maridos, o en el abandono en que viven, teniendo muchas veces que luchar solas con la responsabilidad total de la familia. En las que tienen sus cuerpos heridos por los golpes de la vida y llevan en su cuerpo las cicatrices indelebles de su condición de miseria, crucificadas en una lucha cotidiana anónima (GEBARA, 1994, p. 91).

¿Cuál es su Dios? ¿Qué sentidos o respuestas de la divinidad tienen estas mujeres, cuya *hacienda ha sido arruinada* como la de Job? ¿Cómo experimentan a ese Dios al que le piden y en el que confían y que, no obstante, aparentemente no les responde y permanece mudo ante su larga serie de miserias? Es muy fácil hablar desde fuera y tildar sus religiosidades de alienación y opio, pero penetrar en la verdad de sus corazones es otra cosa. Más allá del uso o abuso que pastores y clérigos puedan hacer de estas experiencias, ¿cuál es realmente su verdad? ¿Cómo las configura su experiencia religiosa-espiritual?

Job termina sus diálogos en el sufrimiento y el dolor, pero acaba sus reclamos y se recoge en silencio. Ha sufrido una transformación, ha descubierto y vivenciado otro Dios. Ese ante el cual se ve impelido a guardar silencio. Tenemos que decir que la primera experiencia que tienen estas mujeres *siervos sufrientes* es una experiencia ante el Misterio. Un misterio que las atrapa y las llena, del cual no pueden alejarse. De alguna manera se sienten oídas, escuchadas, tenidas en cuenta -expresión muy significativa en los sectores populares-. Richard Rohr, maestro espiritual franciscano, suele decir que la fe es tener paciencia con el misterio. Y estas mujeres tienen paciencia acumulada por siglos en su inconsciente colectivo.

Estamos ante una experiencia de Dios que sobrecoge tanto a quien la experimenta como a quien la mira con respeto y empatía:

Vivir el misterio es vivir nuestra limitación radical. El misterio me envuelve y me limita por los cuatro costados. Pero también me lleva más allá de mí mismo. Toparme con el misterio me dice lo que soy y me hace humilde. No tengo que saberlo todo y no me importa porque en esa limitación descubro mi verdadero ser. Mi relación con Dios también es un misterio, porque no estoy fuera de Dios y sin embargo lo siento como algo que me sobrepasa y condiciona mi existencia. (RODRÍGUEZ, 1995).

Es una realidad que estas mujeres viven en Dios, lo reflejan en sus dichos, en sus referencias, en su fuerza para enfrentar el día a día, en sus formas de saludar y despedirse. No es un Dios de la iglesia o el templo, no es un Dios lejano, es un Dios de la casa, de cada instante cotidiano. En ningún momento se sienten abandonadas, en ningún momento reclaman por lo que les sobreviene. Y su fuerza vital se mantiene en alto, tejiendo la vida.

El otro rostro de Dios que se alcanza a percibir en las expresiones de fe de estas mujeres, es el Dios-compasión. No cabe duda de que, en la fe popular, en las últimas décadas, ha habido una transformación: se ha mutado desde el temor al Dios-castigador -que subsiste aún en tanta prédica- hacia la confianza en una divinidad que acoge, que acompaña, que nutre y que ama. Muchas mujeres experimentan a Dios habitando muy íntimamente en su interior, lo sienten como parte fundamental de su propio ser y son incapaces de separarse o tomar distancia de esta vivencia. Viven algo cercano a la fusión. Experimentan que Dios sufre con ellas, que las abraza y acompaña en sus padecimientos. Experimentan esta realidad especialmente frente al Crucificado, en el decir de alguna teología, viven a Dios crucificado.

Pero esta realidad no genera en ellas lo que la crítica tradicional ha considerado el *opio*, algo similar a la resignación o a la inmovilidad. Por el contrario, su sentir a Dios a su lado o en su interior las motiva y las impulsa en sus luchas cotidianas. Las hace mantener sus banderas en alto. Se convierte para ellas en energía que alimenta y sostiene en medio de horizontes cerrados.

5. ¿Se puede concluir?

El libro de Job nos enfrenta decididamente con nuestras imágenes de Dios. No sólo con las nuestras, también con todas las imágenes de la deidad que circulan a nuestro alrededor o que discuten los teóricos; con las que predominan en las iglesias, con las que predicán una y otra vez distintas voces. Nos lleva a pensar dónde situar a Dios, en medio del silencio de los y las inocentes. La mujer de Job no entra en la discusión, los estudiosos discuten si la expresión puesta en su boca por el narrador fue una protesta rebelde o por el contrario una invocación a la bendición. En cualquier caso, se trata de un personaje invisibilizado

en el conjunto, mucho más si tenemos en cuenta que compartió con su marido todos los padecimientos.

Y, sin embargo, me parece necesario insistir en que la mirada-experiencia femenina habría sido capaz y es capaz de inspirar nuevas luces en este camino hacia el encuentro espiritual entre la humanidad y Dios. En este sentido voy a cerrar estas reflexiones con las palabras de una teóloga judía, conocedora a fondo de la Escrituras Hebreas. Pensando a Dios en femenino Ethel Barylka nos dice:

Dios pensado por la mujer no es sólo el Dios de las Alturas y los Cielos, sino también Uno que está en la tierra, que nutre, fecunda y da vida.

El Dios de los ejércitos es también Dios Madre y Nutriente. El Dios de nuestros padres es también el Dios de nuestras madres: Sara, Rebeca, Raquel y Lía.

Dios pensado por la mujer es la otredad en sí misma. Al ser el Otro por antonomasia, nos permite entrar en el conocimiento de sí mismo. Es un espejo donde se refleja lo humano. Una aspiración y no únicamente una exigencia. Un desafío y no solo un mandamiento (BARYLKA, 2018, p. 17).

La discusión en torno al destino y la fe de Job, nos deja ad- portas de preguntarnos por nuestra propia fe, por nuestra relación con ese Dios que nuestro personaje vivencia como Misterio.

Referencias bibliográficas

- BARYLKA, Ethel. **Judaísmo en Femenino**. Madrid: Editorial Nagrela, 2018.
- GEBARA, Ivone. **Teología a ritmo de mujer**. Madrid: Editorial San Pablo, 1994.
- MAGGIONI, Bruno. **Job y Qohelet: La contestación sapiencial en la Biblia**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouver, 1993.
- MULLER-COLARD, Marion. **El otro Dios: La queja, la amenaza y la gracia**. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2020.
- MCFAGUE, Sallie. **Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear**. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1994.
- RODRÍGUEZ, Marco. Misterio. En **Respira tu ser: Espiritualidad para la vida**. Toledo: Fe Adulta, 1995.
- SCHÖKEL, Luis Alonso y SICRE, José Luis. **Job: Comentario Teológico y Literario**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- ZAMBRANO, María. El libro de Job y el pájaro. En: **El hombre y lo divino**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Carmiña Navia Velasco
cnaviavelasco@yahoo.es

Tras las huellas de la mujer de Job, la Sophía y las narrativas de lo femenino en el libro de Job (2,9-10; 28)

In the Footsteps of Job's Wife, Sophia and Narratives of the Feminine in the Book of Job (2,9-10; 28)

Resumen

El presente artículo quiere ser una contribución al estudio del libro de Job desde la perspectiva femenina. Este libro bíblico es destabilizador porque cuestiona las ideas arraigadas en el imaginario judío sobre la teología de la retribución. Job se presenta como un personaje cuya fe se va purificando con el tiempo. Pasa de pedir un mediador a creer en un Dios liberador en medio de una constante actitud de queja. En este contexto, la mujer de Job contrasta con su marido. Los estudiosos la cuestionan, olvidando que ella, a excepción de la enfermedad, tuvo las mismas pérdidas que Job. ¿No le asiste ninguna razón? Hay que seguir sus huellas y buscar la sabiduría en palabra de mujer.

Palabras claves: Mujer, bendecir, maldecir, sabiduría, satán.

Abstract:

This article wants to be a contribution to the study of the book of Job from the female perspective; is a destabilizing text that questions the ideas rooted in the Jewish imaginary, about the "theology of retribution," where Job presents himself as a character whose faith is purifying over time and goes from asking for a mediator to believing in a liberating God in the midst of a constant attitude of complaint. In this context, Job's wife appears in contrast to her husband, scholars question her, forgetting that she, except for her illness, suffered the same losses as Job. Doesn't she have any reason? We will try to follow in her footsteps and seek wisdom in the words of women.

Keywords: Woman, bless, curse, wisdom, Satan.

1. Introducción

El pueblo de Israel, luego del exilio de Babilonia sufrió un duro golpe, todas sus certezas se vinieron abajo. Las continuas alianzas con Dios no le impidieron el desastre que sufrió como castigo a sus muchas infidelidades. Todo esto devino en un tiempo de reconsideraciones y aperturas a nuevas formas de pensar. En la época de oro de la

¹ Venezolana. Licenciada en Bioanálisis (UCV). Tiene especialización en Teología y Maestría en Teología Bíblica (UCAB) y Doctorado en el programa de Mujer, Escrituras y Comunicación (Universidad de Sevilla). Docente del Iter-Ucab y la Sobocain.

literatura bíblica se cuestionó la teología de la retribución. Encontramos la máxima expresión de este cuestionamiento en el libro de Job. En este texto, la mujer de Job nos recuerda el clamor de las mujeres en el libro de Lamentaciones cuando vieron cómo su mundo caía en pedazos.

Su autor anónimo o autores anónimos infundieron a su protagonista un vigor apasionado. Es difícil afirmar que se trate de la pluma de un solo autor, dado el paso de la prosa a la poesía y a los diálogos con gran creatividad literaria y novedad teológica. Su vocabulario, el conocimiento de las tradiciones proféticas y el universalismo del autor hacen pensar que el periodo de su composición puede situarse entre los siglos V y IV a.C.

Es un texto provocador, no apto para conformistas, porque leerlo es interpelarse sobre el sentido de la vida y la relación con Dios cuando atravesamos el umbral del dolor, de la enfermedad y de la muerte.

Conociendo este contexto, haremos una lectura de la presencia de la mujer de Job en el relato, como esposa y madre, para vislumbrar si la acción del satán sobre Job también causó un combate espiritual a su mujer. Además, analizaremos si las traducciones y comentarios patristicos tuvieron una aproximación misógina a este relato, específicamente en la interpretación de los términos bendecir y maldecir. Finalmente, evocaremos la narrativa de lo femenino, a partir de la sabiduría presente en el capítulo 28 del libro, para converger en la contemplación del misterio.

2. El comienzo de la historia

La historia comienza en el cielo cuando Dios dice al satán²: “¿Te has fijado en mi siervo Job? Porque no hay ninguno como él sobre la tierra, hombre intachable y recto, temeroso de Dios y apartado del mal”. Respondió el satán al Señor: “¿Acaso teme Job a Dios de balde? ¿No has hecho tú una cerca alrededor de él, de su casa y de todo lo que tiene?”

Job era un hombre intachable, íntegro y temeroso de Dios (Job 1,1), ayunaba con frecuencia y oraba por cada uno de sus hijos, expiando por ellos si acaso alguno había pecado en su corazón³ (Job 1,5). No se distraía con lo material y mundano, pero, en un momento inesperado, a pesar de tener muchas riquezas, lo perdió todo. Conforme a las prácticas tradicionales del duelo, rasgó sus vestiduras, rasuró su cabeza y postrado, rodilla en tierra, pronunció estas palabras: “Desnudo salí del vientre de mi madre, y

² Satanás es la transliteración griega del término semítico שָׂטָן = *śāṭān*, que originalmente significa: adversario, acusador, opositor, sin particulares connotaciones de tipo religioso, enemigo del ser humano, pero no de Dios. La traducción de la LXX utiliza el término διάβολος = *diabolos* para traducir el término hebreo סַטָּאַנָּס = *satanas*, que más tarde será transformado en Satanás, sin el artículo determinado, para ser utilizado como nombre propio. (cf. Job 1,8-12;2,3-6;1Cro 21,1; Gn 3).

³ Ya este versículo nos va señalando la imagen que Job tiene de Dios, él cree que puede expiar los pecados de sus hijos, pero en ningún momento el texto refleja una corrección paterna hacia ellos. Sin embargo, el hábito de ayuno y oración constante de Job que encontramos en 1,5 aún, cuando parece exagerado, probablemente forjó su entereza para ser fiel a Dios en situaciones de dolor encausando su integridad a lo largo del texto.

desnudo volveré allá. Yahveh lo dio y Yahveh lo ha quitado; el nombre de Yahveh sea bendito” (Job 1,21-22).

El autor del libro usa expresiones dramáticas para señalar aspectos que, al parecer, son solo revelados al lector. Su objetivo es analizar la dinámica comunicativa que se instaura entre el texto y el lector. Se interesa en cómo narrar. Hacemos nuestros los planteamientos propuestos por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica: “porque corresponde a la naturaleza narrativa de un gran número de textos bíblicos, y puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico -tal como el método histórico crítico procura definirlo-, al alcance del texto para el lector de hoy” (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, 1994, p. 85)

Las escenas que ocurren en el cielo no son conocidas por Job, ni su mujer, ni sus amigos. Por tanto, es posible inferir que las calamidades venían de Dios mismo. ¿Cómo aceptar la soberanía de Dios ante el dolor?

El texto no aclara si Job y su mujer eran judíos o no judíos, los nombres de los personajes sugieren quizá un ambiente *edomita*, probablemente, por la cercanía de su nombre al rey Jobad (cf. Gn 36,34). De la esposa no se dice el nombre. No obstante, según el Testamento apócrifo de Job se llama Sitis o Sitidos (GARCÍA HUIDOBRO, 2015). Al enumerar las riquezas de Job, encontramos que los pares de números suman diez: 7 mil ovejas, 3 mil camellos; 5 mil yuntas de bueyes y 500 asnas. Lo que evidencia una connotación religiosa vinculada a los mandamientos.

Al perderlo todo Job, entra en escena su mujer. Como se ha advertido, existen muchas mujeres que han pasado a la historia de la tradición bíblica, sin nombre. Algunas, por una reputación cuestionable; otras, por su falta de piedad o sensatez. En el caso de la mujer de Job, esta clave de lectura nos lleva a pensar en un anonimato intencionado. Porque ella ha permanecido en la memoria a través de las únicas palabras que el autor le hace decir en el libro. Estas palabras están dirigidas a su esposo: “maldice a Elohim y muérete” (Job 2,9), usando las palabras similares a las del satán en Job 1,11: “pero extiende ahora tu mano y toca todo lo que tiene, verás si no te maldice en tu misma cara”. Resulta curiosa la forma cómo reacciona la mujer de Job, porque es la manera que satán se refirió anticipadamente. El texto afirma que, ante estas afrentas, Job no pecó con sus labios (Job 2,10) pero, el texto también propone que el corazón de Job sí reaccionó. Fijémonos en que apenas en el capítulo 3,1, después de una lección que quiere dar a su mujer, Job termina maldiciendo con violencia el día que nació.

Las palabras que el autor pone en boca de la mujer nos hacen pensar que ella también sufrió. Su dolor es indescriptible. Por eso, no debemos desaprovechar con ligereza esas palabras sentidas, porque provienen de momentos de dolor extremo. No en vano, el texto no dice si ella permaneció con él o si lo abandonó. Tampoco si lo curó, limpió y alimentó, cuando su aspecto y olor eran tan desagradables. Ella, al igual que Job, soportó todo, y no hay testimonio explícito de que no haya continuado a su lado.

Aunque la tragedia se llevó todo lo que Job tenía, se salvaron su esposa y también tres de sus amigos, que aparecen a su lado para ofrecer consuelo y consejos; su

papel es servir a la narrativa, ella y ellos se convierten en voceros de varias respuestas ante el sufrimiento.

3. ¿Podemos hacer otra lectura?

¿Cuál es la imagen del satán que maneja el narrador? Quizás, quiere mostrarlo como aquel que coloca piedras en el camino. Esto forma parte la experiencia humana. No somos ajenos a ello. Y ocurre cada vez que no ponemos en práctica el proyecto de Dios en nuestra vida. El caso es que la mujer también ha sido vista como la que pone trabas en el camino.

Muchas lecturas de la perícopa de la caída en Gn 3 asumen como negativa la influencia de Eva sobre Adán, a quien induce a la desobediencia. Con un prisma parecido es presentada la mujer de Job, olvidando que ella también pierde su prole y sus bienes. Por qué no pensar que ella, llevada por el vínculo hacia su esposo, se puso de su parte en contra de Dios, a quien consideraron injusto y cruel con un hombre bueno como Job (LOBATO, 1997, p. 563). De hecho, le aconseja a este: “antes de morir, échale en cara lo que te ha hecho”.

Atravesar el quicio del dolor lleva al creyente **más fiel** a cuestionar toda su cosmovisión de la existencia, es el momento en que la fe se fortalece o se debilita. Cuando todo se derrumba, ¿qué hacer?, **¿qué decir?**, ¿qué pensar? Ella había perdido a sus hijos, a los que tuvo en su vientre, amamantó, alimentó y cuidó. Se había quedado, además, sin su sustento y, para colmo de males, su esposo se había enfermado, estaba lleno de llagas y no esperaba **más que la muerte**. ¿No fue incomprensible también la vida para ella? Es muy lógico pensar que ella no podía entender que Dios haya sido el responsable de su dolor. De allí su visión negativa de Dios.

Retornemos al texto. Ella reacciona con estas palabras: “¿Aún te aferras en tu integridad? ¡Maldice a Elohim y muérete!” (Job 2, 9) y Job le responde: “como hablaría una de las mujeres locas hablas también (tú). Si aceptamos de Elohim el bien, ¿no hemos de aceptar también el mal?”. La llama loca que, en hebreo נָכָה y en griego τρελός, tiene connotación de tonta, necia, ignorante. Esto, tristemente, es una manera estereotipada de referirse a las mujeres en algunos textos bíblicos.

Consultando varias versiones bíblicas sobre este versículo, encontramos algo curioso: la mayoría de las versiones expresa: “Maldice a Elohim y muérete”. Así lo encontramos en las ediciones revisadas de; Biblia Cantera-Iglesias, Biblia de Jerusalén, Biblia Latinoamericana, Biblia Reina- Valera, Biblia Hebrea Stuttgartensia, Biblia Bover-Cantera, Biblia Ecuménica, Nueva Biblia Española, Biblia de América, Biblia del Peregrino y la Biblia Nacar-Colunga en su edición de 1966.

En contraste, en la versión bíblica Nacar-Colunga, versión del año 1955 leemos: “Bendice a Dios y muérete”. Expresión que se repite en la traducción antigua de Fray Luis de León de los versículos 9-10 del capítulo 2 del texto de Job: “Y díjole su mujer: ¿Hasta cuándo tú asido de tu bondad? Bendecir a Dios y morir. Y díjole a ella: Como una de las tontas parlantes. También el bien recibimos de Dios; ¿y el mal no lo recibi-

remos? En todo esto no pecó Job en sus labios”. ¿Por qué esa disparidad? ¿Puede la expresión hebrea בָּרַךְ, *barak*, significar bendición y maldición a la vez?

4. Las respuestas

No es lo mismo bendecir que maldecir.

No hay nada en la lengua hebrea que indique que se trata de una pregunta. Bien podría ser una declaración de la esposa: “Aún te aferras en tu integridad”. La respuesta de Job es traducida, también, como pregunta, pero, al igual que en el caso de su mujer, no aparecen las formas de interrogación. Entonces, podría leerse como una oración indicativa, en cuyo caso sería una afirmación. ¿Qué refleja mejor la comprensión de Dios por parte de Job, la pregunta o la afirmación? Lo cierto, es que su respuesta es lapidaria, lo que ha conducido a muchos traductores a suponer que la mujer está cuestionando la integridad de su marido o que lo incita a rechazar a Dios (PÉREZ GONDAR, 2019, p. 24). Si se entienden sus palabras, estas podrían también ser concebidas como una queja. (SHELDON, 2021, p. 1a). Además, podemos entenderlo como el grito exasperado de una mujer que “intenta arrastrar a su esposo en el naufragio de su propia fe” (LEVEQUE, 1993, p. 10).

Pero, si estas palabras parecen ambiguas, la siguiente declaración de la mujer de Job en algunas versiones, lo es mucho más. “Bendice a Dios” —le dice a su marido— “y muérete” (2,9). Sin embargo, esto no es lo que leemos en la mayoría de las versiones modernas, donde no se habla de bendición, sino de maldición. No obstante, en hebreo la expresión es bendecir בָּרַךְ.

Es necesario detenernos aquí y considerar lo siguiente: si la mayoría de los intérpretes traducen maldecir, es preciso razonar en el motivo: no será que la mujer de Job, al decirle a su marido maldice, le increpa para que deje de creer en ese Dios, un dios de muerte al que no se puede bendecir. Un Dios que, respetando la libertad humana, no manda expreso males a sus criaturas. Si esto es así, habría que darle la razón a esta mujer, capaz de vivenciar una imagen de Dios más auténtica y depurada que la de su esposo.

Es también posible que algunas traducciones utilicen maldice en forma sarcástica: “si... bendice (lit) a Elohim y muere”, como leemos en el manuscrito IG (GÓNZALEZ CAÑAL, p. 1613). Este manuscrito pone un largo discurso en boca de la mujer de Job, que no es probable que provenga del texto hebreo original, pues el autor de Job es sobrio de palabras. Es más lógico pensar en una procedencia *midrásica*. La única manera de entenderlo es asumir que la intención es expresar el sentido opuesto. No en vano, es lo que se adecua mejor con el contexto.

Un texto apócrifo del siglo I a.C, *Testamentum Iobi* (BROCK, p. 53) arroja otra luz. Este comenta que la mujer de Job se ve obligada a mendigar para darle de comer y que el satán se le presenta disfrazado de panadero, ofreciéndole hogazas a cambio de su cabellera. Ella acepta. Acude al muladar seguida del satán, y llora delante de Job por la

muerte de sus hijos y su condición de sierva, culminando con la expresión: “di algunas palabras contra el Señor y muérete” (SIMONETTI, 2010, p. 27).

El término bendice es puesto en boca del satán en 1,11 y 2,5. ¿Cómo explicar la presencia de esta palabra en este relato? Concordamos con Sheldon cuando expresa que “se trata de un uso deliberado para aumentar la ambigüedad del libro” (SHELDON, 2021, p. 1b).

El comentario que la Biblia Hebrea hace de Job 2,9 dice: “La mayoría de los rabinos interpretan el texto diciendo que ‘la mujer’, en un gesto de buenas intenciones, trataba de consolar al marido en sus sufrimientos y mostrarle su preocupación por él” (MONROY, 2020, p. 1a). Sin embargo, el *midrash* de *Tamar Kadari* hace una crítica moral de la mujer de Job, comparándola con Eva, por aconsejar a su esposo a cometer una blasfemia (KADARI, jwa.org).

Los Padres de la Iglesia identificaron las palabras de la mujer al mismo nivel que la de los amigos de Job: como una prueba de satán. Tertuliano otorga a esta mujer una imagen reprochable en *De patientia*, recreando una escena de Job donde él recoge los gusanos que se alejan de su cuerpo y los coloca nuevamente en las llagas, mientras que ella, frente al marido, muestra un talante dañino que la vincula a Eva (TERTULIANO, 1954 p. 315).

San Agustín decía que la mujer “con su falso amor al marido se había convertido en ayudadora de Satán” (MONROY, 2020, p. 1b). Tomás de Aquino, en el siglo XIII, afirmó que la mujer de Job era de “mezquina mentalidad, no tenía los quilates de virtud del marido y con toda imprudencia le invita a maldecir a Dios, tentada por el diablo” (MONROY, 2020, p. 1c).

No obstante, “mirando la forma en que el relato ha migrado a materia artística, no parece concordar con el papel secundario que le otorga la Vulgata a esta mujer” (RODRÍGUEZ, p. 1a), ni siquiera cuando, en el capítulo final, le son restituidos sus bienes y se alude a sus familiares. Conviene preguntarnos si habrá otras fuentes, además del texto bíblico, que nos den otra imagen de esta mujer. Quizás el relato *midrásico* extratalmúdico de Ravi Natán pueda proponernos una lectura más condescendiente con ella. En este escrito se afirma que Job se casó con una sola mujer (cf. Job 31,2) y que fue una mujer buena que miraba con angustia que su marido pierda la fe ante la prueba (AVOT DE RABBI NATHAN, int c.2).

El libro de Job expone que Dios puede llevar al ser humano a un sufrimiento máximo, sin que nada lo explique. Al tenor del texto que narra la conversación con su mujer, se puede advertir que Job no entiende a su esposa, por eso su respuesta la descalifica. Entonces, darle la razón a ella sería reconocer que Job está equivocado en su cosmovisión de Dios. Por eso la cuestiona, curiosamente, del mismo modo que luego lo harán con él sus amigos, que terminan considerándolo tonto.

Job, al inicio de su diálogo con sus amigos, debate con la teología que ha defendido: “Perezca el día en que nací...” (Job 3,1ss.), dando, en el fondo, la razón a su mujer. Es curioso el silencio de Dios hacia Job y su mujer, a quienes no juzga, pero sí a los amigos.

No es fácil entender el silencio de Dios cuando sufrimos. Entonces, podemos ser empáticos con Job y su esposa, así como con sus amigos. El autor del libro, en boca de los personajes, expresa lo que no comprenden Job y su mujer. En particular, al llamar tonta a su esposa cree tener la verdad de su parte.

Si el creyente percibe un Dios implacable y omnipotente, su capacidad para sentirse culpable puede aumentar en forma peligrosa, hasta el punto de darle la espalda a Dios. Si, por el contrario, la mirada de Dios es vivida como presencia amorosa, la experiencia será sanadora y liberadora. Esto se da en Job de forma progresiva y lo irá comprendiendo hasta culminar en un hermoso diálogo con Dios, cuando afirma: “de oídas te conocía, ahora mis ojos te han visto” (Job, 42).

Estamos de acuerdo con Víctor Morla cuando afirma que todos los protagonistas del libro de Job son masculinos. Las mujeres se reducen a su esposa y sus hijas. Morla dice que, incluso al inicio de la trama, al presentar a su familia, Job no menciona a su mujer, solo se refiere a ella como blasfema (MORLA, 2002, p. 175). Sin embargo, es curioso que una lectura no creyente de Job podría reconocer a la esposa como la única con sentido común en toda la obra (MORLA, 2002, p. 176).

Al final del libro, la mujer tampoco es mencionada, por tanto, no expresa palabra. Pero son restauradas las posesiones y prosperidad de Job, agregándose que tuvo siete hijos y tres hijas. Es posible pensar que esos hijos fueron de su mujer. El relato termina con una presentación curiosa: Se mencionan los nombres de las hijas de Job —Jemimah, Keziah y Keren-happuch—, pero no el de los hijos, situación inusual en la Biblia hebrea. Unas tradiciones apócrifas judías sostienen que la esposa murió durante las tragedias que le acontecieron y que él se volvió a casar con otra mujer vinculada a Dina, la hija de Jacob (TADINI, en Alsina-sa.com).

Las imprecisiones del libro de Job están pensadas para destacar la justicia divina frente al sufrimiento con dos vertientes: la justicia retributiva que asume los males de Job como fruto del pecado y la justicia divina que mana de la creación, de un Dios que ama a buenos y malos. La antítesis dicha/desgracia responde a 1,21 dar/quitar (LEVEQUE, 1993, p. 10). Job no lo entendió y se rebeló proclamando su inocencia. (cf. Job 9,22-23).

El problema, entonces, no es el dolor, sino el modo de afrontarlo. Pasa lo propio con Job y su mujer. Ambos lo enfrentan en forma diferente, con el agravante que Job, además, se enfermó. Recordemos el contrapuesto valor simbólico de la culpa en Judas y en Pedro. En esta ambivalencia es donde conviene situar la presencia de lo religioso en el libro de Job. Es el dolor del inocente en su máxima expresión y el constante antropológico en cualquier punto de la historia (PÉREZ-GONDAR, 2019, p. 38).

¿Cómo pudo deformarse en la cultura occidental judeocristiana, ese rostro de un Dios amor en aras de un Dios implacable que, según Nietzsche, “mata la inocencia”? Liberar al ser humano de esos malentendidos es urgente, no en vano, la condición inevitable de toda libertad es ser finita. Todos, como Job en muchas ocasiones, llamamos a Dios con fuerza y hasta le levantamos cargos pidiéndole audiencia. Lo cristiano es abandonarnos a él y aferrarnos con fuerza mientras expresamos nuestra pena y dolor.

5. La Sophía y narrativas desde lo femenino

Hablar de las experiencias humanas sirve para reconocer que la vida se constituye por un entretreído de una serie de vivencias que van desafiando a cada persona a tomar diversas posturas ante las circunstancias concretas que se viven. Algunas experiencias dejan huellas profundas en el individuo, otras van dejando de ser individuales y se conectan con otras personas y comunidades, formando un patrimonio común. Israel no fue ajeno a estas vivencias y fue configurando su cosmovisión del mundo y de la vida. En este escenario, aparecieron los sabios de Israel, una corriente intelectual capaz de asir la relación entre conocimiento y sabiduría con miras a separarlos de la insensatez, para así comprender mejor la realidad.

Para aproximarnos a las profundidades de la sabiduría bíblica debemos recorrer sus caminos y comprometernos con una espiritualidad bíblica femenina. Esto porque es imprescindible entender la sabiduría, desde el horizonte de la divina Sofía; para así abrir una ventana que pueda interpretar mejor la realidad de las mujeres hoy.

La palabra sabiduría puede tener un doble significado: “ser una característica de la vida de las personas o una representación de la Divinidad” (SCHUSSLER FIORENZA, 2004, p. 39), pero no es patrimonio de las tradiciones bíblicas, porque podemos encontrar sabiduría en las diferentes culturas.

La literatura bíblica sapiencial ha sido históricamente asumida como *kyriocéntrica*, escrita por varones de las hegemonías de su sociedad y cultura. No obstante, en el periodo del postexilio, luego del retorno de la cautividad en Babilonia, vamos notando una sensibilidad especial en los escritos que, abiertamente, evocan lo femenino, a pesar de que “en el ámbito de la religión, las mujeres tienen en común la experiencia histórica de exclusión y silenciamiento a causa de su género” (SCHUSSLER FIORENZA, 2004, p. 225). Un ejemplo hemos detallado en el relato de la mujer de Job.

Para el pensamiento semita judío, la *rua'h*, traducido como espíritu y la sabiduría son femeninos gramaticalmente. Si bien la lectura de la mayoría de los textos subordina la sabiduría a YHWH, encontramos textos de sublime belleza que resaltan lo femenino como Proverbios 8,1-3: “¿No clama la sabiduría, y da su voz la inteligencia? En la encrucijada de las alturas, junto al camino, en la encrucijada de las sendas, se aposta a la vera de las puertas, al borde de la ciudad, a la entrada de los accesos y grita: A vosotros, ¡oh hombres! Clamo mi voz a los hijos de Adam”.

El tema de la sabiduría no es ajeno a los diálogos de Job con sus amigos (cf. Job 12,2;13,5;26,3.) pero, queremos detenernos en el capítulo 28 que evoca un hermoso poema: la danza de la sabiduría.

6. Job 28

Este texto sigue a los diálogos e intercambios de Job con sus amigos y precede a los monólogos de Job, que comprenden desde los capítulos 29 al 31. Sorprende este poema sobre la sabiduría en forma de himno.

Lo primero que llama la atención es su inserción en el libro, ¿será un agregado posterior?, ¿está dentro de los pronunciamientos de Job?, o, ¿es simplemente una poesía de otro autor? También sorprende su ubicación, hubiese sido más apropiado situarlo al final, luego del capítulo 42. Lo que sí es cierto es que “abre pistas para aceptar la intervención de Dios y comprender mejor la tesis fundamental del libro” (LOBATO, 1997, p. 580).

Es un poema cuya centralidad la encontramos en los versículos 12,20.28: “Mas la sabiduría, ¿de dónde viene?; ¿cuál es la sede de la inteligencia? El temor del Señor es la sabiduría” Podemos dividir el poema en forma concéntrica de la siguiente forma:

A. La sabiduría humana. v.1-12

B. la sabiduría perdida y no encontrada: v. 12-20

A'. la sabiduría divina. V. 20-28

En A evocamos el trabajo humano, que busca descubrir los secretos de la naturaleza, arrancar sus riquezas y alcanzar límites insospechados., utilizando la minería como una analogía de la búsqueda de la sabiduría. Al final el ser humano se da cuenta que no sabe nada.

