



“Solo soy polvo y cenizas”: una mirada al problema del sufrimiento en el libro de Job desde la antropología y la poética hebreas

ENG [“I am only dust and ashes”: A View of the Issue of Suffering in the Book of Job from Hebrew Anthropology and Poetics]

Allan Bornapé

Resumen

El libro de Job es, sin duda, la obra literaria que más comentarios ha suscitado sobre el problema del sufrimiento en la existencia humana. Sin embargo, no se ha profundizado suficiente en la riqueza expresiva con que se describe al hombre y su relación con el problema del mal. Por ello es que en la presente investigación se desea reflexionar sobre el tema del sufrimiento humano en el libro de Job de acuerdo con la propia visión del libro, con base en la antropología hebrea clásica, comenzando con (1) algunas consideraciones lingüísticas sobre la descripción del cuerpo en la expresión de las emociones en la Biblia hebrea; (2) un estudio similar en el libro de Job y en parte de su rico vocabulario antropológico en la descripción de las experiencias del dolor y el sufrimiento, especialmente según el poema del capítulo 3; y por último, (3) los alcances de la concepción antropológica del libro de Job y su expresión poética en todo el libro con el fin de establecer cuidadosamente un puente entre presente y pasado (Job y nosotros), entre la figura humana de Job y nuestra experiencia cotidiana del sufrimiento.

Palabras clave

Sufrimiento – Teología del conflicto – Antropología – Emociones – Poética

[ENG] Abstract

The book of Job is, undoubtedly, the literary work that has provoked more comments regarding the issue of suffering in human existence. However, the expressive richness with which man is described, and his relationship with evil, has not been delved in enough. This is why this research intends to reflect on the issue of human suffering in the book of Job, in accordance with the book's own vision, based on the classic Hebrew anthropology, and beginning with (1) some linguistic considerations regarding the description of the body in the expression of emotions in the Hebrew Bible; (2) a similar study on the book of Job and in part of its rich anthropological vocabulary in the description of the experiences

of pain and suffering, especially according to the poem of chapter 3; and, lastly, (3) the scopes of the anthropological conception of the book of Job and its poetic expression in the entire book, with the objective of carefully establishing a bridge between the present and the past (Job and us), between the human figure of Job and our daily experience of suffering.

[ENG] **Key words:**

Suffering – Theology of Conflict – Anthropology – Emotions - Poetics

Introducción

La filósofa española María Zambrano escribió en su libro *El Hombre y lo divino* (1953) un intrigante capítulo sobre el libro de Job, en el cual al hablar sobre el modo de enunciar su condición sufriente señala que “tres son evidencia y no solo una las que desatan el gemido de Job: nacimiento impuro, muerte cierta y entre las dos, sufrir injusticias”. Y un poco más adelante añade profundamente: “Job sufría de todas esas evidencias que declara. Mas como las declara clamando, padecía de algo más, de algo que le desataba el clamor, que *abría sus entrañas* haciendo salir de ellas esas mismas razones que el pensar de la filosofía enuncia sin queja alguna, pues no hay a quien”.¹ Tales apreciaciones contienen, por una parte, un llamado de atención al pensar de la filosofía tradicional, pero también, desde el libro de Job, a que tal acto fundamental del ser humano se origine y produzca “desde las entrañas”, es decir, desde y para el hombre “de carne y hueso”.² Sin embargo, paradójicamente, dentro de las innumerables lecturas de esta cumbre de la literatura universal³ y corona de la literatura judía,⁴ que van desde interpretaciones alegóricas, observaciones estéticas,

¹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino* (Madrid: Ediciones Siruela, 1992), 367.

² “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quién se oye, el hermano, el verdadero hermano”. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Buenos Aires: Losada, 2008), 7.

³ L. Alonso Schökel, *Job. Comentario teológico y literario* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002), 25.

⁴ S. Balentine, *Job* (Macon, GA: Smyth & Helwys Bible Commentary 2006), 3.

elucubraciones filosóficas y teológicas, miradas marxistas, y un largo etc.,⁵ son pocos los autores que se han detenido en su rica descripción de lo humano, fruto del pensamiento antropológico hebreo de reconocida visión concreta y realista, corpórea e histórica. Este es el plan del artículo.⁶

En la presente investigación, se desea reflexionar sobre los temas del sufrimiento y el dolor humanos en el libro de Job de acuerdo con la propia visión del libro, con base en la antropología hebrea clásica, comenzando con: (1) algunas consideraciones lingüísticas sobre la descripción del cuerpo en la expresión de las emociones en la Biblia hebrea; (2) un estudio similar en el libro de Job y en parte de su rico vocabulario antropológico en la descripción de las experiencias del dolor y el sufrimiento, especialmente según el poema del capítulo 3; y por último, (3) los alcances de la concepción antropológica del libro de Job y su expresión poética en todo el libro, con el fin de establecer cuidadosamente un puente entre presente y pasado (Job y nosotros), entre la figura humana de Job y nuestra experiencia cotidiana del sufrimiento.

