

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X VOL. 45, No. 2, DICIEMBRE-JUNIO, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

CARGAN EL TRIGO Y MUEREN DE HAMBRE APUNTES PARA UNA LECTURA MARXISTA DE LA EXPLOTACIÓN EN JOB 24,1-12

DAVID CASTILLO MORA*

CENTRO DE ESTUDIOS Y RELACIONES JUDEO CRISTIANAS, SAN JOSÉ, COSTA RICA

* Es Doctor en Estudios Bíblicos por la Universidad de KwaZulu-Natal (Pietermaritzburg, Sudáfrica).

Contacto: d.castillo@ubl.ac.cr

Recibido: 1 de septiembre de 2025/ Aprobado: 10 de noviembre de 2025



Cargan el trigo y mueren de hambre

Apuntes para una lectura marxista de la explotación en Job 24,1-12

DAVID CASTILLO MORA*

Centro de Estudios y Relaciones Judeo Cristianas, San José, Costa Rica

Resumen: El presente artículo propone un análisis de las dinámicas de explotación en Job 12, 1-12 a partir de los aportes críticos de la tradición marxista. Partiendo de las inhumanas realidades de explotación vividas por amplios grupos humanos en el marco de las sociedades capitalistas contemporáneas, el texto explora algunas de las formas que ha asumido la interpretación bíblica desde el marxismo crítico en el último siglo y medio. El artículo identifica algunas trayectorias históricas y literarias que orientan el análisis del texto bíblico a partir de la teoría de la explotación, y a partir de las categorías de modo de producción, ideología, clases sociales y alienación, explora las formas de despojo y dominación que el texto de Job 24, 1-12 parece describir sin criticar. Proponemos no sólo que el poema plasma literariamente una realidad sistémica de explotación que lleva al quebranto de la estructura legal y al cuestionamiento de la teología tradicional del texto. Adicionalmente, sostenemos que su lectura en contextos de empobrecimiento y opresión tiene el potencial de concientizarnos en torno a la urgente necesidad de transformar las relaciones

* Es Doctor en Estudios Bíblicos por la Universidad de KwaZulu-Natal (Pietermaritzburg, Sudáfrica). Contacto: d.castillo@ubl.ac.cr

opresivas heredadas y de animarnos a luchar en contra de cualquier sistema social que convierta a la persona en un recurso de enriquecimiento y acumulación.

Palabras clave: libro de Job, clases sociales, falsa conciencia, modo de producción, alienación.

Abstract: This article proposes an analysis of the dynamics of exploitation in Job 12:1-12 based on the critical contributions from the Marxist tradition. Starting from the inhumane realities of exploitation experienced by large groups of people in contemporary capitalist societies, the text explores some of the instruments that biblical interpretation has taken from critical Marxism over the last century and a half to read the text. The article identifies some historical and literary trajectories that guide the analysis of the biblical text based on the theory of exploitation, and based on the categories of mode of production, ideology, social classes, and alienation, it explores the forms of dispossession and domination that the text of Job 24:1-12 seems to describe without criticism. We propose not only that the poem literarily captures a systemic reality of exploitation that leads to the breakdown of the legal structure and the questioning of the text's traditional theology. Additionally, we maintain that reading it in contexts of impoverishment and oppression has the potential to raise awareness about the urgent need to transform inherited oppressive relationships and to encourage us to fight against any social system that turns people into a resource for enrichment and accumulation.

Keywords: book of Job, social class, false consciousness, mode of production, alienation.

INTRODUCCIÓN

Hay muchas maneras de matar.
 Pueden meterte un cuchillo en el vientre.
 Quitarte el pan.
 No curarte de una enfermedad.
 Meterte en una mala vivienda.
 Empujarte hasta el suicidio.
 Torturarte hasta la muerte por medio del trabajo.
 Llevarte a la guerra, etc.
 Sólo pocas de estas cosas están prohibidas en nuestro Estado.
 Bertold Brecht¹

El texto de Job 24,1-12 es un retrato descarnado de la explotación humana y de sus consecuencias en la experiencia vital de las personas. Parafraseando a Enrique Nardoni², el texto pinta una sociedad de terror para quienes sufren de la experiencia de la opresión:

en Job hallamos una sociedad donde “los pobres y los débiles están a la merced de los ricos y poderosos”; donde “los pobres trabajan para sus opresores, y éstos no les dan más que un salario de miseria”; una sociedad en la cual “mueren de hambre y sed”, “comen de los desechos de los ricos”, y donde se les mata “para sacarles lo poco que les queda”; una sociedad donde finalmente “maltratados e impotentes, lloran agonizando y lanzan gemidos angustiosos, pero Dios no los oye.

1 “Muchas maneras de matar”, DDOOSS - Asociación de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid, *Poemas Bertolt Brecht*, 2020.

2 *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Verbo Divino, 1997), 199.

Esta expresión literaria del mal social de la explotación retrata no sólo las relaciones injustas que median entre grupos poderosos y sectores dominados, sino el drama de no encontrar respuesta ni siquiera en las esperanzas religiosas. Desafortunadamente, este retrato de Job 24 no es producto de la ficción o de la capacidad imaginativa del autor. En cambio, encontramos en él una cuidadosa expresión poética que registra lo que *el sabio* observa a su alrededor, y que también ha sido criticado en la tradición profética o en los Escritos, así como en la literatura del NT, que es la práctica del abuso de los sectores poderosos sobre grupos vulnerables, convirtiéndolos a partir de la explotación en recurso y fuente de su riqueza.

El retrato dibujado en Job 24,1-12 resuena en las raíces históricas y realidades sociales de los pueblos de América Latina y el Caribe. Podríamos llenar cientos de páginas de casos que atestiguan el robo de tierras, el abuso sobre personas despojadas que no encuentran justicia en el sistema legal, la transformación de las personas en instrumentos cuyo trabajo produce riqueza ajena, o en las condiciones de hambre, sed, precariedad, desespero, quiebre psicológico, que culmina con la muerte de ejércitos de seres humanos desechados al finalizar su existencia como medios para construir el poder económico de otros. Por ejemplo, y para no ir muy lejos, si conocemos el caso de los pueblos indígenas en territorios fronterizos explotados en las bananeras de Costa Rica y Panamá³, podemos tomar nota de la forma en que sectores sociales poderosos y ricos explotan a grandes contingentes de personas hasta la muerte con el objetivo de acumular riqueza y poder. Tugurios y mendicidad, enfermedades y jornadas extenuantes, salarios de miseria y falta de agua y alimento, y una vida por delante de

3 Lucía Molina, “Dos muertes en bananeras de Sixaola sacuden a comunidad indígena y enciende críticas por uso de agroquímicos”, País, *Semanario Universidad - Boletín Informativo de la UCR* (Costa Rica), el 22 de noviembre de 2023, Digital Edición.

trabajos y angustias son las que esperan a quienes entran en este ciclo de opresión y desecho.⁴

Son innumerables los grupos humanos condenados al despojo de sus territorios, a una vida de trabajo extenuante y precariamente remunerado, al sacrificio de los cuerpos crucificados en los cañales, las maquilas o las piñeras, para engrosar las cuentas bancarias de los ricos, a vista y paciencia de los sistemas legales, los discursos religiosos y la opinión general. En este contexto es que una lectura de Job se hace relevante, y que una mirada al texto desde la tradición marxista (su epistemología, filosofía y proyecto político) y su énfasis en la explotación se convierte en responsable y necesaria. En el artículo trazaremos algunos elementos generales de la interpretación bíblica a través de la tradición marxista, y posteriormente nos acercaremos al texto de Job 24, 1-12 para explorar cómo dicha tradición contribuye a comprender las relaciones y consecuencias de la explotación en el texto estudiado.

MARXISMO E INTERPRETACIÓN BÍBLICA

La tradición marxista es una comprensión filosófica, teórica y política de la historia que busca analizar la estructura material e ideológica del capitalismo, y especialmente sus procesos de explotación y acumulación, con el fin de transformar el sistema y abolir “la explotación de unos hombres por otros”.⁵ A la luz de dicha agenda,

4 Ver por ejemplo Carlos M. Villalobos, *Donde nadie* (Uruk Editores, 2024). La novela construye un retrato literario de la macabra experiencia histórica en las bananeras costarricenses, con la explotación y la enfermedad de cientos de víctimas como protagonistas.

5 Cf. Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Fundación de Investigadores Marxistas, 2013), 68.

es posible observar continuidades entre el proyecto marxista y las Hermenéuticas Bíblicas de la Liberación. En sus métodos, ambas se toman en serio el ejercicio de comprender las dinámicas históricas que son causales de la realidad social, política, económica y cultural en las que viven, y ambas desarrollan las herramientas críticas para formular praxis políticas de transformación en favor de las víctimas de la historia, esto es, de los sectores dominados y desposeídos por el sistema y sus clases en el poder.⁶

Una lectura marxista de la Biblia no es una novedad dentro de los Estudios Bíblicos. En una mirada breve a esta trayectoria, es posible afirmar que dicha tarea se ha expresado al menos en dos maneras. Aquella en la que el marxismo clásico ha interpretado el texto y aquella en la que biblistas profesionales han aplicado algunas herramientas del marxismo a su comprensión de los textos bíblicos. En la primera, vale mencionar los trabajos de autores como Federico Engels, Karl Kautsky, o Walter Benjamín, quienes han resaltado la condición de clase de los sectores protagonistas de los textos bíblicos (los esclavos liberados de Egipto, los sectores cristianos marginados del imperio romano del siglo I), y las expectativas de una transformación social, como elementos centrales que unen la tradición bíblica con proyectos socialistas, comunistas y marxistas en general.⁷

6 Ver Gerald West, “Estudio contextual de la Biblia”, *Aportes Bíblicos*, núm. 26 (enero de 2018): 10 y 18–20, 26. En su explicación de los principios y agenda de la Lectura Contextual de la Biblia Sudafricana, el autor indica que la tarea implica la responsabilidad y la rendición de cuentas: responsabilidad científica con la disciplina a la que se pertenece, en un aporte al conocimiento humano; rendición de cuentas a los grupos dominados, para quienes el conocimiento debe constituir un eje de transformación de sus condiciones de explotación y miseria.

7 Cf. Friedrich Engels, “Contribución a la historia del cristianismo primitivo.”, Versión en español de la publicación original en alemán de 1894, *Marxists Internet Archive*, diciembre de 2016; Karl Kautsky, “Fundamentos del cristianismo” (1905), tomado del artículo de Paul Blackledge, “Karl Kautsky escribió algunas obras clásicas de la historia marxista”,

Por otro lado, biblistas como José Porfirio Miranda, Fernando Belo, Michelle Clévenot en los años 1970s, o Itumeleng Mosala, Norman Gottwald, e inclusive el Pablo Richard en el primer número de la Revista RIBLA, en la década de los 1980s, incorporaron herramientas del marxismo tanto para entender las dimensiones históricas (modos de producción económica, clases y grupos en disputa) y cultural-literarias (dimensiones ideológicas) del material bíblico, como para apropiarse el texto en su experiencia vital, atravesada por el flagelo del capitalismo tardío de la segunda mitad del siglo XX.⁸ Entre los elementos centrales se plantearon, resaltó la idea del Modo de Producción Asiático para explicar la estructura económica y las formas de dominación y explotación del contexto de producción del texto bíblico. Adicionalmente, estos actores acudieron al análisis de clase tanto de las dimensiones literarias como históricas del texto y revisaron los libros a partir de sus debates y posturas ideológicas que resaltaban la recuperación teológica de discursos con aspiraciones igualitarias. Las Hermenéuticas Contextuales y la Lectura Popular de la Biblia recuperan las nociones de praxis y las lecturas desde los grupos dominados, para insistir en la construcción de utopías, en la acción política y en la transformación de la sociedad a partir de una subversión del capitalismo. Intentaremos seguir esta trayectoria y revisar el material de Job 24, 1-12 desde las dinámicas de explotación y a través

Revista digital de análisis político, económico y cultural, *Jacobin*, el 3 de febrero de 2023; finalmente, Walter Benjamín, Tesis sobre la Historia, tomado de Sergio Abraham Méndez Moissen, “Cultura. Friedrich Engels y su lectura de la Biblia: Juan, el cristianismo y ¿la revolución?”, *La Izquierda Diario - Red internacional*, el 4 de diciembre de 2017.

- 8 Cf. José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión* (Sígueme, 1972); Fernando Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos: relato-práctica-ideología* (Verbo Divino, 1975); Michel Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia* (Sígueme, 1978); “A Materialist Reading of Micah”, en *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, ed. Norman Gottwald y Mosala Itumeleng (Orbis Books, 1993); Norman Gottwald, ed. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Orbis Books, 1993); Pablo Richard, “Lectura popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación”, *RIBLA*, núm. 1 (1988): 30–48.

de las herramientas críticas y políticas del marxismo, que mencionaremos y explicaremos en el momento de su aplicación al texto.

APUNTES SOBRE EL LIBRO DE JOB: UNA MIRADA MARXISTA AL SUFRIMIENTO DEL PODEROSO

El texto de Job 24,1-12 pertenece a una obra mayor nombrada a partir de su personaje principal, y es uno de los libros más amplios del Antiguo Testamento (42 caps., ubicado en la tercera sección de la Biblia Hebrea, los Ketuvim⁹), el cual por su contenido y forma literaria se ha ubicado en la tradición sapiencial. Antes de hacer el análisis del capítulo como tal, es necesario introducir de manera sucinta este libro dentro del cual se ubica nuestro pasaje.