En B, al no encontrar la sabiduría, el ser humano cree que es posible comprarla, pero su valor es demasiado elevado para ser objeto de mercado.

En A' se confirma que solo de Dios viene la sabiduría; solo Dios sabe dónde está, es una sabiduría creadora que el ser humano no puede lograr por sí mismo, es una **Sofía cuyo** camino conoce solo Dios. Pero **sí** puede esbozarla el ser humano con actitud humilde, comprendiendo la distancia tan grande que existe entre el saber de Dios y el saber humano.

Job sabe que la sabiduría divina va más allá de su alcance.; sabe que no “se halla en la tierra de los vivientes” (cf. Job 28,13), sino “en Dios que sabe su camino y lugar” (cf. Job 28,23). Es el Espíritu de Dios que nos guía para discernir esa sabiduría escondida y oculta (cf. Job 28,21) pero, no siempre nos dejamos conducir por ella, sobre todo cuando queremos alcanzarla por nuestros propios medios. El poema nos conduce a reconocer con humildad nuestra ignorancia. “He aquí, el temor del Señor es sabiduría, y apartarse del mal, inteligencia” (cf. Job 28,28).

De allí que solo exista un camino, apartarse del mal, la oración y la súplica para que, por pura gracia, le sea otorgada el saber que viene de Dios, que no es otra cosa que la identificación de la sabiduría con el temor de Adonay⁴.

Es allí donde las mujeres asumimos esta experiencia en nuestra propia carne al vincularnos con la vida de otros, de ver vida cuando, en apariencia, todo ha terminado, de ver luz donde se hunde la vivencia del encuentro.

Queda en cada uno de nosotros, hombres y mujeres descubrir esa sabiduría trascendente e invitarnos mutuamente a vislumbrarla cada día.

⁴ Primera y única vez en el libro de Job, que se refiere a Dios como Adonay.

7. Conclusión

La muerte y el dolor nos sacan de la cotidianidad en la que muchas veces estamos atrapados. Cuando atravesamos ese umbral, como Job y su esposa, debemos pasar de la fe ingenua y el arraigo en el dios del entorno, para echar raíces en el Dios de la historia cuya justicia está expresada en la declaración de la libertad a su propia creación, lejos de las manipulaciones humanas.

En especial, cuando atravesamos alguna crisis en las que no vemos salidas y que nos llevan a tomar caminos torcidos y buscar respuestas concretas y acciones para solventar las dificultades, no debemos olvidar que la vida no tiene un manual de instrucciones. Ante cada crisis lo que se nos abre son nuevos caminos y posibilidades insospechadas de crecimiento.

Consideramos al ahondar las vicisitudes que acontecen a Job y su mujer, por qué fue respetada la vida de su esposa, cuando el resto de su familia fue devastada. Creemos que el autor quiso presentarla en contraste con su marido para mostrarle que la fe en Dios no garantiza la ausencia de problemas, ni siempre encontramos una explicación razonable al porqué de nuestros sufrimientos. Si así fuera, nuestra fe no tendría espacio para crecer.

En el fondo, la sabiduría en este texto no busca restarle peso a la adversidad sino, a la manera de mantenernos fieles en los peores escenarios de la vida. Sabiduría que se extiende al poema que encontramos en el capítulo 28, cuyo autor asume en Job lo que el salmista y Proverbios también expresan: “El principio de la sabiduría es el temor de YHVH” (cf. Sal 111,10; Pro 9,10; 15,33).

La auténtica sabiduría no viene simplemente del esfuerzo humano; si así fuera, el temor de Dios no sería esencial para obtener sabiduría, pero, si proviene de la revelación divina, el diálogo amoroso entre Dios y el ser humano está llamado a producir una comunión de vida que es la clave para alcanzar la verdadera sabiduría.

El ser humano puede asir la sabiduría si Dios le permite alcanzarla como gracia. Dios se la ha dado como revelación a su pueblo, que debe ser portador de esa gracia. Quizá, en el fondo, el poema está refutando la pretendida sabiduría de los interlocutores de Job e incluso de sí mismo, no en vano el sufrimiento y la enfermedad pueden ser “un advenio personal, una visita de Dios que entra en la vida para acercarse y conducirnos a la quietud” (Benedicto XVI,34)

Concluyo retomando la perspectiva final del libro, a partir de Job 14,7: “el árbol tiene una esperanza, si es cortado, puede aún retoñar y sus renuevos no cesarán”.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. **Biblia de América**, Salamanca, Sígueme, 1999
- AA.VV. **Biblia de Jerusalén**. Madrid, Descleé de Brouwer,1975.
- AA.VV. **Biblia Ecuménica: Dios habla hoy**. Bogotá, Sociedades Bíblicas Unidas, 1994
- AA.VV. **Biblia Latinoamericana**. Madrid, San Pablo, 1972.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Biblia del Peregrino**. Bilbao, Mensajero, 1996
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Nueva Biblia Española**: Madrid, Cristiandad, 2006.
- BENEDICTO XVI. **La bendición de la Navidad**. Barcelona, Herder, 2008.
- BIBLIA **Hebraea Stuttgartensia**, Stuttgart, Editio Funditus Renovata,1997
- BOVER, José- CANTERA, Francisco. **Sagrada Biblia**, Madrid, BAC,1966
- BROCK, Sebastian, **Testamentum Iobi. Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece**. En CANTERA Francisco-IGLESIAS Manuel. **Sagrada Biblia**. Madrid. Ediciones BAC, 2009
- DE LEÓN, Fray Luis. **Libro de Job, Traducción**. Disponible en [https://docplayer.es/20756095-el libro de Job](https://docplayer.es/20756095-el-libro-de-job). Visitado el 13 nov 2022
- GARCIA HUIDOBRO, Tomás. **El Testamento copto (apócrifo) de Job**. 2015 Disponible en [https://tomasgraciahuidobro.com>el testamento-copto](https://tomasgraciahuidobro.com/el-testamento-copto). Visitado el 30 oct 2022.
- GONZÁLEZ CAÑAL, Rafael. **Los Epigramas de John Owen y el Conde de Reboledo. Fragmentos Manuscrito IG del libro de Job**. p.1560-1622. Disponible en <https://www.cervantesvirtual.com>. Visitado 21 marzo 2023. <https://books.google.com>. Visitado el 22 marzo 2023.
- KADARI, Tamar. **Wife os Job: Midrash and Aggadah**. Jewish women´s Archive. Disponible en <https://jwa.org>article>wifw-of-job>. Visitado el 7 mayo 2022.
- LEVEQUE, Jean. **Job, el libro y el mensaje**. Cuadernos bíblicos 53, Estella, Verbo Divino,1993.
- LOBATO FERNÁNDEZ, Juan. Job. En **Comentario al Antiguo Testamento II**. Salamanca, Sígueme 555-592, 1997.
- MONROY, Juan Antonio. **Enfoques. La mujer de Job**. 2020. Disponible en <<https://www.protestantedigital.com>>. Visitado el 15 oct 2021.
- MORLA, Víctor. **Libros sapienciales y otros escritos**. Estella, Verbo Divino, 2002.
- NACAR, Eloíno y COLUNGA, Alberto. **Sagrada Biblia**, Madrid, BAC. Versiones 1955/ 1966
- PÉREZ GONDAR, Diego. Job o el sufrimiento del justo. En **IMAGO** Revista de emblemática y Cultura Visual. Navarra. Num 11 p.21-40, 2019.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, **La interpretación de la Biblia en la Iglesia**, Madrid, Ediciones PPC, 1994.
- RABBI NATHAN, Avot. Versión B, cap.2. Disponible en <https://hmong.es>wiki>A-vot-of-rabbi-nathan>. Visitado el 15 oct 2022.
- REINA, Casiodoro y VALERA, Cipriano. **Biblia Reina Valera**. Madrid, BAC, 1960.

- RODRIGUEZ NAVARRO, Lucía. **Maldice a Dios y muérete. La singularidad de la imagen de la mujer de Job en el románico hispano.** Disponible en<<https://www.academia.edu>.> Visitado el 16 nov 2021.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elizabeth. **Los caminos de la sabiduría.** Colección Presencia Teológica. Santander, Sal Terrae, 2004.
- SHELDON, Jean. **Job y su esposa. Vivir con pérdidas.** Comentario sobre la lección de la Escuela Sabática para la semana del 25-31 agosto 2007. Traducido por Enrique Espinoza. Publicado en:< <https://escuela.sabatika.wordpress.com>> Visitado el 20 nov.2021.
- SIMONETTI, Mauricio-CONTI, Marco. **La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 7: Job.** Madrid, Editorial Ciudad Nueva,2010.
- TADINI, Arcángelo **¿Qué pasó con la esposa de Job según la Biblia?** En www.https//alsina-sa.com>biblia>pregunta-frecuente-que. Visitado el 20 nov 2022.
- TERTULIANO. **De patientia.** Corpus Cristianorum , Serie Latina I. Turnhout (Bélgica), 1954. En www.https//alsina-sa.com>biblia>pregunta-frecuente-que. Visitado el 20 nov 2022.

Rebeca Cabrera Piñango
Rebecacabrera1311@gmail.com
Tlf: +58 414.1249644
Caracas, Venezuela

Os monstros caóticos domesticados no livro de Jó e a intertextualidade com o ciclo de Baal e Anat

The chaotic monsters domesticated in the book of Job and the intertextuality with the cycle of Baal and Anat

Resumo

O presente artigo objetiva analisar os monstros caóticos domesticados no livro de Jó a partir da intertextualidade com a narrativa mítica ugarítica do ciclo de Baal e Anat, visando destacar a circularidade cultural do Levante acerca de temas comuns. Para tal, o artigo se desenvolve com uma análise sobre as divindades caóticas que são, em grande parte, descritas como monstruosas, seguindo de um exame do ciclo de Baal e Anat a fim de evidenciar os monstros caóticos enfrentados por Baal e Anat, e, por fim, discutir a intertextualidade destes monstros caóticos mencionados no livro de Jó.

Palavras-chave: Monstros caóticos; divindades caóticas; livro de Jó; ciclo de Baal e Anat; intertextualidade.

Abstract

The present article has the objective of analyzing the chaotic monsters domesticated in the book of Job from the intertextuality with the Ugaritic mythical narrative of the cycle of Baal and Anat, intending to highlight the cultural circularity of the Levant about common themes. To this end, the article develops with an analysis on chaotic deities that are largely described as monstrous, following an examination of the cycle of Baal and Anat in order to highlight the chaotic monsters faced by Baal and Anat, and, finally, discuss the intertextuality of these chaotic monsters mentioned in the book of Job.

Key-words: Chaotic monsters; chaotic deities; book of Job; cycle of Baal and Anat; intertextuality.

Introdução

Os monstros estão presentes em diversas culturas e épocas. Na literatura do Antigo Oriente Próximo, recorte que faço para este artigo, os monstros

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professora de Teologia na Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Membro do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente (UMESP).

são apresentados como seres representativos do caos, e muita das vezes como deidades do caos, os quais são domesticados por uma, ou mais, divindade. Isto inclui os textos da Bíblia Hebraica, nos quais os monstros são domesticados por YHWH/Elohim, conforme se observa no Salmo 74,12-17²:

Ora, **Elohim**, meu Rei, é desde a antiguidade;
ele é quem opera feitos salvadores no meio da terra.
Tu, com o teu poder, dividiste o **Yam**;
esmagaste sobre as águas a cabeça do **Taninim**.
Tu espedaçaste a cabeça do **Liwytan**
e o deste por alimento às alimárias do deserto.
Tu abriste fontes e ribeiros; secaste rios caudalosos.
Teu é o dia; tua, também, a noite; a luz e o sol, tu os formaste.
Fixaste os confins da terra; verão e inverno, tu os fizeste.

Considerando que a religião e a literatura ugarítica contribuíram significativamente para o desenvolvimento da literatura veterotestamentária, este artigo desenvolverá a análise da intertextualidade dos monstros domesticados por YHWH/Elohim no livro de Jó com os monstros domesticados por Baal e Anat, com base nos textos ugaríticos que se referem ao ciclo de Baal e Anat.

Para tal, torna-se necessário uma breve discussão acerca dos monstros caóticos na literatura mítica do Antigo Oriente Próximo, visando compreender a circularidade cultural do imaginário dos monstros caóticos na região, para que então se possa analisar a narrativa do ciclo de Baal e Anat, tendo em vista, principalmente, a proximidade linguística entre o ugarítico e o hebraico. Deste modo, é possível discutir, na terceira parte deste artigo, a intertextualidade do ciclo de Baal e Anat no livro de Jó.

Para a discussão sobre a intertextualidade, é importante ressaltar que esta não precisa ser necessariamente uma citação direta ou indireta da fonte, mas pode-se também referir-se a um eco de textos anteriores. Sendo assim, ideias comuns estariam presentes em diferentes textos sem que seja citado a sua fonte, podendo observar, portanto, a circularidade cultural de tal imaginário (CARNEIRO, 2021, p. 206).

1. Divindades caóticas, divindades monstruosas

No imaginário do mundo antigo os monstros são apresentados como seres do caos. Em geral, apresentam-se como divindades caóticas, especialmente nas cosmogonias, pois o conceito de caos era pensado como algo primitivo, inicial, originário, geralmente entendido como desordem, indeterminação, a falta de leis e de forma (GUTIÉRREZ, 2016, p. 46). Por exemplo, na narrativa mitológica da criação babilônica, Enuma Elish, Tiamat, a Deusa do mar, repre-

² Tradução Almeida Revista e Atualizada com adequação e destaque dos nomes das divindades que se encontram no texto.

sentação do caos, é derrotada por Marduk, divindade que se tornará ao final da narrativa o Deus principal do panteão, criando assim o *cosmos*, a ordem.

O cosmos é diretamente oposto ao caos. Segundo Barnes (1997, p. 200), o cosmos é compreendido como o universo ordenado, e, por ser ordenado, em princípio, deve ser explicável. Por isso, os mitos buscam explicar a ordenação deste universo por deidades caóticas vencidas e/ou domesticadas por uma, ou mais divindades.

Estes mitos surgem no meio popular e, posteriormente, eles podem ser redigidos, como Enuma Elish, ciclo de Baal e Anat, narrativa bíblica de Gênesis 1-2,4a, entre outros. Conforme Croatto (2010, p.272), “todo mito é delimitador de uma cosmovisão. Expressa-a vivamente em função da experiência que o grupo tem do sagrado em relação à sua realidade [...] o mito, de fato, é instaurador de realidades significativas.” Logo, os mitos que contemplam o ordenamento do caos expressam realidades significativas para o grupo no qual este mito surgiu. Por exemplo, a própria morte e ressurreição de Baal trazem consigo a realidade do plantio e a fertilidade da terra.

Estas divindades caóticas são representas monstruosamente. Elas são descritas, em linguagem religiosa, com aspectos animais e fantásticos que demonstram o imaginário do mal, buscando expressar as angústias, medos e tensões daquela cultura, que, muitas vezes, é comum a outras (SILVA; OLIVEIRA, 2022, p. 4-5). Por exemplo, Tunnanu é descrita nos textos ugaríticos como uma “serpente sinuosa, a soberana de sete cabeças” (KTU 1,3 III – 42)³ e na Bíblia Hebraica, conforme citado anteriormente no Salmo 74,12-17, Taninim seria uma espécie de monstro marinho, o qual tem sua cabeça esmaga por Elohim nas águas logo após de ter dividido Yam.

Entretanto, nem toda divindade caótica é descrita com aspectos animais e fantásticos. Por exemplo, o mar. O mar é tido como divindade caótica em todo o Antigo Oriente Próximo. Nos textos mitológicos ugaríticos, Yam é a divindade caótica representada pelo mar a ser derrotada por Baal; na Bíblia Hebraica, Yam é dominado por YHWH/Elohim; e no poema babilônico, Tiamat é vencida por Marduk.

Aliás, a Deusa Tiamat é difícil de ser imaginada. A princípio a narrativa indica que ela seria simplesmente a água, mas na sequência, a narrativa menciona que, ao irem conversar com a Deusa, há uma perturbação provocada pelos Deuses em suas entranhas (cf. 1, 30-31), sugerindo que o mar estaria dentro dela. Ela, então, seria uma espécie de invólucro do mar, o qual, é posteriormente partido em dois. Não há indícios textuais para fixar que Tiamat teria uma representação zoomórfica muito exata, entretanto, vale destacar que sua morte é violenta e brutal, e seu cadáver é utilizado por Marduk para formar o mundo e

³ KTU é a sigla para *Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, classificação alemã dos textos ugaríticos. Doravante, as citações dos textos ugaríticos serão feitas a partir da tradução de LETE (1981).

seus recursos. Por outro lado, a glória que o Deus Marduk recebe se deve apenas ao fato de ter vencido Tiamat (BRANDÃO, 2022, p. 115-116).

Em geral, associa-se muito a mitologia do Enuma Elish, em especial Tiamat, com as cosmogonias bíblicas e as menções sobre YHWH/Elohim vencer o mar e os monstros marinhos. Entretanto, é possível que haja uma influência semítica nesta divindade mesopotâmica. Primeiro, o substantivo *Tiāmat*, oriundo de *Tiāmtu*, “mar”, deriva da raiz semítica *thm*, presente no termo hebraico *tehom* “abismo”, mencionado em Gn 1,1, e no ugarítico *thmt* “abismos de água”. Segundo, Tiamat não aparece em nenhum outro texto mesopotâmico. Embora haja relatos de águas primevas, elas não são descritas como Tiamat. Por exemplo, a Deusa Nammu, tida como a mãe primeva dos Deuses, é mencionada em poucos textos mesopotâmicos. Ela é tida como a mãe que deu à luz o céu e a terra, e também é mencionada como mãe do Deus Enki, reforçando o seu caráter aquoso, porém, não há conflito com esta Deusa, como ocorre com Tiamat. Deste modo, provavelmente, trata-se de uma Deusa estrangeira importada dos povos semíticos do oeste. Além disso, o mar não aparece como inimigo caótico em nenhum outro texto mesopotâmico, enquanto a batalha de um Deus do trovão contra o mar é encontrado na literatura ugarítica e em outras tradições sírias (BRANDÃO, 2022, p. 113-114). Portanto, é indispensável analisar os monstros caóticos mencionados nos textos da cultura ugarítica, em especial o ciclo de Baal e Anat.

2. Os monstros caóticos no ciclo de Baal e Anat

A religião e a literatura ugarítica contribuíram significativamente para o desenvolvimento da literatura veterotestamentária. Esta contribuição se dá em um duplo processo de reação e assimilação. Alguns textos bíblicos reagem à cultura ugarítica, por exemplo, YHWH se apresenta como opositor a Baal. Outros assimilam esta cultura, por exemplo, YHWH absorve as características de El, incluindo a sua esposa, Asherah (LETE, 1981, p. 74). Inclusive algumas características do Deus da tempestade, Baal, são incorporadas por YHWH. Mendonça (2012, p. 156) propõe que a morada de YHWH é uma assimilação e ressignificação do mito ugarítico que coloca o cume do monte Safon como morada de Baal. Com base na análise exegética do Salmo 48, o autor afirma que os mitos se sobrepõe colocando o monte Sião na extremidade do monte Safon.

Ademais, há a similaridade linguística entre a gramática e lexografia hebraica e a ugarítica (LETE, 1981, p. 75). Por exemplo, quando se compara os nomes das divindades enfrentadas por Baal com os nomes das divindades inimigas de YHWH observa-se a semelhança. Nota-se: Mar, em hebraico *Yam* e em ugarítico *Yammu*; Leviatã, em hebraico *Liwyatan* e em ugarítico *Litan*; *Tannin*, em hebraico (também é traduzido por “crocodilo”, mas remete à serpente caótica) e *Tunnanu* em ugarítico; e por fim, a Morte, em hebraico *Mawet* e em ugarítico *Môtu* (SMITH, 2018, p. 136).

Destarte, serão analisados os monstros caóticos mencionados no ciclo de Baal e Anat, os quais são vencidos por Baal, e também por Anat. O ciclo de Baal e Anat, principal texto da mitologia ugarítica, está escrito em seis tabletes de argila, os quais foram encontrados na residência sumo sacerdote da região, localizado entre o templo de Baal e Dagon, em Ras Shamra, Síria, a antiga Ugarit. Além destes tabletes, foram encontrados ao todo 135 textos de cunho religiosos, incluídos outros épicos da literatura ugarítica, Kirta e Aqhat (SCHNIEDEWIND; HUNT, 2007, p. 8-11.).

Os tabletes referentes ao ciclo de Baal e Anat apresentam três narrativas que formam o ciclo de Baal e Anat. No entanto, devido aos tabletes possuírem lacunas, há dificuldade em ordenar as narrativas. Possivelmente, tenha seguido a seguinte ordem: 1) O Deus da tempestade Baal e o Deus do mar Yam; 2) A construção do palácio de Baal; 3) Baal; Anat, a Deusa guerreira; e Mot, o Deus da morte (MOURA, 2012, p. 57-58).

Em síntese, a primeira narrativa refere-se à Baal e Yam. Este relato demonstra a ascensão de Baal ao poder, sua luta com Yam, e conseqüentemente, sua vitória sobre a deidade caótica, Yam. A segunda narrativa enfatiza a construção do palácio real de Baal, destacando assim sua autoridade e poder dentro do panteão ugarítico. Por fim, a terceira narrativa descreve Mot, o Deus da morte, derrotando e matando Baal, confinando-o no submundo cósmico. Anat, a Deusa guerreira, sente saudades do irmão-amante e vai até ao submundo resgatá-lo. Lá, luta com Mot, vence-o e salva Baal, o qual retorna ao seu reinado. Entretanto, Mot não morre, e somente com a intervenção de El, chefe do panteão, a ordem pôde ser restaurada. (MATOS, 2019, p. 4). Observa-se, portanto, no ciclo de Baal e Anat, que três divindades competem pelo domínio cósmico, Baal, Yam e Mot e, provavelmente exercem maiores influências na mitologia ugarítica, juntamente com El, Asherah e Anat.

A função do reinado cósmico de Yam nesses mitos não é certa. Aparece apenas como um príncipe privilegiado com um palácio construído a mando de El pelo Deus artesão/construtor, Kotaru-Hasisu, como se encontra em KTU 1,2III– 7-8:

[Escuta, oh!] Kotaru-Hasisu,
Construa a casa de Yam,
O palácio de Naharu
No coração de [?]
Veja, Kotaru-Hasisu
A construir a casa do Príncipe Yam

Como observado acima, há uma lacuna no texto no que se refere à localidade do palácio de Yam, a qual é oriunda dos danos nos tabletes de argila que impossibilitam a leitura e tradução. Não apenas neste texto, mas em vários outros têm-se o mesmo problema. Quanto ao assunto, a localização do palácio de Yam, Smith (2018, p. 136), argumenta que, por se tratar de uma deidade caótica,

Yam habitaria o oceano cósmico, inclusive o significado do nome da divindade é mar. Nesta discussão sobre o local de habitação das deidades, o autor ainda acrescenta que, ao se tratar de divindades caóticas, além do oceano cósmico, elas habitam o submundo, como Mot. Por outro lado, as divindades benéficas habitarão montanhas sagradas.

Por Baal derrotar Yam e tornar-se rei, ele constrói no monte Safon seu palácio, conforme relata o segundo círculo narrativo. Em KTU 1,3 III 26-31 observa-se:

Eu quero construir um palácio, como não o conhecem os céus
Algo que os humanos não conhecem,
E nem (o) entendem as multidões da terra
Vem e eu te revelarei
Em minha montanha divina, Safon
Em meu santuário, no monte de minha possessão
Em um lugar agradável, na colina do triunfo

A montanha sagrada, na mitologia ugarítica, é tida como lugar de festa dos Deuses. E conforme observado, é o “lugar agradável”. Esta linguagem do jardim, como aponta Smith (2018, p. 136), é paralela à linguagem bíblica sobre os jardins, inclusive o jardim do Éden, portanto, indica o ponto central do cosmos dentro da mitologia, seja bíblica ou ugarítica. Neste sentido, é de sua montanha sagrada, Safon, que Baal rege o cosmos.

Com seu palácio estabelecido, Baal transmite suas palavras aos heróis exortando-os a saírem da guerra e promoverem a paz na terra e no campo (KTU 1.3III 15-17). Na sequência, Anat com todo temor e tremor, destaca os grandes feitos de Baal:

Apenas Anat espiou os Deuses,
seus pés tremeram,
por detrás de seu lombo se dobrou,
por cima de seu rosto se pôs a suar,
se contraíram as juntas de seu lombo,
os músculos de suas costas.
Ergueu sua voz e exclamou:
Como chegaram Gapn e Ugar?
Qual inimigo se levanta contra Baal,
Qual inimigo contra o cavaleiro das nuvens?
Certamente eu lutei com Yam, o Amado de El,
Certamente eu acabei com o Nabaru, o Grande Deus
Certamente eu amarrei Tunnanu, fechei sua boca,
Eu lutei com a Serpente sinuosa,
a soberana de sete cabeças,
Eu esmaguei Arsu, o Amado de El,
Eu aniquilei Ataku, o Bezorro de El,
Esmaguei Isatu, cachorra divina,

Eu aniquilei a Dububu, a filha de El,
Que eu possa lutar pela prata e herdar o ouro. (KTU 1,3 III – 32-46).

No texto citado, verifica-se que Anat exclama os feitos de Baal, mas também, o próprio Baal entra em cena para afirmar as suas conquistas, enfatizando não haver inimigo que subsista ao confronto com ele, uma vez que é o rei cósmico, mesmo que ainda esteja subordinado à El e Asherah, já que ambos continuam sendo o casal chefe do panteão ugarítico.

Ainda neste texto, nota-se que Yam recebe o destaque de “amado de El”, assim como os outros inimigos derrotados por Baal estão diretamente ligados com o chefe do panteão. Segundo Smith (2018, p. 140), tanto Yam quanto El partilha uma característica comum: ambos são oponentes do Deus da tempestade, Baal. Contudo, diferente de Yam, El não enfrenta diretamente o Deus da tempestade. Inclusive, no final de todo o ciclo, El reconhece o senhorio de Baal sobre toda terra.

Por outro lado, no ciclo de Baal e Anat, o Deus da tempestade não apresenta nenhum conflito com a Asherah, a chefe do panteão. Seria por conta de suas características comum em relação à fertilidade? Possivelmente, já que ele está relacionado com a fertilidade do campo, e ela, à vida. Com isso, compreendendo que o mito surge da experiência que o grupo tem do sagrado em relação à sua própria realidade, é bem possível que o culto à Baal ganhava destaque dentro da fé plural ugarítica.

Outro inimigo derrotado por Baal que destaque é a deidade caótica Tunnanu, descrita como uma serpente de sete cabeças. A mesma descrição de serpente é apontada no terceiro círculo narrativo quando Mot lembra Baal de seus feitos. Só que agora, a serpente chama-se Litan. No texto observa-se: “Você matou Litan, a Serpente Voadora; aniquilou a Serpente Sinuosa, uma potestade com sete cabeças.” (KTU 1.5 I 1–3). Provavelmente trata-se de uma mesma deidade. Smith (2018, p. 139) propõe que Tunnanu seja um nome genérico para monstros marinhos, uma espécie de serpente-dragão. Então, provável, que ambas as descrições se refiram à mesma deidade caótica derrotada por Baal.

Observa-se que a descrição de Litan é monstruosa, algo comum nos textos do Antigo Oriente Próximo quando se refere à descrição de deidades caóticas. As representações teriomórficas evidenciam a dicotomia entre deidades benéficas e inimigos cósmicos. Por sua vez, as benéficas são associadas com animais domesticáveis, quando não são antropomórficas (SMITH, 2018, p.138). Por exemplo, El é associado com Touro, animal domesticado, enquanto Litan é descrita como uma besta.

Por fim, o terceiro círculo narrativo apresenta outro inimigo de Baal: Mot. O Deus Mot representa uma força primária no universo, a morte. O Deus da morte deseja aumentar o seu poder e reinar no lugar de Baal:

Para que grite Mot em sua alma
se instrua o amado de El em seu interior:
você é o único que reinará sobre os deuses
e que verá saciados deuses e homens
e que saciará as multidões da terra. (KTU 1.4 VII, 48–52).

Assim como Yam, Mot também é chamado de “amado de El”, como observado no texto supracitado. Há ainda outro título empregado à Mot, o de herói, conforme o texto: “Eu certamente enviarei um mensageiro para o filho de El, Mot, uma mensagem para o amado de El, o herói” (KTU 1.4 VII, 46–47).

Por ser uma deidade caótica, Mot, o amado de El, habita o submundo. Segundo o textougarítico, para chegar à morada de Mot, os mensageiros dos Deuses e das Deusas precisam levantar a montanha para descer ao submundo e encontrar Mot (KTU 1.4 VIII – 1-24). Na Bíblia Hebraica o termo לַשְׁאוֹל “sheol” é utilizado como lugar dos mortos (cf. Sl 6,6) e, para alcançá-lo, a única informação mencionada no texto bíblico é “descer ao sheol” (cf. Gn 37,35; 43,38), sem mencionar o “levantar da montanha”. Também não há descrição de nenhuma deidade que habita este submundo, apenas o lugar dos que morrem. Mas de todo modo, há a aproximação do imaginário, até porque a própria morte torna-se inimiga de YHWH.

O conflito entre Mot e Baal está diretamente relacionado com o intento de Mot em tirar a fertilidade da terra e provocar a escassez para reinar sobre o cosmos. A luta dessas duas divindades pelo reino cósmico representa morte e fertilidade (MOURA, 2012, p. 65). Deste modo, a sequência narrativa aponta que Baal deveria derrotar o Deus da infertilidade e da morte, Mot, para que o cosmos voltasse a ser fértil. Assim, Baal desce ao submundo para enfrentar Mot, porém, perde a luta e morre. Seu destino é contado pelos mensageiros de Baal, como segue: “Baal está morto, o vitorioso; pereceu o príncipe, o senhor da terra” (KTU 1.5 VI, 9–10).

Diante da morte de Baal, a natureza e a ordem do cosmos estão em grande perigo. El, então, lamenta a morte de Baal, ressaltando os efeitos terríveis que a morte de Baal traz à terra. Ademais, embora El seja o chefe do panteão junto a Asherah, ele não interfere nas lutas cósmicas de cada deidade. Diante da morte de Baal, o casal divino, El e Asherah, escolhem Attar como substituto para Baal, porém ele é incapaz de governar:

E respondeu a Grande Dama, Asherah do mar:⁴
Façamos então rei a Attar, o terrível!
Que reine Attar, o terrível!
Agiu assim Attar, o terrível,
Subiu ao cume de Safon,
Sentou-se no trono de Baal, o vitorioso.

⁴ Asherah, após a derrota de Yam, passa a ser considerada a Deusa do mar e continua sendo chefe do panteão com El.

Seus pés não chegavam no repousa-pés
Sua cabeça não alcançava a seu remate
E respondeu Attar, o terrível:
Não posso reinar no cume de Safon.
Desceu Attar, o terrível
Desceu do trono de Baal, o vitorioso,
E reinou na terra de Deus, és toda ela. (KTU 1.6 I 53–65).

Com o reino cósmico em perigo, Anat, Deusa guerreira, irmã-amante de Baal, marcha até ao submundo em busca de seu amado. Chegando lá, encontra-se com Mot e exige o retorno de Baal ao mundo dos vivos (KTU 1.6 II, 9–12). Entretanto, Mot se nega, e reconta como vencera Baal (KTU 1.6 II, 13–23). Anat, por sua vez, ataca e mata Mot num ritual de plantação:

Um dia e mais se passaram,
Os dias se fizeram meses;
Anat, a donzela, procurou por ele.
Como o coração da vaca por seu bezerro,
Como o coração da ovelha por seu cordeiro,
Assim batia o coração de Anat por Baal.
Pegou o divino Mot,
Com uma espada o perfurou,
Com uma peneira o espalhou,
no fogo o queimou
com pedras de moinho o triturou,
no campo o semeou.
Sua carne a comeram, sim, os pássaros,
Seus pedaços devoraram as aves,
Carne em carne foi convidado (KTU 1.6 II, 26–37).