La expresión de emociones en la Biblia hebrea

Como una premisa fundamental, puede afirmarse que los pueblos del Próximo Oriente Antiguo asociaron las emociones y su expresión con los órganos internos donde aquellas emociones fueron captadas y sentidas físicamente.⁷ Este es el caso, por ejemplo, del "corazón" en la Biblia, el cual

⁵ Para un amplio conjunto de interpretaciones, consúltese T. Krüger, M. Oeming, K. Schmid y C. Uehlinger, *Das Buch Hiob und seine Interpretationen: Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19. August 2005*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88 (Zurich: Theologischer Verlag Zurich, 2007).

⁶ O como señaló tiempo atrás H. W. Wolff, "nuestro estudio de la terminología bíblico-antropológica se ocupará, pues, de sacar a luz *la riqueza expresiva de las palabras* con que se describe al hombre. Hay que traducir el pensamiento sintético-estereométrico a nuestra lengua analítica y diferenciadora", *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 23. El énfasis es nuestro.

⁷ M. S. Smith y W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU/CAT 1.3- 1.4*, Supplements to Vetus Testamentum, 114 (Leiden / Boston: BRILL, 2009), 169. Véase el iluminador capítulo de esta obra, titulado "Excursus I: Liver/Innards (*kbd*) and Hearth (*lb*) in West Semitic Expressions of Emotions", 164-178; una versión anterior puede encontrarse en M. S. Smith, "The Heart and Innards in Israelite Emotio-

fue el *locus* de la razón y la inteligencia, de la planificación, la deliberación y la decisión. De acuerdo con Deuteronomio 29,4, el ser humano tiene ojos para ver, oídos para escuchar y un corazón para “comprender”:⁸ “El corazón procesa y ordena las impresiones que provienen desde el exterior”.⁹ Es evidente que tanto desde los Salmos como desde otros libros bíblicos, el corazón es también el lugar de varios estados emocionales, tales como el gozo (Sal 4,8; 13,6; 16,9; *cf.* 9,2) y el dolor (13,3). Estas realidades son constantes y comunes a muchas otras culturas del mundo antiguo.¹⁰

En el caso de la expresión de la ira, el idioma hebreo envuelve un grupo de expresiones centradas en la imagen del “aliento ardiente”, utilizados en relación con la nariz y los labios. En el Salmo 124,3 se dice literalmente בָּנָהּ אֶפְסָם בְּחַרְוֹת אֶפְסָם “se encendió su nariz (su ira) contra nosotros”. En los Salmos 18 y 106,40 se aplica a la misma imagen de Dios (*cf.* 2 Samuel 22,9). La pregunta es por qué la expresión de la ira se centra/localiza en tal imagen física. Evidentemente, los israelitas asociaron la emoción de la ira con las ubicaciones físicas donde esta emoción es sentida.¹¹ Un caso llamativo sucede con las “entrañas”, donde el pensamiento bíblico localiza diferentes emociones al interior de los órganos del abdomen.¹²

nal Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology”, *Journal of Biblical Literature* 117, n.º 3 (1998): 427-36.

⁸ Según la frase לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לְרֵאוֹת וְאָזְנוֹיִם לְשִׁמְעַת

⁹ T. Staubli y S. Schroer, *Body Symbolism in the Bible* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2001), 43. Según B. Janowski, las funciones intelectuales del corazón incluyen la completa realidad de las capacidades noéticas. En el Antiguo Testamento, la persona piensa con el corazón, por causa de que el reconocimiento y la memoria toman lugar allí. Este es su centro semántico. *Arguing with God. A Theological Anthropology of the Psalms*, traducido por Armin Siedlecki (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 157.

¹⁰ Para un estudio completo sobre la emoción del gozo y la ira, consúltese M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Roma: Biblical Institute Press, 1980). Aquí, Gruber examina elementos de comunicación no verbal de lenguaje emocional en las lenguas acadia, ugarítica y hebrea bíblica.

¹¹ Smith y Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II*, 170. Otro estudio amplio es el de Paul A. Kruger, “A cognitive interpretation of the emotion of anger in the Hebrew Bible”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 26 (2000): 181-193.

¹² Staubli y Schroer denominan la concepción hebrea de las entrañas como los “sismógrafos del sentir”, *Body Symbolism in the Bible*, 68. Smith reconoce, por otra parte, que aún los ejemplos comparados desde la literatura acadia y ugarítica no proveen una explicación del porqué se

El texto emblemático y que sintetiza muy bien lo visto hasta ahora es el pasaje de Lamentaciones 2,11, el cual se instala como un paradigma:

כלו בִּדְמָעוֹת עֵינַי חֲמַרְמָרוּ מֵעַי נִשְׁפָּד לְאַרְץ כְּבִדֵי עַל-שָׁבֶר בֵּת-עַמִּי

“Mis *ojos* se deshacen en lágrimas,

Mis *entrañas* se conmueven.

Y mi *hígado* se derrama por tierra

A causa del quebrantamiento de

La hija de mi pueblo”.

Todo el cuerpo siente el dolor, se duele, y la intensidad de la experiencia se hace patente desde los ojos hasta las entrañas:

Por tanto, el pensamiento bíblico localiza diferentes emociones en los órganos individuales dentro del abdomen. Al mismo tiempo, sin embargo, el vientre con todas sus entrañas se relaciona cercanamente a otros órganos. Junto con el corazón, en efecto, llenan todo el espacio dentro del torso, la parte central del cuerpo. Corazón y entrañas, pensamiento y sentimiento componen un espacio común de espiritualidad fuera del cual reaccionamos y tomamos decisiones. Nuestro lenguaje no tiene expresión para esta realidad.¹³

Otro interesante caso es la aplicación del concepto moderno de depresión al estudio de textos antiguos, en los que distintas investigaciones han producido importantes avances.¹⁴ Nótese algunos elementos en la Biblia hebrea según ciertos movimientos o posturas corporales:

1. La cabeza entre las rodillas (1 Re 18,42).
2. El rostro decaído (Gn 4,5).

utilizan órganos internos para la expresión de emociones, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II*, 168.

