

Cap. 18 – Job

La teología por la experiencia confronta el fundamentalismo dogmático

El libro de Job, obra maestra literaria del movimiento sapiencial en Israel, es una obra cumbre de la poesía universal. Job no indica quién es su autor, pero “nada que ha sobrevivido de la antigüedad alcanza tal sublimidad de pensamiento y expresión; una combinación que explica la influencia única de la obra hasta hoy” (James Crenshaw 1998:106). Pareciera provenir de la época pos-exílica (539-400 a.C.) cuando los sufrimientos de Israel produjeron una creciente crítica del dogma tradicional de la retribución (→ Eclesiastés; cf. Deuteronomio, Proverbios). Refleja la influencia persa (ver el “acusador/adversario/satanás” del prólogo).

Bosquejo

Prólogo: 1–2 Job, un rico edomita, justo, pierde posesiones, hijos y salud

I. 3–27 Debate de Job con tres compatriotas edomitas: Elifaz, Bildad, Sofar

A. 3–14 Primer ciclo

1. 3:1-26 **Job:** maldice el día de su nacimiento
2. 4:1–5:27 Elifaz: dogma de la retribución divina—“Job ha pecado”
3. 6:1–7:21 **Job:** crítica a los “amigos” e insiste en su inocencia
4. 8:1-22 Bildad: Job sufre castigo por algún pecado—debe arrepentirse
5. 9:1–10:22 **Job:** apasionada queja contra Dios: no tengo mediador, desprecio la vida
6. 11:1-20 Sofar: la sabiduría inaccesible de un Dios benigno

B. 15–21 Segundo ciclo

1. 12:1–14:22 **Job:** le pide a Dios la explicación de su sufrimiento
2. 15:1-35 Elifaz: le reprocha a Job su manera de subvertir la piedad
3. 16:1–17:16 **Job:** reafirma su inocencia, crítica a los “amigos” por su crueldad
4. 18:1-21 Bildad: describe los castigos del malo con más aspereza
5. 19:1-29 **Job:** insiste en que Dios le ha causado su calamidad, sin embargo:
“Yo sé que mi Defensor vive...mi abogado” (19:25)
6. 20:1-29 Sofar: introduce el tema de los pobres oprimidos (20:10,19)

C. 21–31 Tercer ciclo (texto dudoso; ver DHHBE notas; BJ notas)

1. 21:1-34 **Job:** argumenta a partir de su experiencia: los opresores sin castigo
2. 22:1-30 Elifaz: acusa a Job de supuestos grandes pecados
3. 23:1–17; 24:1-17/25 **Job:** los pobres oprimidos; Job reclama un enfrentamiento con Dios
4. 25:1-26:14? Bildad: la justicia y santidad de Dios, la impureza humana
5. 27:1-6, 11-12 **Job:** vuelve a insistir en su inocencia
6. ¿27:7-10, 13-17; 24:18-24; 27:18-23? ¿Sofar?: los juicios divinos contra los opresores]
7. 28 ¿**Job**/Anónimo/Elihú?: Himno, “¿Dónde se encuentra la sabiduría?”
8. 29–31 **Job:** termina su defensa, protesta de inocencia

II. 32-37 Cuatro intervenciones de **Elihú:** reafirmaciones del dogma de la retribución (32–33, 34, 35, 36–37)

III. 38:1–40:2 + 40:6–41:34 Dos discursos de **Dios** y dos confesiones de **Job**, 40:3-5 + 42:1-6

Epílogo: 42:7-17 Yahveh retribuye abundantemente a Job

1. Los pobres. En un artículo (1973) seguido por su comentario pionero (1982), Jorge Pixley, un misionero bautista que enseñaba en Nicaragua, fue quien primero exploró el libro de Job desde una perspectiva latinoamericana, centrada en los pobres. Pixley concluye: “Job ha descubierto que el problema de la injusticia no es teórico sino práctico, y cambia su estrategia. Dios está en una situación similar al enfrentar un mal. Dios no es pues su enemigo sino su compañero de lucha por un mundo más justo” (1982:214; ver Anthony Ceresko 1999:67). “Job y Yahveh tienen mucho que discutir para formular estrategias para eliminar la injusticia y construir un mundo mejor. El problema de la injusticia no se resuelve con investigaciones sino con una práctica transformadora” (214). Según Pixley, no solamente Job, sino también Dios se arrepiente al final del libro, y termina haciendo “reparaciones” a Job por las injusticias que éste sufrió (211-218; ver Job 42:1-6, 7-9, 10-17).

En parte inspirado por el comentario de Pixley, Gustavo Gutiérrez también comentó el libro de Job, enfocando a los pobres, pero insistiendo en que Dios practica la justicia liberadora en el contexto más profundo de su gracia y amor (128, nota 23). Algunos han cuestionado la interpretación de Gutiérrez cuando insiste en una transformación gradual en la perspectiva de Job sobre los pobres (Gutiérrez 1987:31-49; Roland Murphy 1996:45; James Crenshaw 1998:110, nota 6), pero después de las obras de Pixley y Gutiérrez, nadie puede pasar por alto el lugar fundamental de los pobres en la teología de Job (Walter Brueggemann 1997:144, 392, 422). Además, como insiste David Pleins: “Al introducir la solidaridad con los pobres como una salida de la trampa, el autor de Job, como demuestra Gutiérrez, logra un avance decisivo sobre la cuestión del sufrimiento humano” (Pleins 2001:490).

Además, Pleins señala: “Irónicamente, es la ‘mala teología’ de los amigos [Elifaz, Bildad, Sofar] lo que prepara el camino para la nueva percepción de Job” (488; ver 487-490). Sofar introduce el tema de la riqueza y la opresión de los pobres (20:10,19), que provoca la ira divina (20:23, 28) y trae el juicio de Dios. Job contesta que, al contrario, los opresores siguen prosperando sin sufrir el juicio divino (Job 21:7-21,29-34). Elifaz retoma la acusación que Job ha pecado como opresor de los pobres (22:4-11,23-26). Job, entonces, procura desenmascarar cómo los ricos comúnmente acumulan sus riquezas:

- 1 ¿Por qué no designa el Todopoderoso tiempos [de juicio]
y los que lo conocen no vean sus días [de intervenir]?
- 2 [Los malvados/opresores] cambian los linderos [Deut. 19:14],
llevan a pastar rebaños robados.
- 3 Se llevan el asno de los huérfanos,
y toman en prenda el buey de la viuda.
- 4 Los pobres-mendigos [*‘ebyonim*] tienen que apartarse del camino,
todos los pobres-oprimidos [*‘aniyim*] de la tierra han de esconderse.
- 5 Como los burros salvajes en el desierto, salen desde la mañana a buscar su alimento,
y a la noche no tienen pan para sus hijos.
- 6 En los campos ajenos recogen forraje,
y recogen uvas en las viñas de los malvados.
- 7 Pasan la noche desnudos
sin tener qué ponerse contra el frío.
- 8 Están empapados por la lluvia de las montañas,
sin tener más abrigo que arrimarse a las peñas.
- 9 Se arranca al huérfano del pecho materno,
se toma en prenda al hijo del pobre-oprimido [*‘ani*].
- 10 Andan desnudos, sin ropa,
cargados de las gavillas, van muriéndose de hambre.
- 11 Mueven el molino para exprimir el aceite,
pisan la uva de los lagares, pero desfallecen de sed.
- 12 De la ciudad se eleva el clamor de los moribundos
y de la garganta de los heridos, reclamos de socorro,
pero Dios no acusa a nadie de injusticia o de falta de solidaridad (Job 24:1-12; ver 14, 21).