Conforme observado acima, Anat, a Deusa-guerreira, frustra os planos de Mot de estender o seu reinado até os domínios de Baal. Com a morte de Mot, Baal revive, e com isso, a ordem triunfa sobre as forças caóticas da morte. A narrativa contém uma lacuna de 40 linhas, o que possivelmente relataria a ressurreição de Baal. Na sequência, El, em uma visão, descobre que Baal ressuscitou: “Eis! Baal o vitorioso vive! Certamente o príncipe, o senhor da terra existe!” (KTU 1.6 III, 20–21).

Em síntese, toda a saga de Baal na luta contra as deidades caóticas o leva a ascender no panteão ugarítico. Derrotando Yam, Baal constrói o seu palácio no monte Safon. Ao ressuscitar, após Anat ter vencido Mot, Baal encerra sua saga como o “senhor da terra”, aquele que garantiu ordem ao cosmo.

3. Os monstros domesticados no livro de Jó

O livro de Jó é composto por dois estilos literários distintos: prosa e poesia. Em prosa é escrito o prólogo (1-2) e epílogo (42,7-17) que iniciam e encer-

ram o poema (3,1-42,6). Entretanto, este epílogo é dividido em duas redações: 7 – 9, que parece encerrar o conteúdo do poema, enquanto 10-17 retoma a retribuição do comportamento de Jó. Quanto ao poema, parte dele está formulada em diálogo, ou melhor, em longos monólogos de Jó e seus amigos, um após o outro, somando-se a isso uma longa inesperada intervenção de Eliú (32-37), que, possivelmente, seja um acréscimo no meio do poema (LÍNDEZ, 1999, p. 138-139).

Ao analisar cuidadosamente as diferenças entre a moldura e o poema, observa-se que há a apresentação de dois Jó, dois personagens distintos. Na moldura, Jó é o tipo de homem paciente e sofrido, que aceita calado as desgraças, da mesma forma que aceita as bênçãos de Deus: “Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei; YHWH o deu e YHWH o tomou; bendito seja o nome do YHWH!”⁵ (Jó 1,21). Por outro lado, o núcleo apresenta um Jó impaciente, rebelde. Um homem que se queixa de suas dores, sofrimentos e injustiças:

Eu sou íntegro, não levo em conta a minha alma, não faço caso da minha vida. Para mim tudo é o mesmo; por isso, digo: tanto destrói ele o íntegro como o perverso. Se qualquer flagelo mata subitamente, então, se rirá do desespero do inocente. A terra está entregue nas mãos dos perversos; e Deus ainda cobre o rosto dos juizes dela; se não é ele o causador disso, quem é, logo? Os meus dias foram mais velozes do que um corredor; fugiram e não viram a felicidade. (Jó 9,21-25)⁶.

Em suma, a temática do livro de Jó refere-se ao sofrimento humano. De certo modo, Jó representa todos os seres humanos, na medida em que reflete o sofrimento humano e que, muitas vezes, parece colocar em xeque a justiça divina. No entanto, uma leitura superficial da moldura do livro pode levar a compreensão equivocada em relação ao sofrimento humano, visto que a narrativa aponta que o sofrimento de Jó é proveniente de Satã, porém, este personagem literário não realiza nenhuma ação. O texto, pelo menos, não informa isso. Deste modo, esta leitura superficial pode isentar o ser humano de qualquer responsabilidade sobre o sofrimento. É mais fácil responsabilizar Deus ou diabo sobre o sofrimento.

Por outro lado, nos discursos dos amigos o sofrimento é explicado de quatro formas: como sendo em decorrência da culpa humana (cf. 36,1-21); como parte da natureza humana (cf. 4,17-21); como forma de educação e disciplina de Deus (cf. 5,17-18); e como prova para o fiel (cf. 36,21). Entretanto, nenhuma destas justificativas é aprovada por Deus na narrativa do primeiro epílogo (7-9), antes os amigos são reprovados por Javé. Assim, é necessário observar o que o poeta coloca como discurso de Deus para compreendermos a teologia do sofrimento que rege o livro de Jó.

⁵ Tradução própria.

⁶ Tradução Almeida Revista e Atualizada.

Nos discursos de Deus não há nenhuma referência ao sofrimento de Jó. Antes, ele usa o mistério da criação como metáfora para o sofrimento. A criação tem elementos caóticos, porém não é um caos total, mas um caos sempre de novo controlado pelo Criador. A criação é, ao mesmo tempo, maravilhosa, terrível e majestosa.

É justamente neste contexto literário criacional que os monstros vencidos e domesticados por YHWH/Elohim são citados. O texto de Jó 26,5-14 retrata os feitos de Deus, El⁷, como está nominado no capítulo anterior (cf. Jó 25,4), uma vez que a argumentação segue na sequência da narrativa anterior para reafirmar o poder divino através dos feitos da divindade, especialmente em relação à criação. Assim, El/YHWH pendura a terra sobre o vazio absoluto (v. 7), controla a chuva (v. 8) - o que aqui reforça a aproximação de YHWH ao Deus Baal - separa as águas (v. 10), e por fim, vence os monstros caóticos, Yam, Raab e a áspide fugitiva: “Com sua força encrostou o **Yam** e com seu entendimento abateu em pedaços **Raab**. Com sua Ruah céus poliu, perfurou com sua mão áspide fugitiva.” (Jó 26,12-13)⁸

Há alguns pontos significativos para destacar em relação a este texto. Primeiro, a questão da tradução, a Septuaginta traduz o verbo hebraico רִנַּע “encrostar”, no Qal, por κατέπαυσεν “colocar para descansar”, reforçando a ideia de que El/YHWH dominou Yam. Segundo, Raab é uma divindade caótica. Não há como traduzir, neste texto, o termo hebraico הָיָה por orgulho, ou até mesmo como uma metáfora para o Egito. O texto aborda o tempo primevo, no qual YHWH é exaltado como a divindade que ordenou o caos ao derrotar seus inimigos. Segundo os textos bíblicos e seus contextos literários, Raab seria uma espécie de monstro marinho com função semelhante de Tanin, inclusive ambas as divindades são mencionadas juntos em Is 51,9.

Aliás, Tanin é citado em Jó 7,12: “Acaso eu sou **Yam** ou **Tanin** que coloques sobre mim guarda?”. E, conforme observado na seção anterior, na cultura ugarítica Tunnanu é descrita como uma serpente de sete cabeças (KTU 1.5 I 1-3), reiterando assim a intertextualidade entre ambos os textos.

Terceiro, há uma discussão sobre a tradução do termo שָׁמַיִם “céus” no v. 13. Cohen (1975, p. 50-97) sugere a leitura para שָׁמַיִם “ele colocou Yam”, pois, segundo sua hipótese, algum copista teria unido, possivelmente irrefletidamente, ambas as palavras no texto hebraico considerando que se devesse ler שָׁמַיִם “céus”, isto, devido à possibilidade de o escriba ter perdido acesso ao sentido original de שָׁמַיִם, o qual traduzi por “poliu”, mas que, segundo o autor, o termo

⁷ Aqui não se trata da divindade citada nos épicos ugaríticos, El, mas do próprio YHWH, uma vez que o mesmo se apropriou de muitas características da divindade chefe do panteão ugarítico, incluindo sua esposa, a Deusa Asherah. Para aprofundar nesta questão, veja: SMITH, Mark S. **O Memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel**, 1ª reimpressão. Paulus, 2018. Deste modo, quando mencionar El, ou Elohim como sinônimo de YHWH, usarei a expressão: El/YHWH ou Elohim/YHWH, a fim de que as influências ugaríticas sejam evidenciadas.

⁸ Doravante, as citações dos textos de Jó são realizadas a partir de tradução própria.

seria o correlato de “saparru”, em acádio. Neste sentido, Ribeiro (2015, p. 874), considerando as formulações cosmogônicas, em especial oriundas do Enuma Elish, propõe a tradução do versículo: “Com seu vento, prendeu Yam na sua rede, transpassou a sua mão a serpente primitiva”.

Entretanto, seu argumento, pautado também nas discussões de Cohen, foca na intertextualidade com o Enuma Elish, o que é possível, mas não há como desconsiderar a intertextualidade com o Ciclo de Baal e Anat, o qual se tem observado neste artigo. Ademais, conforme discutido, a intertextualidade não necessariamente trata-se apenas de citações diretas da fonte, mas também de ecos de textos anteriores e de temas que permeiam a cultura do Antigo Oriente Próximo, em especial o Levante.

Portanto, ao observar este texto de Jó 26,13-14, nota-se a intertextualidade com o ciclo de Baal e Anat. Aqui, quem domina Yam, destrói Raab e a serpente fugitiva é El/YHWH, enquanto no texto ugarítico, é o Deus da tempestade, Baal. Inclusive, o Jó 26,8 El/YHWH é descrito como aquele que controla a chuva, assimilando as funções da divindade ugarítica.

Além destes textos citados, nos quais as deidades caóticas são vencidas por YHWH, há textos no livro de Jó que apresentam tais divindades caóticas como bestas domesticadas. Por exemplo, em Jó 38,8-11, Deus responde a Jó dizendo que tratou Yam como um bebê recém-nascido ao qual ele impôs seus limites, e não como seu inimigo a ser vencido. Porém, esta domesticação da divindade caótica também reforça o ordenamento do caos por YHWH, ao invés da destruição, utiliza-se a domesticação.

Em Jó 40,25-26, Liwyatan é descrita como uma criatura marinha capturada pelo “anzol” de Deus. Na argumentação deste capítulo, YHWH responde a Jó, em meio a uma tempestade (cf. 40,6) questionando se Jó seria capaz de realizar os seus feitos, incluindo domar o Liwyatan, como se observa: “Puxarás **Liwyatan** com anzol e com corda manterás abaixado sua língua? Acaso colocarás caniço em seu nariz e com gancho perfurarás seu queixo?” (Jó 40,25-26).

Essa imagem de Liwyatan como animal domesticado, a princípio, pode ser contra a expectativa dos leitores judaítas e israelitas, visto que conheciam a mitologia ugarítica e suas apropriações religiosas como monstro dos tempos primordiais destruído por YHWH. Todavia, esta domesticação do monstro marinho seria uma forma de apropriar a proximidade de El com as deidades caóticas Yam e Mot, ambos tratados como “amado”. Desta forma, reitera que YHWH é considerado uma figura de El, uma divindade criadora que possui as divindades monstruosas cósmicas como animais domésticos amados (SMITH, 2018, p. 142).

Ainda neste contexto da fala de YHWH no meio da tempestade, há a menção do monstro que habita a terra, o qual também foi domesticado por YHWH, o Beemot (Jó 40,15-24). Conforme observado anteriormente, no ciclo de Baal e Anat, a divindade da tempestade derrota Ataku, o Bezzerro de El, e

também Arsu. De acordo com Silva e Oliveira (2022, p. 14-15) estas divindades podem ser identificadas com Beemot da narrativa bíblica. Ademais, a presença de Arsu (*Arš* em acadiano) é atestada no épico de Gilgamesh. Neste sentido, é plausível considerar que Beemot seria uma criatura semelhante a um boi, ao lado do Liwyatan, ambos associados, nos textos ugaríticos, com seres derrotados na criação do mundo, os quais simbolizam o caos original que YHWH superou na criação.

Considerações finais

Por fim, constatou-se a intertextualidade do ciclo de Baal e Anat na narrativa de Jó, embora também possa conter alguns ecos na narrativa babilônica, Enuma Elish. Todavia, a assimilação cultural ugarítica pela cultura judaíta e israelita é evidente desde a formação das cidades-estados, e não apenas a partir da experiência do exílio da Babilônia. Inclusive, YHWH, assume o próprio nome do Deus do panteão ugarítico, El, como citado não só em Jó (cf. Jó 25,4), mas também em outros textos da Bíblia Hebraica (cf. Is 40,18).

O caos é ordenado na narrativa de Baal e Anat após Baal, e também Anat, vencerem as divindades caóticas: Yam, o Deus do mar, e por excelência, a divindade caótica, Litan/Tunanu, a serpente monstruosa de sete cabeças, e Mot, o Deus da morte. Com exceção de Mot que não aparece na narrativa de Jó, mas aparece como inimigo de YHWH em Is 25,8, os monstros caóticos são vencidos e domesticados por YHWH neste contexto literário do caos primordial que, ordenado, cria. E assim, esta criação, que é maravilhosa, terrível e majestosa, proporciona a reflexão sobre a própria questão da vida humana: é maravilhosa e terrível. Como diria o poeta e cantor, Gonzaguinha: “Eu sei que a vida devia ser bem melhor e será, mas isso não impede que eu repita: É bonita, é bonita e é bonita”.

Referências

- BARNES, J. **Filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Bíblia Almeida Revista e Atualizada**. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1992.
- BRANDÃO, Jacynto Lins. **Epopeia da Criação: Enūma eliš**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva. Os livros conversam entre si: A intertextualidade no estudo da Bíblia. In: LEONEL, João; CARNEIRO, Marcelo da Silva. **Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos**. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p. 205-225.
- C OHEN, H. R. (Chaim). **Biblical hapax legomena in the Light of Akkadian and Ugarit**. Missoula: Scholar Press, 1978.

- GUTIÉRREZ, Jorge Luis. Literatura e Religião: o conceito de caos no mundo antigo. In: **Ciências da Religião: história e sociedade**, São Paulo, v. 14, n. 2, jul./dez. 2016, p. 45-63.
- LETE, Gregorio Del Olmo. **Mitos y Leyendas de Canaan Segun la Tradicion de Ugarit**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- LÍNDEZ, José Vilchez. **Sabedoria e Sábios em Israel**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MATOS, Sue’Hellen Monteiro de. Os inimigos de Baal e Anat: o caos no Ciclo de Baal e Anat e suas ressonâncias nos textos da Bíblia Hebraica. **Teocomunicação**, v. 50, n. 2, Porto Alegre, jul-dez/2020, p. 1-9.
- MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **Monte Sião extremidade do Safon: Estudo da influência da mitologia cananéia na Teologia de Sião a partir da análise exegética do Salmo 48**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.
- MOURA, Rogério Lima de. **O Concílio dos Deuses no Salmo 82 e na Literatura Ugarítica**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2012.
- RIBEIRO, Oswaldo Luiz. “Com seu vento, ele pôs Yam em sua rede” – proposta (de H. R. [Chaim] Cohen) de correção do texto de Jó 26,13a na BHS. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, abr./jun2015, p. 862-877.
- SCHNIEDEWIND, Willian M; HUNT, Joel H. **A Primer on Ugarit: Language, Culture and Literature**. Cambrigde: University Press: 2007.
- SILVA, Valmor da; OLIVEIRA, Flávio Augusto de Sousa. Beemot e Leviatã no imaginário do antigo Oriente Próximo. **Revista Caminhando**, v. 27, jan/dez 2022, p. 1-19.
- SMITH, Mark S. **O Memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel**, 1ª reimpressão. Paulus, 2018.

Sue’Hellen Monteiro de Matos
suehellen.matos@gmail.com

Condición humana y su interrelación con Yahveh *Job 38-42,6*

Human condition and its interrelation with Yahveh *Job 38-42,6*

Resumen

Esta propuesta de lectura quiere ser la continuación del excelente artículo de Leif E. Vaage en Ribla 21. No es mi propósito reinterpretar ese estudio, pero sí continuar profundizando la palabra liberadora desde la creación gimiente, que une todos los sufrimientos generadores del ser humano atrapados en la marginalidad y en la injusticia, con la finalidad de lograr una vida renovada en el espíritu. La presencia del Creador entre nosotros vuelve a levantar la voz donde la contaminación del aire, del agua y de la tierra ocasionan la mayor injusticia posible a los más desamparados de la humanidad, la de los pueblos originarios de América: pueblos indígenas y afrodescendientes. Se trata de rescatar las grandes tradiciones ancestrales de la tierra madre y los espíritus vivientes de los antepasados africanos para proponer salidas liberadoras al mundo actual.

Palabras claves: Creación, relación, pueblos originarios, ser humano, Yahveh.

Abstract

This proposal of reading wants to be a sequel of the excellent article of Leif E. Vaage in Ribla 21. It is not my intention to reinterpret that writing, but if continue to be deepening the liberating Word from the moaning creation that unites all the generating suffering of the human being, strapped in marginality and injustice with the purpose to obtain a renewed life in the spirit. The presence of the Creator among us, once again raises its voice, where the air pollution, water and land cause the greatest possible injustice of humanity, that is to say the original people of America: indigenous peoples and afro-descendants. It is about rescuing the great a central traditions about the mother earth and the living spirits of African ancestors to propose liberating solutions to the actual world.

Keys words: Creation, relationship, native peoples, human being, Yahveh.

1. Primera parte: El libro de Job en los capítulos 38—42,6

El artículo de Leif E. Vaage “Desde la tormenta: el gemido de la Creación y la respuesta de Dios a Job (Jb 38,1—42, 6)” (1996), la exhaustiva exégesis

¹ Hermano paulino. Presidente de la Fundación SOBICAIN y de la Fundación ABIAYALA. Profesor de Biblia y escritor.

del libro de Job de Eduardo Arens *Job: Comentarios bíblicos latinoamericanos* (2007), y la conferencia del mismo autor sobre “Job y la dignidad humana” (2010), inspiran el presente trabajo sobre “La condición humana y su interrelación con Yahveh”, sin olvidar el humilde pero acertado comentario de Ivo Storniolo “Job y la verdadera religión” (1995).

En primer plano se muestra el texto en sí, en su estructura nacida y pensada en hebreo y presentada en un contexto de injusticia y de cambio de época, iluminada por la comprensión del actuar de Yahveh, cuando el significado de la Ley era la palabra marco, en la historia del siglo IV AEC. Se trata de la teología de la retribución en contraposición de la veracidad de Yahveh como Creador y la Creación en sí. No es una relación que nace del conocimiento ideológico de Yahveh, sino de la experiencia del Elohim. En un segundo momento, confrontaré el texto con la realidad del Abya Yala, buscando rescatar las líneas maestras del vivir y de la espiritualidad del mundo indígena, sobre todo de los pueblos originarios venezolanos.

Sobre la estructura del texto que analizamos. En la redacción final del texto de Job, la sección comprendida entre 38-42,6 constituye una gran unidad, con una estructura literaria hebrea que sustancia los últimos contenidos del libro de Job, alcanzando un clímax extraordinario que puede extenderse a toda la obra.

La estructura de los cinco capítulos es articulada en tres partes o bloques, de esta manera:

- Capítulo 38 y 39, con exclusión del versículo 38,1 en el que Yahveh se dirige a Job desde la tormenta,² que se concretizan en 70 versos poéticos de los misterios de la naturaleza. Llamo a esta sección: Contexto vivencial humano.
- En los versos 1-5, del capítulo 40, Yahveh recuerda a Job sus reclamos a *Shadday* y Job responde avergonzado. Esta sección es: La interrelación con Yahveh. Sigue el verso 6 donde Yahveh se dirige nuevamente a Job y continúa hasta el verso 32 a través de la presentación de tres personajes: el primero es el mismo Yahveh que reclama a Job su condición privilegiada, el segundo es el supremo animal terrestre semejante a un rinoceronte, y el tercero es llamado Leviatán, el monstruo marino símbolo del mal para el pueblo hebreo. Son un total de 26 versos que se duplican con otros 26 versos del siguiente capítulo 41. La gematría del nombre de YHVH suma 26, indicando así la doble presencia de Yahveh entre nosotros que no se le puede considerar simplemente como coincidencia, sino un énfasis del redactor final.

² La palabra hebrea סְוִיָּא, *sū`ará*, que normalmente se traduce por tormenta o torbellino, indica el lugar desde donde Yahveh habla, que es el propio contexto de los límites y problemáticas del ser humano, con la finalidad de una confrontación portadora de un renovado caminar en el espíritu.

- El 42 es el último capítulo donde se presenta la respuesta de Job en 5 versos, y termina la ficción con los 11 versículos del epílogo, como inclusión lógica de todo el libro nacido en el contexto de la época, allí donde el premio de la justicia era la prosperidad. Entonces se trató de presentar a los males como pruebas que el ser humano tenía que asumir, para ser parte integrante del pensar y ser de Yahveh. Vaage, en el artículo citado párrafos arriba, sintetiza muy bien el gemido de la creación y la respuesta de Dios tomada de la carta de Pablo a los Romanos (Ro. 8,18-24).

Desarrollar un escrito no es simplemente articular un pensamiento desde el pensar del hombre especulando sobre un ser divino, sobre el nombre de Yahveh; sino interiorizar la experiencia subliminal de lo creado. El ser humano afro-semítico-asiático transmite, siente y vive a diario a través de una contemplación experiencial sobre la naturaleza y su caminar, en su contexto familiar, tribal y de un pueblo consciente de una presencia superior en sus vidas.

1.1 Contexto vivencial humano

A continuación, vamos a profundizar el análisis de la primera parte estructurada en dos subsecciones: la primera sobre la grandiosidad de la creación (38,2-36) y la segunda sobre el maravilloso comportamiento de los animales (38,37—39,30) que conforman un bloque de 70 versos³.

Para comenzar, presento algunas palabras claves del texto hebreo, con el propósito de iluminar y facilitar una mayor comprensión del escrito, rescatando significados simbólicos de los contenidos pertinentes.

La lectura se inicia con el primer versículo del capítulo 38: “Entonces Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad y le dijo:”.

El nombre Yahveh lo explicaré más adelante. Aquí se presenta el nombre Job, en hebreo יֹב, *‘iyob*, cuyo significado indica la presencia de Yahveh que genera el hombre, en un proceso de una nueva creación. Entonces se constata que el nombre Job indica su vocación que es proyectada a través de la palabra hebrea *tempestad*, con el artículo, הַסְעָרָה, *hassü`är*, presente una sola vez en toda la Biblia hebrea. Una palabra que en hebreo sugiere la realidad de una tempestad presente en el ser humano. Una turbulencia presente en el alma humana, expresada a través del torbellino o la tempestad, como sucesos meteorológicos.

³ El número 70 representa la familia de Jacob que entró en la tierra de Gosén, en Egipto, para sobrevivir al hambre y allí se constituirá un pueblo numeroso. Serán los seiscientos mil israelitas que nombra el libro del Éxodo en un tiempo supuesto de seiscientos años de permanencia en Gosén. Un número que indica el tiempo perfecto del caminar humano. Estos 70 versos se escribieron en un contexto de vida originaria del pueblo, del Yahveh creador, como sucedió con el pueblo de Israel en su entrada en Egipto.

1.1.1 *Las palabras hebreas destacadas con sus simbolismos, en los primeros 38 versos del capítulo 38, muestran la grandiosidad de la creación.*

“¿Quién es ese que oscurece mis planes?” (38,2).

La palabra hebrea oscurece es: מַשִּׁיךְ *majsik*, palabra que indica, en un lenguaje humano, un diálogo expresado con fuerza para adquirir conocimientos, sin embargo, produce un distanciamiento de los planes de Yahveh. Es el mismo término que se usa para hablar de la oscuridad que se produjo en Egipto por la acción de Moisés, la que impidió ver la verdad de Yahveh: “Dijo Yahveh a Moisés: Extiende tu mano hacia el cielo y haya tinieblas sobre el país de Egipto, tinieblas tales que puedan palpase” (Ex 10,21). Todas las plagas de Egipto muestran un gran simbolismo que ilumina el caminar de todo ser humano. El texto de Is 5,20 aclara el verbo oscurecer: “¡Ay de quienes llaman a lo malo bueno y a lo bueno malo! De la oscuridad hacen luz y de la luz oscuridad; convierten lo amargo en dulce y lo dulce en amargo”.

Esta palabra clave se repite 20 veces en el libro de Job, la última en el versículo 38,2. Allí se escribe por última vez en todo el libro de Job, en este caso usando artículo. Con esto se indica que Job tenía una oscuridad y que Yahveh logró aclarar. Todos los discursos anteriores de los amigos de Job no pudieron aclarar la oscuridad, sino oscurecieron la verdad de Yahveh por ser palabras sin sabiduría. La verdadera sabiduría es la que está en el corazón del hombre, sede de la presencia viva de Yahveh.

“¿Quién colocó su pedra angular?” (38,6).

En Isaías 28,16 se lee: “Por eso, así dice el Señor Yahveh: “Mirad que estoy cimentando en Sion una piedra, una piedra probada, angular, preciosa, fundamental, cimentada: quien se apoye en ella no vacilará”.

Las palabras hebreas אֶבֶן פִּנְיָהּ, *'eben pinnätäh*, simbolizan la presencia de Yahveh que coloca los cimientos para la casa del hombre. Para que el ser humano sepa escuchar y hablar, y así lograr un caminar humano hacia la eternidad superior. Se puede decir que la piedra angular es la palabra de Yahveh, palabra de verdad, guía en el camino y alimento de vida (Jn 14,6).

“¿Quién cerró al mar con puertas, cuando brotó pujante del seno materno?” (38,8).

En Jeremías 1,5 leemos: “Antes de formarte en el seno materno te conocí, desde antes que nacieras te consagré: profeta de las naciones te constituí”.

Las palabras hebreas מֵרֵעֵם יָצָא, *mërejem yëcë'*, sugieren que la maternidad proyecta un futuro de comunicación amorosa que engendra una nueva vida. Una vida que es el germen de un ser cabal e integrado a Yahveh.

“¿Qué camino conduce a la mansión de la luz, y dónde residen las tinieblas?” (38,19).

También se puede tomar el primer versículo de este libro que se nombra a la luz como signo de vida. Leemos en Job 3,16: “O, cual oculto aborto, no hubiera existido, como los niños que no vieron la luz”.

La palabra luz está al inicio del Génesis 1,3, como primera creación de Elohim y está al inicio de Job como creación inicial del ser humano. Yahveh se une al futuro humano a través de su caminar, de su historia que es lo que indica la palabra hebrea **אור**, *’ôr*; luz.

“¿Puedes atar los lazos de las Pléyades o soltar las ataduras de Orión?” (38,31).

Esta es la respuesta que dio el profeta Amós a la casa de Israel: “Él es quien hizo las Pléyades y Orión, quien cambia las tinieblas en aurora, quien hace del día noche oscura, quien llama a las aguas del mar y las derrama sobre la superficie de la tierra. ¡Yahveh es su nombre!” (Am 5,8). La palabra hebrea Pléyades se encuentra solamente en Job y en Amós, para indicar esa extraordinaria realidad celestial gobernada por Yahveh. Las letras hebreas **כִּימָה**, *kîmah*, (*pléyades*) indican la sabiduría humana en una nueva realidad que constituye una maternidad espiritual.

Como síntesis de este bloque se considera que la ciencia humana puede opacar la esencia de la verdad que solamente está en Yahveh, esa que se refleja en la piedra angular como Palabra viva y fundamento del ser humano. Todo nace del seno materno para producir la vida primera que se extiende hasta los horizontes de los cielos.

1.1.2 Las palabras hebreas, con sus simbolismos, en los 32 versos siguientes (38,41— 39,30) muestran el maravilloso y escondido existir y actuar de los animales.

“¿Quién puso en el ibis sabiduría o dio al gallo perspicacia?” (38,36).

Concuerdo con algunos autores que colocan este verso como inicio de la segunda parte que trata de los animales. Aquí encontramos dos términos claves para todo ser vivo: la sabiduría que se adquiere con la experiencia y la perspicacia que se realiza en el medio ambiente en que se mueve, no precisamente identificados como animales reales⁴.

El ibis es un animal mítico, sin embargo, el nombre hebreo, único en toda la Biblia es **בַּטְיֹוֹת**, *battijôt*, que indica el interior de las mujeres, o sea, la bondad que favorece un intercambio para un caminar eterno.

Mientras la palabra gallo identifica a un animal de bella apariencia. El término hebreo es **לַשְׁקוּי**, *lasekwî*, que sugiere una presencia que se proyecta ha-

⁴ El Talmud de Babilonia, *Rosh Hashanah* 26a5 lo describe así: *¿Quién puso consejo en los riñones y discernimiento al corazón?* Biblia Septuaginta al español: *Y quién ha dado a las mujeres de tejido sabiduría o bordadora ciencia.* Biblia Kadosh Israelita Mesianica: *¿Quién puso sabiduría en las entrañas de la gente? ¿Quién dio entendimiento a la mente?* La Biblia Textual 3a Edición: *¿Quién puso sabiduría en lo íntimo? ¿Quién dio inteligencia a la mente?* Hay más de 50 traducciones distintas y similares en español. Ver: <https://www.bibliatodo.com/biblia/Reina-valera-1865/job-38-36>.

cia arriba, con toda la fuerza natural, para adquirir conocimientos que permitan el avance de un nuevo ser. Es un procrear en el amor.

“¿Quién dejó en libertad al onagro? ¿Quién soltó las ataduras al asno salvaje?” (39,5).

El onagro, o asno salvaje, es un animal extraordinario por la libertad en que vive, con una asombrosa historia en el texto bíblico. En hebreo se escribe con tres letras פֶּרֶא, *pere'*, que sugiere que el ser humano sabe escuchar y hablar para transitar un renovado camino hacia Yahveh. El onagro es un animal que indica la libertad por excelencia que se da en una auténtica interrelación con Yahveh.

“El ala del avestruz, ¿es comparable al plumaje de la cigüeña y del halcón?” (39,13).

Quiero quedarme solamente con la palabra cigüeña, por su significado trascendental que tiene que ver con un acercamiento de la misericordia de Yahveh. La palabra hebrea es: הַסִּידָה, *jasidah*, que significa el intercambio amoroso de un ser humano en su difícil transitar, para obtener una nueva vida abierta en el espíritu. Es un darse desde la interioridad.

“¿Le haces tú brincar como un saltamontes? ¡Es terrible su relincho orgulloso!” (39,20).

El relincho altanero del caballo con sus crines al viento, indica atrevimiento. En hebreo se dice: הוֹד נָרוֹת אֵימָה *hód naró 'émá*. Sugiere un espíritu libre que, en su andar fantástico, realiza un intercambio que se proyecta hacia un futuro frente a Yahveh, para una nueva vida materna en el espíritu. Un ser en busca de su realización.

“¿Se eleva el águila por orden tuya y pone su nido en las alturas?” (39,27).

El águila es el ser volátil que desafía las alturas donde nadie puede llegar, encontrando allí un camino de plenitud. En hebreo la palabra es: נָשֵׁר, *nāšer*, implica que el ser viviente alcanza una constante renovación, con todo el poder del espíritu, un viento semejante a las llamas. Es el atrevimiento del ser libre.

La libertad del onagro, el amor de la cigüeña, la reacción del caballo y la altura del águila muestran y reflejan la presencia de Yahveh en la creación en un contexto de sabiduría e inteligencia.

1.2 Yahveh habla a Job: interrelación con Yahveh

1.2.1 Disputa de Yahveh con Job (Job 40,1-5)

“Yahveh se dirigió a Job y le dijo: ¿Litigará el acusador de Saddy? ¿Replicará el contendiente de Elohim?” (40,1-2).

Saddy es el nombre del Todopoderoso que habita en los cielos y que Job acusa por su situación. En el libro del Éxodo 6,3 leemos: “Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob con el nombre de El Saddy; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre Yahveh”. En cambio, Eloah es el Dios cercano, el Dios personal con el cual Job contiende. Leemos en Isaías 44,8: “No se asusten ni se

turben ¿No te lo declararé y anuncié desde hace tiempo? Ustedes son mis testigos. ¿Hay algún dios (Eloah) fuera de mí? No hay otra roca; yo no la conozco”. Es el Dios con nosotros.

“Y Job respondió a Yahveh: He hablado a la ligera: ¿Qué responderé? Taparé con mi mano mi boca. Una vez hablé y no repetiré; dos veces, y no volveré a hacerlo” (40,3-5).

Job empieza a reconocer su atrevimiento que sus palabras han sido sin verdadera sabiduría y se propone a callar su boca.