¹³ Staubli y Schroer, *Body Symbolism in the Bible*, 71.

¹⁴ Especialmente, P. A. Kruger, “On emotions and the expression of emotions in the Old Testament: A few introductory remarks”, *Biblische Zeitschrift* 48, n.º 2 (2004): 213-228; E. Couto-Ferreira, “It is the same for a man and a woman: melancholy and lovesickness in ancient Mesopotamia”, *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* III (2010): 21-39.

3. Total pasividad: quedar postrado, tendido en el suelo (2 Sam 12,16; 1 Re 21,4).
4. Dejar de comer (Job 7 y 30; 1 Re 19,6-7).

Además, se muestra un panorama negativo de la vida y se recurre a pensamientos de muerte, como “maldecir” el día del nacimiento. Tales ideas son adscritas al menos a cuatro personas en la historia bíblica: Elías, Jeremías, Jonás y Job (1 Re 19,4, Jr 20,14-15, Jon 4,3, Job 3). Este sucinto panorama inicial dio cuenta del riquísimo espectro de formas en que las diversas emociones eran expresadas en el antiguo mundo oriental y que pueden sistematizarse, particularmente en el caso de la cultura hebrea, dentro del concepto de “simetría”, característico de una concepción antropológica donde cada elemento del ser forma una parte integral e interdependiente. En palabras de Janowski: “La base del ser es vista en su totalidad psicosomática. Los conceptos antropológicos del Antiguo Testamento pueden por tanto describir al ser humano como un todo o con relación a sus diferentes componentes...”¹⁵

Antropología del dolor en el libro de Job

El libro de Job es un drama de palabras, un texto poético que nos llama la atención a su medio expresivo en diferentes formas, ante todo, al describir el acto del habla en un lenguaje físico y concreto, bien escogido y preciso:¹⁶ “En todo esto no pecó Job con sus *labios*” (2,1); “Después de esto abrió Job su *boca*, y maldijo su día” (3,1); “¿Es que hay iniquidad en mi *lengua*, o acaso no puede mi *paladar* discernir lo malo? (6,30). No es su principal interés poner al cuerpo como tema u objeto central del libro (como algunos artículos recientes lo sugieren).¹⁷ Más bien, su propósito es

¹⁵ Janowski, *Arguing with God. A Theological Anthropology of the Psalms*, 17. Janowski, además, enfatiza de manera ejemplar cómo la poesía hebrea, basada en la forma del paralelismo de miembros (*parallelismus membrorum*), halla su perfecta vinculación con la antropología holística de la Biblia y su plenitud simétrica: la idea de que el todo siempre consiste de una pluralidad de partes.

¹⁶ E. Greenstein, “Truth or Theodicy? Speaking Truth to Power in the Book of Job”, *The Princeton Seminary Bulletin* 27 (2006): 240. Los ejemplos son de Greenstein.

¹⁷ A. Basson, “Just Skin and Bones: The Longing for Wholeness of the Body in the Book of Job”, *Vetus Testamentum* 58, n.º 3 (2008): 287-299. A. Erickson, “Without My Flesh I Will See God”:

expresar la historia de Job, su personaje, frente a la realidad del mal: "No es que el hombre 'tenga cuerpo', sino que su yo más propio es esencialmente corpóreo. Sentir es siempre sentirse corpóreamente".¹⁸

Tras los capítulos introductorios del libro (1-2), donde se relata la vida de Job y su "carácter",¹⁹ dicho escenario queda definido en medio de una verdadera "teología del conflicto", motivo central que se desplegará a lo largo de toda la obra jobana, tema macronarrativo por una lucha de dimensiones cósmicas entre Dios y Satán.²⁰ Este motivo prosaico del conflicto, que tiene en su centro la figura de Job y sus desgracias, resulta la clave hermenéutica de todo el libro, que permite integrar lingüísticamente prosa y poesía,²¹ erigiéndose como el horizonte, sin el cual es virtualmente imposible su lectura y comprensión. Por ello es que Satán (el adversario), como personificación del mal,²² es plenamente identificado en la obra, desde un principio, como el origen o la fuente del sufrimiento de Job. A continuación, se considerarán algunos aspectos del prólogo (cap. 1 y 2), y luego se analizará el capítulo 3 del libro como un texto fundamental para la comprensión del resto de la obra y su concepción antropológica del dolor.

Job's Rhetoric of the Body", *Journal of Biblical Literature* 132, n.º 2 (2013): 295-313.