Contenido y género literario: de la justicia a las puertas a la justicia ante Dios

El libro de Job es un diálogo poético en tres actos rodeado de una introducción y una conclusión de índole narrativa.¹⁰ Su contenido ha sido complejo de catalogar, lo que ha significado que su género literario

9 Cf. R. A. F. MacKenzie, "Job", en *Comentario Bíblico San Jerónimo: Antiguo Testamento II. Tomo II*, ed. Raymond E. Brown y Joseph Fitzmyer (Cristianidad, 1971), 449.

10 Ibid., 454s. El autor identificó 5 partes: (a) Prólogo: 1,1-2,13; (b) Diálogo: 3,1-31,40; (c) Discursos de Elihú: 32,1-37,24; (d) Discurso de Dios y respuesta de Job: 38,1-42,6; (e) Epílogo: 42,1-6. Norman C. Habel, *The Book of Job: A Commentary* (The Westminster Press, 1985), 25. El autor señaló que el texto contiene dos partes: "un prólogo y un epílogo en prosa que juntos constituyen un simple marco narrativo (caps. 1-2; 42:7-17),

sea definido como *sui generis* por autores como Roland Murphy¹¹ y Eduardo Arens¹². El texto entreteje “sabiduría, lamento y disputa con elementos jurídicos, mitológicos y teológicos”, lo que lleva a Arens a afirmar que ‘ningún género en particular puede explicar todas las facetas del libro...’¹³. Murphy observa la misma complejidad, que le lleva a concluir que no es posible clasificar el texto como plenamente “didáctico, dramático o épico”¹⁴. Este autor considera además que el libro trabaja bajo dos ambientaciones, una de carácter sapiencial y otra de naturaleza legal, lo que le hace pensar que la preocupación del autor no tiene que ver con “la justicia a las puertas” sino con la pregunta teológica de “la justicia ante Dios”¹⁵.

Principales temáticas del libro: el componente ideológico de la justicia

Esta idea de la justicia de Dios ante la justicia a las puertas – un elemento central de las narrativas (Gn 18; Rt 3) y los discursos

y un diálogo extendido en forma poética que representa la contribución del autor al pensamiento israelita (3:1-42:6)”.

11 Cf. *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Ester*, The Forms of Old Testament Wisdom Literature, Vol. XIII (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981), 16.

12 “Job”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano*, ed. Armando J. Levoratti, Antiguo Testamento Vol. II: Libros proféticos y sapienciales (Verbo Divino, 2007), 751.

13 Ibid.

14 Murphy, *Wisdom Literature*, 16.

15 Ibid., 9. Job 24 combina la explotación con un retrato de incumplimiento de ciertos mandatos legales, lo que hace que esta dinámica sapiencial-legal sea complementaria. Ver también David J. A. Clines, *Job 21-37*, Word Biblical Commentary, Volume 18A (Job: Word Biblical Commentary Volume 18A, 2006), 592. Este autor observa una “alusión probable a los 10 mandamientos”, en la cual “la secuencia de representación del asesino, el adúltero y el ladrón refleja el sexto, séptimo y octavo mandamiento”, cf. Clines, *Job 21-37*, 592.

proféticos de juicio (1 Re 21) – nos lleva a la discusión sobre las principales temáticas del libro. El relato de un hombre acaudalado que pierde su fortuna, familia y posición social de manera injusta, de acuerdo a su perspectiva religiosa, plantea una serie de problemáticas e inquietudes humanas en torno al misterio del mal y del sufrimiento, el sentido de la vida, la muerte y el rol de Dios en todo ello.¹⁶ En términos más profundos, explora las preguntas humanas que rodean las experiencias de dolor y cómo éstas influyen en las relaciones con la divinidad.¹⁷ Para Habel, el texto construye una escena en la que Job se encuentra atrapado “en el intento de descubrir el sentido de la vida y la naturaleza de Dios...naturaleza revelada...en el pacto establecido por Yahvé con Israel en el relato del Éxodo”.¹⁸

El contenido del texto, sin embargo, no sólo se enfoca en el infortunio de Job, sino que diversos diálogos hacen referencia a la experiencia vital y al dolor de diferentes grupos sociales, marginales en suficientes ocasiones. Esto lleva a que la justicia tenga un peso relevante como tema de reflexión y búsqueda en este libro. De acuerdo a MacKenzie, el texto se construye con el trasfondo de una literatura y pensamiento teológico que recuerda la justicia divina como liberación de la opresión:

[En Israel]...siempre se había tenido por axioma que Yahvé era justo frente a la injusticia. Pero esta justicia podía ser entendida en dos formas...desde el punto de vista de los desesperados y oprimidos, la justicia significaba la liberación, salvación; los ‘jueces’ de Israel son

16 Jean Lévêque, *Job. El libro y el mensaje*, Cuaderno Bíblico 53 (Verbo Divino, 2001), 5.

17 Cf. MacKenzie, “Job”, 449.

18 *The Book of Job*, 40. Asimismo, Arens observa que en esa búsqueda del sentido de la vida que plantea el texto el personaje de Job encarna a “...el desahuciado, la madre viuda, el menesteroso, el desplazado que desde sus entrañas doloridas preguntan al Señor de la vida: ¿Por qué?”, Arens, “Job”, 747.

héroes y campeones, que salvaban al pueblo de Yahvé de la opresión. Según la experiencia del éxodo de Egipto, la justicia de Yahvé tenía un sentido salvífico; su intervención daba por resultado la justicia, el estado en que los hombres tienen lo que deben tener. Los partícipes de su alianza debían tener, naturalmente, seguridad y bienestar.¹⁹

Esta noción de justicia emerge en diferentes momentos de los diálogos de Job, como en los caps. 21 y 24, donde se plasma el infortunio de las condiciones injustas de vida, especialmente de los sectores vulnerabilizados y debilitados por los grupos dominantes de la sociedad. Las tradiciones del Éxodo, libros como Jueces y Samuel, e inclusive los discursos proféticos, vibran como trasfondo de las descripciones que encontramos en estos textos que retratan las dinámicas de opresión dentro del pueblo. Sin embargo, el tema de la justicia como la liberación de la opresión y el abuso se va acompañando con la concepción de una vida justa ética y moralmente, en una piedad personal que va convirtiendo la preocupación estructural en una práctica individual que enfatiza la responsabilidad de la persona en vez de la transformación social.

Sobre este giro temático, MacKenzie expone que “en el período posexílico se insiste preferentemente en la lealtad hacia Yahvé, actitud que llegó a concretarse en la observancia ritual y social de una minuciosa ley externa”.²⁰ Bajo esta enseñanza “los maestros de sabiduría subrayaban la eficacia de una vida justa”, al mismo tiempo que “trataban de reducir los elementos arbitrarios e imprevisibles de la vida”.²¹ Se llegó a afirmar así sobre la existencia “de unas leyes

19 MacKenzie, “Job”, 449.

20 Ibid.

21 Ibid.

morales que gobiernan la vida, cuyo custodio y garante es Dios”, leyes que “mediante una sabia elección y una conducta limpia” llevarían a cualquier persona a “asegurarse la felicidad y el éxito”.²² Consecuentemente, el libro de Job coloca el tema de la justicia como aspecto central de discusión, pero oscilando entre los requerimientos de la justicia clásica de índole profético – la eliminación de la opresión sistémica– y la reflexión ético-moral individual de la persona que elige no oprimir a los demás como práctica religiosa y como camino para el éxito propio.

El tema de la justicia, enfocado en el texto más desde una ética individual y no desde una postura crítica estructural, al menos en términos aparentes, estaría relacionado con la perspectiva ideológica desde la cual se escribe el texto y se aborda la temática. Siguiendo en este apartado a Arens, Job no es “una persona real...y en ningún momento...un pobre”.²³ El personaje está contrapuesto a los pobres²⁴, “según 19,15-16 tiene siervas y al menos un esclavo a su servicio”, y “no se queja del hambre, del frío o de la falta de posesiones...”²⁵ Arens realiza así una discusión de las condiciones sociales del personaje que le permite argumentar por la línea ideológica a partir de la cual se plasman los temas. Indica que “el hecho de no pedir ayuda económica y de exigir la posición acomodada que tenía antes como un derecho innato, es propio de una visión burguesa de la vida”, lo que le lleva a concluir que “la perspectiva del libro es netamente la de los pudientes y aristócratas, cuyo valor predominante es el honor

22 Ibid.

23 Arens, “Job”, 753.

24 Ibid. Arens toma esta idea de Job 3, 13-15.18-19; 7, 1-2; 14, 6; 24, 3-13.

25 Ibid.

que conlleva la posición socioeconómica”.²⁶ Como consecuencia, las ideas de Arens llevan a concluir que hay una relación entre la posición socio-económica e ideológica del autor y el viraje desde una crítica a la injusticia social hacia una ética moral individualizada, domesticando de alguna manera la potencial impronta profética del texto. Esta discusión, relacionada con un abordaje ideológico de Job, señala la importancia de la relación entre texto y autoría que son fundamentales en los abordajes marxistas.²⁷

Para Arens, esta posición social y carácter de clase explican la discusión de la doctrina de la retribución, otro de los temas que se han identificado como centrales para el libro. Así lo reconoce Murphy, para quien “la intención del libro es claramente la de mostrar la equivocación en la teoría tradicional de la retribución”, concluyendo que “la justicia humana no asegura las bendiciones divinas”.²⁸ Murphy concluye que el texto enseña que Job “acepta la libertad divina en esta materia, que se presenta como un misterio”.²⁹ Arens colocará, por otro lado, la elaboración temática en dimensiones ideológicas: es “la pérdida del honor... lo que hace sufrir más a Job”. Desde esta posición se entiende la imagen de Dios que está en la base de la discusión sobre la doctrina de la retribución: un dios de aquellos acostumbrados al... “doy para que me des”.³⁰

26 Ibid.

27 Refleja la discusión por la relación entre estructura y superestructura: el discurso o sistema ideológico plasmado en la literatura (superestructura) es reflejo del interés de clase del grupo/clase (estructura) que escribe el texto.

28 Murphy, *Wisdom Literature*, 20.

29 Ibid.

30 “Job”, 753.

Contexto y proceso de Composición: ¿el justo que sufre o el rico que sufre?

El trato ideológico que Arens da a las temáticas del libro de Job, apelando al carácter de clase del personaje – y de la autoría del libro – invita a explotar las discusiones sobre la composición del material, y en especial, sobre la posición social, política e ideológica desde la cual se pudo haber conformado. El material de Job es difícil de datar, pero el consenso investigativo ha sugerido en las últimas 5 décadas que el contenido del libro surgió entre los siglos VI y III a.e.c.³¹ Lévêque se inclina por una larguísima historia de desarrollo de las tradiciones del libro, cuyo inicio sitúa en el “ambiente de la tematización del justo que sufre” surgido a finales del segundo milenio, y cuyo final ubica en la composición del capítulo 28 durante los siglos IV-III.³² MacKenzie de igual manera coincide en ambientar el texto en un amplio margen histórico.³³ A partir de una correlación con otros libros del Antiguo Testamento³⁴ datados por la crítica bíblica en el período del exilio y

31 Cf. Lévêque, *Job*, 6; MacKenzie, “Job”, 449; Habel, *The Book of Job*, 40, Habel menciona que algunos estudios sugieren fechas que inician en el siglo X, y hasta el siglo IV, pero conforme los estudios se van actualizando, el margen histórico de composición se ha ido reduciendo.

32 Lévêque, *Job*, 6. Lévêque propone la composición de la sección narrativa en torno al año 600 a.e.c., la de la sección de diálogos poéticos y el poema de la Sabiduría en la 1ra mitad del siglo V (caps. 3 al 27, 29-31 y 38.1-42.6), la sección de 32-37 en la mitad del siglo V, y un cierre del libro en los siglos IV y III. Cf. también Arens, “Job”, 749, quien habla de la leyenda inicial de tal Job que “repentinamente pierde todo, pero no la fe en Dios, y por esta fe luego es recompensado”, de núcleo pre-exílico.

33 Cf. MacKenzie, “Job”, 449. El autor afirma que “como fechas extremas podríamos señalar los años 600-300 a.C.”.

34 *Ibid.* MacKenzie sugiere que “en 3,2s hay indicios de que el autor había leído Jr 20,14-18” y que “...la presentación del Satán (1,6-2,7) se asemeja a Zac 3,1-2 y está menos desarrollada que en 1 Cr 21,1-8”.

el posexilio³⁵, se inclina por la composición del libro “en la primera mitad de este período”, esto es, en “600-450...que fue la época del destierro en Babilonia y del retorno, cuando la predicación de Jeremías y Ezequiel produjo una crisis en la ética colectivista del pueblo israelita”.³⁶

Arens concuerda en gran término con la propuesta de Lévêque y MacKenzie, señalando que el segundo momento de composición, donde surgen los diálogos poéticos, representa una “reacción a la teología tradicional del sufrimiento” en la cual “el Job rebelde... declara su inocencia y considera que su desgracia es una injusticia de parte de Dios”.³⁷ Arens argumenta que el texto “...es anterior a inicios del s.II”, pues “si bien se contempla la posibilidad de una vida después de la muerte, aún no se tiene noción de una retribución después de ella”, sino que “solo se tiene en consideración la vida eterna”.³⁸

Los Estudios Bíblicos han planteado que los grupos que han participado en la composición del texto pertenecen a clases sociales privilegiadas, cercanas a la corte o sectores dominantes, y dedicadas a reproducir un pensamiento sapiencial en función de los grupos de poder. MacKenzie habla de un autor “dotado de profundos

35 Habel, *The Book of Job*, 40. Habel observa que “la evidencia lingüística del texto es ambigua, pero que algunas investigaciones sugieren que la obra no es anterior al siglo sexto a.e.c.”.