Gustavo Gutiérrez considera este texto como “la más radical y cruel descripción de la miseria de los pobres que se encuentra en la Biblia” (1987:32)—y podemos sugerir, en toda la literatura humana. Además, milenios antes de los marxistas, el autor de Job señala la opresión como la causa fundamental de la pobreza (Hanks 1983:38-39; Gutiérrez 32). L. Alonso Schökel describe bien la perspectiva: “Es un tríptico pesimista sobre una sociedad dividida en opresores y oprimidos...un montaje de contrastes violentos, subrayando la injusticia de opresores y la desgracia de oprimidos” (1983:357). También David Pleins desarrolla en detalle la evidencia de que Job sigue a los profetas al denunciar la opresión, la injusticia y la explotación como la causa fundamental de la pobreza. Además, Pleins hace hincapié en el hecho que Job nunca refleja la perspectiva común en las advertencias de → Proverbios (dirigidas a los jóvenes ricos), que vincula la pereza o los vicios con el empobrecimiento (2001:500-506). Como señala Gutiérrez, es la experiencia de pérdida y empobrecimiento y las calumnias de sus “amigos” (que Job sufre por ser culpable de algún pecado) lo que produce en Job una más profunda simpatía por los pobres (31, 37; Anthony Ceresko 1999:83-84, 88-89).

En todo el libro, a Job nunca le es permitido entender la causa de su propio sufrimiento, pero el texto sí hace patente la causa común y fundamental de los sufrimientos de los pobres: la opresión. El libro tampoco nos da una solución para todos los males que afligen a la humanidad—Job se queja de que Dios no interviene ni contesta los reclamos de los pobres—pero Job señala claramente cómo nosotros, por solidaridad con los que sufren, podemos aliviar y remediar muchos de estos males. Aunque Job es un hombre “justo” ya al principio del libro (1:1; 2:3), la experiencia de sufrir la pérdida y el empobrecimiento, además de ser expuesto a las continuas calumnias de los amigos, produce una solidaridad más profunda con los pobres y oprimidos, lo cual es evidente especialmente en su defensa y protesta final de inocencia (Job 29–31). En este elocuente discurso, Job insiste en su inocencia contra las calumnias de los “amigos” y hace hincapié en su acostumbrada solidaridad con los pobres oprimidos, los enfermos y los discapacitados, como elemento fundamental de la praxis que Dios aprueba. Desde su puesto en la puerta de la ciudad (29:7), la sede de la justicia, Job recuerda:

- 12 yo libraba al pobre-oprimido (*'ani*) que gemía
y al huérfano, que no tenía apoyo,
- 13 la bendición del moribundo caía sobre mí,
y yo alegraba el corazón de la viuda.
- 14 Me había puesto la justicia-liberadora (*tsedeq*) como un vestido
y llevaba mi rectitud (*mishpat*) como un manto y un turbante.
- 15 Era yo los ojos para el ciego,
y los pies para el cojo.
- 16 Era el padre de los pobres (*'ebyonim*)
y me preocupaba por la causa del inmigrante desconocido.
- 17 Quebraba los colmillos del malvado,
de entre sus dientes arrancaba su presa (Job 29:12-17).

- 25 ¿No lloré con quien tuvo días duros?
¿No se entristeció mi corazón por el pobre (*'ebyon*)? (30:25)

- 16 No les negué a los pobres (*dallim*) lo que deseaban,
ni a la viuda dejé aguardando en vano.
- 17 ¿Acaso comí solo mi pedazo de pan
sin compartirlo con el huérfano?
- 18 Al contrario, desde la infancia lo traté como un padre,
y desde joven he protegido a la viuda.
- 19 No he visto a un moribundo sin vestido
ni algún pobre (*'ebyon*) desnudo
- 20 sin que en lo íntimo de su ser me bendijera,
porque del vellón de mis corderos se había calentado.

- 21 Si he alzado mi mano contra un huérfano
 porque pensaba que podía contar con los jueces,
 22 que mi espalda se desprenda del cuello
 y que mi brazo se parta en el codo....
 32 Tenía abierta mi puerta al caminante
 y el forastero nunca pasaba la noche a la intemperie” (Job 31:16-22, 32 → Gen 18-19, Sodom).

La justicia y la solidaridad de Job se extendió ecológicamente, abarcando también la tierra: ‘Si la tierra clamó contra mí / y junto con ella lloraron sus surcos, por haber comido sus frutos sin pagarlos....’ (31:38-40; ver Elifaz en 5:22-26).

Desde el principio, los amigos y Job comparten algo de una misma visión de Dios como libertador de los oprimidos, pero sin referirse concretamente a la tradición israelita del Éxodo. Por ejemplo, Elihú, en su discurso inaugural, habla como un teólogo de la liberación cuando afirma:

- 11 [Dios] ensalza a los humildes (*shephalim*)
 y alivia a los afligidos (*qoderim*)....
 15 Así Dios libera (*ysh*) al arruinado cuando lo persiguen
 y salva al pobre (*ebyon*) de las manos del poderoso.
 16 Así el débil (*dal*) renace a la esperanza,
 y la injusticia tiene que callar (Job 5:11, 15-16; ver la perspectiva ecológica en 5:22-26).

Así, la principal diferencia entre Job y sus “amigos” fundamentalistas no está en cuanto a Dios como libertador de los pobres, sino en la insistencia de ellos en la justicia divina como una rígida retribución, que les permite condenar a Job en sus sufrimientos, como pecador-opresor a quien Dios está castigando (4:7-9). Partiendo de su propia experiencia, Job contesta que no podemos condenar al que sufre y concluir que está experimentando un castigo divino por algún pecado.

Sin citar explícitamente a David Pleins (2001:484-508) o la literatura latinoamericana, David Clines critica fuertemente la interpretación de Job como un rico que sufrió el empobrecimiento. Clines insiste en que ni Job ni el autor del libro hablan desde la perspectiva de los pobres: “El Job del libro *no* es un hombre pobre....La experiencia de los pobres con los ricos es casi exclusivamente de opresores—de terratenientes, de usureros, de déspotas. Los pobres, por lo general, no conocen a un rico *piadoso*. Si Job es rico y piadoso, esto implica que la perspectiva es la de un rico que cuenta un relato sobre un rico” (1995:126). Según Clines, la perspectiva de un autor rico explica la falta de realismo sobre la pobreza en el libro: “Job perdió toda su propiedad y sus ingresos (1:11)....Sin embargo, es capaz de sostener a su esposa, a sus cuatro amigos que lo vienen a visitar por una semana (2:13)—y a cuatro siervos que sobrevivieron al desastre (1:15,16,17,19). Todavía tiene huéspedes en casa (que lo ignoran), siervas (que lo tratan como extranjero), y su propio siervo/esclavo personal (19:15-16). Pero nunca sufre de hambre....La gente realmente pobre no se preocupa por su estatus social, como lo hace Job; se preocupa por conseguir el pan para la próxima comida” (1995:126).

Sin duda Clines tiene razón al insistir en que el bien educado autor del libro no era pobre. Pero, aunque tales observaciones sean correctas, deben animarnos a evitar la interpretación del libro como historia científica y reconocerlo como una obra de ficción, con abundancia de retórica que no debemos interpretar con tanto literalismo. Los estudios latinoamericanos de Pixley y Gutierrez han demostrado como Job hace hincapié en el vínculo entre la pobreza y los mecanismos comunes de opresión; el libro además presenta a Job como ejemplar en su solidaridad con los pobres contra sus opresores. Clines y otros comentaristas del Primer Mundo, como Samuel Balentine, no dan la atención merecida a los estudios latinoamericanos de Job.

Clines concluye que la historia de la interpretación de Job demuestra que “el impacto del libro en el lector resulta en la supresión de nuestros instintos críticos, lo cual nos persuade a aceptar sin crítica las ideologías implícitas del libro....nos seduce a suspender voluntariamente (o subconscientemente) nuestra capacidad crítica” (1995:139, 144).