- ¹⁸ J. E. Rivera, "La riqueza del sentir", en *Amor a la Sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al profesor Juan de Dios Vial Larraín*, ed. por J. Araoz S.M. (Santiago: Ediciones UC, 2004), 370.
- ¹⁹ S. Balentine, "Inside the 'Sanctuary of Silence'. The Moral-Ethical Demands of Suffering", en *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. por M. D. Carroll R. y J. E. Lapsley, (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007), 66.
- ²⁰ N. Habel, "The Inverse Cosmology of Job", *Concilium* 4 (2000): 17-25.
- ²¹ F. Polak, "On Prose and Poetry in the Book of Job", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996): 61-97; D. Fleming, "Job: the tale of patient faith and the book of God's dilemma", *Vetus Testamentum* 44, n.º 4 (1994): 468-482; D. Iwanski, *The Dynamics of Job's Intercession*, vol. 161; *Analecta Biblica Dissertationes Series* (Roma: Gregorian Biblical, 2006).
- ²² P. Day, *An Adversary in Heaven: Satan in the Hebrew Bible*, HSM 43 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), 39-43. Bruce Waltke y Michael O'Connor sugieren que la combinación de un artículo y un sustantivo puede ser equivalente a un nombre propio, como su uso aquí en Job, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 249.

Elegía y ritualización del dolor en Job

En su primera reacción frente a la realidad del mal y el dolor, se registra lo siguiente:

וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת־מְעָלוֹ וַיִּגְזַז אֶת־רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ

“Entonces Job se levantó, y rasgó su manto, y rasuró su cabeza, y se arrojó por tierra, prosternándose” (Job 1,20).

Propio de un ritual de lamento, sus gestos corporales pueden aquí ser interpretados, en su forma ritualizada, como una transformación desde la esfera de la vida a la muerte.²³

Tras la segunda prueba que recae directamente sobre su cuerpo, בְּשַׁחֲזֵן רָע “con escoriaciones malignas” (o úlceras, 2,7),²⁴ la experiencia del piadoso Job se intensifica al límite de lo decible (siete días de silencio),²⁵ sufrimiento inefable que posteriormente se quiebra en la garganta de su protagonista en desgarrador lamento, para maldecir el día de su nacimiento (Job 3). La expresión para “escoriaciones malignas” (enfermedades de la piel), es la misma que se utiliza en Levítico 13 y 14, que se refiere a la causa que hace de una persona impura y necesitada de rituales sacerdotales (Lv 13,18-23), y excluido del campamento y la sociedad (Lv 13,45-46).²⁶

²³ R. Medina, “Job’s Entrée into a Ritual of Mourning as Seen in the Opening Prose of the Book of Job”, *Die Welt des Orients* 38 (2008): 194-210. Medina realiza una minuciosa lectura del significado de los gestos y el lenguaje ritual en Job 1,20 y 21, pero se nota la falta de relación con respecto al resto de la obra jobana, en particular, en cómo se relacionan ritual y poesía (que es la mayor parte del libro), y qué repercusiones hermenéuticas tiene el ritual para todo el libro de Job. Una propuesta sugerente sobre ritual y poesía es la de D. Wright, “Ritual Analogy in Psalm 109”, *Journal of Biblical Literature* 113, n.º 3 (1994): 385-404, ídem., “Blown Away Like a Bramble: The Dynamics of Analogy in Psalm 58” *Revue Biblique* 102 (1996): 213-236. Para un estudio amplio sobre rituales de lamento, S. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions* (New York: Oxford University Press, 2004).

²⁴ J. Treballe Barrera y S. Pottecher, *Job* (Madrid: Trotta, 2011), 13.

²⁵ Sobre estos siete días de silencio, pueden ser leídos en vista de la costumbre israelita de duelo, los siguientes textos: Ez 3,15; Gn 50,10; 1 Sam 31,13. Compárese también el cambio en Job con aquel ocurrido a la figura de David en 2 Samuel 12,15-23.

²⁶ Véase la discusión reciente sobre este tema en J. Baden y C. Moss, “The Origin and Interpretation of šāra‘at in Leviticus 13-14”, *Journal of Biblical Literature* 130, n.º 4 (2011): 643-662; Y. Feder, “Contagion and Cognition: Bodily Experience and the Conceptualization of Pollution

La condición o el estado sufriente de Job y su posterior modulación lingüística a lo largo de la obra poética no podrían entenderse, una vez más, sin conservar el propósito narrativo del prólogo, que apunta claramente al origen del sufrimiento de Job en la figura de Satán.²⁷ Y es en el prólogo que se esclarece el real sentido del mal y el sufrimiento: מִן־בַּיָּד (traducido comúnmente como "de balde", "por nada", "sin razón", es decir, el mal y el sufrimiento no comportan ontológicamente ningún propósito ni sentido, ningún beneficio, una acción del todo "infructuosa".²⁸ El mal y sus consecuencias solo conocen destrucción y miseria.

Es así que un "sufrimiento inútil", como una sensación inasumible por su carácter excesivo, perturba todo orden de la vida (el sufrimiento "es" la perturbación misma), y se experimenta como un puro padecer.²⁹ En el sufrimiento la sensibilidad humana es también vulnerabilidad, fragilidad y desnudez. Estos motivos también son reflejados en la prosa jobana

(tum'ah) in the Hebrew Bible", *Journal of Near Eastern Studies* 72, n.º 2 (2013): 151-167. E. Greenstein nota el mismo uso del término en la plaga de "úlceras" en Éxodo 9,8,10, más la expresión הִשְׁמִימָה הַשָּׁמַיִם וְהָרָקִיעַ מוֹשֶׁה "y la esparció Moisés (cenizas) hacia el cielo", para comprender el gesto ritual de los amigos de Job en 2,12 como una forma de identificarse con su situación, "estimulando la aflicción de sí mismos con la enfermedad de su piel", "Lamentation and Lament in the Hebrew Bible", en *The Oxford Handbook of Elegy*, ed. por K. Weisman. (Oxford-New York: Oxford University Press, 2010), 71.