36 MacKenzie, “Job”, 449. La ‘ética colectivista’ recupera la idea que ha colocado el autor sobre la transformación de las concepciones de justicia, que muda de la opresión social criticada por el profetismo hacia la moral y ética individual de los sabios, lo que representa el viraje ideológico ya mencionado.

37 Arens, “Job”, 749.

38 Ibid.

conocimientos, un gran poeta y un genial pensador religioso”³⁹, lo que simplemente indicaría el privilegio socio-económico de formarse como escriba en función de la corte o la administración del gobierno, además de la valorización que hace MacKenzie, altamente sesgado, por lo que considera genio religioso. Arens, por otro lado, hace una referencia de índole más socio-económica, situando la autoría del libro en el seno de la comunidad judía y en sectores acomodados que perdieron su riqueza y posición social.

La discusión de Arens en este apartado es particularmente esclarecedora. Para este autor, la conquista de Jerusalén por los babilonios (602-582 a.e.c.) suscitó que “los aristócratas de Judá se vieran despojados de sus bienes y, al ser llevados al exilio, perdieron el honor que gozaban entre los suyos”⁴⁰, en una doble pérdida tanto de carácter material como simbólico. Además, Arens señala que quienes retornan posteriormente a Israel “sufrieron consecuencias de esa pobreza” mientras “veían que los nuevos ricos allí instalados lo eran por ser malvados, por explotar al pobre”, lo que explicaría la representación de “...un Job rebelde, contestatario, disconforme con lo que para él es una injusticia de Dios”.⁴¹ Este autor piensa que el contexto de pauperización puede corresponderse a “...la situación descrita en Neh 5, cuando la sociedad israelita sufrió una crisis social y la aristocracia perdió su posición socioeconómica debido a la dominación persa”.⁴² De ser posible un escenario de este tipo, Arens estaría dando una explicación de clase, y en perspectiva ideológica, del contenido temático del libro: Job se lamenta por el despojo de la

39 MacKenzie, “Job”, 449.

40 Arens, “Job”, 752.

41 Ibid.

42 Ibid.

riqueza y la pérdida de posición social, pero desde la experiencia vital de los grupos de poder.

Sin embargo, Arens también nota que la obra “no alude claramente a algún acontecimiento, crisis o experiencia concreta de Israel, ni hace referencia a un lugar o situación histórica reconocible...”⁴³, lo que ha llevado a concluir que el libro “no fue escrito en referencia a un contexto o situación socioeconómica particular”⁴⁴. En cambio, la obra trataría un tema “que expone un problema que afecta a la humanidad entera: la desgracia que significa para un justo caer en la miseria, especialmente en términos del honor – una desgracia inmerecida que es explicada como un castigo divino, que supone ser pecador...”⁴⁵. Sin embargo, dos elementos resaltan de esta lógica: primero, que una temática universal no excluye que un producto literario surja por la preocupación de responder a alguna pregunta en un contexto o realidad concreta; y segundo, que interesantemente el texto sigue asumiendo la postura del sufrimiento del rico que pierde sus posesiones, más del justo en abstracto, sin posición de clase, ni intereses económicos, ni ideología.

La universalización de la temática⁴⁶, como justo mencionamos, no implica desarticular la pregunta por la injusticia de raíces socio-económicas y políticas concretas. Para Arens, en la época en la que se

43 Cf. Habel, *The Book of Job*, 40. Para este autor “el texto no ofrece alusiones históricas explícitas que podrían sugerir un período particular en el que la obra fue escrita”. El hecho de que el autor ambiente a los personajes en un mundo distante, y que evite alusiones directas a tradiciones históricas y proféticas posteriores de Israel, hace sumamente difícil la tarea de determinar una fecha apropiada. De hecho, no hay mención de un hecho histórico en ningún momento de toda la obra”.

44 Arens, “Job”, 752.

45 Ibid.

46 Ibid. Según el autor, a partir de ambientar el texto fuera de Israel.

ubica el libro “ya era opinión común que la gente acaudalada había explotado a los pobres”, acto del que Elifaz acusará a Job en 22,6-9 y que será insinuado también por Sofar en 27,16-23⁴⁷. En el relato “... Job es un aristócrata que había sido rico e influyente” y “sus amigos... pertenecían a la misma condición social”⁴⁸, lo que para Arens implica que no es descabellado “suponer que el autor del libro pertenecía a ese estamento o se movía como uno de ellos”⁴⁹. Consecuentemente, este autor afirma que tenemos delante “una obra compuesta en un ambiente aristocrático”⁵⁰.

Es en esta lectura de clase —no reconocida abiertamente, pero implícita en la lógica argumentativa de Arens— donde se levanta una crítica interesante a la idea de que el texto es una reflexión teológica que lidia únicamente con la “sensibilidad humana ante la desgracia y el sufrimiento injusto”⁵¹. El texto podría leerse así únicamente si tal reflexión es abstraída de condiciones socio-históricas, posición de clase o estructura ideológica, y es precisamente en este sentido que Arens parece no llegar a las consecuencias lógicas de su propia argumentación. El autor plantea que la obra intenta “hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente”⁵², mientras que su análisis nos permite observar que en el escenario literario Job es “presentado... como un hombre sumamente rico”, cuyos lamentos “son los de una persona acaudalada caída en desgracia”⁵³.

47 Arens, “Job”.

48 Ibid., 752.

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Ibid.

53 Ibid.

Para Arens, el texto es escrito desde “la perspectiva general de... la situación de la aristocracia post-exílica que perdió sus honores”, representada a partir de un “rico sheik que también es un hombre piadoso y justo”.⁵⁴ Por ende, no es posible decir que el discurso habla del sufrimiento del justo en abstracto, ni de un hombre piadoso en conflicto teológico; es, por el contrario, el relato de la desgracia de los acaudalados, del sufrimiento de los poderosos, de la ruina de los sectores dominantes o privilegiados que miran su caída en desgracia, el resquebrajamiento de su condición acomodada de clase, y el fin de sus privilegios socio-económicos, con dolor y desconsuelo. Si esta es la lógica, entendemos por qué los análisis de Job 24,1-12 no ven el texto como una crítica al sistema de explotación, sino como un retrato general de los males sociales. Consecuentemente, desde una autoría de la aristocracia, Job no lamenta la injusticia contra los pobres, ni busca transformar las estructuras sociales de opresión; por el contrario, mira sus males y se siente representado en su miseria, lamentando con horror y cuestionando a las fuerzas divinas, por verse convertido en uno de ellos. Job no lamenta el problema social de los explotados, sino que clama por verse sumido en su condición vital. No es así un lamento ante el sistema que causa el sufrimiento, sino un grito de desconsuelo ante la ruina propia.

Una impronta ideológica de esta naturaleza es, por supuesto, únicamente plausible y sujeta a aspectos históricos, sociales y psicológicos de los grupos que componen el texto que no podemos determinar, sólo imaginar. Como Arens sugiere de manera rápida, MacKenzie recupera la idea de la crítica a la justicia retributiva como el objetivo central del texto: “el autor plantea que Job trataba

54 Ibid.

de demostrar...que Dios puede tener otras miradas...”⁵⁵ Una preocupación teológico-sapiencial como ésta es observada por otras investigaciones, que ubican el material en círculos sapienciales y lo explican como productos del grupo social asociado a los escribas y consejeros de la corte.

Habel observa que más allá de la dificultad de situar el texto en un momento histórico específico, inclinándose por ubicarlo en la era post-exilica, “la integridad literaria, temáticas paradójicas, escenario heroico, y exigencia incómoda” sugieren que el texto era pertinente para “estudiantes de sabiduría y vida en cada época”⁵⁶, lo que provee una ubicación social y de clase de los grupos de interés – ¿autores? ¿audiencia implícita? - aunque no permita establecer fechas precisas para datar el material. Esta precisión de los sectores detrás de la producción del libro es apoyada por el trabajo de Murphy, quien menciona que fue la clase de los escribas (laicos) la que transmitió y preservó la sabiduría israelita a la que pertenece el libro sapiencial de Job.⁵⁷

En ese sentido, Murphy se inclina por señalar que pudo haber sido un sabio como Qohelet, quien pudo haber participado de manera definitiva en la composición del texto⁵⁸. El autor llega a esta conclusión tomando en consideración la mención que hace Ben Sirá sobre la *bet midrash* (‘mi escuela’, en 51, 23), argumentando que éste se presenta como “la cabeza de una escuela en la cual las tradiciones sapienciales eran transmitidas, lo que permitiría afirmar que “las escuelas de sabiduría existieron en el período

55 MacKenzie, “Job”, 449.

56 Habel, *The Book of Job*, 42.

57 Cf. Murphy, *Wisdom Literature*, 8.

58 Ibid.

posexílico”.⁵⁹ Consecuentemente, el libro debería ser considerado como producto del movimiento sapiencial, y específicamente, de sabios que buscaron confrontar la teología de retribución divina que encontraron en Proverbios y Deuteronomio, aunque no es posible determinar – como sugirió Arens – que el texto es producto de una experiencia personal de sufrimiento.⁶⁰

El libro de Job en su mundo literario: la universalidad del sufrimiento del justo entre las élites del Antiguo Cercano Oriente

Las preguntas en torno a la composición del libro llevan también a discutir las fuentes e influencias literarias que pudieron haber tenido sus autores para componer la obra. El tema del “héroe justo que sufre de manera injusta se encuentra en las antiguas Sumer y Babilonia”, donde el texto de Job “tiene antecedentes en el folklore del Antiguo Cercano Oriente y un relato de Job pudo haber circulado de forma oral hasta que un autor escribió el libro que lleva su nombre”.⁶¹ MacKenzie identifica también estos precedentes, pero incluyendo el mundo egipcio, encontrando “diálogos que tratan acerca de los problemas de la vida humana y de la justicia de los dioses...”.⁶²

Arens nombra las obras que se asemejan al libro que estudiamos, señalando el relato del “Job sumerio’ que data del segundo milenio

59 Ibid.

60 Ibid., 20.

61 Habel, *The Book of Job*, 35.

62 MacKenzie, “Job”, 449.

a.C.”, una obra que “trata de un sufriente que se lamenta ante su dios y le suplica salvación...”.⁶³ Por otro lado, tanto el ‘Job babilónico’ del siglo XII a.e.c. como la teodicea babilónica del siglo VII a.e.c. son casos que permiten “poner en evidencia que en aquellos tiempos había una tradición literaria pensante, que reflexionaba sobre el sufrimiento del inocente y cuestionaba la providencia y la justicia de los dioses...”.⁶⁴ La antigüedad de esta tradición permite observar que sectores dominantes pensaban desde épocas muy tempranas en el infortunio de la vida que podía llevar a sufrir sin justificación aparente. Quien cae en desgracia es usualmente una persona acomodada, con posesiones o un puesto en la corte, lo que vuelve a exaltar que dicha tradición está mediada por una preocupación de clase.

Existen también algunos ecos de la figura y temas del libro de Job dentro de la literatura del Antiguo Testamento. El libro de Job muestra “conexiones estrechas no con los libros sapienciales, sino con algunos salmos, especialmente con Sal 49, 73 y 139”, así como una clara influencia de Jeremías.⁶⁵ La referencia más clara del personaje se encuentra en Ezequiel (14, 14 y 20), donde el autor menciona a Job, Noé y al legendario rey cananeo Danel para representar a no israelitas de gran antigüedad como símbolos de justicia y mediadores de salvación en medio de crisis.⁶⁶ Los temas sí están más presentes, y junto al sufrimiento, es posible encontrar reflexiones en torno al peligro y la salvación en la literatura de lamentación que se expresan en forma de poemas y salmos.⁶⁷

63 Arens, “Job”, 753.

64 Ibid.

65 MacKenzie, “Job”, 449, sugiere la relación con Jeremías dado que éste es “hombre justo que también sufre inocentemente por su pueblo sin ser él culpable...”.

66 Habel, *The Book of Job*, 39.

67 Ibid.

La conclusión inicial de esta revisión nos indica que principalmente el tema del 'justo que sufre' adquiere preponderancia en la producción literaria de las grandes culturas imperiales del Antiguo Cercano Oriente, desde Egipto a Mesopotamia, lo que convierte esta literatura en una producción que proviene de la clase alta de la sociedad, perfilada por las élites y producida por los escribas de la corte. Este aspecto refuerza la idea sugerida arriba ampliamente, de que leer el texto de Job y sus temáticas será realizar una lectura de un texto condicionado por una clase social particular.

Los problemas textuales de Job 24, 1-12.
¿Quiénes son los 'opresores'?