Así, mistificados por el arte y la retórica del texto, al leer Job nos olvidamos (1) de la concentración de riqueza en manos de un hombre, que no se presenta como problemático o injusto; (2) de la fácil transición de Job de la riqueza a la pobreza y de nuevo a ser rico, que se presenta como algo normal; (3) puesto que cambiar el tema es una manera clásica de reprimir el conflicto, el libro también nos hace olvidar las preguntas económicas y políticas de riqueza, poder y clase y dirige nuestra atención a preguntas teológicas de Dios, su providencia, su Adversario celestial, la inocencia de un rico piadoso, etc.

Aunque Clines parece muy crítico de las nuevas interpretaciones latinoamericanas (supuestamente influidas por el marxismo), él mismo en su interpretación algo escéptica sigue al pensador marxista Fredric Jameson (1981, citado por Clines 1995:132-133). Según Jameson, todos los textos literarios deben su existencia al deseo de reprimir el conflicto social y hacerles más fácil la vida, tanto a los opresores como a los oprimidos, dejando que los opresores nieguen su responsabilidad social y motivando a los oprimidos a olvidar su sufrimiento (Clines 1995:132-133). Es decir, según Clines y según Jameson, no solamente la religión, sino también la gran literatura (como Job), sirven como “opio” para el pueblo (los lectores). Lo que propone Clines es una lectura de Job como un documento que logra con mucho éxito reprimir la lucha de clases que presupone (1995:133; cp. David Pleins 2001:484-508).

Excursus: Job y los pobres en David Clines (2006). Job 21-37. WBC 18A. Nashville: Thomas Nelson.

Job 24:1-17, (2006:617-18):

Job no es un profeta y la imagen caleidoscópica del maltrato de los pobres por los poderosos en la sociedad no es un clamor de compasión por los pobres y menos una condenación de los opresores. Más bien, la carga de su prueba contra Dios es que no solamente él, Job, un varón inocente, está sufriendo injustamente a manos de un Dios enojado, sino que los más débiles de la humanidad son, generalmente, las víctimas de la negativa de Dios a traer a juicio a los opresores... También Job, tanto como sus amigos, debe leerse a contrapelo para cuestionar sus supuestos y quizá refutarlos.

[1] Job desea que Dios juzgue y castigue al malvado... Las ideas de arrepentimiento, reforma, perdón, comprensión o educación de los malhechores no se le ocurrían. Este...finalmente es la bancarrota moral, carecer de recursos para tratar al delincuente excepto el castigo, y Job juzgaba mal a un Dios indigno de su nombre cuando piensa que en su sabiduría permanece limitado al mezquino principio de toma y daca.

[2] La rápida y fácil distinción que Job hace entre el malvado y el justo... es un signo de inmadurez moral. Es el código moral de la escuela... que divide a todos en buenos y malos.

[3] ¿Porqué [Job] piensa que es problema de Dios la rectificación de la injusticia social? ¿Con qué derecho desplaza a Dios la responsabilidad de la sociedad por la equidad y la justicia entre los seres humanos?... En verdad, Dios tiene menos recursos que los seres humanos para lidiar con el problema: él puede quitar la vida a un terrateniente pero no puede reestructurar el sistema financiero, instituir programas sociales de beneficencia, reconstruir la solidaridad familiar o establecer un sistema social en el que las mujeres no dependan de los varones para su subsistencia y no necesiten apoyo cuando los pierden. La religión se convierte en el opio del pueblo [ver Marx] cuando es usada para eludir los temas de la justicia social y Job es un enemigo del pueblo en tanto insista que el negocio de Dios es enmendar al mundo.

Job 29-31 (2006:1036-38):

[En el capítulo 20] Job habla de una sociedad en la que hay quienes carecen de las oportunidades de éxito que él había disfrutado: viudas y huérfanos, ciegos y deficientes, pobres y extranjeros desamparados. Su misión no fue cambiar el sistema sino aliviar el infortunio de quienes lo padecían dentro del sistema. Y ellos lo agradecían... También habla de una sociedad que necesitaba liderazgo, de gente que deseaba que las decisiones fuesen tomadas por ella, de varones jóvenes y ancianos que querían un “jefe” (v. 25). Job no los defraudaba...

[En el capítulo 31] Job está convencido que trata respetuosa y adecuadamente a sus esclavos pero deja de lado el hecho que continúan siendo esclavos (31:16-22); se felicita de su apoyo a los desposeídos (31:16-22) pero jamás cuestiona al sistema del que es cómplice que los despoja y los mantiene desposeídos.

2. Mujeres. La perspectiva patriarcal es evidente en el hecho que Job cuenta la experiencia de un varón (casado) (Job 1-2; 42) y tiene un largo debate con sus tres “amigos” varones y Elihú (Job 3-37), con referencias a un Dios masculino que habla al final (Job 38-41). Carol Newsom introduce su comentario con la observación que, a primera vista, Job parece ser otro libro donde el hablar es un privilegio exclusivo de los hombres (1998:138; → Santiago 1:19). A la esposa de Job le es permitido interrumpir con solamente una línea: “¿Todavía perseveras en tu fe? ¡Maldice a Dios y muérete!” (2:9)—inmediatamente descalificada por el Job piadoso del prólogo como el comentario de “una tonta cualquiera” (2:10). Sin embargo, en su primer discurso, Job maldice el día de su nacimiento y anhela morir—o mejor todavía, no haber nacido (Job 3; Newsom 139-140; cf. David Clines 1995:129).

El libro, no obstante, es de mucho valor para las mujeres, según Newsom, pues el debate (entre Job, sus amigos y Dios) plantea cuatro cuestiones de importancia fundamental, las cuales también han sido señaladas recientemente en la teología feminista (1998:138):

- 1 el significado de la experiencia personal como fuente de auténtica percepción religiosa;
- 2 la importancia y dificultad de la solidaridad entre las personas oprimidas;
- 3 una crítica de los modelos tradicionales de Dios;
- 4 la relación entre la existencia humana y toda la creación (ver la ecología).

Además, para consuelo de las feministas, vale la pena recordar que “el Adversario” celestial (“Satanás”) también es masculino y, como señalaron Phyllis Tribble (1978:31-59) y Virginia Mollenkott (1985:16), hay imágenes femeninas para Dios: tiene un “seno que engendra” (Job 38:8, 28-29). Muy discutible es el significado de las hijas de Job, tanto las tres del prólogo (1:4), muertas por un gran viento durante una fiesta (1:18-19), como las del epílogo (42:14-15), donde tienen nombres— ¡los siete hijos, no!—y heredan propiedad. Es decir, son bellas y ricas. Sin embargo, David Clines señala que las tres hijas del epílogo llevan nombres de cosméticos y sugiere que heredan propiedad solamente porque son hermosas (1995:130). Así, son mujeres que existen para complacer a los varones. No obstante, sólo en el epílogo de Job habla la Biblia de hijas que heredan propiedad cuando todavía hay hijos vivos (cf. las hijas de Selojád, Núm. 27:1-11; 36:1-12).

Tanto en su discurso sobre el sufrimiento de los pobres (24:3, 21), como en su protesta de inocencia (29:13; 31:16), Job habla de los sufrimientos de viudas y de la importancia de la solidaridad con ellas (ver también Elifaz, 22:9). Sin embargo, como señala Carol Newsom (1998:143), a pesar del catálogo de nobles valores que Job expone en su protesta final (valores sexuales, incluso; 31:1-4, 9-12), “una mujer moderna tiene que sentir horror al leer el voto que Job toma en defensa de su integridad sexual”:

‘Si por alguna mujer me he dejado seducir,
o me he puesto a espiar a la mujer de mi prójimo,
¡que mi esposa muele el grano [como esclava] de otro hombre,
y que extraños se acuesten con ella!’ (31:9-10).

Newsom añade: “Las palabras de Job reflejan la perspectiva patriarcal que consideraba la sexualidad de la mujer como la propiedad de su esposo y el abuso sexual de ella como un daño al esposo y no a la mujer misma” (1998:143). Cuando finalmente Dios habla (Job 38-41), no se presenta como un gran patriarca que actúa en un mundo antropocéntrico, sino como el Creador del cosmos, cuyos propósitos misteriosos abarcan también a los animales no domesticados, y aun legendarios (Newsom 1998:143-144).