1.2.1 *Yahveh responde a Job*

En esta sección, comparto ideas con Ivo Estorniolo (1995, p. 83) y Eduardo Arens (2007, p. 782). Leemos atentamente el texto por ser la síntesis de todo el libro: “Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad y le dijo: Cíñete los flancos como valiente: yo te preguntaré, y tú me enseñarás. ¿Vas acaso a anular mi sentencia? ¿Vas a condenarme por salirte con la tuya? ¿Tienes tú un brazo como el de Dios? ¿Truena tu voz como la suya? Adórnate, pues, de gloria y de honor; revístete de esplendor y majestad. Derrama los ardores de tu cólera, derriba con tu mirada al soberbio. Con tu mirada humilla al arrogante, aplasta de un golpe a los malvados. Escóndelos a todos bajo tierra, enciérralos en el calabozo. Y yo entonces también te alabaré, porque tu diestra te habrá dado la victoria” (40,7-14).

El texto dice que Job no puede asumir el rol de Yahveh, sin embargo, tiene que posesionarse del rol de defensor de la justicia. Hay dos verbos claves en este texto que son *mishpat* que muestra el recto orden de las cosas. El texto hebreo מִשְׁפָּט *mishpat*, sugiere que la maternidad emerge con toda la energía creacional para constituir al ser humano íntegro, que sabe escuchar y hablar en el contexto del querer.

El otro verbo es *sedaqâh*, סְדָקָה, que encarna la justicia como elemento fundante del pueblo Israel. La querida profesora biblista, Alicia Winters, no se cansaba a repetir en sus charlas que el mensaje de los libros de los Profetas Anteriores y Posteriores se puede reducir en dos palabras: *Mishpat* y *sedaqâh*: derecho y justicia.

1.2.3 *Yahveh describe monstruos (40,15—41,26)*

Behemot, el monstruo terráqueo (40,15-24). Aquí se muestran las extraordinarias virtudes de *Behemot*, un animal semejante a un rinoceronte, una bestia del campo que en hebreo se describe como בְּהֵמוֹת, *bahâmôt*, que es una nueva creación espiritual, una maternidad humana perenne. Las principales características que tiene son su alimentación natural, sus músculos capaces de fecundas procreaciones, y su estructura ósea inquebrantable. Todo lo creado le rinde tributo y nadie lo puede someter, es irresistible.

Leviatán, el mostro marino. Al *Leviatán* lo describe así Isaías 27,1: “Aquel día castigará Yahveh con su espada resistente, gigante, potente, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón del mar”. El *Leviatán* bíblico, procede de un gran mito que atemorizaba a los que cruzaban el mar. Sus principales virtudes descritas son: “es un ser desconocido, amenazante, inatrapable. Produce terror, es irresistible e incomparable. Sus estornudos despiden destellos. De su boca salen antorchas, de sus narices se elevan vapores, su sopro enciende carbones. Su corazón es como roca. Cuando se alza, temen las aguas, y las olas del mar retroceden. Deja tras sí un surco luminoso. Nada hay en la tierra semejante. Mira de frente a los más altos: es el rey de todas las fieras”. La palabra hebrea לִיְוִיָּתָן, *liwyätän* se interpreta así: un ser que procede de arriba para un andar novedoso e indefinido a semejanza de una criatura frente a Yahveh. Es la actitud correcta que la palabra hebrea פָּנֵי, *penê*, o sea, no dependiente ni sumiso a Yahveh, sino frente a él se presenta como ser libre, como hijo de Elohim. El ser humano corresponsable con Yahveh de toda la creación.

Los monstruos descritos son unas semejanzas extraordinarias que muestran una naturaleza desconocida, que ilumina y capacita para reconocer la grandeza de Yahveh y nuestra adhesión a su plan de vida para toda la creación y todo ser humano.

1.3 Job reconoce la labor de Yahveh

Job 42,1-6: “Respondió entonces Job a Yahveh: Reconozco que todo lo puedes y que nada te resulta irrealizable. Soy yo el que oscurece tus planes con razones vacías de sentido. Sí; he hablado de lo que no entendía, de maravillas que me superan y que ignoro. Escúchame, permíteme que hable, yo te preguntaré, y tú me enseñarás. Tan sólo de oídas te conocía, pero ahora mis ojos te ven. Por eso me retracto y me arrepiento, echándome polvo y ceniza”.

Primeramente, es importante la jerarquía del verbo conocer que indica desplegar, abrir, mostrar y Job estaba en camino de conocer a Yahveh, reconociendo las razones vacías que aportó en su defensa. El verbo *yada'*, יָדַע, tiene que ver con una semilla que se abre para constituirse en ser humano. Job es esa nueva semilla que crecerá a la sombra de Yahveh.

De la misma manera se tiene que descubrir el Yahveh que está en los seres humanos, en nuestro remolino, así tenemos que desplegar el texto bíblico para que el pueblo conozca su interior, allí donde reside Yahveh y comprenda el camino de Elohim.

1.4 Otros acercamientos al texto

1.4.1 Los nombres de Dios

Los tres nombres de Dios más determinantes en el libro de Job son: Elohim, Saddy y Yahveh. Ciertamente el nombre de Yahveh es clave en los

capítulos 38-42, sin embargo, es importante el nombre de Elohim en sus tres grafías: El, Eloah y Eloim. Y solo una única vez se cita a Sadday como el todopoderoso o el justiciero. Elohim, Dios, en su pluralidad, solamente se encuentra una vez, al inicio de nuestro texto, para indicar la multiplicidad del Elohim universal. Las otras veces lo llama al singular, Eloah, o sea, mi Dios.

En los versículos conclusivos del capítulo 38 leemos: “¿Acaso tú preparas la caza de la leona y sacias el hambre de sus cachorros cuando están agazapados en sus guaridas y se ponen al acecho en los matorrales? ¿Quién prepara al cuervo su alimento, cuando sus polluelos claman a Dios (EL-EL) y vagan hambrientos?” (Jb 38,39-41).

El presente estudio busca explicar cómo es que la respuesta aparentemente ambigua de Dios a Job, “desde la tormenta”, pueda ser entendida como palabra liberadora, porque trata de redefinir el reclamo por la justicia, no como cuestión de pecado y culpabilidad, sino como la lucha por hacer reconocer el derecho de todas las formas de vida a existir, especialmente aquellas que han sido marginadas por esa sociedad humana que asume como civilizada. Se propone que Job no es un símbolo general del inocente que sufre o del oprimido -aunque de hecho no había obrado nada en falso-, sino que representa el caso de un convertido que termina cambiando de perspectiva. Su visión tradicional de la vida buena, como equivalente a la riqueza y la decencia; se vuelve otra, más identificada con la abundancia gimiente de la creación, con el YHVH en nosotros.

1.4.2 Simbolismos de los textos

La redacción final, posiblemente del siglo III AEC, contextualiza la temática y la estructura con gematría simbólica, que ilumina los bloques que conforman los capítulos temáticos. El primer versículo, de los capítulos 38 y 39, presenta a Yahveh que, desde la tempestad, responde a Job y siguen los 70 versos que reúnen el pensamiento interlocutor de Yahveh, mostrando las enseñanzas recabadas desde lo creado. Son 70, o sea, el siete como perfección humana multiplicado por 10, que representa el espíritu que sostiene todo lo creado.

A continuación, en los primeros cinco versos del capítulo 40, hay un intercambio de Job con Yahveh para reconocer esa insensatez que tuvo al querer enjuiciar a Yahveh. El verso 40,6 vuelve a indicar el discurso de Yahveh reportado en los siguientes 26 versos del capítulo 40 y, continua, con otro bloque de 26 versos en el capítulo 41. Entonces los capítulos 40, desde el verso 7 y el siguiente capítulo 41 conforman dos bloques de 26 versos cada uno, que representan la presencia de lo divino a semejanza de la suma gemátrica del nombre Yahveh.

1.4.3 Algunos autores y elementos significativos del texto estudiado

En el libro *Profecía y esperanza* publicado como reconocimiento a Milton Schwantes publicado en el 2006, hay un artículo de Ildo Bhon Gass sobre “A Palavra de Yahveh é un projeto de vida” para atestiguar la vida de Schwantes

que, en su recorrido bíblico, muestra un camino trascendental que marcó toda su vida y dejó un relato iluminador y perenne para toda América Latina. El texto estudiado de Job favorece a la comprensión de que solamente Yahveh vivo, que todo ser humano posee, le puede conducir a la verdadera libertad y justicia humana. Personalmente le debo mucho a Schwantes, por su cercanía y por abrir las riquezas bíblicas a todas clases de personas, especialmente a las mujeres, y por abrir un compás solidario para una nueva sociedad.

En segundo lugar, destaco el escrito de Mike Van Treek sobre “Expresión literaria de placer de la Biblia Hebrea” aunque con limitado conocimiento de la obra, encuentro una propuesta halagadora para conocer el texto hebreo y profundizar su esencia a través del dominio semántico y lexicográfico de sus palabras.

Hace poco pude disfrutar el libro de Julio Treballe *Textura bíblica del antiguo Oriente y el Occidente moderno*, que ilumina la obra bíblica desde sus orígenes hasta nuestros días. Cito un párrafo: “Por nuestra parte acudimos aquí a modelos o a «tipos ideales» de la historiografía mesopotámica con el fin de explicar la estructura de la historiografía bíblica y definir el carácter mítico, legendario o histórico de las diferentes tradiciones recogidas en sus textos (TREBALLE, 2019, p. 31).

Hace ya bastante años he adoptado, en mis traducciones y estudios, un acercamiento simbólico a las letras hebreas, que me ha ayudado a comprender el posible significado original del texto hebreo. También han sido útiles algunos conocimientos cabalísticos y el libro *La lengua hebrea restituida* de Fabre D’olivier.

Los textos bíblicos se han tomado del software *Bible Works versión CAB 2003* (Versión castellana de la Biblia) adaptando el texto y cambiando algunas palabras que consideré para una mejor traducción.

La reciente *Historia de la literatura hebrea y judía* dirigida por Guadalupe Seijas es un excelente instrumento para una mejor comprensión y acercamiento al texto hebreo por los aportes de investigadores de la actualidad.

Y la gran obra enciclopédica en cinco volúmenes sobre “los aborígenes” con aporte de numerosos antropólogos venezolanos y extranjeros publicada por la Fundación la Salle en Caracas. Una fuente de constante inspiración para el conocimiento y un acercamiento fructífero al conocimiento de la idiosincrasia del venezolano.

2. Segunda parte: visión actualizada de Job 30—42,6

2.1 Introducción al tema

Las nueve naciones establecidas en la Amazonía están constituidas, en su gran mayoría, por cristianos europeos y mestizos; con un importante porcentaje de afroamericanos y de miembros de los pueblos indígenas. Se considera que

son más de trecientos pueblos originarios los que todavía habitan en el gran territorio amazónico. La región está nuevamente penetrada por numerosas presencias mineras destructoras que, lentamente, está hiriendo a muerte los poblados indígenas presentando así un horizonte cada día más oscuro.

El mundo criollo está marcado por un conjunto bien estructurado de leyes, políticas, tecnologías, y educación que lo conducen a una posición social superior. Además, por una auto consideración como gente bien Lamentablemente este mundo es reconocido por el mundo indígena, como fruto de una enseñanza forzada con pensamientos ideológicos, religiosos y de supremacías tecnológicas.

El mundo indígena amazónico está disperso en el inmenso territorio, con una presencia humana ancestral de más de 30 mil años de existencia, integrados en su territorio por florestas, montañas y ríos, que constituyen su hábitat, y sustentados por sus lenguas, costumbres y tradiciones míticas. La mayoría siguen apostando por sus creencias y culturas. Aunque algunos de ellos habiten en ciudades y metrópolis, casi en el anonimato y, a menudo, presionados para su incorporación al ambiente ciudadano como dependientes o profesionales de segunda.

Los pueblos criollos se posesionan cada vez más de los territorios indígenas, aunque las Constituciones de las nueve naciones que circunscriben el territorio, reconozcan los derechos ancestrales de los pueblos originarios amazónicos. Todavía existe la carrera al Dorado, representación legendaria de cuantiosas riquezas de minerales. Esta carrera está apoyada por grupos armados, por la tecnología avanzada y por las políticas ideológicas y partidistas a las que no les importa la destrucción del medio ambiente, tampoco el desarrollo armónico. La población indígena esta forzada a un trabajo esclavizado casi siempre alimentado por la corrupción y depravación generalizada.

No obstante, en esta deplorable situación, numerosos grupos indígenas se niegan a morir y luchan para conservar sus lenguas y tradiciones como elementos indispensables para no desaparecer como familias y como etnias. Lo que más sorprende es que después de trecientos años de destrucción, esclavitud y sometimiento todavía está presente la resistencia de los pueblos indígenas para conservar su identidad. Los elementos que ayudan al mantenimiento de esa memoria y de sus vivencias son ciertamente las líneas hereditarias, con especial importancia en su espiritualidad. Esta espiritualidad se sostiene en que lo pueblos están inmersos en su hábitat amazónico, desde donde armonizan una unidad entre ser humano y naturaleza, que integra y fortalece su idiosincrasia e identidad.

Al inicio de este escrito se ha comentado que: El nombre Job indica con claridad su vocación en la palabra hebrea tempestad escrita con articulo **הַסְעָרָה**, *hassü`ärâ*, la única que se encuentra en toda la Biblia hebrea. Palabra que indica la realidad concreta de una tempestad encarnada en el ser humano. Se puede

afirmar que el texto refleja la realidad de una turbulencia renovadora del ser humano, donde el torbellino o tempestad es una semejanza.

Gonzalo Flor Serrano ha escrito un artículo sobre la sabiduría titulado, “Triple confianza y «temor de Yahveh»” (2014), donde afirma:

La *sabiduría*, su búsqueda, su práctica, su enseñanza, implica así una triple confianza. En primer lugar, confianza en la realidad cósmica y humana, que no es opaca, que se deja conocer, que está «ordenada» y que no esconde sus secretos al investigador constante. Al mismo tiempo, confianza en el ser humano y en su capacidad de investigar, observar, reflexionar y conocer ese «orden» que atraviesa toda la realidad. Eso le permite amoldarse a él y vivir seguro, evitando sucumbir en el «caos» que amenaza continuamente con engullir la vida humana y la realidad entera” (FLOR, 2014, P. 143).

Se puede concluir Yahveh le ofrece una certeza presente a nuestro ser: Él es quien acompaña en el torbellino de la vida, en el contexto de la realidad cósmica y terrestre de los pueblos originarios. Él es quien facilita ese interrelacionar entre la vida y el Creador para asumir de esta manera la plenitud de la vocación humana.

2.2 Referencias de pueblos originarios

Son muchos miles los textos de los pueblos originarios venezolanos. Ante esto, presentaré cuatro referencias a textos publicados que pueden iluminar el conocimiento del mundo indígena venezolano:

Empiezo con los *waraos* habitantes del delta del Orinoco.

El mundo del hombre del morichal ha sido presentado con humor y añoranza. Es un mundo para sufrir y gozar. Pero este mundo está incompleto. El amo del morichal y señor de la selva, al igual que el que se cree amo del mundo entero, está insatisfecho y sintiéndose señor y amo está incompleto y preocupado por descubrir a su superior y amo que le dé explicación de su misterio: el por qué y para qué de la vida. El guarao morichalero busca y busca a ese otro mundo metahumano, que no ve, pero inquieto siente que le rodea y determina. El mundo guarao busca descubrir el mundo sagrado. El guarao del morichal no se siente feliz y busca la fuente de la fe y de la esperanza (DEL BLANCO, 2018).

Sigo con una cita de Mariano Gutiérrez quien escribe en su libro *Los pemones y su código ético*:

“El pemón que nosotros tratamos de presentar y dar a conocer no es una ‘categoría lógica’, del ámbito de las ideas metafísicas, sino un ser humano, real, histórico que se realiza ‘ahora’ y ‘aquí’, en perfecta interacción con todos los seres que conforman su hábitat y precisamente desde el sistema ideológico que le notifica su propia realidad entitativa dentro de la comunión con todos los otros seres que le ayudan a ser el mismo (GUTIÉRREZ, 2001).

Pemón no solo quiere decir gente, también seres vivos. Es decir que engloba todo lo creado y que con todos hay que tener una relación de respeto. El autor cataloga al pemón como el pueblo más religioso, donde no hay una relación de adoración a un dios superior sino una interrelación entre lo sagrado y lo profano sustentada por normas que comprende cada momento de su vida con un gran respeto. En su entorno está la gran meseta guayanesa con su cerro-meseta y sus castillos fantásticos. Esta meseta se llama *Tepuy*, sede de los antepasados. Los indígenas consideran a esto como celular, es decir, un todo cultural inseparable.

En la sierra de Perijá, al oeste de Venezuela se encuentra el pueblo Barí de descendencia chibchas, un pueblo de grandes tradiciones y sabiduría de vida. Dionisio Castillo en su libro *Mito y sociedad en lo barí* describe así la identidad de los barí:

El pueblo barí, en íntima dependencia de su ambiente sociocultural se ha experimentado sorprendido ante su condición humana. Y, en diálogo consigo mismo y su mundo, se ha esforzado de formalizarlos, proyectando sobre ellos un sentido profundo y la necesidad de encontrar equilibrio tanto en la vida de su propio grupo como en él de la naturaleza de la que se siente partícipe. Los mitos *barí* son, así, fruto de la reflexión hecha vida, y se presenta como respuesta exigidas por necesidades primarias, al mismo tiempo que proyecta y opera una integración y armonía en el propio grupo y en el mundo que les rodea (CASTILLO, 1992, p. 210-211).

Entre el estado Bolívar y Amazonía venezolana tiene su hábitat el pueblo *Ye'kwana*. La participación de todos y las largas reflexiones comunitarias sobre su entorno para tomar decisiones comunes, constituye la esencia de su vida y su historia. Aquí se reporta un párrafo de Nalúa Rosa Silva autora de un estudio de ese pueblo publicado en *Los aborígenes de Venezuela, volumen 5*:

Esta concepción de la naturaleza hace que la relación de los Ye'kwana con su entorno sea necesaria y permanentemente de negociación y mediación. No se puede agredir a la naturaleza sin que esta se venga, ni disponer de sus recursos sin la autorización de los poderes que la puebla, o cazar, pescar, sembrar y recolectar sin pensar en los efectos de sus acciones (SILVA, 2018, p. 108).

En el encuentro de espiritualidad indígena-cristiana realizado en Tabor/Huarochiri, cerca de Lima, en julio de 2015, con la participación de chamanes indígenas de distintas etnias, sacerdotes, pastores, obispos, biblistas y sociólogos; donde también yo participé, se publicó un texto con conclusiones esperanzadoras. Reporto aquí un párrafo de la conclusión del documento:

Constatamos y subrayamos la constante y estrecha interconexión entre los tres grandes temas tratados (Sanación, Culturas de Paz y Ambiente), destacando, a fin de cuentas, como lo más clave de todo, que no podrá haber sanación si no reparamos nuestra espiritualidad mediante una reconexión con una sacralidad

viva y una espiritualidad en concordancia con la Voluntad Divina, que mueva, transforme y vuelva a dar sentido a nuestras vidas (DESDE Y PARA UN RENACER ESPIRITUAL DEL CONTINENTE, 2015).

2.3 El medio ambiente en el contexto mundial

El contexto mundial que es abordado por la ONU y tratado en los encuentros internacionales para la protección del ambiente, está saturado de voces y de proclamas que son aprobadas por la gran mayoría de la humanidad, aunque adversadas por unos pocos que no quieren renunciar a su estándar de vida, al poder económico y al dominio del mundo.

La Asamblea General de las Naciones Unidas declaró el 28 de julio de 2022, que todas las personas del mundo tienen derecho a un medio ambiente saludable. Quienes respaldaron esta decisión afirman que constituye un paso importante para contrarrestar el alarmante declive mundial de la naturaleza. En la misma declaración se anota:

A principios de este año, los países de América Latina y el Caribe prometieron más protecciones en favor de las personas defensoras ambientales, incluidos los pueblos indígenas que hacen campaña contra la tala, la minería y la exploración petrolera en zonas protegidas. En 2021, se informó del asesinato de 227 defensores ambientales. Asimismo, en 2021, el estado de Nueva York aprobó una enmienda constitucional que garantiza a su ciudadanía el derecho a un medio ambiente sano (ONU, 2022).

El Papa Francisco en su discurso pronunciado en la Habana el 1 de febrero 2019, hizo un enunciado de mucho valor: “El ambiente humano y el ambiente natural van de la mano y pueden degradarse juntos”, recuerda el Papa. “No se podrá afrontar de forma adecuada la degradación ambiental si no comprendemos las causas que tienen que ver con la degradación humana y social” (PAPA FRANCISCO, 2019).

Es imposible recoger los escritos y sucesos mundiales sobre el tema ambiente, sin embargo, el estudio de Job, en su texto hebreo, unido a un acercamiento del mundo indígena, ofrecen un extraordinario *background* para comprender y orientar la verdadera libertad y vida humana.

Considero que los pueblos originarios tienen excelentes formas de vida que en miles de años han recreado una relación simétrica entre Yahveh-hombre, humanidad-creación, creación y un futuro de paz y justicia.

Bibliografía

- ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE. **Ancient Testament interlinéaire, hébreu-français**. 2007.
- ARENS, Eduardo (2010). **Job, o la teología desde la dignidad humana**. Artículo de reflexión. Versión ampliada de una conferencia dictada en el curso de la Asamblea de Biblistas de México, en Veracruz, el 26 de enero de 2010. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-36492010000200002
- ARENS, Eduardo. **Job: comentarios bíblicos latinoamericanos**, p. 747, Estella: Verbo Divino, 2007.
- AUNEAU et al. **Itinerario por el Antiguo Testamento**, Estella: Verbo Divino, 1996.
- BEAUCHAMP, Paul. **Ley Profetas Sabios**, Lectura sincrónica del Antiguo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1977.
- BOHN, Ildo. **A Palabra de Yahweh é un proyecto de vida**. Profecía y esperanza, un tributo a Milton Schwantes. San Leopoldo: Oikos, 2006.
- CARPENTIER, E. **Para leer el Antiguo Testamento**, Estella: Verbo Divino, 1991.
- CASTILLO, Dionisio. **Mito y sociedad en los Barí**. Salamanca: Amarú Ediciones, 1992.
- CERESKO, Anthony. **Introducción al Antiguo Testamento**, 3ª ed. Barranquilla, Colombia: Corporación Universitaria Reformada, 2005.
- DEL BLANCO, Damián. **Antropología narrativa guarao**. Madrid: Orden capuchina, 2018.
- DEL OLMO, Gregorio. **Lectura intertextual de la Biblia hebrea**. Ensayo de Literatura comparada. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- EDITIO FUNDITUS RENOVATA. **Biblia hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Editio Funditus Renovata, 1990.
- ENCUENTRO DE ESPIRITUALIDAD INDÍGENA CRISTIANA. **Desde y para un enacer espiritual del continente**. Tabor/Huarochiri, 2015.
- FABRE D'OLIVET. **La lengua hebraica restituida**. Buenos Aires: Humánitas S.L, 2001.
- FLOR, Gonzalo. **La literatura sapiencial**, Historia de la literatura hebrea y judía. Madrid: Trotta, 2014.
- GONZÁLEZ, Ángel. **La Biblia: los autores, los libros, el mensaje**. Madrid: Paulinas, 1989.
- GOTTWALD, Norman. **La Biblia Hebrea**. Barranquilla: Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado, 1992.
- GUTIERREZ, Mariano. **Los pemones y su código ético**. Caracas: UCB, 2001.
- MAGGIONI, Bruno. **Job y Cohélet**. Bilbao: Desclée Brouwer, 1993.
- Matthewes, Victor. Benjamin, Don. **Paralelos del Antiguo Testamento**. Bilbao: Sal Terrae, 1997.

- MCDONALD, William. **Comentario Bíblico**. Barcelona: Clie, 2004.
- MESTERS, Carlos y Equipo Bíblico. **Sabiduría y Poesía del Pueblo de Dios**, Estella: Verbo Divino, 2004.
- MESTERS, Carlos. **Manual de la Biblia**. Aspectos literarios, históricos, arqueológicos, histórico-religioso, culturales y geográficos del Antiguo y Nuevo Testamento. Barcelona: Herder, 1989.
- QUESNEL, Michel y GRUSON, Philippe. **La Biblia y su Cultura**, Antiguo Testamento. Bilbao: Sal Terrae, 2002.
- SEIJAS, Guadalupe. **Historia de la literatura hebrea y judía**. Madrid: Trotta, 2014.
- SICRE, José y Alonso Schokel, L. **Job**: comentario Teológico y Literario. Madrid: Cristiandad, S.L, 2002.
- SICRE, José. **Introducción al Antiguo Testamento**. Estella: Verbo Divino, 2011.
- SILVA, Nalúa Rosa. **Los Ye'kwana**, Etnología contemporánea III, Los aborígenes de Venezuela, volumen 5. Caracas: Fundación La Salle, 2018.
- STORNILO, Ivo. **Como leer el libro de Job**, el desafío de la verdadera religión. Bogotá: San Pablo, 1995.
- TREBOLLE, Julio. **Texturas bíblicas del antiguo Oriente y Occidente moderno**. Madrid: Trotta, 2019.
- VAAGE Leif. **Desde la tormenta**: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job. Revista RIBLA 21 (1996), Quito: RECU, p. 73.
- VAN TREEK, Mike. **Expresión literaria del placer en la Biblia Hebrea**. Estella: Verbo Divino, 2010.
- VÍLCHEZ, José. **Sabiduría y Sabios en Israel**. Estella: Verbo Divino, 1995.
- VON RAD, Gerhard. **Sabiduría en Israel**. Madrid: Cristiandad, 1985.

Bernardo Favaretto
bernardofav@yahoo.com

O “inédito-viável” de Jó: perguntas desde a pedagogia do oprimido

*The “untested feasibility” of Job:
questions from the pedagogy of the oppressed*

Resumo

O desafio deste texto é articular o livro de Jó – em especial os capítulos 4, 5 e 6 - com a pedagogia da Paulo Freire perguntando pelas situações-limite, os atos-limite e o inédito-viável. Contra o fatalismo das narrativas que justificam a desigualdade e o sofrimento, tomar este mesmo sofrimento como matéria do saber que liberta.

Palavras-chave: Jó; fatalismo; desigualdade; pedagogia do oprimido; Paulo Freire

Abstract

The purpose of this text is to articulate the book of Job – especially chapters 4, 5 and 6 – with Paulo Freire’s Pedagogy, asking about limit-situations, limit-acts and the untested feasibility. Against the fatalism of narratives that justify inequality and suffering, taking this same suffering as a matter of knowledge that liberates.

Keywords: Job; fatalism; inequality; pedagogy of the oppressed; Paulo Freire

Introdução: a dor-elegante e o inédito-viável

Curiosidade, conhecimento e sofrimento: o dicionário Paulo Freire vai dizer que a matriz da consciência é “*participar, junto com outras pessoas, de um universo ampliado da própria curiosidade humana (...) junto com o conhecimento e o sofrimento*” (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2018).

Na educação popular a alfabetização é mais do que saber instrumental - ler e escrever - mas implica em aprender a ler o mundo, as relações sociais e as conjunturas onde se vive. Ler o mundo lendo a si mesmo, desvendando as condições de força que geram opressão, violência e subordinação: lendo-se como corpo, alfabetiza-se como classe.

¹ Nancy Cardoso es brasileña. Teóloga feminista, hizo su maestría y doctorado en Ciencias de la Religión. Es pastora metodista hace 35 años. En los últimos 25 años ha sido pastora en la Comisión Pastoral de la Tierra, una comisión de las iglesias para los conflictos relacionados con la tierra.

Diante das “situações-limites” (FREIRE, 1970) que podem gerar resignação e acomodação, as perguntas-geradoras disparam inquietude e curiosidade. Assim as perguntas e os estranhamentos são vitais na educação popular porque geram as *chaves* que abrem as portas dos “*inéditos viáveis*” (FREIRE, 1970) e “*soluções praticáveis depercebidas*” (FREIRE, 1970).

Criticidade, curiosidade e criatividade integram a complexidade das relações que situam a conscientização no campo das possibilidades e não das certezas, desafiando a autoria do inédito-viável. Dava-se o direito de sentir profundamente as raivas, legítimas, como dizia, então elaborava o acontecido científica e politicamente nos seus dizeres pautados pela compostura ética através de uma criação lingüístico-estética de rara beleza (BOCIA, TODARO, 2013)

A expressão “*inédito-viável*” está muito presente em toda a obra e na práxis de Paulo Freire (FREITAS, 2005) e da educação popular: é o que ainda não é... mas pode ser! Os horrores e os sofrimentos da realidade não silenciam as mudanças possíveis. Porque a realidade é histórica e a história é processo, a possibilidade de transformação é viável.

O papel da educação popular é ensinar a aprender a fazer perguntas, despertando a indignação e a curiosidade, gerando o conflito no processo de ensinar&aprender para fazer surgir e testar as possibilidades. Contra o fatalismo das narrativas que justificam a desigualdade e o sofrimento, tomar este mesmo sofrimento como matéria do saber que liberta. Responder perguntando. Atuar desconfiando. Transformar inventando: o original, novo, diferente, extraordinário, incomum, insólito, raro, único. Possíveis.

A educação popular também acontece na história e as novas conjunturas de poder na América Latina investiram e seguem investindo contra as práticas e leituras críticas da realidade. A mobilidade e criatividade das práxis de educação popular e das lutas populares continuam sofrendo com os contra-ataques das políticas das elites na América Latina, num processo de estrangulamento das formas de participação e de interdição das práticas de radicalização da democracia.

Todos os repertórios dos saberes e das utopias populares são disputados, assim como também as muitas variáveis das religiões populares. A teologia da prosperidade (SUNG, 2015), as teologias fundamentalistas, (neo)-pentecostais e carismáticas, a teologia do domínio (CUNHA, 2020) se ocupam justamente das situações de sofrimento e desigualdade e oferecem um modelo explicativo que, ao mesmo tempo, justifica e naturaliza a dor e propõe mecanismos de aceitação, adequação e acomodação que tornam o conhecido e o já-vivido aceitável e/ou parte de um plano maior de deus/mercado.

O inédito é interdito e as perguntas interceptadas pelas respostas prontas do fundamentalismo bíblico e teológico. O fundamentalismo bloqueia as utopias transformadoras e aciona os valores do “passado-necessário” fazendo

do cristianismo uma reserva de valores originais a serem defendidos: defesa de manutenção das hierarquias sócio-raciais, dos papéis de gênero patriarcais, da sexualidade heteronormativa, do protagonismo das supremacias econômicas sobre a natureza e outras.

Sofrer é um universo de plena humanidade. Muitas respostas e explicações nas muitas linguagens do saberes e crenças transitam nas diversas culturas como proposta de significado ao sofrimento. Um poeta já disse que “*um homem com uma dor é muito mais elegante*” (LEMINSKI,1991) e oferece três respostas culturais: ópio, éden e analgésico.

Dor elegante

Um homem com uma dor
É muito mais elegante
Caminha assim de lado
Como se chegando atrasado
Andasse mais adiante
Carrega o peso da dor
Como se portasse medalhas

Uma coroa, um milhão de dólares
Ou coisa que os valha
Ópios, édens, analgésicos
Não me toquem nessa dor
Ela é tudo o que me sobra
Sofrer vai ser a minha última obra

Paulo Leminski

Entender na vida das maiorias pobres a “dor elegante”, os modos de convivência e os modos de caminhar-com-ela sabendo das insuficiências e vulnerabilidades das explicações sócio-econômicas por-si, recoloca a urgência de resituar a religião no campo das lutas populares. Entender que ópio (os narcóticos escapes), éden (as performances escapes) e analgésicos (os terapêuticos escapes) e suas variáveis estão disponíveis nas culturas e mobilizam os afetos e as pertenças: geram significado, produzem resultados imediatos de alívio... mesmo que provisórios.

Entender o crescimento e a complexidade das relações entre as classes populares e o crescimento das igrejas do “conhecido-aceitável” continua sendo um desafio para a leitura popular da Bíblia e para as teologias de libertação. Mais do que as respostas, aprender a perguntar como Jó e Jesus:

Y quisiera recalcar este misterio de iniquidad, porque hay quienes piensan que en una América Latina religiosa la fe en Dios no es grave problema, como sí lo es en un mundo secularizado. En medio de tantas víctimas, América Latina es el lugar por antonomasia de preguntarse por Dios, como Job y como Jesús en la

cruz, y tanto más cuanto simultáneamente se le confiesa como Dios de vida. El que Dios deje morir a las víctimas es un escándalo irrecuperable, y la fe en Dios tiene que pasar por ese escándalo (SOBRINO, 1992).