Analizar Job 24,1-12 desde una perspectiva marxista implica un cuidadoso ejercicio de crítica textual, esto debido a la poca claridad y las diferentes lecturas que existen en los versos que componen este pasaje. Este no es sólo un ejercicio de formalidad exegética; aspectos como los de los grupos representados, sus acciones y sus relaciones varían de acuerdo con la fuente y la lectura que se toman como base para definir el texto para la interpretación. La dificultad textual mencionada no es únicamente una característica del capítulo, sino, por el contrario, un rasgo presente tanto en la sección literaria en la que se encuentra el pasaje como en el libro de Job en general.

Una vez más, las discusiones de Arens aportan una mirada crítica a resaltar. Para este autor el contexto literario de Job 24,1-12 - el llamado tercer ciclo (24-27) - "es un dolor de cabeza para los exégetas por el terrible estado textual de esos capítulos, además de por hacer difícil de

determinar a qué personaje corresponden realmente esos discursos”.⁶⁸ Las razones de dicha complejidad textual son diversas. Primero, “el texto hebreo (TM) de Job que hemos heredado está plagado de problemas de lectura, rupturas, irregularidades gramaticales, muchos vacíos, frases a veces gramaticalmente incompletas o desconcertantes, si no aparentemente fuera de su lugar más lógico”⁶⁹, lo que genera un amplio debate en torno a su apropiada lectura y consecuente traducción.

El resultado de esta indeterminación textual es que “no pocas lecturas y sus correspondientes traducciones sean conjeturales”, producto de que el TM, la tradición hebrea principal para la definición del contenido de los textos, incluye “una gran cantidad de propuestas y correcciones de la lectura en anotaciones marginales”.⁷⁰ Esa variedad textual es también producto “de que han intervenido varias manos en el proceso de transmisión del texto” de Job, lo que suscita que “no haya unanimidad entre los críticos sobre la probable lectura del texto original salido de manos del último redactor, y menos sobre el texto del autor principal, que le precedió, texto que no poseemos”.⁷¹ La historia del texto que se palpa permite afirmar que los copistas “han ido haciendo cambios, añadiendo frases, inclusive párrafos y hasta discursos enteros...quitando otras...”, siendo éstos “intentos de mejoras que han producido un cúmulo de corrupciones, desniveles y vacíos en el texto”.⁷² Este rasgo está presente en los traductores de Job 24,1-12, quienes incluyen, excluyen, reorganizan y traducen el material, de acuerdo a múltiples factores que suscitan distintas lecturas.

68 Arens, “Job”, 750.

69 Ibid., 751.

70 Ibid.

71 Ibid.

72 Ibid.

Debido a este rasgo del libro, optamos en este análisis por elegir una traducción particular de Job 24, 1-12, y por hacer mención, en los momentos importantes del comentario, a las variantes elegidas y las razones para su escogencia. La traducción a utilizar por nuestra parte es la propuesta por Schökel y Sicre Díaz en su comentario al libro de Job, que se lee de la siguiente forma:

1¿Por qué el Todopoderoso no señala plazos
para que sus amigos puedan presenciar sus intervenciones?

2Los malvados mueven los linderos, roban rebaños y los apacientan;
3se llevan el asno del huérfano y toman en prenda el buey de la viuda,
4echan del camino a los pobres, y los miserables tienen que esconderse.

5Como onagros del desierto salen a su tarea,
madrugan para hacer presa, el páramo ofrece alimento a sus crías;
6cosechan en campo ajeno y rebuscan en el huerto del rico;
7pasan la noche desnudos, sin ropa con que taparse del frío,
8los cala el aguacero de los montes y, a falta de refugio, se pegan a las rocas.
9Los malvados arrancan del pecho al huérfano y toman en
prenda al niño del pobre.

10Andan desnudos por falta de ropa; cargan gavillas y pasan hambre;
11exprimen aceite en el molino, pisan en el lagar y pasan sed.

12En la ciudad gimen los moribundos y piden socorro los heridos,
y Dios no hace caso de su súplica.⁷³

El texto que sugieren Schökel y Sicre Díaz es paradigmático en torno a esta disputa por la lectura de Job 24,1-12. Ya de entrada, por

73 Luis A. Schökel y José L. Sicre Díaz, *Job: Comentario teológico y literario* (Cristiandad, 2002), 427.

ejemplo, en el verso 2, dan nombre al grupo que mueve los linderos y roba los rebaños, llamando ‘malvados’ a aquellos que realizan estas acciones. Como veremos, el término ‘malvados’ no aparece en el TM de Job 24, sino que es una lectura aportada por la versión de la LXX, asumiendo que actos de este tipo sólo pueden ser llevados a cabo por ese colectivo.⁷⁴ Al final, queda la pregunta sobre quién oprime a los sectores vulnerabilizados del poema, pero también se evidencia la complejidad de una lectura marxista donde ciertos colectivos no son nombrados con total transparencia. Realizaremos la interpretación marxista del texto a partir de la traducción de ambos autores, y en la discusión haremos las menciones que aclaren el uso del texto base elegido para la interpretación.

CARGAN EL TRIGO Y MUEREN DE HAMBRE: UNA LECTURA MARXISTA DE JOB 24, 1-12

Para la lectura marxista de Job 24,1-12 acudiremos a las categorías elaboradas por la teoría marxista. Privilegiaremos las nociones de clase/lucha de clases, alienación, modo de producción, explotación e ideología/falsa conciencia, para profundizar en las dimensiones de explotación que emergen en la lectura de este texto.

⁷⁴ Es la explicación de Schökel y Sicre Díaz. Confirmar también, entre muchos otros, Habel, *The Book of Job*, 353. También, por ejemplo, algunos autores “atribuyen el verso 6 a los malvados y lo transponen, junto con el verso 9, entre los versos 3 y 4”, ejemplificando la influencia de los biblistas contemporáneos en la definición de la lectura del texto y su posterior traductor, cf. Schökel y Sicre Díaz, *Job*, 443.

Job 24,1-12: un retrato de la explotación en 4 actos

La representación poética de las dinámicas de explotación en Job 24,1-12 puede ser organizada en 4 escenas. Esta estructura literaria se deriva de una correlación de dos momentos. Primero, observamos dos elementos discursivos externos (versos 1 y 12), que refieren a la divinidad y la expectativa de su tutela sobre las relaciones y condiciones vitales de los grupos humanos; y segundo, dos elementos internos que vinculan, en oposición, lo que podemos llamar *clase dominante* (grupos con algún grado de poder económico, político, u otro, v.2-4) y *clase dominada* (grupos sometidos por el despojo/carencia de recursos económicos, políticos, u otros, v.5-11), las cuales están unidas a partir de una relación de explotación. Siguiendo esta articulación, proponemos organización del texto de la siguiente forma:

- i. El componente de *falsa conciencia*: el Todopoderoso no da plazo a sus intervenciones. Job 24,1.
 1. *La clase dominante* en proceso de *acumulación*. Job 24,2-4.
 2. *La clase dominada* bajo proceso de *explotación*. Job 24,5-11.
- ii. El componente de *falsa conciencia*: Dios no hace caso a la súplica. Job 24,12.

Los cuatro momentos retratados en la estructura permiten dibujar una ‘arquitectura perfecta’ en la dinámica de explotación. Los momentos i y ii de la estructura son considerados componentes ideológicos o de falsa conciencia. Rodean el componente central de la estructura literaria en la cual se retratan las relaciones materiales de despojo/acumulación y explotación. Su función, al inicio y final del texto, es encubrir dichas relaciones a partir de la afirmación discursiva, de carácter ideológico-cultural, de que éstas están tuteladas por lo divino,

con la consecuencia de reafirmar y reproducir, sacralizándolas, dichas relaciones. Los dos elementos centrales contraponen dos grupos antagonistas enfrentados en la dinámica social y económica. Ambos grupos son caracterizados a partir de rasgos de clase, como el acceso a recursos de subsistencia y medios de producción, su posición en la sociedad de la época o su rol dentro de la dinámica de la lucha de clases. La sección 1 retrata las acciones de los explotadores, mientras que la sección 2 construye el perfil de los grupos despojados, aunque dicha distinción es fluida.⁷⁵

La estructura propuesta nos permite llegar a dos conclusiones iniciales. Primero, la doble sección en Job 24,2-11 retrata las acciones de los grupos con cuota de poder socio-económico y político amplio, caracterizadas por la acción de tomar de otros sus medios de subsistencia y producción (arrebatar la tierra, apropiarse de los cuerpos, apropiarse las fuerzas de trabajo, en los versos 2-4), mientras que al mismo tiempo hace una representación de los grupos de la clase dominada, caracterizados por el despojo de sus recursos y la explotación de sus fuerzas (roban sus tierras, toman a su descendencia, trabajan mientras viven en condiciones precarias). Segundo, el texto plasma al inicio y al final la cobertura ideológica de estas relaciones materiales: en Dios se pone la esperanza en el fin de las relaciones de explotación, pero Dios no actúa. La perplejidad de la situación, el quiebre del sistema teológico imperante, suscita la reformulación de las nociones teológicas, la exploración del misterio religioso que se esconde detrás de la inacción divina, permitiendo, sin embargo, la perpetuación de la dinámica de explotación, que resulta intacta.

⁷⁵ En la primera es posible ver el retrato de los sectores explotados, y en la segunda, la acción de los explotadores.

La estructura del texto, por ende, muestra dos elementos: la dinámica de explotación y la ideología que permite su reproducción, buscando en el plano divino las causas de un problema suscitado en la historia. Schökel y Sicre Díaz notan este aporte temático de carácter estructural, planteando que Job 24,1-17 (delimitan esta sección hasta el verso 17) “es un tríptico pesimista sobre una sociedad dividida en opresores y oprimidos”.⁷⁶ Para estos autores el texto presenta “cuadros o escenas que se suceden en un montaje de contrastes violentos, subrayando la injusticia de opresores y la desgracia de oprimidos”.⁷⁷ Rodeando esta relación violenta, como la llaman Schökel y Sicre Díaz, encontramos un marco en el que Dios “se desentiende de la injusticia humana... ”⁷⁸, mostrando que el texto tiene como uno de sus temas principales “la ausencia de la justicia en el mundo en general”.⁷⁹ Esta dimensión ideológica tiene varios niveles que exploraremos en la siguiente sección.

La ideología en Job 24,1 y 12: falsa consciencia o la esperanza en la intervención divina

El texto nos plantea una discusión ideológica compleja. Recordemos que desde la perspectiva marxista, la ideología es la concepción de mundo de la clase dominante, que explica la realidad social y natural a partir de sus intereses, agendas y lugares socio-económicos y políticos.⁸⁰ La falsa conciencia surge de esta ideología y es una

76 Schökel y Sicre Díaz, *Job*, 443.

77 Ibid.

78 Ibid.

79 Clines, *Job 21-37*, 589.

80 Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*, 13.^a ed. (Ariel, 2013), 551.

explicación distorsionada de la realidad, que reproduce los intereses de clase a través de sus concepciones del mundo.⁸¹ En el texto de Job 24,1-12 podemos observar las dos dimensiones de este carácter ideológico.

Primero, el texto es, de acuerdo a una amplia mayoría de comentaristas, producto de un sector dominante de la sociedad, ya sea escribas de la corte, ya sea miembros de las escuelas de pensamiento que se organizan en el contexto de la Yehud postexílica; estos sectores dominantes lamentan la pérdida de sus privilegios, y encuentran en la explotación de los sectores débiles una muestra más del incumplimiento divino de la impronta ideológica que han construido y que se basa en la justicia retributiva. Segundo, el texto es falsa conciencia debido a que intenta – por su impronta mítica y de clase – explicar el origen de la explotación y el sufrimiento a partir de razones fuera de la historia, producto de la retribución que dictan las fuerzas divinas, ocultando la dinámica histórica que es génesis y raíz de dicha explotación.

La teología de la retribución, criticada en el libro, es la primera marca de la falsa conciencia que arrastra la cosmovisión del texto. Afirma que existe una ley universal, conducida por lo divino, que suscita una correspondencia entre actos y recompensas. Job, representante literario de un cúmulo de sujetos históricos que sufren ‘sin merecerlo’, es el cuestionamiento a este primer postulado ideológico: su relato sugiere que la teología de la retribución no se hace realidad en la dinámica histórica, y por ende, no sirve para dar cuenta de por qué los ‘malvados’ triunfan y los ‘justos’ sufren.

81 Ibid. La ciencia, la religión, la cultura en sus diversas expresiones son en distinto grado producciones de la ideología dominante en una sociedad.