²⁷ Contra E. Greenstein, "The Problem of Evil in the Book of Job", en *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, ed. por Nili S. Fox et al. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 333-62, quien interpreta el problema del mal en el libro de Job como una muestra, en realidad, de un dios sadomasoquista y cruel, incluso llegando a realizar algunas comparaciones con el Marqués de Sade. Esta interpretación, que lleva al extremo una buena parte de la interpretación contemporánea del problema del mal en el libro, carece de sustento exegético (consultese el texto mismo de Greenstein), y no toma en cuenta el conflicto evidente desde el comienzo de la obra y su propia estructura literaria, como su impacto en todo el libro de Job.

²⁸ En un reciente artículo, T. Linafelt y A. R. Davis, "Translating מִן־בַּיָּד in Job 1,9 and 2,3: "On the Relationship between Job's Piety and His Interiority", *Vetus Testamentum* 63 (2013): 627-39, han demostrado la importancia de esta frase para todo el libro de Job.

²⁹ E. Lévinas, "El sufrimiento inútil", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. por J. L. Pardo Torío (Valencia: Pre-Textos, 1993), 113. En su lectura fenomenológica, Lévinas nota con agudeza cómo en el sufrimiento, la sensibilidad es también vulnerabilidad, concepto clave en su obra filosófica y relacionada a sus homónimos "desnudez" y "rostro".

(1,21),³⁰ entretejidos a su entorno ritual y profundizados en las llagas sobre todo su cuerpo (“de la planta del pie hasta la coronilla de su cabeza”, 2,7). Job, después de tenerlo todo, ahora no tiene nada.

Poética del dolor e inversión del cosmos en Job 3

Al perturbar todo orden y sentido, Job rompe el silencio y abre su boca para quejarse por primera vez, maldiciendo el día (de su nacimiento).³¹ El poema sigue una estructura tripartita (3,1-10.11-19.20-26), de enorme fuerza poética y complejidad, aunque de una arquitectura textual balanceada.³²

Estanza	Estrofa	Número versos	Emoción mayor	Atmósfera	Tiempo o lugar
I	(a, b)	3-5/6-9	Furia	Maldición	Vientre
II	(c, d, e)	10-12/13-16 17-19	Anhelos	Irrealidad	Entonces/Ahora: Realidad de la muerte
III	(f, g)	20-23/ 24-26	Dolor	Queja	Presente

³⁰ Véase al respecto el artículo de R. Medina (nota 23), que en la siguiente sección intentaremos ampliar.

³¹ “Rompe el silencio y su voz resuena como desde la profundidad: ‘desde lo hondo a ti grito’ (Salmo 130,1). En siete días de silencio, han discurrido muchos pensamientos y se ha ahondado el sentimiento, pero la pasión no quita lucidez al monólogo”, Alonso Schökel, *Job*, 148. Robert Alter traduce como “anular” el día del nacimiento, añadiendo que el poeta Job, en este capítulo, despliega una virtuosidad que trasciende toda otra poesía bíblica, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A translation with commentary* (New York: W.W. Norton, 2010) 68.

³² J. Fokkerman, *The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary*, SSN, 58 (Leiden: Brill, 2012), 204.

El motivo del "nacimiento" (יָלַד)³³ se constituye en el tema estructurante de todo el poema (*Leitwort*),³⁴ unido al recurso de la metonimia "día y noche". Job se remonta al nacimiento "como queriendo abolir la raíz temporal de su existencia entera",³⁵ y lo hace también a través del entrelazamiento de diversas metáforas, todas en un registro poético que "subvierte" la Creación en Génesis 1:³⁶

Luz y tinieblas / Día y noche / Vida y muerte / Nacimiento y tumba / Orden y caos

Las palabras de Job se apropian del lenguaje y de la imaginería de Génesis 1 en una forma que sugiere que él está maldiciendo no solo el día particular de sus orígenes, sino toda la creación. Las palabras de Job comprenden siete maldiciones —tres contra el día, cuatro contra la noche— que generalmente contrarrestan el orden de los eventos en los siete días de la creación: "Estas siete maldiciones sucesivamente son transportadas a través de dieciséis yusivos y verbos negativos que contrabalancean los quince yusivos y prohibiciones que aparecen en Génesis 1".³⁷

La apuesta de Satán era que Job maldeciría a Dios en la cara. En vez de ello, Job "maldice" el día en que nació.³⁸ Su maldición es como un deseo de lo imposible, de hacer que no sea lo que fue. Es un debate impotente

³³ Mientras que יָלַד ("nacer"), y הָרָה ("concebir"), son un reconocido par de palabras en la poesía hebrea, Seow advierte que el último concepto típicamente precede al primero, como es de esperar, según la secuencia natural y lógica. En efecto, en las otras 81 ocasiones en la Biblia cuando los dos verbos son usados juntos, "concebir" siempre precede al "nacer": "The reversal of sequence indicates that it is not a logical or temporal progression of which the poet speaks", C. L. Seow, *Job 1-21. Interpretation and Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), 319.