A curiosidade e o exercício de conhecer são alimentados pelo que a vida tem de mais óbvio e interrogante: o sofrimento. A vida é muito mais, mas o sofrimento pode estabelecer resignação ou acender “por quês”. O livro de Jó é um convite desconcertante e belo de articular curiosidade, conhecimento e sofrimento que são, ao mesmo tempo, tema e estrutura do texto.

1. Jó: o livro das perguntas

Então saiu Satanás da presença do Senhor; e feriu a Jó de úlceras malignas, desde a planta do pé até ao alto da cabeça. E Jó tomou um caco para se raspar com ele; e estava assentado no meio da cinza. Jó 2:7,8

Esta é a situação de Jó no capítulo 2. Eu e você, quem ler o capítulo 1 sabemos que o sofrimento de Jó tem como origem uma aposta entre Deus e Satanás, uma primeira cena que Jó nem ninguém conhece. Nós sim. Sobre as cinzas e com o corpo marcado de feridas o livro de Jó quer falar de sabedoria: de onde vem o sofrimento? por que e até quando?

O conhecimento no livro de Jó nasce das perguntas, dos contrastes, das imagens sobrepostas, de uma certa ironia que cria diálogos ásperos e repetitivos. A busca do conhecimento não deixa a meia verdade se impor pelo cansaço. Uma pergunta retórica é aquela que não exige resposta; seu objetivo é forçar o leitor a respondê-la mentalmente e avaliar suas implicações. As perguntas retóricas abrem espaço para *soluções praticáveis depercebidas*.

Jó trava 36 capítulos de uma boa briga teológica difícil recusando a unanimidade dos discursos dos amigos que legitimam a dor. Não é uma curiosidade intelectual: o sofrimento invade a linguagem, obriga as perguntas a sentirem a dor e a causar dor.

Depois disto, abriu Jó a boca e amaldiçoou o seu dia. (Jó 3,1²)

Jó quebra o silêncio abrindo a boca e amaldiçoando - **ללל** *qalal* - a si mesmo, ao dia do seu nascimento (Jó 3,2) No primeiro discurso de Jó o sofrimento se apresenta como inevitável e tira as forças daquele que sofre do pão feito lamento e a água gemido. Jó está numa situação-limite.

Porque antes do meu pão vem o meu suspiro; e os meus gemidos se derramam como água. Jó 3:24

² Todas as citações bíblicas serão tomadas da Almeida Revista e Corrigida © Copyright © 2009 Sociedade Bíblica do Brasil.

A raiva de Jó se volta contra ele mesmo e este é o limite delicado em que a raiva pode destruir o sujeito imobilizando-o.

O que a raiva não pode é, perdendo os limites que a confirmam, perder-se em raivosidade que corre sempre o risco de se alongar em odiosidade (FREIRE,1992).

Nesta situação de desesperar o texto de Jó inicia a segunda parte do livro, com os capítulos de diálogo e debate com os amigos teólogos (Jó 3 a 27) e Deus (Jó 38 a 41). Os diálogos vão cumprir este papel de transformar a raiva-sobre-si em raiva-em-diálogo que vai colocar o sofrimento em questão, mesmo que ainda de modo doloroso. Uma visão de conjunto do livro pode ser entendida da seguinte maneira (SILVA, 2012):

I	Prólogo em prosa	1,1-2
II	Diálogo poético	3,1-42,6
III	Epílogo em Prosa	42,7-17

Os textos dos diálogos – registrados como poesia - estão cheios de perguntas respondidas com dor, surpresa e desconforto:

Porque ׀ as flechas do Todo-Poderoso estão em mim, e o seu ardente veneno, o bebe o meu espírito; os terrores de Deus se armam contra mim. ׀ Porventura, zurrará o jumento montês junto à relva? Ou berrará o boi junto ao seu pasto? Jó 6, 4 e 5

O versículo 4 abre com uma expressão intensiva, de ênfase: ׀ que, mais do que uma explicação, é um desabafo de ironia que se apresentará no texto que se segue como pergunta ׀ também cheia de força (zurro e berro). O hebraico bíblico não carrega necessariamente uma partícula interrogativa e os versos são traduzidos como perguntas por causa de seu contexto. O prefixo interrogativo padrão -׀ e as partículas interrogativas ׀ e ׀ também podem funcionar como pronomes interrogativos (unfoldingWord®, 2021). O livro de Jó é um livro de perguntas.

Um levantamento inicial poderia ter a seguinte organização considerando: as perguntas no prólogo (capítulo 1); a pergunta da mulher de Jó (capítulo 2); perguntas dos amigos (capítulos 3 a 31); perguntas de Jó (capítulos 3 a 31); perguntas de Deus (capítulos 38 a 41).

	textos
Perguntas Deus e Satã	Jó 1, 7 a 10; Jó 2, 2 e 3
Pergunta da mulher de Jó	Jó 2, 9
Perguntas dos amigos de Jó	Jó 4, 2; 6 e 7; Jó 8, 2; 10 e 12; Jó 11, 2; 7 e 8; Jó 15, 2 e 3; 7 a 9; 11 a 13; Jó 18, 2 a 4; Jó 20, 5 e 7; Jó 22, 2 a 5; 13 e 15; Jó 25, 3 e 4; 34, 7 e 8; 23 e 17; Jó 35, 2 e 3; 6 e 7; 11; Jó 37, 15 a 18
Perguntas de Jó	Jó 3, 11 e 12; 20 a 23; Jó 6, 5 e 6; 11 e 12; 30; Jó 7, 1; 12; 17 a 21; Jó 9, 2 e 4; 19; 24 e 29; Jó 10, 3 a 6; 18 e 20; Jó 12, 3; 8 a 11; Jó 13, 7 a 10 e 12; 23 a 26 Jó 14, 4; 10; 14 e 16; Jó 16, 3 e 4; Jó 17, 3 e 15; Jó 19, 2; 22 e 28; Jó 21, 4; 7; 15; 17; 21 e 21; 23; 30 e 31; 34; Jó 23, 6 e 13; Jó 24, 1 e 25; Jó 26, 2 a 4 e 14; Jó 27, 8 a 10 e 12; Jó 28, 12 e 20; Jó 30, 2 e 25; Jó 31, 1 a 4 e 14
Perguntas de Deus	Jó 38, 2; 4 a 41; Jó 39, 1 e 2; 5 e 6; 9 a 13; 19 e 20; 26 e 27; Jó 40, 2; 8, 9 e 24; Jó 41, 1 a 7; 9 a 11; 13 e 14

2. As situações limites

Nas situações-limite, quando, de alguma forma, nos assustamos ou nos surpreendemos com o que teríamos de fazer, a sensibilidade que os hábitos e a rotina amorteceram por vezes se exalta. Percebemos que o que devemos fazer, no sentido ético da relação entre o dever e a liberdade, não coincide com o que nos é imposto, ainda que na forma impessoal da lei e da norma (SILVA, Franklin, 2010).

As muitas perguntas no livro de Jó poderiam ser entendidas a partir das situações-limites, de acordo com a proposta metodológica de Paulo Freire. As “situações-limite” são as situações que se impõem diante do indivíduo e das

coletividades como realidades imutáveis; a situação-limite se apresenta como absoluta e só aceita resignação e aceitação diante do sofrimento. Para Paulo Freire não são as situações-em-si que se mostram intransponíveis, mas a interpretação da realidade que funciona como um “freio”, inviabilizando alternativas de mudanças. É a narrativa do opressor que se impõe:

O que lhe interessa (aos opressores), pelo contrário, é a permanência delas (coletividades oprimidas) em seu estado de “imersão” em que, de modo geral, se encontram impotentes em face da realidade opressora, como “situação limite”, que lhes parece intransponível (FREIRE, 1970).

Quais seriam em Jó as “situações-limites”? Quais as interpretações da realidade que querem se impor como “freio” reforçando a aceitação da opressão e o sofrimento? A maior parte do livro de Jó se ocupa dos diálogos entre Jó e seus amigos. O tema principal das conversas é a busca de significado para o sofrimento em meio a injustiças.

Vou considerar aqui, de modo especial o capítulo 4 e 5 de Jó, tomando o primeiro discurso de Elifaz como amostra do tipo de conversa, análise e debate que vão ser encontrados na parte poética do livro de Jó (3 a 37).

Basicamente três situações-limite vão ser apresentadas no primeiro discurso de Elifaz nos capítulos 4 e 5 do livro de Jó:

- ♦ Deus livra o justo e penaliza o ímpio logo, todo sofrimento é justificado
- ♦ o sofrimento é parte natural de ser humano
- ♦ o sofrimento é pedagogia de Deus

1ª. situação-limite: a justiça de Deus “sempre” livra o justo e penaliza o ímpio

Elifaz - um dos “amigos” de Jó - vai apresentar seus argumentos da justiça retributiva depois de ouvir Jó maldizendo sua vida (Jó 3, 1). A estrutura do primeiro discurso de Elifaz é a seguinte:

- I. apela para a paciência de Jó (v. 2).
- II. elogia Jó com um reconhecimento de sua retidão e ensino (v. 3, 4).
- III. acusa de hipocrisia seu testemunho por não se manter firme diante de problemas (v. 5, 6).
- IV. sustenta que a maldade do ser humano é a causa dos julgamentos de Deus (v. 7-11).
- V. confirma a incontestável justiça de Deus e a fraqueza do ser humano (v. 12-21).

Para analisar de perto este discurso examinamos o capítulo 4 versículos 7 e 8, tanto nos conteúdos do discurso quanto de sua estrutura.

*Lembra-te agora qual é o inocente (que jamais) pereceu?
E onde foram os sinceros destruídos? Jó 4: 7*

O versículo 7 faz um pedido enfático: לָמַדְךָ נָא - *Lembra-te, agora!*. A tradução Reina Valera Atualizada vai dizer: *Recuerda, por favor*. A New Catholic Bible traz: *Can you recall*. O significado aqui é o de lembrar experiências passadas ou mandamentos já conhecidos (como em Jó 10,9 e Neemias 1,8). O sentido é de uma situação dada, um fato estabelecido e este é o argumento de Elifaz: há um senso comum estabelecido de que se a pessoa é inocente não sofre mas conhece a justiça de Deus. O significado aqui é o de reivindicar uma memória socialmente disponível que legitima e naturaliza a afirmação da justiça de Deus.

A expressão completa no hebraico é הֲיִנְיָ לָמַדְךָ נָא com o pronome interrogativo הֲיִנְיָ próprio especialmente na poesia equivalendo a uma negativa retórica. Típico da literatura sapiencial o estilo das perguntas que não querem ser respondidas funcionam como uma afirmação do que é, do que está conhecido como por exemplo em Lamentações 3, 37 e 38:

*Quem é aquele que diz, e assim acontece, quando o Senhor o não mande?
Porventura da boca do Altíssimo não sai tanto o mal como o bem?*

Para garantir esta negativa retórica as traduções de Jó 4,7 vão reforçar o argumento com o uso de “*jamais*” estabelecendo a justiça divina como inquestionável: *qual é o inocente (que jamais) pereceu?* Mas esta é uma construção de frase inusitada! A frase em hebraico não precisa do “*jamais*”

A tradução em espanhol Palabra de Dios para Todos vai ampliar a expressão de modo insistente dizendo: *¿Qué inocente ha sido (alguna vez) destruido?*

No inglês a American Standard Version traz: *who ever perished, being innocent? Ever* é usado em frases negativas, para expressar uma dúvida ou para fazer uma pergunta, em declarações que implicam dizer algo que ninguém “*jamais*” pode negar.

Também em português algumas traduções “*acrescentam*” o *jamais* como formas de polaridade negativa: *Lembra-te agora qual é o inocente (que jamais) pereceu?* Não há um advérbio de negação explícito, sendo assim o uso de *jamais* faz o papel de incorporar uma polaridade negativa, podendo ser considerado tanto um advérbio de negação como de tempo (FRADE, 2010) garantindo a intensidade da negação.

Jó 4,7	qual é o הוא נקי (que jamais) pereceu? inocente
Lembra-te agora	
	e onde foram ישר destruídos? justo

A estrutura da poesia hebraica garante esta intensidade com o paralelismo do v.7; as traduções acrescentam o “jamais” no esforço de garantir que em nenhum tempo ou situação o inocente pereça ou seja destruído.

O versículo 8 inicia com um argumento que busca legitimidade na experiência, não mais do passado como no versículo 7, mas na observação direta do interlocutor Elifaz que afirma: **רֵאִיתִי כְאֲשֶׁר**, *de acordo com minha visão*. Se no versículo 7 o texto apela para uma memória tida como socialmente conhecida e disponível, o versículo 8 vai apresentar a experiência mesmo de Elifaz, isto é, uma avaliação fruto de uma experiência direta, um conhecimento sustentado pela observação.

Dentre as traduções disponíveis³ se pode encontrar uma diversidade de palavras para expressar essa reivindicação de legitimidade da parte de Elifaz:

As I have observed, those who plow evil and those who sow trouble reap it.

New International Version

Conforme tenho visto, os que lavram iniquidade e semeiam o mal segam o mesmo.

João Ferreira de Almeida Atualizada

La experiencia me dice que los que siembran problemas y cultivan el mal, eso cosecharán.

Nueva Traducción Viviente

A afirmação da observação que surge da experiência mesmo de Elifaz vai sustentar o argumento de que a justiça divina se realiza na destruição dos ímpio como um dado da natureza e, por isso, inquestionável. Elifaz no versículo 8 vai usar a materialidade da agricultura, atestando a realidade de que se colhe o que se planta.

Segundo eu tenho visto, os que lavram iniquidade, e semeiam mal, segam o mesmo.

Jó 4,8

Três palavras do mundo da agricultura vão ser utilizadas: **הָרַשׁ** lavar/ plantar, **זָרַע** semear e **קָצַר** colher. A lógica de plantar e colher vão ser utili-

³ Todas as traduções apresentadas se encontram em © 2004 - 2023 by Bible Hub, <https://biblehub.com/app.htm>

zadas para descrever aqueles que promovem **יָאֵץ** iniquidade e **עֲמָל** trabalho/maldade/mal/sofrimento. O resultado destas ações vão ser naturalmente colher iniquidade e maldade. A observação de Elifaz naturaliza o castigo dos malvados, como se a justiça divina fosse um pressuposto inevitável.

Jó 4,8	os que	lavram	iniquidade
Segundo eu tenho visto	e	semeiam	mal/trabalho
		segam	(isto)

Aos moldes da Teologia da Retribuição, era inconcebível pensar em um Jó pobre e miserável, que simultaneamente fora justo e íntegro. A tese defendida pelos amigos de Jó de que o Justo não sofre, não padece, não experimenta provocações e nem opressões (4.6-8) era uma maneira de defender a teologia Sapiencial tradicional, mesmo que à custa do sofrimento humano (LAGE, 2019).

Jó é confrontado pelo discurso de Elifaz que afirma que a justiça divina se realiza, é um dado da memória e da história e também um dado da experiência, isto é observável. Mais de que um olhar simplificado significa um olhar atento, Eliaz reivindica para sua observação a origem da instrução e da sabedoria

*O que eu tenho visto, o guardarei no coração, e vendo-o recebi instrução.
Provérbios 24:32*

2ª. situação-limite: a humanidade nasce para sofrer

*Eu tenho visto o tolo lançar raízes; porém logo amaldiçoei a sua habitação.
Jó 5:3-7*

O segundo argumento de Elifaz também começa com **אָנִי - רָאִיתִי** *eu tenho visto*. O argumento no capítulo 5 flexibiliza o já dito no capítulo 4 – em que se afirmava que o justo (jamais) perece e que o malvado naturalmente será destruído. Elifaz *tem visto* (de modo continuado) o **אָוִיל** o *tolo* - aquele que despreza a sabedoria e a disciplina - lançando *raízes*, *enraizando* **מְשָׁרֵשׁ**. Imediatamente Elifaz amaldiçoa a casa do *tolo* e afirma que seus filhos, sua plantação serão devorados. A referência ao tolo assume a eficiência da justiça retributiva: as misérias de um ‘homem tolo’ resultam de seu próprio comportamento.

Ao longo do capítulo 5 Elifaz altera de modo drástico sua argumentação: oferece um segundo argumento que já não precisa da lógica da justiça retributiva.

*Porque do pó não procede a aflição, nem da terra brota o trabalho.
Mas o homem nasce para a tribulação, como as faíscas se levantam para voar.
Jó 5:6,7*

	porque não tem origem no pó מַעֲפָרָא a aflição אִי
	e da terra מֵאֲדָמָה não brota trabalho עֵמֶל
Porque a humanidade אָדָם	
	para o trabalho עֵמֶל nasceu
	e as faíscas בְּנֵי רֶשֶׁף se levantam para voar

Elifaz continua no capítulo 5,6 utilizando o imaginário da agricultura para apresentar seus argumentos articulando aflição e sofrimento com a terra. As traduções apresentam variações na tradução da palavra עֵמֶל que literalmente significa trabalho mas, algumas versões já apresentam a tradução *sofrimento*

*Ciertamente la aflicción no sale del polvo
ni el sufrimiento brota de la tierra.*

Reina Valera Actualizada, 2015

*Porque do pó não procede a aflição,
nem da terra brota o trabalho.*

Almeida Revista e Corrigida 2009

*A miséria não nasce do pó,
e a fadiga não brota da terra.*

Bíblia Pastoral, 2017

Em Jó 4,8 Elifaz apresenta o imaginário da agricultura para dizer do processo causa-efeito em relação à retibuição, No capítulo 5, 6 Elifaz retoma este imaginário mas, desfaz a relação entre causa e efeito para dizer *o sofrimento não brota da terra, do trabalho*. A proximidade entre trabalho e sofrimento se confirma em outros usos de tradução da palavra עֵמֶל *amal*: labuta, desgaste, esforço, preocupação, queixa, iniquidade, trabalho, injúria, miséria, dor. O argumento se complexifica: o sofrimento não vem naturalmente da terra mas é parte da atividade humana do trabalho. A dupla negativa *não nasce do pó e nem brota da terra* prepara caminho para uma explicação mais refinada:

A humanidade nasce para a tribulação

ou

A humanidade para o trabalho עֵמֶל nasceu,

Jó 5,6

Aqui o sofrimento faz parte da experiência da humanidade naturalmente, como uma condição própria de ser humano: o trabalho. Esta equiparação entre trabalho/sofrimento/terra pode ser encontrada em Gênesis: o sofrimento não brota da terra, mas por causa da desobediência a terra é maldita e esta relação se consolida no trabalho:

(...)maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida.

Espinhas, e cardos também, te produzirá; e comerás a erva do campo.

No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás. Gênesis 3,17b-19

O sofrimento se justifica pela retribuição divina para com os ímpios mas, mais que isto, é da natureza se ser humano conviver com o sofrimento, assim como a vida humana só é possível com o trabalho. Elifaz naturaliza quatro sistemas, equiparando as relações de sofrimento, humanidade, trabalho e nascimento.

No capítulo 3, quando Jó amaldiçoa seu nascimento temos no v .10

כִּי לֹא סָגַר דְּלִתִּי בְּטֶנִי וַיִּסְתֵּר עֵמֶל מֵעֵינַי

*Pois não fechou as portas do ventre para mim,
e não escondeu a miséria/o trabalho עֵמֶל de meus olhos.*

O discurso de Elifaz , ao justificar o sofrimento com uma racionalidade que não dialoga com a experiência e a realidade da vítima, desenvolve um discurso sobre o humano mas também sobre Deus que também vai ser colocado à prova. No estudo de Gilberto Gorgulho (GORGULHO, s/d):

no fundo do debate apresentado no diálogo com os “amigos” dá-se a revelação do significado do sofrimento do pobre. Satã (Jó 1,6ss) contesta o desinteresse absoluto de Jó, cuja inocência é negada pelos três “amigos”, por causa dos sofrimentos que torturam o sofredor. A justiça divina parece ser colocada à prova, e os três “amigos” não conseguem defender a sua imparcialidade. Quem é injusto: Deus ou Jó? Eis o dilema fundamental!

Este exercício nos capítulos 4 e 5 deixam ver de que modo a narrativa teológica bloqueia a experiência humana com *situações limites* e normaliza o sofrimento. Os demais diálogos de Jó com outros *amigos* vão ampliar esta estratégia e , em nome da soberania e justiça de Deus, vão alimentar um senso comum.

Paulo Freire vai chamar estas narrativas de *dados dados*, isto é, afirmações que estão dadas na cultura e no imaginário social e que são aceitas como consolidadas e intransponíveis: estão *dadas e estabelecidas*. Para Paulo Freire na experiência humana nada é *destino certo, dado dado, sina ou fado* (FREIRE, 1997).

Ass resposta de Jó na forma de perguntas vão expressar um desconforto com os *dados dados* do discurso dos amigos. A impaciência de Jó seria um *percebido-destacado*, isto é, uma desconfiança organizada e ativa que percebe a barreira explicativa e cria as condições de *se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem sua aceitação dócil e passiva* (FREIRE, 1970).

as respostas para as limitações da prática se dão por meio das ações, da ousadia, do contestar; da não aceitação da imposição humilhante daqueles que pensam muito ser e saber. É a partir desses atos-limite que se constituem os inéditos-viáveis, ou seja, a práxis transformadora do mundo (ALVES, 2019).

3. O ato-limite – a impaciência de Jó ou autêntica esperança?

O capítulo 6, 1 a 30 apresenta a primeira resposta de Jó e poderia ser organizado com a seguinte estrutura:

- ♦ a reclamação de Jó (6:1–7)
- ♦ o pedido de Jó (6:8-13)
- ♦ a crítica aos amigos (6:14-23)
- ♦ o desafio aos amigos (6:24–30)

Porque as flechas do Todo Poderoso estão em mim, cujo ardente veneno suga o meu espírito; os terrores de Deus se armam contra mim. Jó 6, 4

Jó sabe que os *dados dados* que justificam o sofrimento injusto tem sua legitimidade em Deus, é o que afirmam Elifaz e os os outros amigos com diferentes argumentos. Jó vai *perceber e destacar* essa lógica do discurso e situar já no começo do capítulo 6 – em que responde a Elifaz: o Deus do discurso-dado dispara flecha $\Upsilon\Omega$ com veneno $\eta\mu\eta$, suga o espírito $\eta\iota\tau$ e seus terrores $\delta\iota\epsilon\tau\iota\mu$ são ordenados como numa ordem de batalha *contra mim* Jó 6:2.

Jó gostaria que sua irritação, mágoa $\sigma\upsilon\zeta\eta$, sua calamidade, destruição *juntamente se pusesse numa balança*. O termo $\mu\alpha\zeta\eta$ que se traduz como balança, escala, medida tem um evidente âmbito econômico e aparece em textos paralelos quase sempre como uma exigência de justiça que pode ser verificada:

Balanças justas, pesos justos, efa justo, e justo him tereis. Eu sou o Senhor vosso Deus, que vos tirei da terra do Egito. Levítico 19, 36

Este primeiro estranhamento com a justiça de Deus vai ser abordar a falta de proporção e medida; Jó sugere que sua irritação e calamidade não estão sendo bem pesadas, não estão sendo devidamente examinadas e por isso $\delta\iota\beta\alpha\lambda\iota\sigma\tau\eta$ *minhas palavras são engolidas*

Porque, na verdade, mais pesada seria, do que a areia dos mares; por isso é que as minhas palavras têm sido engolidas. Jó 6:3

As traduções oscilam entre entender que as palavras de Jó são engolidas, contidas, silenciadas (Webster's Bible Translation) ou entender como *por isso é que as minhas palavras têm sido temerárias* ou *precipitadas* (New King James Version), *minhas palavras são vãs* (Brenton Septuagint Translation) e até mesmo *minhas palavras são selvagens* (NET Bible).⁴

O significado parece conter as duas coisas: um discurso duro, selvagem e ao mesmo tempo um discurso interrompido ou engasgado de perplexidade. As comparações que Jó vai oferecer é:

Porventura zurrará o jumento montês junto à relva? Ou mugirá o boi junto ao seu pasto?

Ou comer-se-á sem sal o que é insípido? Ou haverá gosto na clara do ovo? Jó 6, 5 e 6

Se o jumento e o boi têm acesso a seu alimento não precisam zurrar nem mugir; a comida sem sal e sem gosto deve ser saboreada? Jó se recusa a aceitar que sua irritação e calamidade se tornem aceitáveis: *A minha alma recusa tocá-las, pois são para mim como comida repugnante.* Jó 6,7

Este é o ato limite de Jó: ele estranha, desloca o discurso e se recusa a aceitar as explicações que foram oferecidas. As perguntas de Jó são desafiantes, abrem dimensões concretas e históricas de uma realidade explicada e ajustada, mas que não pode ser passivamente *engolidas*. Jó questiona e modifica o sentido do discurso oferecido. A resposta e as perguntas de Jó vão articular espanto, curiosidade, estranhamento de comida de bicho e clara de ovo sem gosto.

Jó perde a paciência e produz uma brecha nos limites estabelecidos. Ainda não é uma resposta acabada mas é uma *palavra engolida* ou *selvagem* que cumpre o papel de distanciamento das justificativas oferecidas pelos amigos ao sofrimento e deslocamento dos argumentos para fazer surgir um espaço de conhecimento outro, ainda inédito.

Qual é a minha força, para que eu espere?

Ou qual é o meu fim, para que tenha ainda paciência? Jó 6,11

Jó vai perguntar por sua *força* נֹכַח e *fim, destino* יֵרֵךְ articulando a força com a *espera* לַחֵל e o destino com שָׂפָא a respiração, o ser que respira – podendo ser entendido como ser vivo, vida, eu, pessoa, desejo, apetite, emoção e paixão. A tradução de שָׂפָא como *paciência* evidencia uma super interpretação. O texto pergunta pelo destino e o que faz continuar vivendo, respirando.

A questão da paciência de Jó se impõe na interpretação por conta do texto do Novo Testamento, em Tiago 5, 10 - que ressalta mais o sofrimento -

Como vocês sabem, nós consideramos felizes aqueles que mostraram perseverança. Vocês ouviram falar sobre a paciência de Jó e viram o fim que o Senhor lhe proporcionou. O Senhor é cheio de compaixão e misericórdia. Tiago 5:11

⁴ BIBLE HUB, Job 6,3, <https://biblehub.com/job/6-3.htm>

- e no livro apócrifo Testamento de Jó que *exagera consistentemente as características de Jó* (RODENBIKER, 2017)

Eu sou seu pai, totalmente engajado na perseverança (TJó 1,5);

Até a morte eu suportarei; Não recuarei de forma alguma (TJó 5,1).

O que se chama de *paciência* no livro de Jó é de fato um *ato limite*, isto é o é um ato político e um ato de conhecimento, por isto mesmo um ato criador que abre espaço para a esperança, que Paulo Freire chama de inédito viável.

a verdadeira paciência não se indentifica, jamais, com a espera na pura espera. A verdadeira paciência, associada sempre à autêntica esperança, caracteriza a atitude dos que sabem que, para fazer o impossível, é preciso torná-lo possível. E a melhor maneira de tornar o impossível possível é realizar o possível de hoje (FREIRE, 1981).

Jó reconhece sua situação e a precariedade da sua força **הַיָּדָא** mas, pergunta: a sabedoria me abandonou? se não tenho força em meu corpo, não tenho sabedoria ou capacidade de fazer perguntas? de estranhar e avaliar a realidade desde outro lugar? Jó reivindica a legitimidade de um saber perguntador para o justo que sofre, para as vítimas - *não está em mim o meu socorro? e a sabedoria está completamente afastada de mim?* Jó 6, 13 (Webster's Bible Translation)

O conflito é saúde e criatividade. Uma inteligência sobre as relações desiguais de poder, afirmação de fé de que Deus não é o que dizem, nem precisa ser defendido por teologias de legitimação do *dado dado - Porventura por Deus falareis perversidade e por ele falareis mentiras?* Jó 13:7. O conflito é a pergunta necessária sobre a vida, a realidade e a história. E por isso só quem conhece, experimenta e convive com a noite escura dos pobres pode entender o conflito como lugar especial da experiência de Deus.

“Só vivendo a noite escura dos pobres é possível viver o Dia de Deus.”

Pedro Casaldáliga (GIL, 2018)

Conclusão – enquanto espero

Ler o livro de Jó a partir das perguntas, tecendo sofrimento e curiosidade, não traz respostas prontas e acabadas, não há alternativas fáceis ou definitivas... nem mesmo para Deus. As perguntas esperanças geram conflitos O exercício de perguntar e estranhar os saberes consolidados e insistir no saber que nasce dos corpos sofridos e do conflito é pedagogia libertadora.

Atrás de cada conflito existe um profundo processo de afirmação da vida, de direitos e de Deus. Atrás de cada conflito existe um tempo apertado de avaliar a vida, tomar decisão e de criar respostas contra a desigualdade, a violência e a negação de cidadania e de pertença a um território. O conflito é aquele clarão, aquela luz que surge do atrito inteligente, de sabedorias antigas que precisam se dizer de novo, de gente que se recusa a aceitar a paz dos fortes e poderosos.

O conflito é a gente pobre querendo ter vez, ter voz, lugar. É a noite escura dos pobres – homens e mulheres – apressando a luz do Dia de Deus: inédito viável.