Así lo afirman una diversidad de autores. Siguiendo a Clines, por ejemplo, Job 24 debe ser visto como una queja en contra de Dios al no “dar a los malvados el castigo que merecen”.⁸² El texto sería un reclamo dado que Dios “no acusa a nadie de hacer el mal”⁸³, y su argumento principal es aquel que enseña que “los malvados pueden salirse con la suya”.⁸⁴ Nardoni, al igual que Clines⁸⁵, observa que el texto “fija su atención en la suerte desdichada de los pobres oprimidos por los ricos” y muestra que “Dios no escucha el grito angustioso de los pobres injustamente oprimidos (24.12), mientras bendice a los ricos opresores con larga y próspera vida (21,27-34; 24.22)...”.⁸⁶ Este autor añade, además, que Job plantea la tragedia del personaje no como un caso aislado, sino como “un amplio cuadro de la realidad humana”.⁸⁷

Lévêque recupera el elemento del misterio divino, otro rasgo de la falsa conciencia, aduciendo que Job pregunta en el capítulo 24 “por el misterio de los signos de Dios”.⁸⁸ El autor indica que en el poema se sugiere que “Shadday parece haber renunciado a intervenir en el destino de los individuos, tal como lo hizo en otras ocasiones en el destino de los pueblos”, idea que causa perplejidad pues “este desdén incomprensible escandaliza a los que cuentan con él”.⁸⁹ El escándalo se convierte en reclamo en la mirada de Schockel y Sicre Díaz, para

82 Clines, *Job 21-37*, 591.

83 Ibid., 610.

84 Ibid.

85 Ibid.

86 Nardoni, *Los que buscan la justicia*, 147.

87 Ibid.

88 Lévêque, *Job*, 20.

89 Ibid.

quienes “el cuadro pesimista se vuelve como una acusación contra Dios”, refutando “la pretendida doctrina de la retribución”.⁹⁰

Un elemento interesante en este planteamiento ideológico es el que aporta Habel, para quien el contexto literario previo del pasaje y el mismo cap.24 parecen hacer concesiones en torno a la posibilidad de que en el cosmos sea posible la injusticia en contra de las personas vulnerabilizadas. Para este autor, el poeta asume una postura similar a la que se encuentra en la Teodicea Babilonia al aceptar finalmente que los dioses permiten “la existencia de injusticia sobre los oprimidos en la sociedad”.⁹¹ Esta aceptación, sugiere Habel, puede considerarse un “típico giro irónico” en el que el poeta coloca a Dios como un personaje que no ve “nada incorrecto ni despreciable en un mundo donde las víctimas oprimidas siguen siendo explotadas por opresores implacables”.⁹²

La sensación resultante del pasaje es la de pensar que “las personas oprimidas son inocentes mientras Dios ha retrasado su intervención para reorientar los males de la sociedad o revelar el tiempo definitivo de su juicio futuro”.⁹³ Sin embargo, es de notar que el mismo Habel reconoce que el discurso del libro no termina en esta afirmación, ya que más allá de sugerir en el cap. 24 que “los malvados prosperan y oprimen a sus víctimas con libertad en ciertas ocasiones”, hay un tiempo marcado en el que rendirán cuentas, aunque sea con algún retraso.⁹⁴

90 Schökel y Sicre Díaz, *Job*, 355.

91 Habel, *The Book of Job*, 355.

92 *Ibid.*, 360.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*

Este matiz final tendría una gran significación en términos ideológicos, dado que implicaría que el texto alberga la posibilidad de una justicia divina e inminente, lo que evidencia que al discutir en torno al interés de clase subyacente en el material del texto encontraremos visiones disputadas.⁹⁵ Como hemos dicho, varias investigaciones indican que el texto no busca criticar la dinámica de explotación, al estilo del profetismo, sino simplemente criticar la acción divina. Así, por ejemplo, lo considera Murphy, quien indica que el tono de la queja “es más de índole reflexivo y menos polémico que lo usual”.⁹⁶ Sin embargo, Nardoni asume otra postura y propone que el personaje Job ve “el sufrimiento injusto de los demás, que son débiles y no son capaces de hacer valer su caso”.⁹⁷ Para el autor esta consciencia lleva al personaje a adoptar una nueva actitud: “no habla ya sólo de sí mismo en la defensa de la justicia...[sino que]...toma la causa de los pobres, se identifica con ellos y se hace su vocero”.⁹⁸

Tendríamos aquí un leve elemento ideológico de peso: el discurso del texto, aunque proviene de los sectores dominantes, plantea la causa de las personas explotadas. Sería un texto que reproduce la ideología profética tanto institucionalizada como marginal, en la cual la

95 Ver Niall McKay, “Materialist/Marxist Interpretations and Postcolonial Biblical Criticism”, en *The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism*, ed. Rasiah S. Sugirtharajah (Oxford University Press, 2023), 681. Aquí la importancia de rescatar el elemento utópico subyacente en ciertas tradiciones bíblicas, y recuperada por el análisis marxista en trabajos como el de Ernst Bloch en su *Principio Esperanza*. El trabajo de autores como Bloch invita a “buscar el potencial revolucionario en el arte, la literatura, la arquitectura y el pensamiento religioso o teológico”, *ibid.*, 681.

96 Clines, *Job 21-37*, 591.

97 Nardoni, *Los que buscan la justicia*, 147.

98 *Ibid.*

justicia divina es garantizada en algún momento de la historia.⁹⁹ Esta semejanza entre el discurso de Job 24,1-12 y la esperanza de la justicia divina proclamada en la literatura profética, se palpa en torno al tema del anuncio del día del Señor, aquella afirmación de que Dios no es un juez que se desentiende de la historia, sino que trae a cuentas los abusos de los poderosos y acude al socorro de las personas débiles:

Amós denuncia la esperanza en un día del Señor, que los israelitas se prometen espléndido y que será sombrío...Ezequiel anuncia la inminencia del día trágico y final...Joel es conocido por cantar un día especial en la historia y el día del juicio final...En resumen: Dios señala en la historia días en que juzga restableciendo la justicia y el derecho. Cuando se diferencian, el hombre se impacienta. Quisiera asistir a ellos para gozar con la victoria de la justicia; quisiera que fueran periódicos, a plazo fijo, anunciados. Esta visión serenaría a los amigos de Dios. Pero Dios no tiene prisa por madurar la historia...¹⁰⁰

Esta creencia en la justicia divina, argumentan Schökel y Sicre Díaz, está presente en la reflexión de Job 24,1-12. Siguiendo la perspectiva de estos autores, se sostiene que el texto plantea una “enmienda a la doctrina de la retribución”, la cual debe plantearse con “un calendario de causas y pleitos que permita a los que reconocen a Dios planear y asistir”.¹⁰¹ Se mantendría, a partir de lo que consideran una frase “irónica o despechada” (Job 24, 1), la esperanza de “una especie de jubileo para enderezar entuertos, que haría innecesarias muchas discusiones y saldría al paso de incredulidades”.¹⁰² Sin embargo,

99 Cf. José L. Sicre, “*Con los pobres de la tierra*”: *La justicia social en las profetas de Israel* (Cristiandad, 1984), ver las secciones 252-270 y 309-214 sobre la opresión y la injusticia.

100 Schökel y Sicre Díaz, *Job*, 443.

101 *Ibid.*, 444.

102 *Ibid.*, 443.

en disputa con esta idea, Schökel y Sicre aducen también que el capítulo 24 de Job “se distingue por su preocupación social” al estilo de la profecía¹⁰³, aunque el texto mismo de Job “no tiene acento profético.¹⁰⁴ En consonancia con el resto de autores, consideran a Job “un observador impotente y sombrío”¹⁰⁵, retornando a la idea del texto como aquel funcional a las dinámicas de explotación.

A partir del recurso literario de la reiteración, el texto inicia y termina con la misma enseñanza: Dios no actúa en favor de sus amigos ni escucha sus súplicas. A la luz de este marco discursivo que rodea las dinámicas de explotación en 24,1-12, surge la pregunta por las dimensiones ideológicas del texto. Inicialmente, tenemos la teología de la retribución, recurso para explicar la fortuna y el infortunio a partir de la acción divina que se torna fracasada, pues no es palpable en la historia individual y colectiva como ley universal. Esta conclusión es evidenciada a partir de la pregunta por la inacción del Todopoderoso y por su incapacidad de escuchar la súplica de los moribundos y los heridos. Aquí, los sectores acomodados buscan respuesta ante la explicación creada para el mal y el sufrimiento: no colocan las causas de estas calamidades en la acción humana como último elemento determinante, sino en un Dios ausente y desinteresado. De esta manera, el resultado es buscar una nueva explicación teológica —el misterio divino— y no el replanteamiento de las relaciones de explotación.

Este elemento del misterio es el segundo componente de la falsa conciencia: acudir al misterio, a la no respuesta, entender que Dios traza los caminos sin dar cuenta al ser humano de su causa y destino. Una vez

103 Ibid., Schökel y Sicre Díaz encuentran correspondencias del pasaje con Is 5; 59,9-15; Jr 9,1-7; Ez 22.

104 Ibid.

105 Ibid.

más, el condicionante de la explotación, de la injusticia sobre los débiles, de la impunidad sobre los poderosos, está tutelado por la fuerza divina, en este caso desde su omnipotente arbitrariedad. El texto sugiere esta respuesta, que no consuela ni resuelve el problema de la injusticia en la puerta, convirtiéndolo en una amarga perpetuación del sufrimiento de los oprimidos. En términos ideológicos, la explicación de los grupos dominantes sobre la explotación radica en dos aspectos: Dios no actúa en favor de la justicia y el sufrimiento del justo es un misterio. Ninguna respuesta transforma el horror en la vida de los dominados.

La clase dominante en proceso de acumulación.
Job 24,2-4.

La segunda sección del pasaje en Job 24,2-4 se enfoca en retratar las acciones de un grupo particular, caracterizado por tomar recursos y posesiones pertenecientes a otros sectores e individuos de la sociedad a partir de la fuerza. Le denominamos *clase dominante en proceso de acumulación* porque presenta dos características: ejerce formas de dominación sobre otros sectores, o al menos tiene la capacidad de imponer alguna forma de poder (económico, político, u otro) a individuos y grupos con los que entra en relación; y su dominación se materializa en la toma o apropiación de tipos de riqueza que pueden incrementar las posesiones propias, lo que sugiere que la dominación tiene este fin. La traducción de Schökel y Sicre Díaz llama a este grupo *los malvados*, caracterizados en el pasaje en esta primera sección por los verbos *mover* (linderos), *robar* y *apacentar* (rebaños), tomar/llevarse (asno), *tomar en prenda* (buey), *echar del camino* (pobres) y *hacer esconder* (a miserables). Esta caracterización es palpable a nivel

literario y permite ver las acciones de opresión y los recursos que son apropiados por este personaje colectivo.

Ha habido una gran discusión en torno a si puede conocerse la identidad de estos grupos. Como hemos observado, una posibilidad ha sido la de atribuir a estos sectores el sustantivo de “*los malvados*” (v.2), lo que sin embargo está sujeto a problemas. El término está ausente en el TM, que no incluye un sujeto específico¹⁰⁶, así como en las versiones latinas¹⁰⁷, por lo que algunos traductores tienden a seguir la versión de los LXX que incluye el sujeto explícito ἀσεβείῳ, “el impío”, que también termina siendo traducido como “el malvado”.¹⁰⁸ Habel¹⁰⁹ y Clines¹¹⁰ observan que en la versión hebrea del texto la línea del verso 2 es peculiarmente corta, lo que explica que versiones como la Septuaginta hayan añadido frases como “los malvados” para completar el vacío.¹¹¹

Schökel y Sicre Díaz justifican su elección de *los malvados* afirmando sucintamente que “de ellos se trata, aunque no se los menciona”.¹¹² Estas decisiones de traducción se dan en otros casos, como al momento de traducir “y los apacientan” (TM) en vez de “*pastores*” (LXX) en el mismo verso 2, dado que según los autores TM presenta una “significación de mayor y más desvergonzada injusticia...y

106 Clines, *Job 21-37*, 582.

107 Cf. Habel, *The Book of Job*, 353, quien observa que la Vulgata utiliza *hemma* (algunos/ellos) para nombrar estos sectores.

108 Clines, *Job 21-37*, 582.

109 Habel, *The Book of Job*, 353.

110 Clines, *Job 21-37*, 582.

111 Habel, *The Book of Job*, 353.

112 Schökel y Sicre Díaz, *Job*, 432.

conviene mantenerlo”.¹¹³ La perspectiva de traducción elegida por estos autores, claramente, tiene una impronta ideológica importante de crítica a los grupos de poder que tradicionalmente explotan a las clases dominadas. Más allá de estas razones, sin embargo, debemos descartar el uso de ‘malvados’ como clave de comprensión de los grupos opresores y explorar la identidad social y económica (de clase) de este personaje.

Autores como MacKenzie usan el término *gobernantes*, sumamente amplio e impreciso, para dar nombre a lo que consideran una “opresión practicada...sin escrúpulos...[que provoca]...la miseria de los pobres y desamparados”.¹¹⁴ El problema de esta categoría es su dimensión política que no permite entender si se refiere a la monarquía, a un juez o encargado legal, a un ministro u otro funcionario que representa algún gobierno particular. Habel, por otro lado, se inclina por un término de carácter socio-económico, argumentando que “los malvados” (pensando en el verso 6) “son presumiblemente los dueños adinerados de los viñedos, a quienes los pobres les roban o a quienes les sirven como trabajadores forzados”.¹¹⁵ Habel los describe con la categoría social y moral de *opresores*¹¹⁶; les caracteriza como terratenientes dueños de campos para la producción de grano, olivas y uvas, con capacidad económica para ofrecer préstamos, y con el poder para demandar el pago de las deudas a partir del ‘secuestro’ de los hijos/as de sus deudores.¹¹⁷ Estas acciones son calificadas por Clines como de crímenes contra los pobres.¹¹⁸

113 Ibid.

114 MacKenzie, “Job”, 484.

115 *The Book of Job*, 359.