³⁴ Y. Amit, "The Multi-Purpose 'Leading Word' and the Problems of its Usage", *PROOFTEXTS* 9 (1989): 95-114.

³⁵ Alonso Schökel, *Job*, 148.

³⁶ Trebolle Barrera habla de una "subversión y deconstrucción" de la creación y también de la historia de la salvación, *Job*, 88. Para una propuesta reciente de lo último, véase J. Burnight, "The Reversal of *Heilsgeschichte* in Job 3", en *Reading Job Intertextually*, ed. por K. Dell - Will Kynes, Library of Hebrew Bible/Old Testament studies, 574 (New York: Bloomsbury, 2013), 30-41.

³⁷ S. Balentine, *Job*, 83.

³⁸ Por contraste, en el mundo del POA la descendencia fue un signo de bendición divina, S. Ashmon, *Birth Annunciations in the Hebrew Bible and Ancient Near East: A Literary Analysis*

con el tiempo, dentro del cual existe como prisionero. Dos ejes tiene el capítulo: el eje de luz y oscuridad, el eje de vida y muerte; uno cósmico, otro humano; los dos trascendentales.³⁹

El tránsito desde la luz a la oscuridad es la atmósfera en que todo el poema habita, como puede apreciarse en este primer ejemplo intertextual:

Génesis 1,4	יְהִי אוֹר	¡Que exista la luz!
Job 3,4	יְהִי חֹשֶׁךְ	¡Que se vuelva tinieblas!

La atmósfera de oscuridad rodea al doliente Job,⁴⁰ que va más allá del mero simbolismo de la muerte.⁴¹ Las palabras de Job descubren el vínculo, ya antes anunciado, ahora entre Satán y la maldición “ilocutoria” contra elementos personificados de tiempo y una asociación entre demonios y guerra, y no simplemente el producto del delirio o sentimiento nostálgico de Job.⁴²

of the Forms and Functions of the Heavenly Foretelling of the Destiny of a Special Child (New York: Edwin Mellen Press, 2012), ii.

³⁹ Alonso Schökel, *Job*, 149. “La imprecación se bifurca hacia el día del nacimiento y la noche de la concepción. Al invertir el orden cronológico, primero nacimiento y después concepción, Job va bajando hasta lo primordial de la existencia. De este modo, día y noche, pulso normal de la vida humana, se resumen y concentran en un día y una noche. El ritmo sabido y querido de luz y oscuridad queda absorbido en una total, violenta y continua niebla”, 149.

⁴⁰ E. Greenstein nota cinco usos diferentes y en secuencia para oscuridad (Job 3,5-6): חֹשֶׁךְ, צִלְמוֹת, עֲנָנִים, כְּמַרְיָהּ, אֶפְלָל, destacando el virtuosismo y la creatividad lingüística de la poesía de Job. “The Invention of Language in the Poetry of Job”, en *Interested Readers. Essays on the Hebrew Bible in Honor of David J. A. Clines*, ed. por J. K. Aitken, J. M. S. Clines y C. M. Maier (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013), 333.

⁴¹ Aquí contra Alonso Schökel, *Job*, 149 que interpreta como “tinieblas del no existir, vistas nostálgicamente desde un existir en tinieblas”. Este énfasis en lo oscuro parece relacionarse directamente con el ataque de Satán, según su deseo de dañar su cuerpo y provocar la imprecación hacia la divinidad. En Job 30,26 explícitamente se señala una relación entre la luz y el bien, y el mal y la oscuridad. Véase también Job 10,18-22.

⁴² Según lo demuestra S. Noegel, “Job iii 5 in the Light of Mesopotamian Demons of Time”, *Vetus Testamentum* 57, n.º 4 (2007): 556-562. Aunque no compartimos su lugar de la magia en el texto jobano, el propio Noegel reconoce que la personificación de unidades de tiempo es un recurso común en la poética del Próximo Oriente Antiguo.

Es como si la maldición que brota con violencia retórica desde todo su ser hallara su causa en el Satán del prólogo, pero que ahora experimenta en carne propia, aunque maldiciendo su existencia y no a Dios. Por eso es que, finalmente, Job expresa el patético deseo de morir: únicamente en el "Sheol" hallará descanso y tranquilidad.⁴³

Desde el interés de nuestro escrito⁴⁴ es que en la alusión al día de su nacimiento se hallan importantes elementos que permean y cruzan todo el libro:

1. Se puede ver este motivo como continuación y ampliación de lo mencionado en el prólogo en 1,22-23, sumado a la ritualización del dolor, todo como una forma de integración lingüística.⁴⁵ Nacimiento y desnudez (עָרוּם) representan conceptos antropológicos fundamentales para la comprensión del libro de Job los cuales, a su vez, ostentan experiencias de "dependencia" y "vulnerabilidad".⁴⁶
2. Mediante los términos desnudez, nacimiento y vientre, el autor parte de una realidad literal y universal para pasar a una ampliación metafórica de aquellas realidades: "La verdad literal de la afirmación que uno proviene desnudo del vientre es la ampliación que establece la construcción metafórica del significado".⁴⁷
3. Al "maldecir" el día de su nacimiento, Job también "subvierte" el lenguaje de la creación. Sin embargo, en un sentido más preciso, puede

⁴³ Para una completa consideración sobre la muerte en Job, véase D. Mathewson, *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience* (New York: T&T Clark, 2006), y especialmente E. Galeniecks, *The Nature, Function, and Purpose of the Term of Sheol in the Torah, Prophets, and Writing: An Exegetical-Intertextual Study* (PhD dissertation; Andrews University, Berrien Springs, Michigan 2005).