*Quem espera na pura espera
vive um tempo de espera vã.
Por isto, enquanto te espero
trabalharei os campos e conversarei
com (as gentes)
Suarei meu corpo, que o sol queimará;
minhas mãos ficarão calejadas;
meus pés aprenderão o mistério dos caminhos;
meus ouvidos ouvirão mais,
meus olhos verão o que antes não viam,
enquanto esperarei por ti.
Não te esperarei na pura espera
porque o meu tempo de espera
é um tempo de quefazer.*

Canção Óbvia
Paulo Freire (2018)

Referências

- ALVES, Rejane, **A constituição de inéditos-viáveis na formação continuada de professores que ensinam matemática**, Ciênc. Educ., Bauru, v. 25, n. 1, p. 75-92, 2019, <https://www.scielo.br/j/ciedu/a/gVKRNXXKtVjK-ZPxy469hsjJv/?format=pdf&lang=pt> (acesso 22/11/2022)
- BIBLEHUB, © 2004 - 2023 by Bible Hub, <https://biblehub.com/app.htm> (acesso 4/10/2022)
- BOCCIA, Margarete Bertolo; TODARO, Mônica de Ávila Todaro, **(Des)valorização do Curso de Pedagogia?** Horizontes, v. 31, n.2, p. 67-75, jul./dez.2013, <https://silo.tips/download/desvalorizaaao-do-curso-de-pedagogia> (acesso 14/10/2022)
- CUNHA, Magali, **Fundamentalismos, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul: tendências e desafios para a ação**, Fórum Ecumênico ACT Sul-Americano (FESUR), KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2020, <https://fld.com.br/wp-content/uploads/2020/11/FundamentalismosPT.pdf> (acesso 17/11/2022)
- FRADE, Mafalda, **A negação e o advérbio jamais**, Cadernos WGT A negação (Setembro 2010), <http://clunl.fcsh.unl.pt/wp-content/uploads/sites/12/2018/02/frade.pdf> (acesso 28/11/2022)

- FREIRE, Paulo, **Pedagogia da Indignação**, cartas pedagógicas e outros escritos, Editora Unesp, p.6, <https://nepegeo.paginas.ufsc.br/files/2018/11/Paulo-Freire-Pedagogia-da-indigna%C3%A7%C3%A3o.pdf> (acesso 2/12/2022)
- FREIRE, Paulo, **Pedagogia do Oprimido**, Paz e Terra, 1970, p.57, <https://cpers.com.br/wp-content/uploads/2019/10/Pedagogia-do-Oprimido-Paulo-Freire.pdf> (acesso 14/10/2022)
- FREIRE, Paulo, **Pedagogia da Autonomia**, São Paulo, 1996, p.22, <https://nepegeo.paginas.ufsc.br/files/2018/11/Pedagogia-da-Autonomia-Paulo-Freire.pdf> (acesso 14/10/2022)
- FREIRE, Paulo, **Pedagogia da Esperança, Paz e Terra**, 1997, p. 51, <https://pi-bid.unespar.edu.br/noticias/paulo-freire-1992-pedagogia-da-esperanca.pdf/view> (acesso 21/12/2022)
- FREIRE, Paulo, **Ação cultural para a liberdade e outros escritos, Paz e Terra**, Rio de Janeiro, 1981, p. 49, http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/otp/livros/acao_cultural_liberdade.pdf (acesso 17/12/2022)
- FREITAS, Ana Lúcia Souza de, **Pedagogia do inédito-viável**: contribuições de Paulo Freire para fortalecer o potencial emancipatório das relações ensinar-aprender-pesquisar , V Colóquio Internacional Paulo Freire – Recife, 19 a 22-setembro 2005, https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1821773/mod_folder/content/0/Leitura%20complementar/Pedagogia%20do%20in%C3%A9dito%20vi%C3%A1vel%20-%20Ana%20Freitas.PDF (acesso 14/10/2022)
- GIL, Antonio, Pedro Casaldáliga. **Na minha idade, tudo cabe em uma Oraçãõ**, IHU on line, fevereiro 2018, <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/576146-pedro-casaldaliga-na-minha-idade-tudo-cabe-em-uma-oracao> (acesso (17/12/2022)
- GORGULHO, Gilberto, **Jó e o sofrimento dos pobres**, Vida Pastoral, n. 166, São Paulo, s/d, pp.13-16, <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-biblicos/jo-e-o-sofrimento-dos-pobres/> (acesso, 25/11/2022)
- LAGE, Jovanir, **Os pobres no livro de Jó**: da teologia da retribuição para a economia de retribuição, Revista Caminhando v. 24, n. 1, p. 93-102, jan./jun. 2019, <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/download/9580/6880> (acesso 18/11/2022)
- LEMINSKI, Paulo, **La vie en close**, Editora Brasiliense, 1991, p, 70, <https://doceru.com/doc/sn1ncsx> (acesso 12/10/2022)
- RODENBIKER, Kelsie Gayle, **The Persistent Sufferer: The Exemplar of Job in the Letter of James**, ASE 34/2 (2017) 479-496, https://www.academia.edu/35601459/The_Persistent_Sufferer_The_Exemplar_of_Job_in_the_Letter_of_James (acesso 17/12/2022)

- SILVA, Werlen Lopes da, **O Livro de Jó e suas Questões Internas**, Atualidade Teológica, Puc Rio, Ano XVI nº 41, maio a agosto/2012, p. 3, <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21679/21679.PDF> (acesso 14/10/2022)
- SILVA, Franklin Leopoldo, **Ética e situações-limite**, Revista Cult 145, abril 2010, <https://revistacult.uol.com.br/home/etica-e-situacoes-limite/> (acesso em 28/11/2022)
- SOBRINO, Jon, **El principio misericórdia** – bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Sal Terrae, 1992, p. 24, <https://mercaba.org/ARTICULOS/S/sobrinomjon%20-%20el%20principio%20misericordia.pdf> (acesso 4/10/2022)
- STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI J. (orgs), **Dicionário Paulo Freire: ressignificando palavras, reinventando sentidos**, Dicionário Paulo Freire. 4. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica, 2018., <https://www.centropaulofreire.com.br/arquivos/livros/Dicion%C3%A1rio%20Paulo%20Freire%20-%20Danilo%20R.%20Streck.pdf> (acesso 14/10/2022)
- SUNG, Jung Mo, **Prosperidade sim, família homossexual, não!** A nova classe média evangélica, Psicologia USP, volume 26, número 1, 2015, p. 44, <https://www.scielo.br/j/psp/a/CxXJnYFzdYgnySPSXhfdpFL/?format=pdf&lang=pt> (acesso 12/11/2022)
- unfoldingWord® Hebrew Grammar, Particle Interrogative, 2022, https://uhg.readthedocs.io/en/latest/particle_interrogative.html (acesso 14/10/2022)

Nancy Cardoso
nancycptro@gmail.com

Satanás en Job 1-2 en el TM, LXX y el Testamento de Job

Satan in Job 1-2 in the TM, LXX and the Testament of Job

Resumen

La figura de Satanás en el texto hebreo de Job ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Algunos de esos testimonios los constituyen escritos como la versión *Septuaginta del Libro de Job* y el *Testamento de Job*. El tema del sufrimiento con relación a la persona justa y a la figura de Satanás –o el diablo– tiene también diversas comprensiones. En los escritos mencionados existen varios puntos en común al respecto, pero también hay grandes divergencias. Estas obras literarias nos aportan perspectivas y metodologías de reflexión basadas en la reescritura y reinterpretación de historias y textos sagrados anteriores. En este artículo se presenta la riqueza de la interpretación que hace el *Testamento de Job* de la figura de Satanás. Además, establece la dependencia que tiene de la versión de la *Septuaginta del Libro de Job*.

Palabras claves: Satanás, diablo, Septuaginta, *Testamento de Job*, interpretaciones.

Abstract

The figure of Satan in the Hebrew text of Job has been the subject of different interpretations. Some of these testimonies are found in writings such as the *Septuagint version of the Book of Job* and the *Testament of Job*. The theme of suffering in relation to the righteous person and the figure of Satan - or the devil - also has different understandings. In the aforementioned writings there are several points in common in this regard, but there are also great divergences. These literary works provide us with perspectives and methodologies of reflection based on the rewriting and reinterpretation of earlier stories and sacred texts. This article presents the richness of the *Testament of Job's* interpretation of the figure of Satan. It also establishes its dependence on the *Septuagint of the Book of Job* version.

Keys words: Satan, devil, Septuagint, *Testament of Job*, interpretations.

¹ Juan José Barreda Toscano. Peruano radicado en la Argentina. Licenciado y Master en Teología del Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires. Doctor en Teología con mención en Sagradas Escrituras del Instituto Universitario ISEDET. Licenciado en Tecnologías Educativas de la Universidad Tecnológica Nacional, Argentina. Director y profesor de Bíblica Virtual (www.biblicavirtual.com). Profesor de Hermenéutica Bíblica en la Universidad UCEL, Iglesia Metodista Argentina. Secretario General de la FTL.

1. Job 1-2 en la versión de la Septuaginta (LXX Job)

La selección de la versión de la LXX responde al hecho que el *Testamento de Job* se basó en una versión griega del libro de Job. Se trata de una historia muy antigua que parece ser semejante a otras conocidas en el Cercano Oriente (SCHÖKEL y SICRE, 1983, pp. 21-35). Entre los Textos del Mar Muerto se han hallado versiones de Job escritas en paleohebreo. En esta grafología se hallaron también escritos de Moisés, por lo que se piensa que la historia de Job debió gozar de gran prestigio entre muchos y por largo tiempo (NEWSON, 2000, p. 412). La traducción al griego se realizó en Alejandría alrededor del 150 a. C. Esta versión griega es una sexta parte más breve que la hebrea. Se trata de 335 líneas menos de las 2200 que tiene el hebreo (HEATER, 1982, p. 2). Mientras que hay investigadores que afirman que la extensión más corta de la versión de la LXX se debe a que el texto que usó para su traducción debió de ser una versión hebrea más breve de la que actualmente se conoce por el Texto Masorético (TM), existe el consenso de que se trata más bien de un trabajo de abreviación de parte de los traductores (FERNÁNDEZ, 2019, p. 416-419; ECKSTEIN, 2018). Existen varias particularidades teológicas en la versión de LXX Job con relación al texto hebreo. Estas tienen que ver con la asunción de creencias con perspectivas procedentes de los pueblos helénicos, como la resurrección (LXX Job 14,14; 42,17αα); la creencia en el ᾗδης, *hades*, שְׁאוֹל, *sheol* (7,9; 11,8; 14,13; 17,13); el uso de κύριος o Señor para יְהוָה, Dios; entre otros. También debe señalarse que en LXX Job la figura de Job es suavizada alejándose de la posibilidad de maldecir a Dios. Y su sufrimiento, por otro lado, es presentado como mayor (p. e. LXX Job 2,8-9α).

La narración inicia con la descripción de Job, de sus hijos y de sus posesiones (1,1-3). A diferencia de la versión del Texto Masorético de Job (TM Job), LXX Job identifica a este personaje como procedente de Ausitide (1,1), en los límites de Idumea y Arabia. Job no es israelita. Sin embargo, se dice que es descendiente de Esaú, hermano de Jacob, y que su nombre anterior fue Jobab, un patriarca mencionado en LXX Job 42,17ba-αα (Gn 10,29; 36,33; 1 Cr 1,23). Y aunque con estas designaciones Job sigue siendo un extranjero, estas vinculaciones lo unen al linaje de Abraham, por lo que se le aproxima al pueblo de Israel reflejando una mirada etnocéntrica. Las virtudes de Job mencionadas: “sincero”, “irreprochable”, “justo”, “temeroso de Dios”, “alejado de todo mal asunto” (1,1), lo describen como un hombre excepcional en su vínculo con Dios y el prójimo. La inmensidad e idealización de sus riquezas no solamente se señalan con las cantidades, sino con las cifras perfectas múltiples a los números 3, 7 y 10.

La narración presenta a los siete hijos y tres hijas como gente que goza del bienestar que les otorga el padre (1,4), y a éste, Dios. La escena los describe como quienes festejan alguna celebración especial por lo que se reúnen cada día en la casa de uno de ellos. La única acción que hasta aquí describe a Job es la de

preocupación por sus hijos expresada en la intercesión por ellos delante de Dios (1,5). Diariamente ofrece un sacrificio para el perdón de sus pecados en caso de que hubieran “concebido en su mente males contra Dios” (1,5). La añadidura en LXX *Job* 1,5: “y un becerro por la falta y por sus almas”, presenta la importancia de los sacrificios ofrecidos por el posible pecado de maldecir a Dios. Se trata de un padre bajo un modelo patriarcal que vela por la integridad de sus hijos e hijas, con lo que de alguna manera también vela por su propia integridad. La esposa no es mencionada.

2. ὁ διάβολος o el calumniador en el libro de Job

En *Job* 1,6 se relata una nueva escena, al parecer, vinculada a la anterior como si se tratara de una realidad en dos planos, uno terrenal y otro celestial (CROATTO, 1981, p. 37). Se realiza en un día determinado, lo cual le da cierta solemnidad o, al menos, formalidad. A esa reunión ἤλθον οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, “vinieron los ángeles/mensajeros de Dios”, del hebreo מַלְאָכֵי יְהוָה, “los hijos de *Elohim*” (1,6). Mientras que la versión hebrea usa una terminología muy cercana y familiar para referirse a estos seres celestiales, la LXX los distancia señalando su condición de siervos (cf. 1 *Enoc* 6,2, “los ángeles, los hijos de los cielos”). En este relato parece existir cierta reminiscencia de la creencia en un consejo celestial en semejanza a lo que se conoce en Egipto, Babilonia y Canaán (BALENTINE, 2015, p. 53). Esta idea está también presente en Salmos 82,1.6; 89,8; 1 Reyes 22,19-22; Daniel 7,9-14. Sin embargo, por si el texto hebreo podría generar alguna ambivalencia, la LXX *Job* deja en claro que no se trata de una reunión de dioses, ni de un consejo de pares. La superioridad de Dios lo señala el que fueran “ante él” (LXX *Job* 1,6: ἐνώπιον τοῦ κυρίου), y como se dijo, que se estableciera que estos seres están a su servicio.

La primera mención de ὁ διάβολος, el diablo es precisamente en el contexto de esta convocatoria. Existen dudas si “y el diablo vino con ellos”, refiere a que este personaje formaba o no parte del mismo grupo de ángeles de Dios. El griego de la LXX *Job* usa el artículo definido para referirse a su rol de calumniador o acusador. En este sentido, no se estaría hablando de un ser llamado Diablo, sino de una figura cuyo rol es la de acusar, fiscalizar las acciones de los seres humanos (1,6.7.9.12; 2,1.2.3.4.6.7; cf. TM *Job* 2,8). En el TM *Job* se usa también el artículo definido para referirse a este ser. Ante ese uso están quienes ven en שָׂטָן, el satán, la alusión a la función, no a su nombre. Sin embargo, en el texto hebreo hay casos en los que ciertos nombres llevan artículo definido, por lo que están quienes desechan este argumento y ven en TM *Job* 1-2 la alusión a un nombre (ZAPPÍA, 2015). Con todo, el uso del artículo definido, pero más aún la descripción que el texto hace de su persona no dan razones para pensarse que en la LXX *Job* se puede hablar de un ser identificado como Diablo. El énfasis de la historia está puesto en sus acciones, y estas en obediencia

o estrechamente vinculadas a los designios divinos. Un dato importante es que en la LXX hay textos en los que שָׂטָן se optó por ser transliterado-traducido por $\sigma\alpha\tau\alpha\nu$ o $\sigma\alpha\tau\alpha\nu\tilde{\alpha}\varsigma$, satán o satanáas (p. e. 1 Re 11,14; Sir 21,27). La misma opción de traducción la siguen los *Testamentos de los Doce Patriarcas* que la eligen como sinónimo de Beliar (*T Aser* texto b 6,4; *T Dan* 3,6; 5,6; 6,1; *T Gad* 4,7). En otros casos se realizó una traducción dinámica cultural por $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$, diábolos (Zac 3,1-2; 1 Cr 21,1; posiblemente, Sab 24,14), que modificó la naturaleza de la figura de TM *Job* 1-2.

La interpretación de $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ con un sentido de ser malévolo y enemigo de Dios en LXX *Job* podría ser válida en consonancia con algunas creencias existentes en el período del Segundo Templo, sin embargo, en LXX *Job* no se desarrollan de tal forma que sirva como argumento para creerse que $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ en LXX *Job* designa el nombre de una persona enemiga de Dios y de sus propósitos. Como sucede con otros temas importantes, en la literatura de dicho período se puede ver la coexistencia de creencias diferentes, aún dentro de un mismo grupo, por ejemplo en los Textos del Mar Muerto respecto a las figuras mesiánicas (BARREDA, 2019).

La oración $\kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma\ \eta\lambda\theta\epsilon\nu\ \mu\epsilon\tau\ \alpha\upsilon\tau\omega\tilde{\nu}$, “Y el diablo fue con ellos”, es ambigua en cuanto a la relación del diablo con los ángeles. No debe de olvidarse que se trata de una narración con claros sesgos de novela dramática que puede romper ciertas normas sociales a fin de presentar una situación dramática y atípica para explicar, a su vez, situaciones que rompen con las lógicas teológicas que se desarrollan para explicar el sufrimiento del justo. Así, están quienes ven al diablo como un infiltrado. Pero la naturalidad entre la conversación de Dios y este personaje refleja, por el contrario, que se suscita pacíficamente. Las preguntas surgen sin ninguna manifestación de sorpresa por la presencia del diablo, y aún tampoco puede percibirse alguna enemistad entre ambos. Ante la pregunta de la actividad del diablo, no hay ninguna descalificación por su respuesta. Dios continúa la conversación y le plantea un desafío cuestionando indirectamente la eficiencia de la labor del diablo, pero no su labor en sí: “¿Te has fijado en mi siervo Job...? (1,8).

Esta pregunta tiene sentido si la función del diablo es la de fiscalizar las acciones y conductas de la gente. Su respuesta es desafiante, pero no lo presenta como enemigo, y como se verá más adelante, tampoco es clara su posición de enemigo de Job. Es decir, no expresa necesariamente una animosidad contra Job ni refleja a alguien que tiene una naturaleza maligna. La elocuencia con la que Dios se expresa de Job, $\tilde{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \tilde{\alpha}\mu\epsilon\mu\pi\tau\omicron\varsigma,\ \tilde{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma,\ \theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma,\ \tilde{\alpha}\pi\epsilon\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tilde{\alpha}\pi\acute{\omicron}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\tilde{\nu}\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (traducción de $\text{מָרְעֵ וְרָא אֱלֹהִים יְרָא וְיִשְׁרָא תָם אִישׁ}$, que podría decir: varón íntegro, fiel, piadoso, que se abstiene de todo mal) no es cuestionada en sí por el diablo. Lo que este último hace es preguntar si tal lealtad y justicia seguirían siendo las mismas en situaciones de adversidad ante el retiro de la ayuda divina. Las cualidad y condiciones que LXX *Job* 1,1 presenta de Job

no son iguales a las de TM *Job* 1,1. Se ven en ellas las perspectivas morales del mundo helénico influidas por la cultura griega. Es llamativo que en LXX *Job* 1,1 se incluya δίκαιος o justo, pero que no se mencione entre las cualidades que refiere Dios de Job en 1,8, aunque en el resto del libro es un tema importante (cf. 5,5; 6,29; 8,3; 9,2.15.20.23; 10,15; 11,2; 12,4; 13,18; 15,14; 17,8; 22,19; 24,4; 24,11; 25,4; 27,5.17; 28,4; 31,6; 32,1.2; 33,12; 34,5.10.17; 35,2.7; 36,3.10.17; 37,23; 40,8). Ante lo que se va a corroborar con las pruebas que vendrán sobre Job, se suprime de la boca de Dios identificarlo como δίκαιος, porque esto está por comprobarse después de las pruebas.

El rol del diablo se puede apreciar en parte en la respuesta que éste le da a Dios. Con ella atribuye el buen actuar de Job a la relación patronal que Dios ha establecido con él. Detrás está la idea que Dios es el propietario de todas las tierras y que él las distribuye como desea, pero sin dejar de ser el único dueño (cf. GNUSE, 1987, p. 134-145). Dios, como patrón benefactor, ofrece a Job bienes, protección, estatus social, prosperidad. Por su parte, Job responde con reciprocidad, aunque en un vínculo asimétrico, rindiéndole a Dios honor, asumiendo compromisos de lealtad y servicio (véase, WESTBROOK, 2005). En el relato es el diablo el que se pregunta si una vez rota la relación clientelar, Job seguiría vinculándose con Dios de forma tan íntegra (cf. GUTIÉRREZ, 1986, p. 36). Está presente un velado cuestionamiento a los excesos de cuidados de Dios hacia Job, o bien, a las riquezas de Job (“con un presente”, “has cercado”, “todo”, “has bendecido”, “hiciste”). El planteamiento del diablo es un desafío a Dios, le requiere mantener un vínculo diferente con su súbdito a riesgos de quedar en descrédito. La amenaza a Dios es también el peligro para Job de tener a Dios como antagonista (ANDERSON, 2012).

Es gráfica la expresión: ἀπόστειλον τὴν χεῖρά σου, “envía tu mano”, en tanto que más adelante Dios le responderá: Ἴδου πάντα, ὅσα ἔστιν αὐτῷ, δίδωμι ἐν τῇ χειρὶ σου, ἀλλὰ αὐτοῦ μὴ ἄνη, “He aquí todo, lo que es de él, te doy en tu mano, pero a él no lo toques”. Las manos grafican poder, control y autorización. El diablo no puede proceder fuera de la explícita autorización de Dios quien, a su vez, le señala los límites. Pero el desafío presentado por el diablo no es un acto de rebelión, sino su rol designado por el mismo Dios. Entra en las categorías de honor-vergüenza (OLYAN, 1996), y para quienes están inmersos en una visión patronal de la relación con Dios, el actuar del diablo lo verán muy cerca de la insolencia, y puede que sea así.

En 1,13-22 no explicita la forma en la que el diablo ejecuta lo acordado. El silencio al respecto es una forma de decir lo que se piensa al respecto. El plano celeste y el terrenal están vinculados, pero no se puede saber la forma en la que lo están. El diablo parte de la presencia de Dios (1,12) y no se dice cómo ejecutará lo acordado. En el relato del capítulo 2 apenas se dirá que golpeó a Job de forma figurada, puesto que se trata de una enfermedad (ἔλκει πονηρῷ,

“heridas malignas”, 2,7). La única y clara vinculación entre los dos planos se encuentra en los capítulos 38,1-42,6 en el que Dios mismo le habla a Job.

En la segunda parte, en el capítulo 2, la secuencia de los hechos es semejante a la primera. En esta ocasión se afirma que el diablo ingresa “en medio de ellos (los ángeles)” (2,1). Nuevamente Dios inicia la conversación preguntándole al diablo sobre su procedencia. Salvo algunas modificaciones la respuesta es semejante. Entonces Dios le pregunta si ha observado a Job, aquel que “aún se mantiene sin maldad”. Luego le señala $\sigma\upsilon\delta\epsilon\epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma\tau\acute{\alpha}\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\epsilon\nu\eta\varsigma\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\sigma\alpha\iota$, “aunque tú me dijiste que destruya sus bienes materiales por nada”. La traducción griega de וְיִתְּנֵהוּ , “tú me incitaste contra él”, por $\sigma\upsilon\delta\epsilon\epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$, “tú me dijiste”, disminuye el involucramiento de Dios por incitación del diablo (HEATER, 1982, p. 28). La expresión hebrea es usada en otros escritos para referir a la acción de incitar a otro (cf. 1 Sam 26,19; 2 Sam 24,1; Jer 43,3), por lo que la traducción intenta restarle poder al diablo y distanciar a Dios de su posible influencia.

Antes se le había prohibido al diablo tocar a Job, ahora tiene autorización de ir más lejos, pero aún debe lo o tomar control sobre su ser, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\mu\eta\acute{\alpha}\psi\eta$, “pero a él no lo toques” (1,12). Ahora se le concede dañarlo, pero sin matarlo (2,6). Así, el diablo $\acute{\epsilon}\pi\alpha\iota\sigma\epsilon\nu\tau\omicron\nu\text{I}\omega\beta\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\iota\pi\omicron\nu\eta\rho\tilde{\omega}\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\delta\omicron\omega\nu\acute{\epsilon}\omega\varsigma\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\varsigma$, “hirió a Job con una úlcera maligna desde el pie hasta la cabeza” (2,7). El sujeto de $\acute{\epsilon}\pi\alpha\iota\sigma\epsilon\nu$ es el diablo, es él quien lo lastima. Con todo, y a pesar de la acción, no se dice si puede realmente entrar en contacto físico con él o cómo sucedió esto en tanto que se trata de una enfermedad. Por otro lado, tampoco se explicita alguna animosidad del diablo contra él, se trata de un hecho sugerido por Dios y al diablo ejecutándolo. El narrador evita señalar alguna característica malévola de este personaje. La narración se sigue focalizando en la disputa desarrollada en la esfera celestial en la que se decide corroborar la afirmación de Dios o las dudas del diablo. Job ignora todo esto.

3. La esposa, los amigos de Job y el diablo

Como se dijo antes, LXX *Job* 2,9 extiende el escueto versículo del texto hebreo en el que se hace referencia a la esposa de Job. En ninguna de las dos versiones se menciona su nombre. Mientras que sus hijos son incluidos en la lista de posesiones de Job en 1,2, la esposa brilla por su ausencia. Sin embargo, la suya es la primera voz humana y terrenal que se oye en la narración. En la disputa celestial no se han considerado las consecuencias que las acciones decididas traerán sobre ella. La esposa es visibilizada en el relato por la invisibilización del relato celestial.

El texto hebreo de Job 2,9 es reescrito en la versión griega. El mismo dice: $\text{וַיִּשְׁמַע\text{ }יְהוָה\text{ }בְּרִיַּת\text{ }יֹאֲמָר\text{ }לֹא\text{ }וַיִּתְּנֵהוּ}$. La traducción-interpretación más seguida entre las versiones castellanas (RV60, NVI, BJ, BPD, NC, CI) es: “Y

le dijo su mujer: ¿aún permaneces íntegro? Maldice a Dios y muere”. Aquí בִּרְכֵהוּ, bendice, se entiende como un eufemismo que señalaría exactamente lo opuesto: maldice. Siguiendo esta interpretación, Agustín denominó a esta mujer *diaboli adiutrix*, o ayudante del Diablo (citado por HABEL, 1985, p. 97. El autor no hace referencia a la fuente). Otra posible traducción posible es: “Aún permaneces íntegro. Bendice a Dios y muere”. La sugerencia a morir sería una sugerencia misericordiosa de una esposa que atestigua en carne propia los padecimientos de su compañero de vida (cf. MAGDALENE, 2006). Sin embargo, la respuesta de Job en 2,10 pareciera ir hacia una visión negativa, y no misericordiosa, de lo que su esposa le propuso. De alguna forma, esta visión de la esposa de Job responde a los estereotipos de la mujer que se encuentra en varios textos sapienciales (Proverbios, Sabiduría, entre otros).

LXX Job 2,9 consiste en un texto añadido incluso a una versión griega antigua (HEATER, 1982, pp. 31-36). Esta reescritura del texto representa una reflexión diferente a aquella presentada en el texto hebreo, pero es presentada también como parte del texto sagrado. Dicha práctica de reescritura de textos sagrados fue bastante difundida –y aceptada– hasta aún mediados el siglo II d. C. (véase BARREDA, 2022). En 2,9, 9aα, 9bα, 9cα, 9dα y 9e se puede oír a la esposa de Job y conocer un punto de vista con el cual se crea mayor empatía hacia su persona y su dolorosa situación –¿conocería Agustín estos versículos? La ubicación temporal lleva a pensar que el tiempo de padecimiento ha sido largo (“pasado mucho tiempo”, “aguanto un tiempo”). Se explicita sus padecimientos por la situación del esposo, pero sobre todo, por la muerte de sus hijos y sus hijas. Luego se suma el escarnio público y la situación de servidumbre ante la falta de medios para que ambos subsistan. LXX 2:9e cierra con ἀλλὰ εἰπὼν τι ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τελεύτα, “Pero, di alguna palabra al Señor y muere”. Se puede apreciar que se evita la traducción del hebreo בִּרְכֵהוּ, bendice o maldice, y se usa ῥῆμα, palabra, sin alusión a cuál sentido o propósito tendría la misma, y morir. El énfasis deja de ser la maldición –o bendición– y pasa a ser el morir. La esposa queda alejada de cualquier vinculación con el actuar del *diablo*, y aún podría aproximarse a quien desea que el esposo termine con su sufrimiento. ¿Está hablando de eutanasia? No queda claro, pero parece que ella considera que está en Job poder acabar con tal situación (cf. 2,9).

El caso de los amigos de Job es también de señalarse en cuanto a su vinculación con la disputa de Dios con el diablo (cf. AIMERS, 2012, pp. 57-66). Esta sección del libro es la más extensa (caps. 3-31 y 32-37). La posición de reyes les da a sus palabras un carácter político que debe tomarse en cuenta al interpretarlas. Existen varios puntos de encuentro entre el accionar y la lógica del diablo y de los amigos que se pueden señalar. El primero es que quien ejecutó los males que le acontecen a Job es el diablo, pero los amigos se los atribuyen a Dios. Esta lógica vincula el accionar de ambos. Un segundo punto es que las causas de tal obrar están relacionadas al obrar íntegro de Job cuestionado por

el diablo, pero los amigos niegan tal integridad y con sus argumentos conducen a Job hacia la frustración, a no encontrar respuestas satisfactorias. La teología de la retribución que presentan los amigos de Job está dentro de la lógica del diablo, ni ellos ni el diablo consideran un vínculo con Dios desde la gratuidad. Un cuarto punto, el diablo lastima a Job, pero no manifiesta animosidad puntual sobre él. Su posición es con relación al ser humano en general. Los amigos de Job muestran cierta animosidad hacia él, y como se dijo arriba, su proceder y pensamiento lastiman a Job y pueden llevar a maldecir a Dios.

Un último punto es que tanto el diablo como los amigos basan la relación con Dios en la acumulación de riquezas. El diablo cuestionando la integridad de Job si se le quitan los bienes, los amigos creyendo que Dios lo ha maldecido ante la pérdida de los bienes de Job.

La lealtad de Job a Dios no es una esclavizada, sino que responde a una decisión libre. Y aunque está en el marco de una disputa, la libertad de Job se suscita plenamente en la posibilidad de maldecir a Dios, o bien de no hacerlo y permanecer leal a él. Pero existe un lugar en el que el narrador del libro ubica a Job por momentos: el de la duda, la ira por el dolor que padece, la urgencia de decir, el lamento de tan solo existir. Es el lugar de la visión egoísta necesaria para subsistir, la de la búsqueda desesperada de salidas, en el que no se es con palabras, si no en el vacío del sufrimiento. En esta situación no existe un lugar ni estabilidad. No existen amigos, aunque sí incriminadores, insensibles de empatizar, agobiadoras y agobiadores. Soledad. En esa situación se constituye cierta imputabilidad. No hay posibilidad de maldecir, porque ya no se dice, y lo que se menciona no sirve. No pierde solamente el diablo, sino también Dios. O aún, nadie pierde, porque se ha salido del paradigma de la disputa, de la ética, de toda lógica retributiva. “Que desaparezca el día que fui engendrado, y la noche en que dijeron: Mira, un varón” (3,3).

La presencia del diablo no es fortuita. Sugiere una grieta en la idea de Dios, una licencia necesaria para seguir sosteniendo la esperanza que él es justo, que concuerda con el bien. La teología retributiva precisa del diablo como también de un Dios benefactor. La gratuidad responde a la experiencia de la gratuidad. Job no maldice a Dios, y con ello no le da la razón al diablo, pero tampoco parece responder al ideal de justo que tiene Dios (LXX *Job* 1,8; 2,3). El discurso de Dios en LXX *Job* 38,1-41,26 tiene sentido si hay discrepancias entre él y Job. Y aunque Job se reconoce la grandeza de Dios y la incomprensión de sus designios (LXX *Job* 42,1-6), no por ello debe entenderse que Job quedó desacreditado en todo lo que dijo. Discrepar con Dios no es maldecirle. La integridad no es sumisión absoluta, negación de la humanidad.

4. El Testamento de Job (*T Job*)

Este libro fue compuesto entre el siglo I a.C. y el I d. C. Por su cercanía a la versión LXX *Job* se cree que usó una versión griega como base de composición más algunos *hagadás* que circulaban en la población. El género literario es la de testamento, por lo que el escrito se presenta como un legado que debe observarse. En este escrito es particularmente central el relato sobre la acción de ó Σατανᾶς, Satanás, sobre Job. Salvo algunos pocos casos en que se le denomina ó διάβολος, el diablo (3,3; 17,1; 26,6), en esta obra se prefiere el uso del término Satanás, un hecho llamativo siendo que se basa en una versión que lo identificó como el diablo.

La figura de Satanás aparece en 3,3-7; 4,4; 6,4-8,1, pero lo hace más extensamente en *T Job* 16-27. Estos capítulos son parte de la reinterpretación midrásica narrativa que el libro hace de LXX *Job* 1-2. En esta reinterpretación no se menciona la escena del consejo celestial en el que Dios y el diablo disputan en torno a la justicia de Job. El origen de las acciones de Satanás está ligado a un acto de represalia hacia Job porque este antes destruyó un templo dedicado a una divinidad que es identificado como τὸν τόπον τοῦ Σατανᾶ, “el lugar de Satanás” (4,4; cf. 2,2; 3,6). El foco se pone en la lucha entre Job y Satanás, pero además, se le presenta a esta último como un ser malévolos y engañador que actúa por su propia cuenta y en contra de Dios. Así se saca a Dios de la escandalosa idea de haber generado y ser responsable de los padecimientos de Job, quien además, tiene muy en claro el por qué de su sufrimiento, y aún más, cuenta con la ayuda de Dios a través de su ángel para vencer a Satanás (cf. 3,1; 4,1; 16,1). Esta visión es común en muchos puntos a la literatura del Segundo Templo (véase MACH, 2000, pp. 189-194).

Job es presentado como un celoso radical del ó κύριος, el Señor, que no tolera la existencia de lugares de adoración a otros dioses. Este lugar es vinculado como un instrumento de difusión de las prácticas y creencias del diablo. Así, es ἡ δύναμις τοῦ διαβόλου, “el poder del diablo” (3,3; véase 2,4). En este lugar se engaña a la gente (3,6), él mismo fue uno de ellos quien tuvo el verdadero discernimiento del mismo gracias a la guía de un ángel de Dios (3,5-6). Entonces Job decide purificarlo, es decir, destruirlo. Pero no puede hacerlo, a pesar que Job es “el rey de esta tierra” (3,7), y requiere de la autoridad de Dios (3,6). El tema de la autorización de Dios para actuar en su nombre y en lugares sagrados. Satanás requiere de su autorización para actuar contra Job (ὄρκωσεν τὸν κύριον ἵνα λάβῃ ἐξουσίαν, “conjuro al Señor para recibir autoridad sobre sus posesiones”, 8,2). Así este personaje es presentado como alguien sagrado para Dios.