3. Extranjeros, minorías sexuales y pecados sexuales. Job, sus tres amigos y el joven Elihú no son israelitas sino edomitas, un pueblo tradicionalmente enemigo, pero conocido por su sabiduría (⇒ Abdías). El origen extranjero de los tres amigos de Job y Elihú demuestra que el fundamentalismo religioso no es algo propio del judaísmo, sino una mentalidad común en cualquier país, cultura, religión e ideología. Job se casa con una mujer y procrea hijos e hijas para reemplazar a los que murieron en el prólogo. Sin embargo, los tres amigos y Elihú pueden ser solteros (cf. Dios y el Adversario). Los siete hijos y tres hijas del prólogo son solteros (1:2-4—castigados por un huracán seguramente por ser gays y lesbianas, según la propaganda fundamentalista común, pero los siete hijos y tres hijas del epílogo parecen haber aprendido la lección (42:13-15), pues según el penúltimo versículo del libro (42:16), todos ellos se casaron y procrearon hijos y nietos para Job.

A través del libro, Job es víctima de las calumnias: del Adversario (“Satanás”) en el prólogo (1:9-11; 2:4-5), de los tres “amigos” (descalificados y condenados por Dios en el epílogo, 42:7-10), y de Elihú (ignorado por Dios). A lo largo de la historia humana, también las minorías sexuales han sido víctimas de calumnias parecidas (Fone 2001). Un ejemplo flagrante fue la inculpación de parte de Jerry Falwell a los gays y lesbianas (entre otros grupos) por el ataque terrorista contra Nueva York y Washington—una calumnia tan notoria que aun líderes homofóbicos expresaron su alarma (pues dejó a Falwell y a muchos como él muy desacreditados).

Sin embargo, los valores principales del libro para mujeres y minorías sexuales están en la metodología teológica que parte de la experiencia (Dianne Bergant 1997:46-48), privilegia la diversidad y rechaza el fundamentalismo simplista y dogmático de los tres amigos y de Elihú (ver abajo). Además, la respuesta de Dios (Job 38-41) exalta su poder evidente en la diversidad de la creación y en la libertad de los animales silvestres. Job, sus tres amigos y Elihú no son israelitas y el libro así no da evidencia de los prejuicios típicos contra los extranjeros, que les atribuyen todo tipo de perversión sexual (cf. Levíticas 18; 20; Romanos 1).

En su voto de inocencia, Job hace/celebra el “pacto con mis ojos de no ojear [con codicia] a una virgen” (*bethulah*, 31:1; ver 31:9), tal vez una referencia al culto idólatra a Anat, la “virgen” diosa cananita (HCSB nota; NVI nota; ver la idolatría en 31:26-28). Si se refiere literalmente al pecado sexual, es difícil entender por qué se limita a vírgenes (ver el pecado de adulterio, 31:9-10). Además, el pacto que Job hace con sus ojos parece contradecir el consejo de ⇒ Eclesiastés (11:9; cf. Núm. 15:39b; Deut. 29:19; Mat. 5:8, 27-30; Mc. 8:47).

Como ejemplo del juicio divino, Elihú se refiere a los “impíos de corazón” (36:13) que “mueren a la edad de los hieródulos” (36:14, NBJ, *qedeshim*, hebreo), “entre los que se prostituyen en los santuarios” (NVI). DHH “traduce” con un eufemismo: “en forma vergonzosa”, pero DHHBE añade una nota: “lit. ‘como los que practican la prostitución cultural’” (cf. ⇒ Deut. 23:17-18; 1 Reyes 14:24); la BL también “traduce” con un eufemismo (“su vida acaba despreciada”), pero sin nota. La RV95 mantiene la traducción homofóbica “entre los sodomitas”, pero la nota en la Edición de Estudio corrige la traducción con la misma nota de DHHBE. El texto hebreo dice literalmente “entre los prostitutos culturales” (*entre* traduce la consonante hebrea *bet* = *b*), que se refleja en la RV y NVI. DHH (“como”) y NBJ (“a la edad de”) presuponen una pequeña corrección a *kaf*, la consonante más parecida, que da el sentido de “como” en vez de “entre”. El prejuicio de la RV95 (“sodomitas”) es patente, puesto que la palabra hebrea no se refiere a Sodoma, y el relato de ⇒ Génesis 19 no habla de la prostitución cultural, sino del esfuerzo por parte de todos los varones de Sodoma por violar sexualmente a los dos ángeles visitantes. Muchos fundamentalistas homofóbicos del siglo 20 tergiversaron todos estos textos tratándolos como referencias a “los homosexuales”—pero la homosexualidad se refiere a una *orientación* sexual (no escogida, y que incluye mujeres lesbianas) de ciertas personas, no a *actos* sexuales de varones, como la prostitución en cultos idólatras o a la violación sexual de ángeles. Aunque este prejuicio de la traducción de la RV es obvio, el uso de eufemismos en ciertas traducciones modernas también perjudica, pues no permite que el lector note y corrija el prejuicio en las viejas traducciones.

Para las minorías sexuales, la pertinencia de la teología de Job tiene cuatro paralelos con las lecturas feministas (ver arriba, bajo **2. Mujeres**).

3.1 *El significado de la experiencia personal como fuente de auténtica percepción religiosa.* Como Galileo con su telescopio, los gays y las lesbianas parten de su experiencia para negar los dogmas tradicionales (heterosexistas) y afirman la normatividad y validez para ellos de expresiones homoeróticas del amor. Sea lo que sea la interpretación correcta de ciertos textos de la Biblia, la tierra no es plana.

3.2 *La importancia y dificultad de la solidaridad entre personas oprimidas.* La diversidad de ideologías políticas entre gays, las diferencias entre lesbianas que muchas veces prefieren expresar su militancia en grupos feministas en vez de grupos de minorías sexuales, y la gran variedad en la vida de bisexuales son factores que dificultan la solidaridad entre minorías sexuales y con otras personas oprimidas. Sin embargo, la tenacidad de Job con sus “amigos” fundamentalistas y la reconciliación final comprueban que, con la ayuda de Dios, la energía gastada en tales diálogos y debates da buen resultado. La alternativa—vivir pasivos y tranquilos en nuestros hogares o en pequeños ghettos—es contraproducente en la lucha por un mundo más justo. En Job tenemos un patriarca, preocupado al principio con sus propios sufrimientos, que termina insistiendo en la importancia de la solidaridad con los pobres y oprimidos. Al final, Job reconoce que el Creador y Dios del Éxodo no intervendrá continuamente para sanar toda enfermedad o castigar cada injusticia de los opresores y librar a cada persona oprimida. La responsabilidad de corregir las injusticias en el mundo queda por ahora en manos humanas. Job nunca llega a entender el “¿por qué?” de sus sufrimientos (ver, en el prólogo, el diálogo entre Dios y el Acusador). Pero en medio—tal vez *por* medio—de sus sufrimientos Job logra una visión más clara de lo que los seres humanos deben hacer en solidaridad con los pobres y oprimidos. Como pequeño gesto de tal solidaridad, que procura corregir las injusticias del mundo, Job rompe con la tradición patriarcal injusta y termina dando a sus hijas una herencia igual a la de sus hermanos (42:15).

3.3 *Una crítica de los modelos tradicionales de Dios.* Sin duda, vivimos en un mundo donde ciertas causas comúnmente producen ciertos efectos. El error de los amigos de Job no era afirmar que muchas veces un pecado o vicio produce efectos nefastos (que pueden interpretarse como juicio del Creador). El error era exagerar esta verdad, insistir en que una experiencia *común* es una experiencia *universal* y así crear un dogma de retribución divina sin excepciones. La Biblia (→ Proverbios), partiendo de “experiencias generales”, provee muchos ejemplos de verdades que llegaron a ser “proverbios”—verdades generales, pero no verdades absolutas sin excepción, ni leyes científicas, ni ética o moral absolutas (en el Nuevo Testamento, ver Jesús y el varón nacido ciego, → Juan 9). En la Biblia, Job, y aún más → Eclesiastés, sirven en el canon como representantes de verdades dialécticas, complementarias a las verdades (“lugares comunes”) de Proverbios. La frecuente afirmación bíblica de que “Dios es justo” usualmente no se refiere a la retribución y al castigo del pecado, sino a la solidaridad de Dios con los oprimidos—la justicia liberadora del Dios del Éxodo.