⁴⁴ Para un detallado análisis filológico y literario de todo el poema, véanse las obras de Alonso Schökel, Habel, Clines y recientemente C. Seow.

⁴⁵ Véase la nota 19 al respecto.

⁴⁶ C. Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (New York: Oxford University Press, 2009) 57. Una aproximación diferente y a nuestro juicio defectuosa, es la de M. Oeming, "To Be Adam or Not to Be Adam: The Hidden Fundamental Anthropological Discourse Revealed in an Intertextual Reading in Job and Genesis", en *Reading Job Intertextually*, ed. por Katharine Dell y Will Kynes, Library of Hebrew Bible/Old Testament studies, 574 (New York: Bloomsbury, 2013), 19-29.

⁴⁷ Newsom, *The Book of Job*, 57, 58.

observarse una alusión a la muerte y su maldición de acuerdo a Génesis 3,19. A partir del estudio paradigmático de Michael Fishbane, la mayoría de los especialistas en el libro de Job han reconocido su valioso estudio comparativo (Job 3 y Génesis 1), pero han adoptado demasiado pronto su modelo de Job 3 como una “encantación contracósmica”.⁴⁸ Si se es consistente con el modelo de subversión del lenguaje de la creación, es la maldición del capítulo 3 de Génesis la que, más bien, tiene en mente el autor del libro de Job.⁴⁹ En la cultura israelita, no se asignó un poder mágico o maledicente a las palabras (ontológicamente); más bien el lenguaje de maldiciones, como en el caso del poema de Job 3, refiere al “estado del ser” y no al recurso de un lenguaje de encantaciones mágicas.⁵⁰ Los alcances hasta aquí vistos parecen indicar que la concepción antropológica general del libro de Job tiene su base primordial en los primeros capítulos del Génesis: el Dios creador es la respuesta al problema del sufrimiento.⁵¹

4. Un detalle extremadamente importante y que comúnmente es pasado por alto, es la “transición” entre el último versículo del texto en prosa y

⁴⁸ M. Fishbane, “Jeremiah iv 23-26 and Job iii 3-13. “A Recovered use of the Creation Pattern”, *Vetus Testamentum* 21, n.º 2 (1971): 151-167. Lo problemático de su propuesta es su concepción mágica de las maldiciones en la Biblia hebrea, que respalda con amplia documentación del Próximo Oriente Antiguo, pero asumiendo un *continuum* religioso básico. Para un estudio actualizado de Job 3 y algunos paralelos mesopotámicos, véase Shalom Paul, “Vain Imprecations on Having Been Born in Job 3 and Mesopotamian Literature”, en *Marbeh Hokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*, ed. por Sh. Yona et al (Winona Lake, IN Eisenbrauns, 2015), 401-406.

⁴⁹ Es lo que se advierte en Eclesiastés (5,15): “Como salió del vientre de su madre, desnudo, así vuelve, yéndose tal como vino”. Según Doukhan, Eclesiastés usa la imagen del recién nacido para transmitir el argumento definitivo de la muerte, en términos de la maldición del Génesis: “[...] hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás” (Gn 3,19)”. J. Doukhan, *Todo es Vanidad. Eclesiastés* (Florida, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2006), 64, 65. Ángel M. Rodríguez, “Genesis and Creation in the Wisdom Literature”, en *The Genesis Creation Account and its Reverberations in the Old Testament*, ed. por Gerald Klingbeil (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2015), 232-241.

⁵⁰ Z. Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), en especial su capítulo “The culture of curse”, 193-197.

⁵¹ T. E. Fretheim, *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2005), 219.

el primero de Job 3. "Transcurrido este tiempo" (אַחַר־יָיָן),⁵² permite sugerir un vínculo estrecho entre el "gran dolor" de Job (2,12) y la forma en que es verbalizado en el capítulo 3.⁵³ Azotado por un dolor indescriptible, Job da expresión poética en una forma concreta a su experiencia humana, utilizando el concepto de nacimiento y, a partir de allí, extendiendo metafóricamente su realidad personal al ámbito de la maldición y la muerte.⁵⁴ Por eso es que, cuando Job prorrumpe en expresiones de esperanza más adelante, en el conocido capítulo 19, el lenguaje brota de su corporalidad concreta y personal, como la manera más realista y definitiva. Las dinámicas poéticas dan cuenta, en el dominio del vocabulario jobano, de la "unidad" de la antropología hebrea. Obsérvense el arreglo quiástico de los versos 25 y 26:⁵⁵

וְאֲנִי יָדַעְתִּי גְּאֻלִּי חַי וְאַחֲרוֹן עַל־עֹפָר יָקוּם

וְאַחַר עוֹרִי נִקְפּוּזֹאת וּמִבְּשָׂרִי אֲחֻזָּה אֱלוֹהִים

A Porque yo sé que mi Redentor vive,

B Quien al fin se alzaré sobre el polvo;

B' y que después de destruida mi piel,

⁵² Aquí adoptamos la traducción de Trebolle y Pottecher, *Job*, 14.