116 Ibid.

117 Ibid., 360.

118 Clines, *Job 21-37*, 603.

Clines indica que los actores de esta opresión no son “ladrones profesionales ni bandoleros que se ganan la vida del hurto, pues tendría más sentido que roben a los ricos que a los pobres”.¹¹⁹ Propone en cambio que este grupo “...pertenece a la misma comunidad que los pobres, siendo gente que no tiene preocupación por las costumbres ancestrales, la opinión pública y el desagrado divino”¹²⁰, en una caracterización de índole moral, o, en términos más críticos, ideológica. Como Habel mencionó, serían grupos “con suficiente riqueza para prestar dinero a cambio de una prenda, y el poder y la autoridad para mover los linderos”, concluyendo que debieron pertenecer a los jefes o clases gobernantes cuyo rasgo particular era el de ser poderosos y ricos terratenientes.¹²¹ Para precisar su discusión, Clines recurre al verso 6 y señala que algunas traducciones utilizan el término *ricos* en vez de *malvados* para nombrar a estos sectores de clase, y argumenta una vez más que “son los dueños de tierra los que funcionan en el texto como los malvados en esta representación de la injusticia”.¹²² Este autor discute la relación entre ricos y malvados en el texto, y afirma que no necesariamente el texto sugiere que los ricos son siempre malvados, sino que “es una maldad que los ricos tengan la posibilidad de oprimir a los pobres”.¹²³

119 Ibid.

120 Ibid.

121 Ibid.

122 Ibid., 606.

123 Ibid., 603. De interés puede ser la discusión sobre el uso de “rico” y “opresor” en el libro de Proverbios en Gunther H. Wittenberg, “Job the farmer: the Judean Am-Haretz and the wisdom movement”, *Old Testament Essays* 4, núm. 2 (1991): 151–70. Aquí el autor señala el cambio de término con relación a la persona pobre, de rico a opresor, para mostrar la dinámica relacional de la explotación en los dichos sapienciales.

La discusión sobre la identidad de estos sectores queda abierta, pero la mayoría de autores les asigna un rasgo de clase al colocarlos como gobernantes con amplia riqueza y mecanismos de extracción. Pero lo que puede decirse es que a esta clase la conocemos únicamente a través de sus prácticas. Una serie de verbos caracteriza la acción de este grupo como acción de clase dominante y acumuladora, acciones que podemos describir dentro del marco del modo de producción tributario. De acuerdo a West, el modo de producción tributario es una estructura socio-económica y cultural construida a partir de mecanismos de extracción económica.¹²⁴ Conducido y articulado por los grupos políticamente, económica y militarmente dominantes, opera a partir de la apropiación de personas, animales, tierras, producto y fuerza de trabajo, para enriquecer a dichos grupos y reproducir el orden imperante.¹²⁵

Un componente central es el de la producción ideológica que da sentido a este orden desigual, en el que juega un papel primordial la religión centralizada construida y tutelada desde la corte¹²⁶, y un factor determinante es el sistema de deuda, que permite, a partir de ciertas articulaciones legales, apropiarse de los bienes de un deudor cuando no es capaz de subsanar un préstamo, desatando un proceso de acumulación de riqueza por parte de un sector social, dominante, a partir de la desposesión de otros sectores sociales, estos en subordinación. Este modo de producción estaría presente, con pequeños rasgos distintivos pertenecientes a cada formación histórica, en los contextos de composición de la literatura bíblica.

124 "Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state", *Old Testament Essays* 24, núm. 2 (2011): 516s.

125 Cf. *Ibid.*, 517.

126 Cf. *Ibid.*, 522s.

Nardoni considera que rasgos de dicho modelo pueden observarse en el poema de Job 24,1-12. Argumenta que el texto refleja “el dominio persa en el siglo quinto o comienzos del siglo cuarto a.C., durante una severa crisis socio-económica debida a un nuevo sistema impositivo decretado por el gobierno persa”.¹²⁷ Bajo esta realidad, el pueblo judío debía “pagar los impuestos, no ya entregando un porcentaje de sus cosechas, sino en moneda corriente”, lo que suscitó que “algunos no pudieron juntar el dinero en efectivo suficiente para tal efecto, sea por malas cosechas o bajos precios en el mercado, y tuvieron que empeñar sus propiedades y familias”.¹²⁸ Como resultado, sectores de la población perderían todo, lo que parece ser reflejado en el libro de Job.¹²⁹

Es muy posible que las dinámicas de explotación por parte de sectores dominantes, y las terribles condiciones vitales de los sectores oprimidos en la descripción de Job 24,1-12, tengan que ver con diversas prácticas relacionadas a este modelo socio-económico, político e ideológico de organizar el territorio y las relaciones dentro de éste a partir de desigualdades de clase. Por ejemplo, en términos de posesión y desposesión de la tierra, Schökel y Sicre Díaz observan a la luz del verso 2 que en el antiguo Israel “el régimen de propiedad parcelaria quiere asegurar la subsistencia de todas las familias”, por lo que “los linderos llegan a ser sagrados en la Antigüedad”, como permiten ver los textos de la Ley y los libros sapienciales.¹³⁰ Habría consecuentemente una crítica suficientemente explícita en el robo de tierra a partir de la alteración de los límites establecidos legalmente.

127 *Los que buscan la justicia*, 147.

128 Ibid.

129 Ibid.

130 Schökel y Sicre Díaz, *Job*, 432. Textos como Dt 19, 14 y 27, 17, así como Prov 22, 18 y 23, 10 hablan del tema.

Otra de las prácticas para asegurar el pago de las deudas es la toma de los animales de trabajo (medios/fuerzas de producción), una práctica asumida como un “crimen estereotipado de los malvados”.¹³¹ En el texto “los burros son ‘llevados a otra parte’ por los malvados, y los bueyes son tomados como prenda, una forma colateral de mencionar la deuda...”.¹³² Es ilustrativo mencionar que este tipo de prácticas estaban penadas en el mundo bíblico de la antigüedad, como lo muestra el Código de Hammurabi, en el cual “tomar un buey como prenda podía ser castigado con una multa de un tercio de una mina de plata, dado que retener la prenda en el caso de un eventual impago del préstamo era comprendido como el robo al dueño del buey de cualquier medio futuro de ganarse la vida”.¹³³ Este elemento prohibitivo, puesto en cuestionamiento por las implicaciones del Modelo Tributario, estaba sustentado en la comprensión de que “el buey y el burro son ‘los instrumentos indispensables de la actividad agrícola’”.¹³⁴ La dimensión criminal de esta acción se registra en los casos de Nm 16, 15 y 1 Sm 13,3, donde “tomar un buey o un asno es un típico acto de robo o fraude”.¹³⁵

De igual manera se observa la incorporación de las clases más vulnerabilizadas del territorio en la dinámica del Modo de Producción, que las incorpora en el ciclo que va desde la demanda de tributo hasta la desposesión de bienes y esclavitud por deudas. La viuda y el huérfano, “símbolos de la persona indefensa en la sociedad”, y protagonistas del pasaje, permiten recordar que en ciertos textos del Antiguo Testamento

131 Clines, *Job 21-37*, 603.

132 Ibid.

133 Ibid.

134 Ibid.

135 Ibid. Ya hemos mencionado cómo Elifaz acusa a Job de “tomar prendas de sus vecinos sin causa alguna” (Job 22, 6), a lo que Job no responde, cf. David Clines, *Job*, 603.

el “depreñar a los débiles era considerado despreciable”, resaltando la crítica profética de este comportamiento, por ejemplo en Is. 1,23.¹³⁶

La descripción del texto plantea una pobreza o carencia mediada por una relación desigual, y por eso la referencia al Modo de Producción es fundamental, siendo la estructura mediadora de las relaciones de opresión. Desde la propuesta de Clines, se observa que “el autor no parece saber mucho de pobreza sistémica, o de pobreza heredada o permanente, una pobreza que no ha conocido nada más, pero en vez sólo representa una pobreza que es resultado de una pérdida de posesiones”.¹³⁷ En el texto, los ‘pobres’ “son esencialmente quienes han perdido, tanto al hombre de la casa (partiendo de que los pobres son huérfanos y viudas) como las posesiones que alguna vez tuvieron: rebaños, burros y bueyes, así como tierras protegidas por piedras limítrofes...”.¹³⁸ La causa de su pobreza, sugiere Clines, tiene que ver con “la operación del sistema de préstamos que les ha obligado a colocar sus posesiones como prendas de deuda”.¹³⁹

Esta pérdida de posesiones está implícita en las dificultades de conseguir alimento, descritas - asumiendo las dificultades lingüísticas que se notan en las tradiciones – a partir de la acción de “recolectar forraje para alimentar a los animales...o robar comida de los campos de los ricos en incursiones nocturnas”, o inclusive de “robar las frutas maduras tardías, las más ‘pobres y escasas del año’”.¹⁴⁰ La imagen que debe quedarnos es la de “antiguos dueños de tierras (cf. v.2), quienes han perdido su tierra

136 Habel, *The Book of Job*, 359.

137 Clines, *Job 21-37*, 603.

138 *Ibid.*, 604.

139 *Ibid.*

140 *Ibid.*, 606.

cuando las piedras limítrofes fueron removidas, siendo reducidos, como la Rut sin propiedad, a cosechar en campos ajenos”.¹⁴¹

Algunos de los productos básicos de la alimentación han sido incorporados en el Modo de Producción, siendo parte de una cadena que les ha convertido en mercancías, que ha tornado a sectores de la población en jornaleros explotados, que ha despojado a antiguos dueños de sus tierras, y que ha permitido el crecimiento de la riqueza, y la acumulación, en favor de los sectores gobernantes. Como lo observa Clines, los sectores dominados han sido incorporados en “la producción de tres pilares de la vida palestina: grano, vino y aceite”.¹⁴² Se convertían así en la mano de obra barata, cuasi esclava, para la producción de mercancías destinadas especialmente al mercado externo y de gran interés para los sectores poderosos que veían formas de acumular gran riqueza.

El grano “se cortaba con una hoz, un puñado cada vez, que luego se ataban en gavillas, para ser transportados en carros (Amós 2:13; cf. Miqueas 4:12) o en bestias de carga (cf. 1:3) hasta la era”.¹⁴³ La producción de aceite de oliva era, por otro lado, “una industria importante en la antigua Palestina, y quienes estaban involucrados en dicha producción podrían tal vez ser considerados como obreros de fábrica en vez de trabajadores agrícolas”.¹⁴⁴ En el proceso de producción, “las aceitunas se sacudían

141 Ibid.

142 Ibid., 608. Dicha tríada se encuentra mencionada, en este orden, en “Dt 7,13; 11,14; 18,4; Ne 5,11; Joel 2,19; Ag 1:11”, “en la secuencia en la que son cosechados”, cf. David Clines, *Job*, 608. Para una profundización de esta discusión, ver Marvin L. Chaney, “Bitter Bounty: The Dynamics of Political Economy Critiqued by the Eighth-Century Prophets”, en *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, ed. Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley (Orbis Books, 1993).

143 Clines, *Job 21-37*, 608.

144 Ibid., 609.

o se golpeaban de los árboles con palos (Deuteronomio 24:20) y se transportaban en cestas hasta la almazara”.¹⁴⁵ La dinámica de explotación física, de agotamiento corporal, está implicada en el esfuerzo por extraer el aceite. Clines observa que “las aceitunas podían pisarse con los pies (Miq 6:15), machacarse en un mortero o triturarse con una rueda de piedra”, procesos que “demandaban una actividad físicamente exigente”, por lo que la imagen en Job 24 “...de los trabajadores desnutridos que se dedican a ella es particularmente eficaz”.¹⁴⁶

Esta industrialización de la producción de alimentos promovida por las élites explica la condición de división de clases marcadas dentro del territorio y la constitución de formas de explotación. El alimento como mercancía suscita la apropiación de tierras y la explotación de los exdueños que ahora se convierten en jornaleros en el mejor de los casos, y en el peor, recolectores o mendigos expuestos a la solidaridad comunitaria. Los grupos dominantes son caracterizados a partir del despojo al que someten a los otros sectores de la sociedad, y su riqueza y poder resultan explicitados en el poema a partir de un mecanismo injusto, violento y forzado de acumulación.

La clase dominada bajo el proceso de explotación.
Job 24,5-11.

La clase dominada es caracterizada en esta tercera sección por las acciones que realiza, como sucede con la clase dominante que oprime para acumular. Pero, adicionalmente, podemos caracterizarla también

145 Ibid.

146 Ibid.

por las acciones de que es objeto y algunas menciones puntuales de los grupos sociales a los que sus sectores pertenecen. La sección de 5-11 indica que los individuos de esta clase (como sucede con el v.2, tampoco son nombrados) *salen y madrugan* (en busca de alimento), *cosechan* (campos ajenos), *rebuscan* (huertos de los ricos), *pasan desnudez* (x2, en las noches), *no pueden cubrirse/ no tienen ropas* (del/ para el frío), *se empapan* (aguaceros), *no tienen refugio* (buscan rocas), *cargan* (trigo), *pasan hambre*, *exprimen* (aceite), *pisan* (uvas), *pasan sed*, *gimen* y *piden socorro*. Encontramos dos tipos de dominación, una a través de la carencia de recursos mínimos de subsistencia (no tienen tierra, no tienen alimento, no tienen refugio ni posibilidad de abrigo), y otra a través de la explotación de sus fuerzas físicas (cosechan, cargan, exprimen y pisan para otros). Esto lleva a una situación angustiante, manifiesta en la expresión física y emocional del gemir y pedir socorro al vivir como moribundos.