3.4 *La relación entre la existencia humana y toda la creación (la ecología).* Al final del libro, cuando Dios por fin se revela (38–41), parece que Dios ignora las quejas de Job y las contestaciones de los amigos y Elihú. En efecto, con el enfoque en el Creador y en la grandeza y libertad de la creación, Dios parece desplazar las teologías anteriores—plantea nuevas preguntas en vez de contestar las anteriores. Sugiere que ni Job ni la humanidad son el único enfoque de las actividades del Creador en el universo. Yahveh se deleita en la dignidad y la hermosura de todas sus criaturas, sin intervenciones directas y dramáticas—y sin insistir en alguna “utilidad” (William Brown 2000:719). ¡La ideología dominante heterosexista (nuestra heredad del estoicismo por medio de San Agustín), que supone que Dios creó el sexo solamente para la procreación, podría tomar nota! No todas las minorías sexuales, ni todas las prácticas sexuales, son “útiles” para la procreación de la especie (ver los eunucos en la enseñanza de Jesús, Mat. 19:11-12), pero sí reflejan la libertad, la justicia, la sabiduría y el amor del Creador, y pueden glorificar al Dios que se reveló a Job.

Apéndice 1: Opresores / Opresión y pobres / Pobreza en Job

El **prólogo (1:1–2:10)** provee dos ejemplos de opresión y violencia humanas que empobrecen y matan: las incursiones de los sabeos (tribus nómadas de Arabia, 1:13-15) y de los caldeos (un pueblo semita radicado al sur de Mesopotamia, 1:17). Sin embargo, como es común en la Biblia hebrea, el texto interpreta el rayo como “fuego de Dios” (1:16) y del gran viento que mató a sus siete hijos y tres hijas (1:18-19) Job también afirma: “Yahveh me lo ha dado y Yahveh me lo ha quitado” (1:21). Cuando Yahveh le permite al Acusador afligir a Job con una terrible enfermedad de la piel (2:6-8), y la esposa lo anima “¡Maldice a Dios y muérete!”, Job contesta que es Dios quien envía tanto los bienes como los males (2:9-10). También en el epílogo (42:7-17), todos vienen a consolar a Job “por todas las calamidades que Yahveh le había enviado” (sin mención del Acusador), y Jorge Pixley interpreta la prosperidad y los nuevos hijos e hijas como “reparaciones” (cantidades dobles) por los daños que Dios le había hecho (1982:217-218). Además, en el prólogo Job había tenido muchos esclavos (1:3) y en este mundo patriarcal, caracterizado por la jerarquía, Dios habla de Job mismo como su esclavo (1:8; 2:3; también en el epílogo, 42:7-8; Dianne Bergant 1997:20).

En su **protesta introductoria (Job 3:1-26)**, Job habla de la morada de los muertos (3:13-19; ver *Sheol*, 14:13; → Ecl. 6:3-5) donde los esclavos prisioneros descansan en paz, juntos—y en igual condición—con los reyes y ricos gobernantes (3:14-15), y donde no tienen que sufrir más de opresores (*resha'im*, v. 17), ni escuchar más los gritos del capataz (*hogesh*, 3:18), sino que disfrutan de la libertad (*khofshi*, 3:19). En esta etapa inicial, sin embargo, aunque evidencia estar muy consciente de los sufrimientos de los pequeños, los débiles y los esclavos-cautivos, y anhela un estado en ultratumba de justicia y paz para todos, Job protesta principalmente por su propio sufrimiento (Anthony Ceresko 1999:73-74).

I. Primer ciclo, 4–14.

Elifaz (4:1–5:27), el primer amigo que contesta, empieza bien: reconoce la solidaridad de Job con los débiles (4:3-4; cf. los ataques posteriores, 15:4-6; 22:4-11) y advierte sobre la ira de Dios dirigida a los opresores (4:8-11). Además, Elifaz habla como un “teólogo de la liberación”, de un Dios que continuamente libera a los pobres de sus opresores (5:4,11,15-16)—y Elifaz no se limita a hablar solamente de los israelitas, pues Job y sus amigos son gentiles! Incluso termina su discurso vinculando su teología de liberación con una preocupación ecológica por la tierra y los animales (5:10,20-23). Sin embargo, la “teología de liberación ecológica” de Elifaz, aunque abarca a los gentiles con los judíos, opera solamente dentro de un esquema rígido de retribución (4:6-11), y no como una expresión del amor y la gracia universal de Dios. Según Elifaz, Dios libera solamente a los “pobres piadosos que lo merecen”, no a los oprimidos sin distinción. Posteriormente, la gran contribución de Job será afirmar una teología de liberación aun más universal, por ser librado del nefasto nexos con un rígido dogma de retribución (→ Job 24:1-12; Gerald Janzen 1985:169-171).

Job (6:1–7:21), en su respuesta a Elifaz, insiste en su inocencia y se queja de que Dios quiere “aplastarlo” (6:9, *dakha*), pero luego lo señala como el libertador del “enemigo-opresor” (*tsar* II) y “violento” (*aritsim*). Además, Job critica a los “amigos”, insiste en su propia inocencia y vuelve al tema de los seres humanos como oprimidos esclavos de Dios (7:1-3; ver 1:8; 2:3; Norman Habel 1985:157-158).

Bildad (8:1-22) introduce el tema de la justicia de Dios (8:3, *mishpat*, *tsedeq*), pero malinterpretado como simple retribución contra los enemigos-opresores (vv. 21-22, *resha'im*).

Job (9:1–10:22) le contesta a Bildad y confirma que ningún ser humano puede ser justo (*tsdq*) ante Dios (9:1; ver v. 19), pero vuelve a acusar a Dios de oprimirlo (10:3, *ashaq*) y de dirigir su ira injustamente contra él (9:5,13,17). Job 10:12 podría ser interpretado como el único versículo en la Biblia que se refiere explícitamente a la “providencia” (hebreo: *pequdah*, “vigilancia, inspección, cuidado”; griego: *episkopé*, ver “obispo”) de Dios; → Ester.

Sofar (11:1-20), el tercer amigo, afirma el carácter complejo y dialéctico de la sabiduría divina (pues “tiene dos lados”, 11:6) que, por lo tanto, para los seres humanos, resulta inaccesible. Sofar insiste, no obstante, en que, al gobernar el universo, Dios es justo (11:10-20).

Job (12:1–14:22) termina el primer ciclo del debate, quejándose de la burla que sufre (12:4) y reclamando de Dios una explicación de su sufrimiento. Acusa a los amigos de calumnia: “Ustedes cubren la verdad con sus mentiras; son charlatanes que no curan a nadie” (13:4). Aunque acusa a Dios de injusticia (12:6: “Las tiendas de los ‘bandidos’ [*shodedim*] tienen paz”), Job reconoce que Dios no solamente “encarcela” (12:14; ver 13:27) sino también “libera a prisioneros” (12:18).

II. Segundo ciclo, 15–21.

Elifaz (15:1-35), en su segundo discurso, acusa a Job de subvertir la piedad (reverencia a Dios, 15:4) y vuelve a insistir en que Dios siempre castiga a los tiranos violentos (*aritz*, v. 20; ver angustia y desgracia, v. 24) y en que las riquezas de éstos perecerán (v. 29).