Satanás se presenta con engaños y como quien engaña. Su primera presentación la hace μετασχηματισθεῖς, metamorfoseado, en mendigo (6,4; cf. *T Rub* 5,6; 2 Cor 11,14-15). Luego también se dice que se hace pasar como el rey de Persia (17,1). Y más tarde en un vendedor de pan (23,1). En vista

a los orígenes textuales, tanto en la literatura judía como cristiana, el verbo μετασχηματίζω por lo general describe un tipo de engaño relacionado a figuras antagónicas (O'CONNOR, 2017, p. 310). Estas transformaciones implican una forma disfrazada de actuar. Satanás no tiene poder para afectar la vida de los seres humanos sin su propio consentimiento, o bien sin recibir autorización de Dios. En 9,8 se señala que Job tenía la práctica de mantener las puertas abiertas de su casa a fin de que cualquier persona que solicitara su ayuda, particularmente el huérfano, la viuda y al enfermo (9,3), pudiera acceder a él.

En los capítulos 9-14 se presentan las prácticas sociales de Job hacia los forasteros, las viudas y los pobres, es decir, hacia los expropiados y quienes sufren con más intensidad los estragos de estructuras sociales discriminatorias. El libro explica cómo un hombre rico como Job puede ser identificado como justo fuera del sistema de la teología de la retribución. Lo hace relacionando las riquezas de Job a prácticas de justicia y misericordia, desvinculándolo de la desmesura y la apropiación de los bienes de los demás. Detrás está la pregunta de la legitimidad de un hombre poseyendo tantos bienes de parte de Dios, mientras las grandes mayorías sufren penurias por expropiaciones de tierras, guerras, enfermedades o desastres naturales. Aunque no se mencione la disputa entre Dios y el diablo, la imagen de Job como quien va en socorro de los otros señala una ruptura de la lógica detrás de tal disputa. Job es una persona que concibe su bienestar como una forma de ayudar a los demás, una práctica y teología que espera ser de influencia en otros (capítulo 10).

La afirmación en *T Job* 16,2-6 con relación a las acciones de Satanás hacia Job no solo afectan a este hombre, sino que son vistas como una acción contra los pobres a quienes él ayuda. También señala la complicidad de quienes aprovechan esta situación de debilidad de Job, inclusive de quienes en otro tiempo habrían recibido beneficios de él. En este pasaje se dice que Job había destinado la esquila de las siete mil ovejas, es decir de todas sus posesiones ovinas (cf. *LXX Job* 1,3), a dar vestido a los pobres y las viudas. El hombre justo es presentado como aquel que dedica sus bienes al bien común. Las acciones de Satanás le niegan esa posibilidad. Acciones que son acompañadas por quienes practican la injusticia al terminar de despojar a Job de lo que le quedaba (16,3).

De forma semejante se presenta el accionar de Satanás en el capítulo 17. “*El Diablo*, que conocía mi corazón, urdió una maquinación contra mí”, indicando con ello que lo acusará de algo que afecta un lado profundo de su ser. Metamorfoseado como el rey de los persas lo acusa ante ciertos pobladores de haber “destruido todas las buenas cosas sobre la tierra sin dejar nada” (ὁ ἀναλώσας πάντα τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς καὶ μηδὲν καταλειπών). El uso de la figura del rey de los persas que hace *T Job* no es gratuito. Es una figura ambigua que posiblemente para ciertos sectores privilegiados en Israel fue vinculada al retorno, a la concesión de ciertas libertades y, aún, a la autorización para reconstruir la ciudad y más tarde el templo de Jerusalén. Pero debiera rememorar que para

la vista del pueblo más pobre significó la profundización de la discriminación racial y religiosa, la expulsión de propiedades y el empobrecimiento a través de fuertes impuestos, la caracterización de sus personas como israelitas de segunda categoría. Esta figura simbolizó la división del pueblo de Israel que trajo la legitimación de grandes injusticias hacia los más pobres (véase BERQUIST, 2008). Al llamarlo Jobab, el diablo intenta despojar a Job ante los demás de su vinculación con Dios, mientras se identifica con “al dios grande”, es decir, el que procura reinstalarse en el templo destruido por Job (*TJob* 17:4). Las acciones de Job de ayuda hacia los necesitados, los ciegos, y los cojos; el diablo las presenta como la destrucción de los bienes de la tierra. Una clara acción ideológica y política que pretende combatir acciones de solidaridad y justicia.

La identificación de un grupo de la población con el accionar del diablo es un aspecto importante que *TJob* señala y que no está presente en *LXX Job*. No está claro el proceso de tal vinculación, pero se presenta un trabajo de engaño y persuasión de parte del diablo. Parece ser que estas acciones se combinan con el hecho que estos pobladores tenían ya un pensamiento y prácticas afines. Estos seguidores y seguidoras del *diablo* aportan a sus acciones señalando la amenaza que significan los tres hijos y las tres hijas de Job (17,5; cf. 1,2-3, “siete hijos”). Basados en la concepción de honor y parentesco (véase HANSON, ELLIOT, 1996), se espera acciones de venganza de parte de los hijos. Es valioso el protagonismo que tienen las hijas. La visión que se presenta de ellas es equitativa a la de los hijos, perspectivas que se verá también cuando se hable de la madre (obsérvese en el *TM Job* la herencia de las tres hijas, WILCOX, 2018). En esta vocación de acabar con los hijos y las hijas es posible que no solo se intente dañar a Job, sino de acabar con toda sucesión de prácticas e ideas (17,6 y capítulo 18). El accionar de Satanás en contra de Job debiera ser vista como actos disuasivos para que él, y quienes piensan y proceden como él, se vieran movidos a dejar de hacerlo. El despojo total de sus bienes, el asesinato de todos sus hijos, las injurias de sus conciudadanos y de sus amigos, especialmente de Elihú de quien se dice ἐμπλησθεὶς ἐν τῷ Σατανᾷ ἐξεῖπέν μοι λόγους θρασεῖς, “lleno de *Satanás* me dijo palabras ofensivas” (42,5), van en esta dirección. Como ya se señaló antes, el libro menciona que sus acciones fueron de ejemplo y motivación a otros para hacer lo mismo (cf. capítulo 11). El libro en el género testamento comunica la vocación de que el testimonio de Job sea de inspiración para sus hijos y todo aquel que quiera ver en su legado una inspiración.

Una tercera transformación se puede ver en 23,1-11 como un vendedor de pan. Esta historia involucra a la esposa de Job, Sítidos. Tanto aquí como en su metamorfoseo como mendigo, Satanás se presenta a mujeres. En el caso de 6,4-8,1 interactuó con una de las sirvientas domésticas de Job a quien engaña. Aquí, Sítidos es la engañada. Respondiendo a ciertos estereotipos de la época, las mujeres aparecen como más fáciles de engañar, y por lo tanto, como objetos susceptibles del obrar de Satanás. Requerirán de la intervención de Job para no

caer del todo en las artimañas satánicas. Si *LXX Job* muestra más interés en la situación de esta mujer que *TM Job*, el *T Job* va a dedicarle varios capítulos a sus ideas, sentimientos y condición (caps. 21-26; 39,1-10). La situación de Sítidos está enmarcada dentro de la sección en la que se presenta el accionar de Satanás, pero es para señalar su capacidad de romper con sus artimañas. Ella es engañada y entrega su cabello por solicitud del vendedor de pan –Satanás– y como un claro gesto de humillación pública (cf. 24,10). El obrar de este engañador se dirige a la satisfacción inmediata pero insuficiente de las necesidades más básicas del ser humano. Los busca en situaciones de grandes penurias, actúa con sus angustias y urgencias (obsérvese a los pobladores necesitados en 17,1-6).

En 25,7-8 y 39,4.7, se señala la vestimenta de Sítidos como evidencia del estatus anterior y del actual. La acción de compartir con ella una manta por parte de Elifaz va en la misma dirección. En la mendicidad de Sítidos, como era propio de las relaciones familiares de la época, la humillación de la esposa incluye la del esposo. Las recriminaciones de Sítidos a Job van también en esa dirección, por lo que el accionar de Satanás apunta a la autopercepción personal y social de ambos. La respuesta de Job, y las acciones en favor de él al final del libro, reflejan que no se desconoce del todo esta visión. Pero no debe perderse de vista lo señalado antes sobre la relación entre las riquezas y el bienestar común que Job practica.

Con bastante diferencia de *TM Job* y *LXX Job* 2:10, en capítulo 26 Job le responde a su esposa con muestras de justicia y de empatía. En la exhortación de Job hacia Sítidos usa los verbos y pronombres en plural. En esta visión Job señala que son ambos los pacientes, que ambos han sido fieles a Dios hasta ahora, y le pide que discierna que es el diablo el que la está perturbando queriendo que ella sea de esas esposas que extravían a sus esposos en su integridad (cap. 26). El texto va a mostrar una visión muy diferente de Sítidos. En esta historia ella también es sufriente y no aparece como quien ha cedido a los engaños de *Satanás* por una acción errada. La visión sobre lo que es ceder a la propuesta de este ser es más amplia que la sola mirada en acciones puntuales. En el cierre del libro, lo mismo que sucede con *LXX Job*, las mujeres –incluye a las tres hijas de Job– ocupan un lugar muy importante en lo que son las bendiciones recibidas por parte de Dios y lo que se espera que serán sus prácticas de justicia en la sociedad de la que forman parte. Muy lejos está esta visión de las perspectivas que se construirán sobre el particular obrar satánico en y a través de las mujeres en otros escritos y líneas de pensamiento.

Es importante advertir este ejercicio de reinterpretación de una figura como la de Satanás. Refleja los diversos procesos que se vivieron en la comprensión del sufrimiento, de sus razones y del quiénes y cómo de los participantes-involucrados. La *LXX Job* y *T Job* nos muestran dos ejemplos de la reflexión teológica que se fue dando en círculos letrados, quizás vinculados a sectores de inmigrantes o descendientes de inmigrantes judíos pobres de los

siglos III a. C. y I d. C. La reformulación de una historia del extranjero, pero cercano, Job significó para algunos repensar el sufrimiento del íntegro, o al menos de quienes se percibían así. La relación de estas situaciones injustas con la idea de un Dios justo y que actúa en favor de los pobres –como podría percibirse en varios de los profetas– genera un continuo de replanteamientos y posiblemente al abandono de ciertas creencias y tradiciones que contribuirían a la continuidad de las familias y poblaciones judías. Un escrito como *T Job* –relacionado a *T Doce Patriarcas*– se desarrolla en esa búsqueda de entender el por qué del sufrimiento y la vincula a la figura de Satanás como un ser que influye personal y socialmente en las acciones de los pueblos, que está en contra de la justicia que implica el bienestar común, especialmente de los más pobres, que atenta contra las ideas y los sujetos que las desarrollan y sostienen a fin de disuadir a otros que la propaguen y se logre instalar estructuralmente.

Bibliografía

- AIMERS, G. J. ‘Give the Devil His Due’: The Satanic Agenda and Social Justice in the Book of Job. En: **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 37, n. 1, pp. 57-66, 2012.
- ANDERSON, Branden P. The Story of Job and the Credibility of God. En: **Horizons in Biblical Theology**, v. 34, pp. 103-117, 2012.
- BALENTINE, Samuel. **Have you Considered my Servant Job?** Understanding the Biblical Archetype of Patience. Carolina del Sur: University of South Caroline Press, 2015.
- BARREDA TOSCANO, J. J. Interpretación “bíblica” en los Apócrifos del Antiguo Testamento y los Deuterocanónicos. En: MÍGUEZ, Néstor O. (edit.). **Nuevas aproximaciones al texto bíblico: Métodos exegéticos y hermenéutica en el siglo 21.** Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 2022, pp. 169-191.
- _____. **La comunidad de Qumrán y los dos Mesías.** Esperanzas mesiánicas en los Textos del Mar Muerto. Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 2019.
- BERQUIST, J. L. Resistance and Accommodation in the Persian Empire. En: HORSLEY, R. (edit.). **In the Shadow of Empire.** Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008, pp. 41-58.
- COX, Claude E. Job, translated. En: PIETERSMA, ALBERT; WRIGHT, B. G. (edits). **A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title.** Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 667-696.
- CROATTO, Severino. El libro de Job como clave hermenéutica de la teología. En: **Revista Bíblica** (Argentina), v. 43, n. 1, pp. 33-45, 1987.

- ECKSTEIN, Juliane. The Idiolect Test and the Vorlage of Old Greek Job. A New Argument for an Old Debate. En: **Vetus Testamentum**, v. 68, pp. 197-219, 2018.
- ELLIOT, J. H. Patronage and Clientage. En: ROHRBAUGH, R. L. (edit.). **The Social Sciences and New Testament Interpretation**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, pp. 144-156.
- FERNÁNDEZ, Natalio. Libro de Job. En: FERNÁNDEZ MARCOS, N.; SPOTTORNO DIAZ-CARO, Ma. V.; CAÑAS REILLO, J. M.; LÓPEZ SALVÁ, M.; PIÑERO SÁENZ, A.; MIRALLES MACIÁ, L. (traductores). **La Biblia Griega Septuaginta**, tomo III: **Libros Poéticos y Sapienciales**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021, pp. 411-497.
- GNUSE, Robert. **Comunidad y propiedad en la tradición bíblica**. Navarra: Verbo Divino, 1987.
- GUTIÉRREZ, G. **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente**. Una reflexión de Job. Lima: CEP, 1986.
- HABEL, Norman C. **The Book of Job**. Filadelfia: Westminster Press, 1985.
- HANSON, K. C. Kinship. En: ROHRBAUGH, R. L. (edit.). **The Social Sciences and New Testament Interpretation**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, pp. 62-79.
- HEATER, Homer, Jr. **A Septuagint Translation Technic in the Book of Job**. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1982.
- KRAFT, R. A. **The Testament of Job According to the SV Text. Text and Translation 5. Pseudepigrapha Series 4**. Missoula: Society of Biblical Literature, 1974.
- KURAWSKI, Jason. Separating the Devil from the *Diabolos*: A Fresh Reading of Wisdom of Salomon 2:24. En: **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, v. 21, n. 4, pp. 366-399, 2012.
- MAGDALEN, Rachel. Job's Wife as Hero: A Feminist-Forensic Reading of the Book of Job. En: **Biblical Interpretation**, v. 14, n. 3, pp. 209-258, 2006.
- NEWSON, Carol A. Job, Book of. En: **Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls**, vol 1. Oxford: Oxford University Press, pp. 412-143, 2000.
- O'CONNOR, M. John-Patrick. Satan and Sitis: The Significance of Clothing Changes in the Testament of Job. En: **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, vol. 26, n. 4, pp. 305-319, 2017.
- OLYAN, SAUL M. Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and its Environment. En: **Journal of Biblical Literature**, v. 115, pp. 201-218, 1996.
- ONLINE CRITICAL PSEUDEPIGRAPHA, THE. Disponible en: <https://pseudepigrapha.org/docs/text/TJob> Visitado el: 8 abril 2023.
- PIÑERO SÁENZ, A. Testamento de Job. En: NAVARRO, M. A.; DE LA FUENTE, A.; PIÑERO SÁENZ, A. (edits). **Apócrifos del Antiguo Tes-**

- tamento**, tomo V: **Testamentos o Discursos de Adios**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987, pp.161-213.
- SARNA, N. Epic Substratum in the Prose of Job. En: **Journal of Biblical Literature**, v. 76, pp. 13-25, 1957.
- SCHÖKEL, A. y ALONSO SICRE. **JOB. COMENTARIO TEOLÓGICO Y LITERARIO**. Madrid: Ediciones Sígueme, 2002.
- SPITTLER, R. P. Testament of Job. En: CHARLESWORTH, J. (edit). **Old Testament Pseudepigrapha**, vol. 1: **Apocalyptic Literature and Testaments**. Nueva York: Doubleday and Company, 1983, pp. 829-868.
- WESTBROOK, RAYMOND. Patronage in the Ancient Near East. En: **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, v. 48, n. 2, pp. 210-233, 2005.
- WILCOX, K. G. Job, his Daughters and his Wife. En: **Journal of the Study of the Old Testament**, vol. 42, n. 3, pp. 303-315, 2018.
- ZAPPIA, DOMINIC. Demythologizing the Satan Tradition of Historical-Criticism. A Reevaluation of the Old Testament Portrait of שָׂטָן in Light of the Old Testament Pseudepigrapha. En: **Scandinavian Journal of the Old Testament**, v. 29, n. 1, pp. 117-134, 2015.

Juan José Barreda Toscano
jjbt.amauta@gmail.com

O Livro de Jó: um estudo e leitura pastoral

The Book of Job: a pastoral study and reading

Resumo

O presente artigo tem o objetivo de relatar uma experiência de estudo em grupo do livro de Jó. Descreve os passos que foram dados no estudo dirigido: da leitura individual ao momento de partilha das descobertas e aprofundamentos. Este estudo aconteceu em meio a pandemia de Covid-19 e, por isso, no formato virtual. Refletir o livro de Jó a partir do sofrimento das pessoas no enfrentamento da pandemia que assolava a toda gente, foi desafiante e proporcionou revisitar o tema: como falar de Deus a partir do sofrimento dos inocentes; bem como, construir a leitura do livro de Jó com a participação de pessoas de diferentes lugares, regiões e vivências.

Palavras-chave: Sofrimento; grito; livro de Jó; Deus; Retribuição.

Abstract

The presente article has the objective report a group study experience of the book of Job. It describes the steps that were taken in the directed study: from individual Reading to the moment os shraring discoveries and insights. This study took place in the midst of the Covid-19 pandemic and, therefore, in a virtual format. Reflecting on the book of Job from the point of view of people's suffering in the face of the pandemic that was plaguing everyone was challenging and allowed us to revisit the theme: how to speak about God from the point of view of the innocent; as well as Building the Reading of the book of Job with the participation of people from diferent places, regions and experiences.

Key-words: Suffering; shout; book of Job; God; Retribution.

Introdução

No período da pandemia da Covid-19 muitos grupos de estudo e de leitura popular da Bíblia, de círculos bíblicos não puderam se reunir, desta forma que iniciamos com um grupo de estudo da região de Campinas-SP o estudo dos Livros da Sabedoria. Os encontros virtuais ampliaram o alcance do estudo que passou a ter participantes de vários estados do Brasil. Nos estudos de cada livro

¹ Livre-Docente em Teologia e Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, membro da Direção Nacional do Centro de Estudos Bíblicos - CEBI e professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas, campus Arapiraca.

e tema seguimos três momentos importantes: primeiro a Leitura individual do texto e compreensão de seu contexto histórico e literário, estudo sempre acompanhado de um roteiro de estudo; segundo momento em pequenos grupos que se organizam de acordo com suas possibilidades para fazer o estudo comunitário do texto e partilha de saberes e, por fim, o terceiro momento no grande grupo para aprofundamento, levantar questões que surgiram durante o estudo e síntese final.

Para o estudo do Livro de Jó com este grupo, realizamos um primeiro encontro para organizar os grupos de estudos e fazer uma breve apresentação do Livro de Jó.

1. Uma breve apresentação do Livro de Jó

O livro de Jó, obra-prima da literatura sapiencial, narra a história dramática da pessoa justa, íntegra e fiel às leis e tradições que enfrenta o sofrimento e a dor. O livro entrelaça prosas e poemas com os mais variados temas teológicos e sociais acerca do sofrimento humano, a transformação da sociedade, o bem e o mal, a doutrina da retribuição, entre outros. A teologia da retribuição e a justificação das injustiças e do sofrimento humano, encontra nos diálogos e debates entre Jó e os três “amigos visitantes” uma crítica à religião opressora e sua teologia do sofrimento. Desde a perspectiva dos inocentes e injustiçados podemos dizer que o livro de Jó buscou romper com a teologia da retribuição presente nos capítulos 1-2 (prólogo) e 42,7-17 (epílogo). Estes capítulos formam a moldura do livro ao descrever a vida feliz e cheia de riquezas do personagem Jó, o qual inesperadamente é provado em sua fidelidade ao ser arruinado nos bens e na família, atormentado pelo sofrimento e pela doença. Ao se manter fiel, Jó recebe de volta filhos e filhas e os bens em dobro. A narrativa se inscreve como uma grande ilustração da teologia da retribuição, na qual o justo fiel é recompensado por Deus (cf. Dt 24,16; 28; Lv 26, Jr 31,29-30; 2Rs 14,6 e Ez 18).

Os capítulos 3,1 – 42,6 em poemas formam o corpo do livro. Estes capítulos reúnem discursos e longos monólogos entre Jó e os três amigos visitantes (Elifaz, Baldad e Sofar), um discurso de Eliú, as respostas de Jó, um hino à sabedoria e a manifestação de Deus. Os discursos dos amigos de Jó e de Eliú argumentam que o justo não sofre (4,6-8) e as dificuldades enfrentadas por Jó são fruto do seu pecado (5,8; 8,4; 22,23). Enquanto os amigos defendem a teologia tradicional; Jó recusa todas as suas provocações (21,30-34). O pecado e a retribuição são temas que preocupavam os sábios, principalmente se os bons sofrem e não alcançam a felicidade enquanto os ímpios triunfam na vida, gozando de riquezas e prazeres (cf. Jr 12). Conforme a teologia da retribuição, Deus dá a riqueza para alguns e a pobreza para outros; ou seja, os ricos são ricos porque são justos e os pobres são pobres porque são pecadores.

Os amigos de Jó claramente defendem a tese de que o justo não sofre e nem tampouco sofre com as provações de Deus pelo simples fato de estarem no patamar de fiéis observantes da lei e praticantes da piedade (cf. Jó 4,6-8). Assim, o sofrimento de Jó (perda dos bens, perda da bênção e da saúde) é justificado pela teologia do pecado. Ele passa por dificuldades devido os seus pecados ou de seus pais ou ainda de seus filhos (5,8; 8,4; 22,23). De um lado os amigos com sua teologia tradicional da retribuição, que não concebem os problemas na construção de seus argumentos religiosos e, de outro Jó que argumenta a partir de sua experiência o fracasso dessa explicação para o que está acontecendo em sua vida. Para Eliú a enfermidade é um meio que Deus usa para falar, corrigir e advertir o ser humano (Jó 33,14.19-33). Por isso, Jó considera os seus amigos como mentirosos, falsos e consoladores de fracassados (cf.21,30-34; 13,4-5;16,1).

O paradoxo presente na teologia da retribuição residia, sobretudo, nas condições que se encontrava o justo pobre e inocente em comparação com a vida dos injustos. Questionamento que aparece em Jr 12: por que os justos perecem e os injustos continuam vivendo tranquilamente? Luiz Alexandre Solano Rossi argumenta que “uma das maneiras encontradas para dar sentido ao sofrimento humano é supor que somos merecedores do que acontece, que de algum modo as desgraças sobrevêm como punição para nossos pecados. Certamente que esse tipo de teologia, ou diríamos de antiteologia, resolve os problemas dos amigos de Jó, mas não resolve os problemas do próprio Jó e dos milhares de Jós que continuam nascendo... Qualquer teologia que não parta do sofrimento do inocente não deixará de ser a linguagem dos amigos de Jó, ou seja, consoladores inoportunos que preferem defender a Deus a deixar-se interpelar pela dor do irmão sofredor e que, naturalmente, não é a Deus a quem defendem, mas a si mesmos e a seu sistema teológico” (ROSSI, 2005, p78-79). Poderíamos pensar que os sábios que organizaram o livro de Jó construíram uma crítica à deficiente teologia da retribuição.

Jó representa a situação de dor e sofrimento do povo, legitimada pela lei, pelo templo e pela teologia. O grito de Jó contra Deus é o grito do povo sofredor contra a teologia e a religião que abençoa as injustiças. O grito do sofredor presente em Jó 24 representa uma profunda análise do cotidiano do povo, a quebra da imagem de um Deus formalista, conformista e opressor e, sobretudo, a certeza de uma luz para vencer a escuridão. É a luz que surge da ruptura com a teologia da retribuição e da continuidade da teologia da Aliança.

2. Passos para o estudo do livro de Jó

O caminho percorrido pelo grupo de estudo², foi realizado através dos seguintes passos

- a) Primeiro passo: Leitura individual e a escuta do grito dos pobres
- b) Segundo passo: Estudo em pequenos grupos de Jó 3 – 37, guiados por um roteiro-guia
- c) Terceiro passo: Partilha do estudo e troca de saberes
- d) Quarto passo: Estudo em pequenos grupos de Jó 38,1 – 42,6. Refletir sobre a experiência religiosa e visão de Deus apresentada pelo grupo/ autor do livro de Jó
- e) Quinto passo: Partilha celebrativa e provocações para a descoberta da espiritualidade e o grito dos pobres hoje

a) Primeiro passo: Leitura individual e a escuta do grito dos pobres

Na leitura que cada pessoa fez do livro de Jó, pedimos duas atividades preparatórias para a leitura do livro: 1) A leitura de um comentário latino-americano do livro de Jó. Foram escolhidos: PIXLEY (1982); GUTIÉRREZ (1987); STORNILO (1992); DIETRICH (1996). 2) Fazer a escuta dos gritos dos pobres e inocentes em nossos dias.

A dor e grito de muita gente diante da devastação e destruição no período da pandemia. O vírus junto com o descaso de governos e seus projetos genocidas e etnocidas, matou muita gente. A violência sobre mulheres e crianças aumentou drasticamente neste período. Gritos sufocados e que suplicam pela mudança de sua realidade, como encontramos nos Salmos de lamentos: o grito de um doente que pede a Deus a cura (Sl 6; 38); do justo que é injustamente caluniado e perseguido (Sl 7) ou que Deus não esqueça dos pobres no julgamento (Sl 10). Assim poderíamos percorrer todos salmos de súplica e perceber que as orações de lamento têm várias maneiras de apresentar as queixas diante de Deus (“*Javé, escuta minhas palavras, leva em conta o meu gemido. Ouve atento meu grito por socorro...*” - Sl 5).

No grito dos inocentes encontramos as marcas de opressão, os resultados do processo de desumanização e os sinais de resistência. Os gritos diante da dor em cada canto de nossa América sofrida, fizeram ecoar o silêncio de Deus e os questionamentos dos diferentes segmentos da sociedade: Por que está acontecendo tudo isto? Quais as causas? O que estão fazendo as nossas lideranças? Onde está Deus? E por aí seguem as interrogações que estão no silêncio e no grito do povo. Quando começam a juntar as incertezas e inquietações, abre-se um espaço fundamental tanto para ecoar a dor e sofrimento, quanto para descre-

² Um relatório da apresentação final dos grupos foi elaborado por Vânia Fonseca, Iêda Santos Leite e Regina Nagy e publicado na página do CEBI: <https://cebi.org.br/cebi-em-destaque/cebi-sao-paulo-conclui-estudo-sobre-o-livro-de-jo-apresentando-o-relatorio-final-do-estudo-leia-agora/>

ver os instrumentos de opressão e de desumanização presentes por trás de cada lágrima e cada grito.

O grito de Jó nos remete para os cantos de lamento do povo. O capítulo 3 de Lamentações abre com esta afirmação: “Eu sou aquele que viu a dor de perto!”. O “ver” que implica em olhar com atenção, ouvir, sentir e experienciar a dor. “o que foi que você viu?”, “qual o grito que você ouviu? Assim, cada pessoa foi convidada a responder a estas duas perguntas, para ler o Livro de Jó a partir do grito dos pobres e das pessoas que sofrem.

Eu ouvi e vi muita gente gemendo com fome e pedindo um pedaço de pão.

Eu vi e ouvi muitas crianças pedindo comida e ninguém lhes dava nada; outras crianças morrendo no colo de suas mães; outras ainda desfalecendo pelas ruas.

Eu vi e ouvi muita gente arriscando a vida para não perder o emprego e levando o vírus junto com o alimento básico para dentro de casa.

Eu vi e ouvi o grito das mulheres tendo os seus corpos abusados, violentados e assassinados.

Eu vi e ouvi muitas lideranças mortas.

Eu vi o povo pagando muito caro pelo alimento, pela água e pela proteção diante do vírus da Covid-19.

Eu vi a juventude obrigada a trabalhos sem registros, direitos e garantias.

Eu vi muita gente sem lugar nos hospitais e sendo consumidos pelo vírus.

Eu vi e ouvi o choro de muita gente que não puderam sepultar dignamente seus parentes e amigos. A morte reinava em cada canto.

Eu vi muita tristeza e as comunidades e as cidades estavam em completo luto e pranto. Acabou a alegria e não há consolo diante de muita dor.

Eu vi a opressão e a exploração do grande mercado.

Eu vi e ouvi muita gente em meio à dor, sendo guiadas por lideranças religiosas que apresentavam a visão de que toda a situação é fruto do pecado e que Deus os desprezou, os abandonou. A vida que estão vivendo é resultado do castigo de Deus.

“Gustavo Gutiérrez mostrou a importância do Livro de Jó para a Teologia da Libertação: como falar de Deus a partir do sofrimento dos pobres inocentes. Jó tem uma linguagem crítica e profética, e culmina numa linguagem de contemplação. O Deus Vivo, Justo e Misericordioso é o Libertador dos Pobres (Jó 19,25; 42,1-4). Este livro é, pois, uma fonte para se compreender que o centro de toda teologia é Deus. E a teologia é uma reflexão no interior da fé da práxis histórica da libertação dos pobres (Jó 21-24) numa crítica ideológica de uma falsa imagem de Deus, e de uma concepção mecânica da moral e do sentido da vida humana na sociedade” (ANDERSON e GORGULHO: 1987:47).

b) Segundo passo: *Estudo em pequenos grupos de Jó 3 – 37, guiados por um roteiro- guia*

Foram formados 5 grupos para o estudo de Jó 3 – 37. Estudo dos discursos e toda a crítica do livro à teologia da retribuição e o uso da religião e de Deus como legitimadores do sofrimento e da opressão.

Eis os capítulos trabalhados por cada grupo de estudo:

Grupo 1	Grupo 2	Grupo 3	Grupo 4	Grupo 5
Jó 3 e 4 - 14	Jó 3 e 15 - 21	Jó 3 e 22 – 27	Jó 28 – 31	Jó 32 – 37

Os grupos se guiaram pelas seguintes questões:

- 1) Quais os questionamentos de Jó? Quais os seus fundamentos?
- 2) Qual a realidade do povo que está por trás das palavras de Jó?
- 3) Qual a visão sobre Deus nos discursos dos “amigos de Jó” e de Eliú?
- 4) Quais os conflitos?
- 5) Qual o espelho para os nossos dias (os gritos que ouvimos)?

c) Terceiro passo: *partilha e troca de saberes*

No prólogo dos caps. 1 e 2 e epílogo, cap. 42. 17-47 (moldura do livro de Jó), vemos um Jó que aceita seu sofrimento submisso a Deus (o Jó sofredor), que não é um pecador e não tem necessidade da misericórdia de Deus, e o Jó do poema, que parece ter entendido o grito de sua mulher (2. 9-10), e não seção de diálogos, se revolta contra o sofrimento, se queixa e desafia Javé que lhe dê resposta e justifique todo aquele sofrimento (o Jó rebelde). Jó, a partir do que a mulher pediu (2,9-10), resolve abrir a boca e amaldiçoa o seu nascimento, questiona sua suposta justiça frente às tragédias que cai sobre sua vida, sobre sua família.

Temos dois Jó, sendo um que representa a teologia tradicional da retribuição, e o segundo, representando a reação à teologia tradicional = uma novela dramática.

Os questionamentos de Jó são legítimos questionamentos do povo. O Capítulo 3 do livro de Jó, abre o conjunto dos discursos com um grande lamento e grito: “Jó abriu a boca e amaldiçoou o seu dia”.

Este livro reflete a grande crise econômica e o empobrecimento do povo nesse período em que Israel estava sob o domínio do império Persa.

É preciso compreender os movimentos que estavam acontecendo por trás desse livro de Jó e quem estava redigindo. Dadas as várias correntes teológicas que estavam por trás da religiosidade de Judá nesse período pós-exílio, é bom ratificar que começou, nesse mesmo período, um forte conflito entre a mulher e o templo, pois havia um grupo que declarava que a mulher era impura.