Los grupos oprimidos y desposeídos tienen nombre. El niño del pobre (y el pobre), el huérfano, el moribundo, el herido, mencionados en 5-12, se añaden a las menciones de la viuda y el huérfano de 2-4. Estas categorías sociales y económicas que describen sectores desposeídos, dependientes, marginalizados, se complementan con la descripción que 5-12 hace de las clases dominantes, descritas en el verso 6 como quienes toman al niño (en edad laboral, probablemente) del pobre como prenda y arrancan (¿del pecho de quién?) al huérfano, en una descripción socio-económica clara que describe sus formas de ejercer poder.

Mucho se ha dicho sobre el sector social, o los grupos de clase, que es objeto de distintas formas de dominación y explotación. Las categorías más claras para describir este sector son las de *huérfano* y *viuda* (v.3 y 6). La viuda es, para Habel, el tema central del capítulo 24 (2-12 y 21), y quien “se convierte en el símbolo central de las

personas explotadas...[para el autor]...alimentarse de ella es una metáfora de la explotación”.¹⁴⁷ Clines se concentra también en la pareja huérfano/viuda, a quienes considera la representación en el texto del campesinado pobre.¹⁴⁸

Lévêque, en una visión más amplia, sugiere que lo que se haya en Job 24,2-11 es la descripción amplia de “los sufrimientos del proletariado rural”.¹⁴⁹ Una de estas descripciones se da a través de la metáfora del onagro, donde la persona desposeída es descrita como aquella “que vive como un carroñero del desierto”, con un trabajo diario único que “consiste en buscar comida”, y cuya “única fuente de suministro es el árido desierto”.¹⁵⁰ Habel indica que en el texto los oprimidos/as se representan como “asnos salvajes...[que]...se ven obligados a buscar «forraje» en los campos y a recoger uvas en los viñedos”.¹⁵¹

Los pobres del texto son descritos como quienes “roban a los ricos dueños de las viñas y sirven como trabajadores forzados”, y la “miseria de estos pobres hambrientos es intensificada por su carencia de vestido¹⁵² y techo”¹⁵³. La imagen de vulnerabilidad se recrudece en la descripción de su exposición a las fuerzas de la naturaleza, que les lleva a “desafiar

147 Habel, *The Book of Job*, 356s.

148 Clines, *Job 21-37*, 603. El autor cuestiona, sin embargo, que representen a los más pobres de la sociedad dado que poseen un burro y un toro, y sugiere que el sector más empobrecido está representado en quienes deben dar sus ropas en pago de sus deudas, cf. *ibid.* 603.

149 Lévêque, *Job*, 20.

150 Habel, *The Book of Job*, 359.

151 *Ibid.*

152 La imagen de desnudez se refiere a estar sin un manto, capa o prenda exterior, como sugieren Jer 22:6, Is 58:7, Ez 18:7, cf. Clines, *Job 21-37*, 606, que recuerda la prohibición de tomar estas prendas para asegurar el pago de una deuda.

153 Habel, *The Book of Job*, 359.

los elementos por la noche y acurrucarse juntos entre las rocas”.¹⁵⁴ De acuerdo con Clines, el texto se refiere a la lluvia montañosa, la más pesada y violenta, mientras que las rocas deben comprenderse como las cuevas presentes en el paisaje rocoso del país.¹⁵⁵

De entre los sectores empobrecidos y despojados resalta el grupo de los niños/as, presentados “como si fueran bienes inmuebles que pueden ser tomados por prenda”.¹⁵⁶ El verbo *tomar* en el texto “describe el secuestro de la niña huérfana (v. 9a) y la apropiación de rebaños (v. 2b), y recrudece la condición de explotación de los pobres en dos generaciones, dado que las personas pobres “sólo poseen a sus hijos/as, que son arrancados de los pobres hasta que paguen sus mezquinas deudas”.¹⁵⁷ Clines nota este aspecto dando cuenta del sistema (modo de producción) que ha debilitado los vínculos sociales y se ha construido para favorecer a los ricos acreedores que ven a las personas pobres como mercancía:

Todo el verso se concentra en tomar a los niños como prendas, tratándolos como mercancía... En Israel, al igual que en otras partes del antiguo Oriente Próximo, los préstamos de dinero se garantizaban con prendas, normalmente bienes, que pasaban a ser propiedad del prestamista si el deudor incumplía el pago, pero a veces también con personas, especialmente los hijos o esclavos del deudor. Si se entregaban hijos como prenda por una deuda y el deudor no podía pagarla, el valor del trabajo del niño podía acreditarse contra la deuda.¹⁵⁸

154 Ibid.

155 *Job 21-37*, 606.

156 Habel, *The Book of Job*, 359.

157 Ibid., 360.

158 *Job 21-37*, 606.

El Modo Asiático de Producción, o Tributario, como ha sido discutido, incorporaba la institucionalización del derecho del acreedor, que implicaba el trabajo forzado de la persona endeudada, o en este caso, de alguien que pudiera realizar esa función, para pagar una deuda adquirida. Observamos un doble drama en esta situación de dominación: la de la persona pobre obligada a acudir a los acreedores debido a alguna dificultad que les lleva a pedir prestado (para el campesinado, problemas con las cosechas), y la de la los hijos e hijas de estos sectores endeudados, que terminan convirtiéndose en moneda de cambio para atender los compromisos de sus progenitores.

Las condiciones de trabajo a las que son sometidos estos grupos son descritas por Habel¹⁵⁹ como de esclavitud. El texto parece querer construir una escena de sarcasmo y crueldad que represente la miseria de los sectores dominados, pero también la cruel explotación a la que son sometidos, en la imagen que les muestra cargando frutos para producir comida y bebida mientras sufren hambre y sed. Habel ve en la imagen de los versos 10 y 11 una “amarga ironía de su aprieto”, dado que el texto muestra cómo “trabajan rodeados de grano, olivas y uvas que pertenecen a sus bien alimentados propietarios”.¹⁶⁰

El drama de la esclavitud de los hijos/as por deudas aparece en varias ocasiones en el texto del Antiguo Testamento. 2 Reyes 4,1-7 describe el temor de una mujer viuda de ver a sus hijos tomados en prenda por las deudas de un profeta local, mientras que Nehemías 5,1-5 retrata no sólo la toma de hijos e hijas, sino de tierras, viñas y casas entregadas para atender el hambre. Clines menciona que “esta economía de deudas y prendas aclara que estamos lidiando con niños/

159 *The Book of Job*, 360.

160 *Ibid.*, 359s.

as en edad para trabajar de una manera productiva y valiosa...para que los padres los ofrezcan como garantía a cambio de una deuda”.¹⁶¹ Aunque la acción del acreedor es descrita como la de ‘arrebatar’, en lo que podría ser comprendido como una crítica moral y social, es necesario mencionar que “la práctica es considerada como social, sino legalmente, legítima”, lo que puede llevar a pensar que “la crítica de Job es en contra del sistema que permite tal práctica y no en contra de los acreedores mismos”.¹⁶²

Esta esclavitud por deudas hace sentido si comprendemos que la población retratada como explotada en este texto pertenece, con gran posibilidad, a la de los jornaleros que trabajan al día, cuya descripción no sólo es una mención de sus condiciones de esclavitud o desnudez, sino, potencialmente, una crítica. En este sentido, Clines observa que en la retórica del poema la situación “en la que alguna gente está en peligro de morir de hambre en medio de abundancia significa una injusticia especial en la estructura social”.¹⁶³ Para el autor, la descripción de la opresión y la injusticia se realizan “desde el punto de vista de la víctima”, presentando un Job “que se preocupa al menos tanto por la cuestión de la justicia social y la responsabilidad de la sociedad que ha permitido que se desarrolle tal situación como por los sentimientos y la experiencia de los pobres”.¹⁶⁴

Schökel y Sicre Díaz traducen el verso 12a como el “gemir de los *moribundos*”, mientras Habel observa que el hebreo utiliza el sustantivo *varón* (*m’ti:m*), en una frase que indica que los hombres adultos son

161 *Job* 21-37, 608.

162 *Ibid.*

163 *Ibid.*

164 *Ibid.*

los que gimen.¹⁶⁵ El autor reflexiona que “aún los varones, que son supuestamente rudos, gimen producto de su aprieto”, en una frase que le evoca a Jer 30,6.¹⁶⁶ Para Habel esta “agonía física es intensificada por la angustia mental creada por la aparente apatía de Dios por la miseria de los desamparados”¹⁶⁷, lo que nos lleva una vez más a la discusión sobre el marco ideológico del texto.

Además de ser explicados como sector de clase dominada, autores como Clines consideran que la descripción del texto deja comprender que el grupo explotado pudo haber sido dueño de tierras anteriormente, que fueron perdidas a través del sistema de deudas, condenándoles a trabajar para comer. El autor ve en el grupo explotado a antiguos dueños de tierras, quienes las perdieron con la alteración de los linderos y terminaron cosechando en campos ajenos.¹⁶⁸ Esto implica que tenemos una doble identidad: antiguos dueños de tierra que, al “cosechar en otros campos...se han convertido en jornaleros que simplemente son pagados cada día sin seguridad de trabajo”.¹⁶⁹ También podrían ser considerados como *recolectores*, aquellos “que no contribuyen a la cosecha del terrateniente pero que cosechan para sí mismo en las esquinas y bordes de los campos que son dejados de lado por los trabajadores, como se prescribe en Lv 19, 9; 23,22; y Dt 24,19”.¹⁷⁰ Si este grupo “recoge en una viña, están tomando uvas que han caído al suelo, o recogiendo los racimos que han sido dejados de manera deliberada en las viñas por los trabajadores (Lv 19, 10).¹⁷¹

165 *The Book of Job*, 360.

166 Ibid.

167 Ibid.

168 *Job 21-37*, 606.

169 Ibid.

170 Ibid.

171 Ibid.

Esta caracterización dejaría ver un trayecto que les llevó de ser dueños independientes, capaces de cubrir su alimento y otras necesidades, a ser los sectores protegidos por la ley de solidaridad para que no mueran de hambre.

Esta condición de explotación reproduce, y es reproducida, por el fenómeno de la alienación, comprendida como una condición determinada por la carencia de posibilidades de autodeterminación, carencia que es producto de las relaciones históricas de poder que han construido la subordinación de ciertos sectores de la sociedad.¹⁷² La carencia de autodeterminación, o incapacidad de poder dirigir los propios destinos, se expresa en los sectores dominados a través del despojo del resultado de su esfuerzo de trabajo, de la apropiación de sus tierras ancestrales, con la pérdida de los elementos identitarios, culturales, sociales y económicos que ellas conllevan, también la toma de sus medios de producción de subsistencia y riqueza, la pérdida de sus formas culturales de relacionamiento y vinculación comunitarios (alteración de las leyes y relaciones de solidaridad), así como de sus creencias y capacidades de imaginar formas de vivir en sociedad que no estén condicionadas por los intereses de los sectores en el poder.

En un análisis marxista de clase, la alienación inicia con el proceso de desposesión de los medios de producción y luego del trabajo asalariado. Esto se extiende al mundo cultural, a los sistemas legales, ideológicos y teológicos, que reproducen el sistema de desposesión, lo institucionalizan, lo mantienen. Así lo explican Mandel y Novack, quienes argumentan que “la alienación en la sociedad de clases se basa en la expropiación y explotación de la fuerza de trabajo”.¹⁷³ Esta

172 Ernest Mandel y George Novack, *La teoría marxista de la alienación* (Pluma, 1977), 8.

173 *Ibid.*, 11.

apropiación y explotación construyen “masas solitarias” de personas, “grupos atomizados...que se sienten aplastados y paralizados por el peso del sistema social, en el cual no tienen un propósito significativo, ni el poder de tomar una decisión”.¹⁷⁴

La explotación y la expropiación de la fuerza de trabajo son una forma de relacionamiento entre grupos e individuos en la dinámica histórica, lo que convierte a la alienación en “...el resultado de condiciones históricas específicas”, surgidas en la “alienación del trabajo que caracteriza a todos los sistemas de propiedad privada”.¹⁷⁵ Dentro del marxismo, el concepto se utiliza para comprender las dinámicas de explotación en el capitalismo, donde la alienación es causada por el despojo de “las masas trabajadoras de los medios de producción y la consecuente alienación del trabajo asalariado”.¹⁷⁶

Tiene no sólo este componente laboral, sino igualmente cultural, manifestándose cuando “la producción de las manos y mentes de los hombres se vuelven contra sus creadores y llegan a dominar sus vidas”, despojando a las personas de su “capacidad de autodeterminación y autodirección”.¹⁷⁷ Así, como consecuencia, encontramos que “las formas de la alienación son producto de la impotencia del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza, de la sociedad y de la ignorancia de las leyes de su funcionamiento...”¹⁷⁸, lo que implica que las personas explotadas no solo se ven privadas de su trabajo y sustento, sino de las explicaciones precisas de su situación.