Job (16:1–17:16) vuelve a insistir en su inocencia: ‘Nunca hice violencia (*chamas*) a nadie y ha sido pura mi oración’ (16:17). No obstante, Dios lo trata como criminal y enemigo: “El Señor me persigue y me desgarras, me amenaza como una fiera, me clava los ojos cual si fuera mi enemigo (*tsar* II; 16:9)”. Job nunca sabe nada del Acusador celestial del prólogo, pero frente a las calumnias de los “amigos” y los ataques de Dios, llega a confiar: “Tengo en el cielo mi testigo, mi defensor habita en lo alto” (16:19).

Bildad (18:1-21), en su segundo discurso, vuelve a insistir en que Dios siempre castiga al opresor (18:5-21): “Al opresor se le apaga la luz....”.

Job (19:1-29) se queja de que sus amigos, en vez de consolarlo, lo “aplantan” (*daca*) con sus palabras de calumnia (19:2). Describe cómo él “grita ‘¡violencia! (*tsa’aq chamas*)’” y nadie interviene en solidaridad, para establecer la justicia-liberadora (*mishpat*; 19:7). Aunque supuestamente totalmente empobrecido (según el prólogo), ahora Job indica que todavía tiene esclavas y esclavos que lo desprecian e ignoran sus órdenes (19:15-16). A pesar de tanta humillación, afirma: “Yo sé que mi Defensor (*go’el*) vive, y que él será mi abogado aquí en la tierra” (19:25; ver BJ y DHHBE notas; cf. 9:33-34; 16:19-21).

Sofar (20:1-29) acusa a Job de ser un opresor (*resha’im*, 20:5) que explota a los pobres (*dallim*, v. 10): “Explotó (*ratsats*) y abandonó a los pobres (*dallim*); se adueñó de casas que no había construido” (20:19), provocando así la ira de Dios (20:23,28; ver Éx. 22:21-24). Pero la prosperidad de tales opresores, insiste Sofar, no durará (20:20-21; ver Gutiérrez 1987:34-35).

Job (21:1-34) responde que, al contrario, viajeros de todas partes testifican que los opresores y violentos prosperan y que Dios no los juzga (21:29-30), y así las explicaciones de los amigos son absurdas y puras mentiras (21:34). Los acusa de planear violencia (*chamas*) contra él (v. 27). Para mantener la coherencia del discurso de Job en este capítulo, al principio de 21:19-21 las traducciones comúnmente añaden “Se dice....” (DHH), “Me dirán” (NVI), “No basta que” (BL), o interpretan la frase siguiente como pregunta (BJ; cf. RV). En 21:15, Job cita algunos que preguntan qué ganancia resulta de servir a Dios (ver el Adversario en el prólogo, 1:9).

III. Tercer ciclo, 22–27.

Elifaz (22:1-30), al iniciar el tercer ciclo, retoma y desarrolla la acusación de Sofar (20:1-29). Insiste en que Job ha pecado gravemente al oprimir a los pobres, las viudas y los huérfanos (22:5-6, 9b) y al no demostrar solidaridad con ellos en sus necesidades de agua, comida, tierra (22:7-8; cf. las riquezas, 22:23-25; ver Gutiérrez 1987:35-37).

Job (23:1–24:17/25) insiste en su inocencia (23:10-12) y reclama un enfrentamiento con Dios (23:1-9, 13-17). Contesta las acusaciones de ser opresor de los pobres con una elocuente exposición de los sufrimientos de los pobres (24:1-12; ver arriba, bajo **1. Pobres**; Gutiérrez 1987:32-34).

Bildad (25:1-6) no se atreve a seguir más la acusación de Sofar y Elifaz, sino se reduce a insistir en que ningún ser humano es justo y puro ante Dios (25:4). [¿Bildad: + 26:5-14?]

Job (26:1-4/14), con sarcasmo, denuncia a Bildad por falta de solidaridad con los débiles (¿y afirma la grandeza de Dios como Creador, 26:5-14?).

[¿Sofar (24:18-25 + 27:13-23)? Insiste en que Dios juzga a los opresores y los denuncia por maltratar a mujeres indefensas (“sin hijos”) y viudas; ver el “opresor (*rasha*)”, un “tirano-violento (*aritsim*)” en 27:13].

Job (27:1-12/23) de nuevo mantiene su integridad e insiste en su inocencia.

Job (28:1-28), con un himno a la sabiduría, pregunta: “¿Dónde se encuentra la sabiduría?”. Insiste en que ella vale más que oro, plata y piedras preciosas (vv. 15-19) y que solamente Dios conoce donde la sabiduría mora (vv. 20-27). Para los seres humanos: “El temor del Señor (*Adonai*) es sabiduría y dejar de oprimir es inteligencia” (28:28).

Job (29:1–31:40), en su defensa final, hace hincapié en su solidaridad con los pobres y débiles (29:12-17; 30:25; 31:13-22, 32; ver arriba, bajo **1. Pobres**). A lo largo del libro, Job *no* es un ejemplo de “paciencia” (→ Santiago 5:11, mal traducido así en la RV), sino de “perseverancia militante” (Elsa Tamez). Reconoce que, como ser humano es pecador, no perfecto, pero con razón insiste en que no es culpable de las iniquidades nombradas por los “amigos” en sus calumnias—y por lo tanto Dios (aunque critica a Job por su “ignorancia” en 38:2) lo alaba al final y rechaza las calumnias del Adversario y de los tres amigos.

Elihú (32:1–37:24) expone un tipo de “teología de la liberación”: insiste en que Dios “no oprime a nadie” (*’anah*, 37:23) y hace una “opción” a favor de los pobres y oprimidos—pero solamente dentro de un marco rígido de retribución (34:16-20,24-28; 35:9; 36:6-7,15; 37:23). Como con los tres amigos gentiles anteriores, al incluir a los gentiles con los judíos, Elihú trasciende el paradigma del Éxodo, pero lo achica al encajarlo dentro del rígido dogma de la retribución: ¡Dios opta solamente por los pobres piadosos que lo merecen! Job, según Elihú, ha pecado mucho (34:5-9). Muchos han concluido que las intervenciones de Elihú son adiciones posteriores al libro (BJ nota 32; DHHBE, nota 32-37). Sin embargo, en la forma canónica del libro, las últimas intervenciones del joven airado (36:22–37:24) preparan el camino para los siguientes discursos de Yahveh. El hecho que Pablo cita como veraz la afirmación de Elifaz (“[Dios] atrapa a los sabios en su propia astucia y frustra los planes de los perversos”—Job 5:13, citado en 1 Cor. 3:19) señala cómo los amigos de Job mezclan verdades con calumnias.

Yahveh (38:1–40:2 + 40:6–41:34), en el primer discurso, rechaza la crítica de su sabiduría (consejo, *’etsah*, 38:2) con referencia al mundo físico (38:4-38) y a los animales (38:39). En el segundo discurso, responde a la crítica de su justicia (*mishpat*, 40:8; cf. 38:12-15), con referencia a dos monstruos mitológicos: Behemot (40:15-24) y Leviatán (41:1-34; ver Norman Habel 1985:526-527). Los capítulos 38–41 nunca se refieren al paradigma del Éxodo—hablan casi exclusivamente de la grandeza del soberano Creador y de la diversidad y libertad de la creación (ver los animales silvestres, no domesticados). En efecto, subvierten el mundo antropocéntrico de Job y sus amigos y hablan de un universo teocéntrico (Richard Clifford 1998:88-96).

Job (40:3-5; 42:1-6) primero no confiesa pecado, pero reconoce que no es digno ni capaz de contestar y juzgar al Creador (40:3-5). Las últimas palabras de Job son difíciles de interpretar (42:1-6). Reconoce que había hablado de cosas que excedían su comprensión (42:1-3), pero afirma haber alcanzado una visión auténtica de Dios:

“Sólo de oídas te conocía,
pero ahora te han visto mis ojos” (42:5).

El sentido de las últimas palabras de Job es difícil de precisar, pero la traducción más probable es:

“Por eso me retracto arrepentido,
sentado en el polvo y la ceniza” (42:6, DHHBE; ver BJ, BL y NVI, parecidas).

