

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A questão da terra no livro de Jó -  
Um estudo exegetico de Jó 15

Por  
Ivone Brandão de Oliveira

Orientador: Prof. Dr. Archibald M. Woodruff

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às  
exigências do Curso de Pós-Graduação em Ciências da  
Religião, para obtenção do grau de Mestre

São Bernardo do Campo, janeiro de 2007

## FICHA CATALOGRÁFICA

Oliveira, Ivone Brandão de

A questão da terra no livro de Jó: um estudo exegético de Jó 15 / Ivone Brandão de Oliveira. São Bernardo do Campo, 2007.  
188p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Orientação de: Archibald M. Woodruff

- 1.** Bíblia – A.T. – Jó - Crítica e interpretação **2.** Posse da terra – Aspectos religiosos **3.** Bíblia – Distribuição de terra – História **I.** Título.

**CDD 223.107**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Archibald M. Woodruff  
Presidente

Prof. Dr. Milton Schwantes  
1º Examinador

Matthias Grenzer  
2º Examinador

## **AGRADECIMENTOS**

Aos professores, à direção e aos funcionários da Metodista,  
em especial ao Prof. Dr Archibald M. Woodruff,  
que me acompanhou na elaboração desta dissertação

Às Irmãs da Inspeção Santa Catarina de Sena  
e aos amigos e às amigas, pelo apoio e incentivo.

OLIVEIRA, Ivone Brandão, *A questão da terra no livro de Jó – Um estudo exegético de Jó 15*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, janeiro de 2007

### SINOPSE

O sofrimento que aparece no livro de Jó pode ser considerado de diversas formas. Esta dissertação analisa a questão da terra como um eixo em torno do qual Jó e seus interlocutores debatem. Não se trata de um simples debate entre sábios, mas de uma situação de violência social, vitimando principalmente os pobres. Estes, não tendo como pagar os tributos exigidos pelo sistema imperial, vêem suas terras e casas invadidas, as marcas divisórias de suas propriedades mudadas, seus animais roubados e suas vidas reduzidas à escravidão. A terra está sendo violada, a injustiça é visível e o tribunal encontra-se fechado para ouvir o clamor dos injustiçados. Contemplando toda essa realidade, Jó lança seu grito de protesto. Três amigos chegam para o consolar, mas não entram a fundo na questão levantada. Elifaz e seus companheiros têm uma posição diferente da de Jó.

A dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro apresenta uma visão geral do livro de Jó, com observações necessárias em função do estudo a ser feito, com enfoque no diálogo de Elifaz, na questão da terra na Bíblia e no período persa. O segundo capítulo é dedicado à análise exegética do capítulo 15. A divisão em três partes respeita o argumento de Elifaz: a condenação às palavras de Jó, um ensinamento em relação à terra e a condenação do ímpio. O último capítulo amplia a visão da questão da terra para todo o livro de Jó e procura identificar cada um dos personagens: os estrangeiros, os ímpios, os interlocutores de Jó, os pobres e o próprio Jó. O importante é saber qual o lugar que cada um ocupa na sociedade e o que eles representam na questão da terra.

Oliveira, Ivone Brandão. *The problem of land in the book of Job. An exegetical study of Job 15*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, janeiro de 2007

### **Abstract**

The suffering that appears in the book of Job may be considered in various forms. This dissertation analyses the question of the land as an axis from which Job's questioners debate. It does not treat of a simple debate among scholars but a situation of social violence, where the principal victims are the poor. These, not having the means to pay the taxes demanded by the imperial system of government, see their lands and houses invaded and the fences of their properties changed, their animals stolen and their lives reduced to slavery. The land is being violated, injustice is visible. The courts of justice are closed off to the cries of the victims. Contemplating the reality of all this, Job lifts his voice in a cry of protest. Three friends arrive to console him, but do not enter deeply into the question which is raised. Eliphaz and his companions, have a different point of view to that of Job.