A legislação do Puro x Impuro atingiu especialmente as mulheres. Pois, além das proibições anteriores, que são gerais, as mulheres tornaram-se impuras pela menstruação (Lv 15,19-33), e pelo parto – quarenta dias se for menino, oitenta dias se for menina (Lv 12,1-5).

A realidade que marcou a vida do povo era de pobreza e desintegração dos clãs, pois as famílias endividadas eram obrigadas a entregar seus filhos e filhas à escravidão (Ne 1-5). Esta condição era justificada pela teologia dos “amigos de Jó”. Para eles o sofrimento é a prova cabal de que há impiedade, pois Deus castiga os ímpios com o sofrimento e os justos com prosperidade. A retribuição é a única resposta para a realidade. Estes “amigos” eram os intérpretes exemplares da Teologia da Retribuição, aquela dos sacerdotes, senhores da lei, a serviço dos palácios e poderes, em troca de vida confortável.

Eles pensavam que o ser humano era capaz de controlar a Deus pelo seu comportamento, e se entende o agir humano a partir de uma casualidade rigorosa (ética).

O leitor de Jó vai testemunhar que guardar a fé não significa perder o direito de lamentar, questionar e reivindicar.

As críticas de Jó, espelha o tempo que vivemos de um falso moralismo religioso e falso governo teocrático. Usa o nome de Deus “acima de tudo” para legitimar a segregação, a injustiça social, a cultura da morte e a execução dos pobres. Estamos numa realidade que embora se afaste mais de três mil anos de nós, se mantém tão atual e contemporânea.

A pandemia atingiu a todos, pobres, ricos, justos e injustos. Mas, para os pobres, tudo se torna mais difícil: atendimento médico, intubação, um oxigênio - são os pobres as maiores vítimas. Como compreender a presença de Deus em meio a tanta violência e injustiça? A teologia da retribuição no passado e em nossa sociedade com injustiças e desigualdades apresenta a visão de um Deus que castiga os pobres e abençoa os dominadores.

A discussão de Jó com os seus “oponentes” apresenta o modo de entender a ação de Deus presente na vida. Jó acusa os representantes da religião oficial e suas falsidades. Mentiras. No capítulo 13, ele se rebela contra a manipulação de Deus e da religião praticada pelos sacerdotes. A visão que temos de Deus em nossas vidas depende como enfrentamos os problemas, conflitos e o projeto de morte. Frei Betto apresenta a seguinte história para ajudar a entender a questão Deus em Jó:

“Certa vez, indignado com o silêncio omisso de Deus perante tanta injustiça, um homem entrou em uma igreja vazia e, junto ao altar, pôs-se a gritar: “Tanta maldade no mundo, e o Senhor não faz nada? Não reage à violência, à miséria, a tanto sofrimento de suas criaturas?”

Deus quebrou o silêncio e respondeu: “Eu já fiz.” “Como já fez? Fez o quê?”, indagou o homem revoltado. “Fiz você”, disse Deus”³.

³Frei Betto. O silêncio de Deus. In: <https://www.freibetto.org/o-silencio-de-deus/>

Os grupos no estudo do texto de Jó apontaram para um ponto importante para compreender teologicamente o livro e a história de Jó no período do pós-exílio: o discernimento. A imagem de Deus patriarcal, dominador, moralista, castigador estava no centro da crise ideológica, econômica e política no pós-exílio. O templo projetava a imagem de um Deus criador e senhor da história que mantinha o povo numa posição de submissão. Os pobres tem de se manter calados diante das injustiças e das opressões. O oprimido era obrigado ao silêncio e, assim, perpetuar em sua vida e história a ideologia do opressor.

O autor do livro de Jó ao contestar esta ideologia e moral retributiva, passa a construir no meio do povo uma teologia da esperança, como grito pelo Deus da vida e da justiça.

Seus questionamentos no lamento do capítulo 3, culminam nesta interrogação: “para que doar a luz a quem sofre com o trabalho, e a vida a quem vive na amargura” (v.20).

Por que o sofrimento e a miséria são apresentados como caminho para a relação dos pobres com Deus? Seria Deus responsável pelo mal e sofrimento humano? Para Jó é o Deus da justiça e de amor para com o pobre sofredor, a força vital e de esperança para superar as teologias da religião oficial que apresentava Deus de forma absoluta e esmagadora. A teologia oficial do Templo construiu este deus conveniente aos seus interesses e poder. Jó 19,22-25 apresenta a esperança do Deus como o redentor (goel) dos pobres.

d) *Quarto passo: Estudo em pequenos grupos de Jó 38,1 – 42,6*

Os grupos de estudo se encontraram para ler os capítulos 38,1 – 42,6 e refletir sobre os seguintes pontos:

- 1) Como Deus responde para Jó?
- 2) Como Jó encontrou a resposta de Deus?
- 3) Como Deus está escutando os nossos gritos?
- 4) Como encontramos a resposta de Deus?

A fé e esperança do justo e inocente sofredor está na presença de Deus agindo na criação e na história. A manifestação de Deus se dá quando o pobre encontra com a misericórdia de Deus. A palavra irreverente de Jó está bem distante da imagem de Deus apresentada pelos “amigos”.

e) *Quinto passo: partilha criativa e celebrativa do estudo*

Os grupos foram convidados para o último momento de estudo para apresentar suas reflexões de forma criativa e celebrativa, seja poesia, narrativa, manifesto ou canção.

Buscando dar um novo significado ao estudo do Livro de Jó e trazendo esse significado para os nossos dias, percebemos que, muitas vezes, precisa-

remos utilizar de “óculos” para enxergar melhor uma realidade e escutar os clamores que dela nos advêm. O nosso olhar é condicionado, por mais que estejamos dispostos a nos imaginar em outro tempo ou no lugar do outro. Essa constatação, no entanto, não pode nos limitar, nos impedir de seguir em frente buscando esforços para usar outros meios e lentes para ver o mundo. Quando do estudo do Livro de Jó, percebemos que os seus amigos mantiveram um “olhar” limitado e parcial, logo, não souberam ouvir, escutar as lamentações de Jó, arraigados a teologias convencionais. Por outro lado, Jó manteve uma visão e escuta totalmente oposta à dos seus amigos. Quantas coisas deixamos de vivenciar, porque naturalizamos construções sociais que causam dor, sofrimento e morte. A *Normose* está presente no nosso cotidiano, a indiferença é confortável, sendo assim, apenas “ouvimos” e não escutamos, “olhamos” e não enxergamos. Essa situação está presente no livro de Jó.

Jó se encontrou com Deus e essa profunda experiência supera toda a tradição teológica das escolas convencionais, dos discursos dos sábios; mais ainda, supera uma ideia limitada a respeito de Deus, ideia que distinguia seu saber de sua justiça.

“Conhecê-Lo com os olhos” significou desconstruir uma imagem que somente lhe chegara pelos “ouvidos”, condicionada pela teologia da retribuição e não pela experiência de seu amor incondicional, de sua justiça, de sua providência. Jó compreendeu que Deus é maior do que tudo o que lhe tinham ensinado sobre ele, enxergando-o com outros “óculos”, diferentemente do ouvir e falar do divino na ideologia de seus amigos. Na vivência da fé com maior profundidade e confiança, viu além do que a teologia oficial oferecia como promessas limitantes e legalistas. Experimentou Deus com um olhar refletido na luz da existência humana, da natureza criada, um olhar instigante e corajoso. Jó percebe que o falar, o ouvir, o escutar, o pensar, o encontrar-se com Deus não se esgotam ou se limitam em um padrão estabelecido, marcado por injustiças, sofrimentos, doenças, abandono, incompreensão, humilhações e desamor, mas que, os fazeres teológicos inseridos na realidade, podem ajudar a refletir sobre os Direitos Humanos, procurando perceber a humanidade e divindade desses direitos em favor de todas e todos, principalmente daqueles mais vulneráveis, vítimas de um sistema opressor, que massacra e mata.

Entre salmos, cantos da caminhada das comunidades e da Música Popular Brasileira, destacamos três atualizações criativas feitas pelos grupos.

Poema: caro amigo Jó

Caro amigo Jó, irmão da pobreza, da miséria, e dos direitos tirados. Pisoteado, deformado, massacrado, chagado e desfigurado.

Irmão da resistência, mergulhado no inconformismo da injustiça, resiste sem rosto e sem expressão, sem pão e sem chão
os consoladores inconsoláveis.

Nem Elifaz, nem Baldad, nem Sofar e nem Eliú quebraram os ossos do desfigurado amigo Jó.

Como bronze fundido, conhecedor de si mesmo (Jó 13,18) e convicto da sua inocência,

permanece como rocha inabalável,

mas que por entre raios, trovões e tempestade, desmorona como gelo derretido.

Na sua pequenez, banhado em cinzas,

conhecedor da ordem da criação deslumbra a força da vida. Caro amigo

Jó, visionário do Criador,

dominador da fúria do Leviatã, irmão da justiça e dos injustiçados, forte e resistente na dor,

confiante na gratuidade do Criador

se torna servo de Deus, o Deus da vida, o Deus da justiça, o Deus do amor.

música Lamento de Jó, Lamento do povo

- 1) Será culpa da África toda fome que passam? Será a desigualdade – culpa de quem? Livra-nos Senhor, dos donos de religião, da teologia que não ouve teu povo.

Refrão: O Deus de Jó não se encontra no templo.

O Deus de Jó está no povo sofrido... Está no meio de nós!

- 2) Primeiro Elifaz, que é amigo da retribuição, põe objeção à inocência dos pobres, cria no ser humano repulsa à vida, de modo a amaldiçoar o seu nascimento.
- 3) Em seguida Baldad afirma que Deus é justo. Como pode querer comparar-se com Deus? (Jó 9,2) Sofar aparece como um sábio ipsum. Será mesmo inocente a tua verdade?
- 4) O justo e o injusto, o puro e o impuro. Mistérios de Deus, não da “religião”. Deus é bom e escuta o grito do pobre, e a religião é nobre quando é gratuita.
- 5) Deus cuida do mundo com sabedoria, protege animais com amor e poder, a obra criada governa e recria. Jó contempla e se cala em sua pequenez.
- 6) Deus nos fala e responde, cabe a nós escutar, o clamor do seu povo e sua dor alivia. Como Jó contemplar e experienciar este Deus providência que salva e recria
- 7) Deus desafia Jó a ser sujeito da criação. Ele passa agora a ser protagonista. Não pode ser derrotado pela dor e a morte. Pelos olhos de Deus contempla a rebelião.

- 8) Jó é sujeito da luta contra a opressão. Seu poder redentor é libertador do oprimido. Jó aceita o desafio e luta contra a opressão. Seus gritos antes sufocados, passam a ser ouvidos.

Lampejos das reflexões sobre o livro de Jó

Olhando o texto...olhando Jó...olhando os Jós de hoje...

O grito de Jó é o grito do ser humano diante do sofrimento, das doenças, das injustiças, do abandono, da morte... É o grito que hoje explode nas periferias, nas ruas, nos barracos, no campo, nos presídios, nos hospitais, nas igrejas, onde abundam vítimas de violência, morte, abandono, ostracismo...onde impera a fome, a miséria, onde as prédicas teológicas são dogmáticas, rubricistas e distam do clamor dos oprimidos.

Jó nos convida a questionar: Em que Deus eu acredito? Quais os traços do rosto de Deus em quem devo crer?

O grito de Jó ecoa indignado contra falaciosos discursos políticos e teológicos que trapaceiam e defendem os interesses próprios e o das elites privilegiadas, legitimando um poder que massacra. Jó nos incita a discernirmos qual é a vontade de Deus, diante de teologias neoconservadoras e legitimadoras do poder. A indignação de Jó é a nossa indignação.

O grito de Jó está em sua oração rebelde, em seu protesto, que se transforma em resistência, em militância. Que vem do lamento, do choro...Ais proféticos e confiantes como vimos em Jesus e vemos hoje.

É o grito de dor do “bode expiatório”, entregue em sacrifício para alimentar a Teologia da Retribuição que lhe inculcaram ontem e que nos inculcam também hoje: “Deus premia o justo e castiga o ímpio”. Quem está sacrificando e quem está sacrificado? Mais de 450 mil mortes pela Covid, gritos sufocados...mortos, enlutados. Quem? Quem?

O grito de Jó está no grito de tantos que anseiam por outro modo de viver, longe da exploração, da roubalheira da lógica do capital, refazendo o sentido da vida.

O grito de Jó nos convida a lutar contra a teorização de seus amigos... contra a meritocracia das elites. Convida-nos a fazer memória histórica, a questionarmos, para iluminar o presente e construir o futuro.

O grito de Jó está nos rostos, no olhar, nos corpos esfolados e espoliados...

O grito de Jó ecoa na natureza destruída pela ganância do agronegócio, das indústrias extrativas, no ecossistema violentado, nas vozes dos indígenas, no grito da mãe-terra. Gritam os sem-terra diante de uma extensão improdutiva; gritam os quilombolas; gritam os espoliados pelo trabalho escravo... gritam, gritam...

Jó grita e Deus o ouve, a partir da natureza de quem ele é providência... Deus nos ouve a partir das condições em que estamos. Ele se revela em sua gratuidade, esperança para o hoje da história.

Jó nos provoca e nos convoca a sermos forças vivas de vida, de passo em passo, mas sem jamais nos acomodarmos. Acomodar é morrer um pouco, pela renúncia de continuar lutando.

Amém! Asherei! Auerê! Axé!

Uma palavra final

A experiência de estudar o livro de Jó, num grupo virtual e diverso em sua composição, representa um processo de partilha e de ler os textos desde a perspectiva do grito dos pobres inocentes. Os textos dos Jós, de hoje e das memórias antigas, das lutas por sobrevivência e dos protestos, provocam um outro olhar com ousadia para desconstruir alguns temas que sempre foram determinados pela teologia dos dominantes: o problema do mal e a retribuição. O sofrimento do povo, das mulheres empobrecidas, das crianças, as etnias originárias, as comunidades quilombolas, moradores de rua e tantas e tantos excluídos e com direitos negados. A negação da pandemia, da vacina, a destruição da saúde e dos direitos humanos, promovidos por governos fascistas, cristofacistas e ultraconservadores, fizeram aumentar o sofrimento e a dor e aumentaram o poder econômico das elites. O grito da mulher de Jó nos provoca a escutar a voz, o protesto e o grito das invisibilidades e das periferias.

Oxalá que este nosso relato possa contribuir hermeneuticamente para novas e sempre provocativas leituras da vida dos pobres e do livro de Jó.

Referências

- ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. Os sábios na luta do povo. São Paulo, 1987 (texto mimeografado).
- DIETRICH, Luis José. *O grito de Jó*, São Paulo: Paulinas, 1996.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. Uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- PIXLEY, Jorge. *El Libro de Job*. Comentario bíblico latino-americano, San José/Costa Rica: Ed Sebila, 1982.
- STORNIOLO, Ivo. *Como ler o livro de Jó - O desafio da verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 1992.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Os caminhos da teologia e da anti-teologia no livro de Jó.
- Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, nº 50, Petrópolis: Vozes, 2005, p.78-79.

Rafael Rodrigues da Silva

Resenha de Artigos

Sobre Jó em RIBLA – trajetórias de estudos About Job in RIBLA – study trajectories

Nancy Cardoso

Desde o primeiro número de Ribla em 1988¹, o livro de Jó está presente confirmando um diálogo necessário e insistente na leitura bíblica latino-americana. Nesta resenha pretendo resgatar esta presença destacando textos ao longo dos anos que se ocuparam do livro de Jó de modo exegético e/ou hermenêutico.

Na introdução da Ribla 1 – Lectura Popular de la Biblia en America Latina – Milton Schwantes afirma: “*Esta Revista está situada. Se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias*” (SCHWANTES, 1988, p.5).

Pablo Richard confirma a presença do livro de Jó nas dinâmicas das releituras:

El pueblo latinoamericano está rescatando el libro del Éxodo, de los Profetas, el libro de Job, los Salmos, los Evangelios, el Apocalipsis, etc, etc. Todos estos libros han sido rescatados y transformados por la práctica de la Lectura Popular de la Biblia. Todos estos libros ya llevan el sello y la marca de la experiencia espiritual de los pobres (RICHARD, 1988, p.42).

Este resgate e transformação na releitura do livro de Jó aparece na Ribla 1 no destaque do livro de Gustavo Gutiérrez - *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 1986 - na Resenha escrita por Pablo Andiñach que identifica no uso da linguagem dois eixos: *el lenguaje proféticos y el lenguaje de la contemplación* (ANDIÑACH, 1988, p.100):

Entonces el lenguaje profético evita que la mera contemplación se vaya lejos de la realidad del sufrimiento humano. Mientras la mística ensancha el horizonte quizá estrecho de una fe que deposita toda su esperanza en una retribución exigida a Dios desde nuestra condición de creatura. Pero ambos —y ejerciéndolos unidos— permiten un hablar sobre Dios que dé cuenta de la experiencia del sufrimiento injusto.

<https://www.centrobiblioquito.org/images/ribla/1.pdf>

Este exercício de profecia e espiritualidade nas releituras e restudos do livro de Jó na América Latina se mantêm nesta Ribla 90/2023, mantendo a liberdade de lidar criticamente com as contradições de “Deus” - como os textos neste número de Ribla 90 se permitem. Este olhar histórico para o caminho de Jó ao

¹ Todos os textos citados nesta resenha estão disponíveis em <https://www.centrobiblioquito.org/ribla/> (acesso 25 a 29 de março de 2023)

CARLOS MESTERS
ABIUD FONSECA ARIZA
SANTA GONZÁLEZ
JOVANIR LAGE
CARMÍÑA NAVIA VELASCO
REBECA CABRERA PIÑANGO
SUE'HELLEN MONTEIRO DE MATOS
BERNARDO FAVARETTO
NANCY CARDOSO
JUAN JOSÉ BARREDA TOSCANO
RAFAEL RODRIGUES DA SILVA



de.

Se debe dar una señal de alerta para que el cristianismo no corra el riesgo de perder su sensibilidad para con el sufrimiento humano. Cualquier teología que no parte del sufrimiento del inocente no dejará de ser el lenguaje de los amigos de Job, es decir, el lenguaje de los consoladores inoportunos que prefieren defender a Dios antes que dejarse interpelar por el dolor del hermano que sufre y que, en realidad, no defienden a Dios, sino a sí mismos y a su sistema teológico.

- 3. VAAGE, Leif E., “Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Jb. 38,1-42,6)”: 21 (1995:2) 73-90**
<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/21.pdf>

Com o objetivo de problematizar o sistema de promessa e punição, sua capacidade de entregar e garantir vida plena, o autor dedica sua análise à respos-

² RIBLA, Índices de los nn. 1-84 (1988:1 a 2021:2),
<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/indice-ribla-n.pdf> (acceso 24/4/2023)

ta de Deus a Jó (38, 1-42, 6) como um apelo à solidariedade com a vida em todas as suas formas para além da lamentação e da disputa teológica.

El presente artículo busca explicar cómo es que la respuesta tan ambigua de Dios a Job “desde la tormenta” puede ser entendida como palabra liberadora, porque trata de redefinir el reclamo por la justicia no como cuestión de pecado y culpabilidad, sino como la lucha por hacer reconocer el derecho de todas las formas de vida a existir, especialmente en cuanto marginadas por la sociedad humana “civilizada”.

4. VAAGE, Leif E., “Economía divina: tres modelos en el libro de Job”: 51 (2005:2) 39-44

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/51.pdf>

O autor identifica no livro de Jó três modelos de economia: bênção, maldição e vida plena. A releitura crítica abre espaço de questionamento de modelos econômicos que não enxergam além do sucesso humano e das demandas de um mercado alheio ao seu próprio bem-estar.

La respuesta de Dios a Job insiste en que la vida, es decir, lo económico que funciona no se entienda meramente como algo referido al ser humano, menos aun cuando sea hombre-padre de familia rico y poderoso como fue el caso Job. Por eso, después de hablar Dios, Job reconoce que antes “estaba hablando de cosas que no entiendo, cosas tan maravillosas que no las puedo comprender” (42,3).

5. SHIGEYUKI NAKANOSE, “O órfão é arrancado do seio materno e a criança do pobre é penhorada”. Uma leitura de Jó 24,1-17

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/85.pdf>

Jó 24, 1-17 descreve a realidade dos pobres judeus injustiçados, explorados, violentados e até penhorados como Tráfico Humano, no mercado interno e internacional do período persa, envolvendo os gregos e os fenícios.

O autor estuda de Jó 24 o texto perguntando pelas realidade de empobrecimento, o endividamento, a escravização e o tráfico humano na esfera pública e apresentando os mecanismos de produção da pobreza - “Tributo do rei, pago em prata”, “Tributo ao Templo de Iahweh com a teologia da retribuição”, “Empréstimo e câmbio abusivos” - e as rotas de tráfego de pessoas no período persa.

Jó e outros textos em diálogo

Outros textos na trajetória de RIBLA vão trabalhar o livro de Jó juntamente com outros textos e oferecendo um olhar de intertextualidade e relevân-

cia de Jó na lida com temas estruturantes na literatura bíblica. Alguns exemplos:

6. JORGE PIXLEY, ¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos? 2/1988

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/2.pdf>

O objetivo do estudo é ordenar os elementos bíblicos sobre o sistema sacrificial e ritual do Antigo Testamento (Levítico), a experiência do lado demoníaco de Deus (livro de Jó) e a polêmica contra os sacrifícios nos profeta. O autor então investiga o alcance destes debates nas releituras e nos sistemas imaginários com os quais a morte de Jesus é interpretada. A questão é: o Deus da Bíblia é um Deus violento?

El libro de Job termina con un reconocimiento de la integridad de Job, quien no cesó de protestar contra las atrocidades que Dios le dirigía, más que sus compañeros, quienes para salvar una teología que no admitía la violencia de Dios estaban dispuestos a sacrificar a Job. Dentro de los límites que estableció el argumento del libro es la salida más decorosa, pero deja intacta la experiencia de la violencia de Dios.

7. ROLANDO LÓPEZ, La liberación de los oprimidos, ideal y práctica sapiencial

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/9.pdf>

O enfoque do autor é a literatura sapiencial (aspectos redacionais e político-teológicos) e as releituras latino-americanas no eixo opressão libertação. O texto apresenta os mecanismos de proteção dos pobres na literatura do antigo médio oriente (Egito e Mesopotâmia). Na literatura bíblica o texto propõem uma análise das palavras que compõem o campo semântico de pobre: 'anî/'anaw, 'ebîôn, dal ras/ra's e miskken em especial no livro de Jó.

El sentido del término 'anî/'anaw en el libro de Job es prácticamente el mismo que en Proverbios. El 'anî es una víctima del despojo (Job 24,14); es el angustiado que clama bajo el peso de la opresión (Job 36,6.15); es el bueno y el justo (Job 26,6-7).

8. MARCELA MENA LÓPEZ, La Torá femenina - introducción histórico-literaria

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/67.pdf>

O objetivo da autora é apresentar os Megillot como possibilidade de uma profecia feminina popular paralela à Torá oficial presente nas principais festas judaicas percorrendo caminhos não oficiais; o livro de Rute no Pentecostes; Cântico dos Cânticos na Páscoa; Qohelet na Festa das Tendias; Lamentações na Festa Memorial da Destruição de Jerusalém e, finalmente, o Livro de Ester na Festa de Purim. Na apresentação do contexto literário e sócio-teológico, o livro de Jó vai ser uma referência estruturante e tensão temática necessária:

Los Salmos, los Proverbios y Job constituyen la principal literatura poética de la Tanah. El segundo grupo dentro de los Ketubim son los Megillot... Estos dos libros, Salmos y Job, como obertura de los Escritos, se convierten en programáticos de los libros subsiguientes, en el sentido de continuidad temática, no tanto en el tono de súplica y dolor, sino en las salidas, en las esperanzas en proyectos liderados por mujeres. Cabe aquí la pregunta por el liderazgo femenino en los tiempos del post-exilio.

9. HUGO CÁCERES GUINET, Algunos elementos de la espiritualidad masculina vistos a través de la narración bíblica de Jacob

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/56.pdf>

O texto percorre o ciclo de Jacó (Gênesis 25 a 35) rastreando os modelos de masculinidade em três etapas: papéis de dominação, descoberta da solidariedade, desaprender o caminho do poder. O autor estuda os termos utilizados para apresentar o masculino, aproximando do texto de Jó e suas múltiplas situações e relações entre homens.

La descripción de los mellizos recurre a modelos antitéticos: Esaú es peludo y Jacob, lampiño; uno es preferido del padre y otro de la madre, el primero cazador y el segundo morador de tiendas, “varón quieto” (Gn 25,27) – (nota ’iš tām “hombre quieto” es una traducción tradicional. Debiera preferirse como en Job 1,8 y 2,3: hombre íntegro, anuncio de la excelencia moral y espiritual que Jacob-Israel adquirirá más tarde. Son otros indicadores del significado universal de estereotipos masculinos)...

En el seno materno agarró el calcañar de su hermano y en su virilidad luchó con Dios (nota: El término traducido aquí por virilidad es el hebreo ’ō-wn aplicado al varón y al behemot del libro de Job)...

10. AMÓS LÓPEZ, Salud, vida plena, salvación: miradas ecoteológicas

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/80.pdf>

Na Bíblia encontramos diferentes formas de entender a experiência da doença e da saúde. O presente trabalho faz uma abordagem ecoteológica dos conceitos de saúde e salvação fazendo uma correlação entre o livro de Jó e as práticas de saúde de Jesus:

Sin embargo, el libro de Job ofrece una alternativa a esta idea de que las enfermedades son la consecuencia del pecado. Tanto la historia de Job como la práctica sanadora de Jesús nos muestran, por un lado, que el sentido de la enfermedad no puede relacionarse con un esquema de culpa y castigo; y, por el otro, nos presenta a un Dios que es misericordia y que no nos abandona en el momento del sufrimiento.

11. ELSA TAMEZ, La Paciencia en Santiago - un estudio exegético-pastoral a la luz del Covid19

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/84.pdf>

A autora analisa a recomendação de *paciência* na carta de Tiago, à luz da pandemia de Covid19, utilizando duas palavras gregas: *ypomonē* - suportar, resistir, perseverar em situações de sofrimento (Tiago 1,2-4); *makrothymía* - atitude sábia de não se desesperar, de ser paciente, diante de uma realidade em que nada pode ser feito Tiago 5, 7-9).

Santiago invita a que se imite a Job. Pero ¿a cuál Job se debe imitar?, ¿al Job canónico, el que reclama y protesta? o ¿al Job que lo aguanta todo sin chistar? En realidad, no sabemos en cuál Job está pensando Santiago, pero si seguimos las pautas que nos ha dado el autor por medio de los dos términos que utiliza para paciencia, diríamos que tenemos derecho a imitar al Job bíblico. Es decir, el hecho de que estemos pasando por muchas dificultades, no prohíbe que protestemos y preguntemos a Dios por qué permite que sucedan estas cosas a tanta gente inocente.

12. HILDA TURPO HANCCO, *¿Reino o Imperio de Dios?*

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/48.pdf>

O artigo estuda o texto de Neemias 5,1-5, tendo como foco a atuação do povo e das mulheres em Judá, em meados do século V a.C. A autora vai dialogar com o livro de Jó para desvendar alguns termos importantes nas queixas das mulheres: a devolução do **penhor** ao pobre (Jó 22,6 e 24,9) e o uso do termo **bā·śār** (Jó 2,5; 4, 15; 6, 12; e outras 14 vezes) como reivindicação de igualdade e pertença.

Al hablar de “carne” bā·śār, hay que señalar que este término tiene el sentido de “pariente carnal”. En general, la palabra hebrea en cuestión tiene un sentido fundamental de carne y cuerpo, pero con un énfasis de igualdad puesto que es lo común que tienen todas las personas... Tal igualdad es complementada, aún más, por el hecho de afirmarse que los hijos vienen de una misma ascendencia (C’), refiriéndose al parentesco que existe entre ellos.

13. ADRIANA KUHN, *Como una colcha de retazos - Observaciones sobre la vida y la persona en la discusión sobre el aborto, a partir del Antiguo Testamento*

<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/57.pdf>

Na Ribla 57 sobre reprodução humana a autora vai investigar os significados do início e origem da vida reconhecendo que “*La pregunta por el inicio de la vida no es actual, y no siempre ha encontrado respuestas unánimes y coherentes.*” As muitas perguntas de Jó sobre seu nascimento, sua concepção e sofrimento vão ser importantes no debate contemporâneo.

Alguna vez en el Antiguo Testamento (Salmo 58, Job 3, Qohelet 6...), el aborto en tanto que sustantivo se usa como término de comparación, y se identifica con algo no deseable... Existen pocos pasajes donde el vocablo aborto (nefel) aparece; entre ellos podemos citar Sal 38 y Job 3. En estos textos, el aborto es mencionado en términos de comparación e indica algo no deseable. Existen

apenas dos alusiones en el texto veterotestamentario, que mencionan de forma más concreta, amplia y directa, el aborto, a saber Ex 21,22-24 y Num 5,11-31. En ambos textos, sin embargo, la práctica del aborto está en segundo plano. Lo que gana relevancia es el hecho de que una propiedad es violada, y con ello el poder patriarcal.

Conclusões

Os aspectos mais significativos das releituras latino-americanas continuam sendo a profecia e a espiritualidade. Uma visão introdutória sobre os usos e leituras do livro de Jó entre nós revela a importância dos debates teológicos (retribuição, prosperidade, justiça divina, etc) mas também o enfrentamento das realidades humanas de desigualdes e o sofrimento de inocentes.

O livro de Jó continua precisando ser resgatado e transformado a partir das interrogações que a vida do povo pobre do continente faz de modo veemente e que não cabem em nenhum livro sagrado mas que tornam preciosas a crítica, a dúvida e o questionamento de todo sistema teológico. A Bíblia também.

Os números de Ribla dedicados a questões literárias e redacionais apresentam uma contribuição importante e ajudam a revelar as contradições históricas, sociais e teológicas que sustentam – no livro de Jó – as perguntas difíceis e delimitam o lugar privilegiado da leitura da Palavra de Deus: o corpo das vítimas. Já não importa mais defender Deus:

Será que para defender a Deus vocês vão dizer mentiras? Vão falar palavras enganosas a favor dele? Será que vocês vão ficar do lado dele? (Jó 13, 7)

Este lugar interpretativo assume na América Latina o sofrimento da criação, a perversidade do modelo econômico, as enfermidades na vida do povo, os preconceitos nos corpos dissidentes e as perguntas que as mulheres fazem a partir de seus corpos.

*Não vou pagar as dívidas; não me cobres.
Se eu não soube achar-te sempre em todos,
nunca deixei de amar-te nos mais pobres.*

Pedro Casaldáliga
Na procura do Reino

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo indía
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermeneúticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia

Ribla 90: Job: una lectura actual y situada

El mundo constantemente es sacudido por situaciones que provocan dolor en distintas dimensiones, escenarios y formas. En medio de esta realidad, el ser humano es confrontado con las fronteras de su propia humanidad. Desde esas situaciones, emergen los grandes dilemas que se ahondan más cuando se entrecruzan: el mal, el sufrimiento, Dios, lo justo, lo humano. El libro de Job expone de manera sentida ese drama humano. De tal modo que su lectura nunca pierde pertinencia y puede situarse en los distintos ámbitos donde la humanidad acontece.

Por que falar sobre Jó hoje, século XXI?

Ideologías enfrentadas: Job y el debate entre las sabidurías en el Israel posexílico

El libro de Job: Un acercamiento a su estructura literaria

Os pobres no livro de Jó: uma voz subversiva e de contestação aos esquemas de retribuição

Nombrar a Dios desde el corazón de la mujer que sufre:
Reflexiones en torno al libro de Job

Tras las huellas de la mujer de Job, la Sophía y las narrativas de lo femenino
en el libro de Job (2,9-10; 28)

Os monstros caóticos domesticados no livro de Jó e a
intertextualidade com o ciclo de Baal e Anat

Condición humana y su interrelación con Yahveh. Job 38-42,6

O “inérito-viável” de Jó: perguntas desde a pedagogia do oprimido

Satanás en Job 1-2 en el TM, LXX y el Testamento de Job

O Livro de Jó: um estudo e leitura pastoral