Job se retracta arrepentido, no por haber afirmado su propia inocencia frente a las calumnias de los amigos, sino por haberse atrevido a juzgar al Creador. Las versiones modernas generalmente rechazan la traducción tradicional, “me aborrezco” (RV95; NIV; ver detalles en Luis Alonso Schökel 1983:593-594; Roland Murphy 1999:708). Especialmente en los casos de los pobres, las mujeres y las minorías sexuales, debemos distinguir entre una humildad apropiada para los seres humanos en la presencia del Creador y la total ausencia de autoestima o una homofobia interiorizada que destruyen la salud emocional.

Epílogo (42:7-17). Yahveh habla de su ira contra los tres amigos y rechaza las calumnias contra su *esclavo* Job (42:7-8, tres veces). A pesar de la retracción de Job, Yahveh apoya las afirmaciones de su inocencia, ya probada, y le hace reparaciones (James Crenshaw 1998:115, nota 64). Sin darse cuenta nunca del reto del Adversario celestial y del apuesto divino, Job ha demostrado que sí existe una piedad sin interés, un amor puro por Dios (Deut. 6:4-5; Crenshaw 1998:94-95). Roland Murphy, siguiendo a David Noel Freedman, hace hincapié en el misterio de Dios y de los seres humanos, libres del control y de la omnisciencia de Dios: “La evidencia de la Biblia hebrea señala el misterio en el corazón de cada persona, un misterio que aun Dios respeta, con el resultado que la autenticidad del compromiso humano solamente se decide a través del tiempo y por medio de la prueba” (D.N. Freedman 1988:33, citado en Murphy 1996:48). En el caso de los tres amigos, Yahveh manifiesta su propia libertad al romper con el esquema de retribución y perdona a los tres, en respuesta a la intercesión de Job.

Apéndice 2: Ken Stone (2006). “Job”. En *The Queer Bible Commentary*, 286-303. Ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache. London: SCM. Ken Stone señala el valor de los discursos de Job y otros textos de súplica y lamento para una lectura queer de la Biblia (2006:293; ver los Salmos de súplica como 22, 44, 88, Lamentaciones, etc.). Cita a Walter Brueggemann (1997:385-93) quien trata de tales textos como parte del “contra-testimonio” en la Biblia, donde los autores cuestionan los supuestos básicos sobre Dios que se expresa en otras partes, por ejemplo las promesas del pacto de bendecir a los justos con prosperidad, descendencia y salud. Stone comenta:

Por supuesto, lesbianas, varones gay, bisexuales y personas transgéneras conocen bien los ‘desacuerdos’ entre la experiencia personal y algunas pretensiones de la tradición religiosa, pero muchas veces no se dan cuenta que la Biblia también apoya tal ‘desacuerdos’. Así los discursos de Job y otros textos parecidos ofrecen mucho para una ‘lectura queer’ de la Biblia, en parte porque autorizan la afirmación honesta de la integridad y de la experiencia personal, aun en aquellos momentos cuando la tradición ortodoxa y sus defensores se oponen vigorosamente tales afirmaciones y las denuncian como tonterías o algo inicuo” (2006:293-94).

Además Stone (2006:293) cita las aplicaciones de las súplicas y los lamentos de la Biblia en las reflexiones sobre AIDS/SIDA (ver Stone 1999; Mona West 2001).

Al tratar de los dos discursos de Yahveh (Job 38–39, 40–41) Stone señala que Dios no responde directamente a las preguntas y las quejas de Job (2006:295). Mas bien, el enfoque de los discursos de Yahveh es casi exclusivamente en lo que hoy llamamos **una teología sobre animales** y sobre este tema contiene muchísimo más que cualquier otro texto de la Biblia. Sin embargo, en las teologías que tratan de animales es notable la ausencia total de referencias a estos textos (ver Andrew Linzey 1994, 1996, 1998). Como dice Stone, el hecho que en ambos discursos, Yahveh habla “desde la tormenta” (38:1; 40:6) sugiere que cuando Dios habla, es algo espectacular y trastornador que no confirma ninguna de las ideologías humanas (ni de los tres amigos, ni de Eliu, ni de Job, ni de

los teólogos especialistas en los animales). Además, aunque los discursos enfocan la creación, usan imágenes del seno materno y pañales (38:8-9) que proyectan a Yahveh como una partera (Stone 2006:295); por otro lado, el reto de Yahveh a Job, “Ahora, cíñete la cintura como un hombre” (38:3), pareciera sustentar la ideología patriarcal de mujeres como débiles cobardes (cf. la exhortación de Pablo a las mujeres en Corinto; → 1 Cor. 16:13).

Cuando Yahveh pregunta a Job si “¿Le cazas tú la presa a **la leona** / o sacias el hambre de sus cachorros?” (38:39), implica claramente que es Yahveh, no Job, quien encuentra presa para los leones. Lo mismo en Salmo 104:21, pero el salmista quiere demostrar la amplitud de la gracia de Dios, que extiende más allá de los seres humanos para incluir a los animales, mientras que en Job Yahveh sugeriría que está tan ocupado con los leones que le es imposible ocuparse de los sufrimientos de Job. Y puesto que el león buscaba ovejas como presa, Dios parece estar más del lado del fuerte león que de los pastores luchando para defender las débiles ovejas (Stone 2006:296, citando a Newsom 1996:609).

Otro animal de significado teológico especial en los discursos de Yahveh es el **asno salvaje**, que disfruta de una libertad gracias al Creador, quien también generosamente le regala “por casa el desierto” (39:5-8). Otros textos, tal vez faltando una óptica postcolonial, condenan al pobre asno por falta de buenas costumbres y hábitos civilizados (Gén. 16:12; Job 24:5; 39:7) y lo condenan a una merecida soledad (Os. 8:9; parecido es el toro salvaje, Job 39:9-12). No obstante, la amenaza principal a la teología tradicional y las ideologías fundamentalistas es el **avestruz**, pues es tan inmoral y antinatural (¡Romanos 1:26-27!) que le falta apoyar los “valores de la familia”: abandona y descuida sus huevos y es cruel con sus crías (Job 39:13-18; Lam 4:3), demostrando una falta total de sabiduría (culpa de su Creador, Job 39:17), aunque su velocidad es tal que puede reírse de caballos y jinetes (39:18; Stone 2006:296). Otro problema teológico en los discursos de Yahveh es el **caballo**, pues no parece haber leído el Sermón del Monte y (tal vez procurando recuperarse de tener su machismo humillado por el avestruz) sobrepasa a Bush y sus Republicanos en su loco afán de empezar guerras y participar en batallas (39:19-25; un problema parecido nos presenta el halcón “cuyas crías se alimentan con sangre” (39:30). La teología de Yahveh en sus discursos en Job así parece muy lejos de la de Isaías que proyecta una paz mesiánica con la tierra poblada por leones vegetarianos (Isa. 11:1-9).

El segundo discurso de Yahveh (40:6–41:34) otra vez enfoca solamente animales pero se limita a dos: Behemoth, el **hipopótamo** (40:15-24) y Leviatán, el **cocodrilo** (41:1-34). Como señala la BNP en su nota: “En la cultura del Medio Oriente son también mitos/símbolos del caos primordial a los que el Señor, creándolos, domina y controla. Probablemente estamos ante una mezcla de zoología y mitología”. **Behemoth**, Yahveh dice, fue creado “igual a ti [Job]” (40:15), “la obra maestra de Dios” (40:19), indicando que (aunque no sea a la imagen de Dios) se revela algo sobre los “caminos” de Yahveh en Behemoth también. Además, parece indicar la actitud positiva de Yahveh hacia el sexo, pues dice de Behemoth que “yergue *su cola* como un cedro” (40:17); “cola” es un eufemismo para el gran pene de Behemoth (Stone 2006:297, citando a Pope 1973:323-4; Habel 1985:565-6; ver también Schökel 1983:385). Al llamar la atención Yahveh en sus discursos teológicos a los animales y a su vida sexual incluso (no necesariamente *heterosexual*; *pace* Hartley, “mating” 1988:525), sugería que hacemos bien cuando reflexionamos sobre las 450 especies de animales donde los científicos han observado comportamiento homosexual que es totalmente “natural” para ellos (Bruce Bagemihl 1999; → Rom. 1:26-27; Stone 2006:301).