174 Ibid., 8.

175 Ibid., 10.

176 Ibid.

177 Ibid.

178 Ibid.

Esta condición de extrañeza, esta sensación de imposibilidad de asumir la propia determinación, se palpa en la alienación material presente en las ya discutidas condiciones de pauperización del grupo dominado, caracterizadas por la desposesión y la explotación de su fuerza de trabajo. Esto es observado por Clines en la descripción de este grupo, el cual, como dice el autor, “trabaja como jornaleros (¿tal vez como esclavos?) sin disfrutar del fruto de su trabajo”, el cual, tomado por los sectores dominantes. El autor señala que aunque “invierten sus días en los terrenos...no tienen posesión del grano, aceite de oliva y vino que producen, y más bien mueren de hambre en medio de la abundancia”, retratando “un caso clásico de lo que Marx denominó la alienación de los trabajadores de su propia producción”.¹⁷⁹ Como dicen Mandel y Novack, esta alienación es producto no sólo de algunos malvados que oprimen a sus vecinos, sino de lo que según Clines no es criticado en el texto: “el sistema social y económico que legitima dicho abuso”.¹⁸⁰

Otro de los aspectos alienantes a resaltar es el despojo del asno y el buey, “esenciales para el sustento de la viuda y el huérfano”, siendo el apropiárselos como prenda por una deuda “el remover un medio básico de sobrevivencia para los desamparados de la sociedad”.¹⁸¹ Se despoja ya no sólo de la fuerza de trabajo, que se convierte en mecanismo de enriquecimiento de los sectores dominantes. Aquí el apropiarse del asno y el buey implica la alienación de construir el sustento mínimo con independencia de quién tiene que trabajar para comer. Y esta carencia de alimento es otra forma de alienación, que deshumaniza a los sectores dominados convirtiéndolos en

179 Ibid.

180 Ibid.

181 Habel, *The Book of Job*, 359.

seres cuya única manera de existencia radica en conseguir alimento, despojándolos de cualquier otra experiencia vital y condenándolos a concentrar su pensamiento en esta tarea de supervivencia. En este sentido es ilustrativa la metáfora que les compara a los onagros, insistiendo en que su tarea diaria es conseguir algo para comer.¹⁸²

Así lo observa Clines, para quien el texto describe a los pobres como “carroñeros del desierto” cuya “prioridad en la vida es encontrar comida para ellos y sus familias”.¹⁸³ Su trabajo, como trabajo alienado y alienante, “no implica ninguna labor productiva o gratificante, sino que su única preocupación es la búsqueda de comida para la supervivencia, y lo que encuentran...son plantas y raíces que son propiamente la comida de animales”.¹⁸⁴ Así, la dinámica de explotación a la que son sometidos estos sectores no solo roba cualquier elemento de autodeterminación, sino también de humanidad, condenando a estas personas a vivir como animales. Es por esto que la metáfora del onagro es tan ilustrativa.

‘Animaliza’ a los sectores dominados, pero no con cualquier figura animal, sino con una caracterizada de manera negativa (indomable, solitario, lujurioso, inservible al ser humano¹⁸⁵), en una búsqueda incesante por comida como único propósito, lo que explica el punto de comparación con los pobres: “su total concentración en la lucha por sobrevivir”.¹⁸⁶ Como consecuencia, el texto no acude al sentido literal de “rondar en el desierto” que puede acarrear la metáfora, sino

182 Ibid.

183 *Job 21-37*, 605.

184 Ibid.

185 Cf. Ibid.

186 Ibid.

a la representación del “difícil trabajo requerido para ganarse la vida de forma inadecuada que experimenta un jornalero día a día”, lo cual sería, según el poeta, “no mejor que rebuscar comida en las estepas”.¹⁸⁷ Así, la alienación material convierte a las personas en animales, les roba toda humanidad y las condena a vivir bajo los instintos de la supervivencia y en medio de la carencia plena.

La toma en prenda de los hijos e hijas de los pobres es otra forma de alienación que convierte a la persona en mercancía, en posesión de alguien más. Habel denomina la toma de personas en prenda como “el crimen más desalmado de todos”¹⁸⁸, convirtiendo a esta población en una moneda de cambio al nivel de asnos, bueyes y otros animales, y recuperando su ‘condición de personas’ únicamente cuando se cancelen las deudas. La alienación material toma la forma de explotación laboral, deshumanización (esclavitud, vida en circunstancias tan precarias como las de los animales – mercancía, marginalidad), búsqueda perpetua de alimento para sobrevivencia y muerte en dichas condiciones limitantes.

El elemento de la muerte es el final de la escena, plasmado en el verso 12. El hebreo utiliza el término “muertos” para hablar de quienes piden auxilio, aunque usualmente se traduce los moribundos¹⁸⁹, tal como hacen Schökel y Sicre Díaz en la traducción que utilizamos. El término es utilizado habitualmente para quienes “están destinados a la muerte o a punto de morir”.¹⁹⁰ Su lamento es “aquel de los oprimidos (Ex 2, 24)...o de los heridos”, y quien clama es el espíritu (*nepheš*) que

187 Ibid., 606.

188 *The Book of Job*, 359.

189 Clines, *Job 21-37*, 610.

190 Ibid.

vive “la experiencia de amargura, dolor y fatiga”, y quien pide ayuda legal para que su caso sea atendido.¹⁹¹ La conexión entre desposesión, explotación, carencia, deshumanización y muerte hace un dibujo cruel y realista de la alienación y explica la crisis en la existencia de los sectores dominados.

CONCLUSIÓN

El presente artículo ha buscado sugerir algunas líneas de comprensión del texto de Job 24, 1-12 a partir de las contribuciones de la tradición marxista. Partiendo de la deshumanizante estructura de dominación y explotación actual vivida bajo el capitalismo global, y siguiendo algunas de las pautas dictadas por la tradición marxista y su apropiación en/de los Estudios Bíblicos, hemos propuesto una mirada a Job 24, 1-12 que entra en el detalle de la dinámica de explotación dibujada en el texto, y de sus dramáticas consecuencias. Hemos identificado 3 elementos fundamentales para el análisis marxista del texto: (a) el sesgo ideológico del texto, que refleja un interés de clase desde los sectores dominantes, cuya teología de la retribución y del misterio ocultan las relaciones historias de explotación; (b) hemos retratado las acciones de las clases dominantes, las cuales enmarcadas en el Modo de Producción Tributario, desarrollan formas de apropiación de los bienes y fuerzas de los grupos dominados con la consecuencia de acumular riqueza; (c) finalmente, hemos retratado el proceso de deshumanización de las clases desposeídas, quienes quedan a total merced de los sectores dominantes experimentado diversos niveles de alienación.

191 Ibid.

El texto de Job 24, 1-12, nos puede llevar a reflexionar cuidadosamente en los mecanismos de explotación del capitalismo global y en sus formas de manifestación de nuestros contextos inmediatos. El despojo, la explotación, el agotamiento, el hambre y el lamento son experiencias que nos acompañan cotidianamente, y el resistirlas y transformarlas se hace no solo un aspecto de vocación de fe, sino un compromiso político de solidaridad humana. Cerramos retomando las palabras del Mayor, personaje de la Fábula de G. Orwell *Rebelión en La Granja*, donde se denuncia la explotación ‘del ser humano por el ser humano’, y se dibuja también la posibilidad de una lucha por un mejor porvenir:

Veamos, camaradas: ¿Cuál es la realidad de esta vida nuestra? Encarémonos con ella: nuestras vidas son tristes, fatigosas y cortas. Nacemos, nos suministran la comida necesaria para mantenernos y a aquellos de nosotros capaces de trabajar nos obligan a hacerlo hasta el último átomo de nuestras fuerzas; y en el preciso instante en que ya no servimos, nos matan con una crueldad espantosa. Ningún animal en Inglaterra conoce el significado de la felicidad o la holganza después de haber cumplido un año de edad. No hay animal libre en Inglaterra. La vida de un animal es sólo miseria y esclavitud; ésta es la pura verdad...

...¿No resulta entonces de una claridad meridiana, camaradas, que todos los males de nuestras vidas provienen de la tiranía de los seres humanos? Eliminad tan sólo al Hombre y el producto de nuestro trabajo nos pertenecerá. Casi de la noche a la mañana, nos volveríamos ricos y libres. Entonces, ¿qué es lo que debemos hacer? ¡Trabajar noche y día, con cuerpo y alma, para derrocar a la raza humana! Ése es mi mensaje, camaradas: ¡Rebelión! Yo no sé cuándo vendrá esa rebelión; quizá dentro de una semana o dentro de cien años; pero sí sé, tan seguro como veo esta paja bajo mis patas, que tarde o temprano se hará justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arens, Eduardo. “Job”. En *Comentario Bíblico Latinoamericano*, editado por Armando J. Levoratti. Antiguo Testamento Vol. II: Libros proféticos y sapienciales. Verbo Divino, 2007.
- Belo, Fernando. *Lectura materialista del evangelio de Marcos: relato-práctica-ideología*. Verbo Divino, 1975.
- Blackledge, Paul. “Karl Kautsky escribió algunas obras clásicas de la historia marxista”. Revista digital de análisis político, económico y cultural. *Jacobin*, el 3 de febrero de 2023. <https://jacobin.com/2023/03/karl-kautsky-christianity-marxism-history-political-theory>.
- Brecht, Bertolt. “Muchas maneras de matar”. DDOOSS - Asociación de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid. *Poemas Bertolt Brecht*, 2020. <https://ddooss.org/textos/poesia/poemas-bertolt-brecht>.
- Chaney, Marvin L. “Bitter Bounty: The Dynamics of Political Economy Critiqued by the Eighth-Century Prophets”. En *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, editado por Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley. Orbis Books, 1993.
- Clévenot, Michel. *Lectura materialista de la Biblia*. Sígueme, 1978.
- Clines, David J. A. *Job 21-37*. Word Biblical Commentary, Volume 18A. Job: Word Biblical Commentary Volume 18A, 2006.
- Engels, Friedrich. “Contribución a la historia del cristianismo primitivo”. Versión en español de la publicación original en alemán de 1894. *Marxists Internet Archive*, diciembre de 2016. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1894/crist-prim.htm>.
- Giner, Salvador. *Historia del pensamiento social*. 13a ed. Ariel, 2013.

- Gottwald, Norman, ed. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Orbis Books, 1993.
- Gottwald, Norman, y Mosala Itumeleng, eds. "A Materialist Reading of Micah". En *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Orbis Books, 1993.
- Habel, Norman C. *The Book of Job: A Commentary*. The Westminster Press, 1985.
- Lévêque, Jean. *Job. El libro y el mensaje*. Cuaderno Bíblico 53. Verbo Divino, 2001.
- MacKenzie, R. A. F. "Job". En *Comentario Bíblico San Jerónimo: Antiguo Testamento II. Tomo II*, editado por Raymond E. Brown y Joseph Fitzmyer. Cristianidad, 1971.
- Mandel, Ernest y George Novack. *La teoría Marxista de la alienación*. Pluma, 1977.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. Fundación de Investigadores Marxistas, 2013.
- McKay, Niall. "Materialist/Marxist Interpretations and Postcolonial Biblical Criticism". En *The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism*, editado por Rasiah S. Sugirtharajah. Oxford University Press, 2023. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190888459.013.32>.
- Méndez Moissen, Sergio Abraham. "Cultura. Friedrich Engels y su lectura de la Biblia: Juan, el cristianismo y ¿la revolución?" *La Izquierda Diario - Red internacional*, el 4 de diciembre de 2017. <https://www.laizquierdadiario.com/Friedrich-Engels-y-su-lectura-de-la-Biblia-Juan-el-cristianismo-y-la-revolucion>.
- Miranda, José Porfirio. *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión*. Sígueme, 1972.

- Molina, Lucía. “Dos muertes en bananeras de Sixaola sacuden a comunidad indígena y enciende críticas por uso de agroquímicos”. País. *Semanario Universidad - Boletín Informativo de la UCR* (Costa Rica), el 22 de noviembre de 2023. Digital Edición. <https://semanariouniversidad.com/pais/dos-muertes-en-bananeras-de-sixaola-sacuden-a-comunidad-indigena-y-enciende-criticas-por-uso-de-agroquimicos/>.
- Murphy, Roland E. *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Ester*. The Forms of Old Testament Wisdom Literature, Vol. XIII. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981.
- Nardoni, Enrique. *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Verbo Divino, 1997.
- Richard, Pablo. “Lectura popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación”. *RIBLA*, núm. 1 (1988): 30–48.
- Schökel, Luis A., y José L. Sicre Díaz. *Job: Comentario teológico y literario*. Cristiandad, 2002.
- Sicre, José L. “*Con los pobres de la tierra*”: *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, 1984.
- Villalobos, Carlos M. *Donde nadie*. Uruk Editores, 2024.
- West, Gerald. “Estudio contextual de la Biblia”. *Aportes Bíblicos*, núm. 26 (enero de 2018): 26. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apbi/article/view/116>.
- West, Gerald. “Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state”. *Old Testament Essays* 24, núm. 2 (2011): 511–34.
- Wittenberg, Gunther H. “Job the farmer: the Judean Am-Haretz and the wisdom movement”. *Old Testament Essays* 4, núm. 2 (1991): 151–70. https://doi.org/10.10520/AJA10109919_969.