⁵³ "The opening line of Job 3 is more than a simple narrative transition from the prose prologue to the poetry of the book, for Job's curse is an event which is integral to the plot of the story", N. Habel, *The Book of Job: A Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1985), 102.

⁵⁴ P. Kruger, "Mundus Inversus and the Phenomenon of Cursing: Some Examples From the Ancient Near East and the Hebrew Bible", en *Weltkonstruktionen: religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam*, ed. por P. Gemeinhardt y A. Zgoll, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 47-63, aborda el lenguaje de maldiciones en el Próximo Oriente Antiguo, señalando cómo este manifiesta toda una cosmovisión religiosa. También menciona la importancia de su naturaleza "performativa".

⁵⁵ J. Doukhan, "Radioscopy of a Resurrection: The Meaning of niqqepû zô't in Job 19.26", *Andrews University Seminary Studies* 34, n.º 2 (1996): 189. Las dinámicas poéticas se aprecian, en la interpretación de Doukhan, gracias a las relaciones de palabras (sinónimos) y sonidos (asonancias y aliteraciones), indicando, por tanto, direcciones semánticas que arrojan luz sobre el significado de Job 19,25 y 26).

A' en mi carne⁵⁶ veré a Dios.

Quejarse a Dios y pedirle ayuda, “es *ya* entablar contacto con él. Job se lamenta ante Dios porque está convencido de que su Redentor vive, de que la última realidad no es el dolor, sino una nueva vida más allá de la muerte”.⁵⁷ Además, la afirmación “mis ojos lo verán, y no otro” enfatiza la convicción y apertura a la esperanza escatológica,⁵⁸ aun en su estado desfalleciente, el cual se manifiesta concretamente en sus “entrañas” (lit. “riñones”, 19,26b). Toda esta imagería ilustra su percepción de lo que le sucede: no es la metáfora sino la realidad de su experiencia la que transmite la convicción de su clamor.⁵⁹ Aún en la última parte del libro (caps. 38-40), donde la respuesta de Dios se sitúa en perfecta contraparte al poema del capítulo 3, el deseo de muerte de Job como un descanso a su gran dolor halla respuesta ante la vastedad y esplendor de la vida:⁶⁰ la imagería y generación física en las primeras palabras de Dios indican que Job 38 fue articulado intencionalmente como un reverso de Job 3. Así, la reacción de Job frente a la teofanía del Creador es de profundo asombro, una vez más, expresados mediante gestos corporales (asombro con manos en la boca [40,4], y los ojos como vehículo de aprendizaje [42,5]), para decirnos, al

⁵⁶ Concepto que en la antropología hebrea designa a la persona viva (Gn 6,13.17.19; 7,16.21; Job 34,15).

⁵⁷ Además, se señala: “Una queja ante alguien no es un monólogo sino un diálogo. La queja supone una confrontación de la que se espera una respuesta. La queja parte menos del sentimiento de abandono que de la esperanza de intervención, referida al recuerdo de las intervenciones del pasado. Al interpelar a Dios, el doliente intuye que se dirige a alguien capaz de compadecerse de él”, R. Badenas, *Frente al dolor. Aliento y esperanza ante el sufrimiento humano* (Madrid: Safeliz, 2012), 113.

⁵⁸ Aquí la esperanza escatológica de la resurrección, Doukhan, “Radioscopy of a Resurrection”, 187-193.

⁵⁹ Edward Greenstein, “‘On My Skin and in My Flesh’: Personal Experience as a Source of Knowledge in the Book of Job”, en *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation. Studies in Honor of Stephen A. Geller*, ed. por D. Sharon y K. F. Kravitz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 76. Además, añade: “Job’s epistemology is, then, the opposite of his friends. Their world view is theoretical or abstract, while his is felt in the bone”, 76.

⁶⁰ R. Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 97. Alter nota cómo las primeras 37 líneas de la respuesta de Dios a Job constituyen un retroceso brillantemente apuntado en estructura, imagen y tema de aquel poema inicial de Job. Para un estudio completo sobre esta relación, ver Kathryn Schifferdecker, *Out of the Whirlwind: Creation Theology in the Book of Job*, Harvard Theological Studies, 61 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

final, que el que gritaba y se lamentaba fue vindicado por sobre los defensores teológicos (sus amigos), porque soportó el mal y sus sufrimientos con una fe capaz de resistir, en el estremecimiento de su frágil humanidad (de polvo y ceniza),⁶¹ levantando su voz y cuerpo heridos en medio, y más allá, de la profunda oscuridad.⁶²

Allan Bornapé
Facultad de Teología
Universidad Adventista de Chile
Chillán, Chile
bornappe@hotmail.com

Recibido: 28/02/2015

Aceptado: 28/01/2016

⁶¹ La frase עָפָר וָאֵפֶר "polvo y cenizas", aparece solo tres veces en el Antiguo Testamento: Gn 18,27; Job 30,19 y 42,6. En cada caso, significa algo acerca de la "fragilidad" de la condición humana ante Dios.

⁶² El aferrarse de Job a Dios, "trasciende el temor de la retribución y el deseo de recompensa", A. LaCoque, "Justice for the Innocent Job!", *Biblical Interpretation* 19 (2011): 25.