Leviatán, el **cocodrilo** (41:1-34, RV95, DHH; cf. Hebreo 40:25–41:26, seguido por la NBJ, BNP). El discurso de Yahveh sobre Leviatán introduce elementos mitológicos: “Cuando él se levanta, *los dioses* se espantan” (41:25 DHH, siguiendo el Hebreo, *elim*, literalmente; cf. RV95 “los fuertes” con “dioses” en la nota g). Probablemente hubo otras referencias mitológicas a “los dioses” en 3:8 y 41:9 dice: “los dioses se desmayan de miedo”. Además, la descripción introduce elementos que refieren a un dragón invencible que respira fuego (41:18-21) y otros textos bíblicos, apócrifos y apocalípticos, también reflejan la mitología del Medio Oriente sobre Leviatán como el dragón que Dios conquistó para crear el mundo (Sal. 74:14; cf. 104:26; Isa. 27:1; Ezeq. 29:3-5; “Leviatán” en NDB 807). Así parece faltar un Rudolf Bultmann para “desmitologizar” los animales en la teología de Yahveh, que anima a Job y el lector a desarrollar una perspectiva más cósmica y menos antropocéntrica y así evita la herejía de idolatrar a la especie humana y los sufrimientos de cualquier individuo (Stone 2006:299; → Romanos 8).

Bibliografía

Literatura sapiencial

- Bergant, Dianne (1997). *Israel's Wisdom Literature: A Liberation-Critical Reading*. Minneapolis: Fortress.
- Brenner, Athalya, ed. (1995). *A Feminist Companion to Wisdom Literature*. Sheffield: Sheffield.
- Ceresko, Anthony R. (1999). *Introduction to Old Testament Wisdom: A Spirituality for Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Clifford, Richard J. (1998). *The Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon.
- Crenshaw, James L. (1998). *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville: Westminster John Knox.
- (1998). *Education in Ancient Israel: Across the Deadenng Silence*. New York: Doubleday.
- Murphy, Roland E. (1990/96). *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rad, Gerhard von (1970/72/1973 y 84). *La Sabiduría en Israel*. Madrid: Cristiandad.
- Sheppard, Gerald T. (1980). *Wisdom as a Hermeneutical Construct*. Beihefte zur ZAW 151. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Los animales en la teología y la homosexualidad entre los animales; → Judas

- Bagemihl, Bruce (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martin's.
- Boswell, John ([1980]/1992). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona: Muchnik.
- Countryman, L. William (2006). "Jude". En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, 747-52. London: SCM.
- Linzey, Andrew (1998). *Animal Gospel*. Louisville: Westminster John Knox.
- (1996). *Los Animales en la Teología*. Barcelona: Herder. *Animal Theology*. Urbana / Chicago: University of Illinois, 1994.
- Roughgarden, Joan (2004). *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender and Sexuality in Nature and People*. University of California Press. (Reseña, *Advocate*, 7 ag. 2004, 88-89).
- Weinrich, James D. (1987). *Sexual Landscapes*, 282-309. New York: Scribners.

Job

- Anderson, Francis I. (1976). *Job*. TOTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity.
- Asurmendi, Jesús (2001). *Job: Experiencia del mal, experiencia de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Balentine, Samuel E. (2006). *Job*. SHBC. Macon, Georgia: Smyth & Helwys.
- (2008). "Job, Book of." *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, 3, Katherine Doob Sakenfeld, ed. Nashville: Abingdon, 319-36.
- Brueggemann, Walter (1997). *Theology of the Old Testament*, 385-93. Minneapolis: Fortress.
- Clines, David J. A. (1989). *Job 1-20*. WBC 17. Dallas: Word.
- (2006). *Job 21-37*. WBC 18A. Nashville: Thomas Nelson.
- (1990). "Deconstructing the Book of Job". En *What Does Eve Do To Help?* JSOTSup 94, xx.
- (1995). "Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You If You Read It?" En *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, 122-144. JSOTSup 205. Sheffield: Sheffield Academic.
- Crenshaw, James I. (1992). "Job, Book of". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, III, 858-868. New York: Doubleday.
- Dhorme, Édouard (1926/67/84). *A Commentary on the Book of Job*. New York: Thomas Nelson.

- Gutiérrez, Gustavo (1985/87). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima: Centro de Estudios. *On Job: God-talk and the Suffering of the Innocent*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987.
- Habel, Norman C. (1985). *The Book of Job*. OTL. Philadelphia: Westminster.
- Hartley, John E. (1988). *The Book of Job*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jameson, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Methuen.
- Janzen J. Gerald (1985). *Job*. Interpretation. Atlanta: John Knox.
- Kahn, J.H. (1975). *Job's Illness: Loss, Grief and Integration. A Psychological Interpretation*. New York/Oxford: Pergamon.
- Luis de Leon (Fray) (1779/1985). *Exposición del Libro de Job*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Maier, Christal y Sylvia Schroer (1998/99). "Das Buch Ijob: Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten". En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, ed. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 192-207. Gütersloher: Chr. Kaiser.
- Morgan, G. Campbell (1934). *The Answers of Jesus to Job*. London: Marshall, Morgan and Scott. 14:14 If a man dies, will he live again?
- Murphy, Roland E. (1999). "Job". En *Comentario Bíblico Internacional*, ed. William R. Farmer, 693-711. Estella: Verbo Divino.
- Newsom, Carol A. (1992/98). "Job". En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 138-144. Louisville: Westminster John Knox.
- (1996). "The Book of Job". En *The New Interpreter's Bible*, ed. Leander E. Keck, 4:317-637. Nashville: Abingdon.
- , C. A. y S. E. Schreiner (1999). "Job, Book of". En *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. John H. Hayes, I, 587- 599. Nashville: Abingdon.
- (2003). *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*. New York/Oxford: Oxford University.
- Penchansky, David (1990). *The Betrayal of God: Ideological Conflict in Job*. Louisville: Westminster John Knox.
- Perdue, Leo G. y W. Clark Gilpin, eds. (1992). *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*. Nashville: Abingdon.
- Perdue, Leo G. (1991). *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the book of Job*. JSOTSup 112. Sheffield: JSOT.
- (1994). *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon.
- Pixley, Jorge (1982). *El Libro de Job: Comentario bíblico latinoamericano*. San José, Costa Rica: SEBILA.
- Pope, Marvin H. (1979). *Job*. Tercera Edición. AB15. Garden City, NY: Doubleday.
- Reid, Stephen Breck (1990). "Suffering and Critical Awareness: The Foundation of a Quest for Witnesses". En *Experience and Tradition: A Primer in Black Biblical Hermeneutics*, 85-138. Nashville: Abingdon.
- Schökel, L. Alonso y J. L. Sucre Diaz (1983). *Job: Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad.
- Stone, Ken (2006). "Job". En *The Queer Bible Commentary*, ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, 286-303. London: SCM.
- (1999). "Safer text: reading biblical laments in the age of AIDS". *Theology and Sexuality* 10, 16-27.
- Safire, William (1992). *The First Dissident: The Book of Job in Today's Politics*. New York: Random House.
- Tamez, Elsa (1983). "Carta al hermano Job", *Páginas*, 53 (Junio).
- Terrien, Samuel (1997). *Job in Literature and Art*. University Park, PA: Pennsylvania State University.
- West, Mona (2001). "The Gift of Voice, the Gift of Tears: A Queer Reading of Lamentations in the Context of AIDS". En *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, ed. Ken Stone. Cleveland: Pilgrim.