The dissertation is organized into three chapters. The first, presents a general vision of the book of Job with the necessary observations, in view of the study in hand, focalizing the dialogue of Eliphaz and the question of land in the bible and in the period of the Persian empire. The second chapter is dedicated to an exegetical examination of Chapter 15. The division into three parts follows the argument of Eliphaz, the condemnation of Job's discourse, the teaching in relation to the land, and the condemnation of the impious. The last chapter amplifies the vision into the question of the land in the whole book of Job and looks to identify each one of the personalities, the foreigners, the impious, Job's questioners, the poor, and Job himself. It is important to know the place which each one occupies in society and who these people represent in the question of the land.

OLIVEIRA, Ivone Brandão, *La cuestión de la tierra em el libro de Jo – Una análisis exegética de Jó 15*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, janeiro de 2007

### **Sinopsis**

El sufrimiento que aparece em el libro de Jo puede ser considerado de distintos aspectos. Esta disertación analiza la cuestión de la tierra colocándola como um eje alrededor del cual Jo y sus interlocutores analizan y debaten. No se trata de una sencilla controversia entre sábios y si de una situación de violencia social sacrificando principalmente a los mas pobres. Estos no teniendo como pagar los tributos exigidos por el sistema imperial, vem sus tierras, sus casas, propiedades y sus animales robados y sus vidas reducidas a humillante esclavitud. La tierra está siendo violada, la injusticia es visible y el tribunal – para oír el clamor de los injusticiados, está cerrada. Contemplando toda esta realidad, Jo lanza um grito de indignación y protesto. Três amigos llegan para consolarlo, pero, no analizan em profundidad la cuestión levantada. Elifaz y sus compañeros tienen una posición distinta a la de Jo.

La disertación está organizada em três capítulos. El primero presenta una visión amplia, general del libro de Jo, com las observaciones necesarias de acuerdo com el estudio que debe ser hecho, focalizando el diálogo de Elifaz, el asunto de la tierra tratado em la Biblia y em el período persa. El segundo capítulo es dedicado al análisis exegética del capítulo 15. La división em três partes, respeta, el argumento de Elifaz: condena las palabras de Jo, lo que enseña em relación a la tierra e la condenación del ímpio. El último capítulo amplifica la visión em relación a la tierra em el libro de Jo y procura identificar cada um de los personajes: los extranjeros, los ímpios, los interlocutores de Jo, los pobres y el mismo Jo. Lo importante es saber cual el lugar que cada uno ocupa em la sociedad y lo que representan em la cuestión de la tierra.

## Sumário

Sumário	8
Introdução	10
Capítulo 1: O livro de Jó	17
1.1. A universalidade de Jó	17
1.2. O livro de Jó	20
1.2.1. A linguagem do livro de Jó	21
1.2.2. Autor, estrutura, época e lugar	23
1.2.3. O gênero literário	29
1.3. O diálogo entre Elifaz e Jó	35
1.3.1. Elifaz e sua teologia	35
1.3.2. A fala de Jó que provoca a resposta de Elifaz no capítulo 15	40
1.4. A terra na Bíblia	45
1.4.1. A origem do povo na luta pela terra	46
1.4.2. A fase da elaboração teológica: a terra é dom de Deus	49
1.4.3. O tribalismo e a posse da terra	52
1.5. O período persa	55
1.5.1. O sistema político-administrativo do império	56
1.5.2. O sistema tributário e suas conseqüências	57
1.5.3. A política religiosa dos persas	58
1.5.4. Israel sob o domínio dos persas	59

Capítulo 2: Estudo exegético de Jó 15	62
2.1. Tradução	62
2.2. Análise geral do texto	65
2.2.1. Delimitação do texto	65
2.2.2. Contexto menor	65
2.2.3. Contexto maior	68
2.2.4. Estrutura do texto	68
2.2.5. Integridade e coesão	69
2.3. Interpretação	70
2.3.1. Tua boca ensina a iniquidade	70
1ª estrofe: O sábio conhece e julga bem (v.2-6)	71
2ª estrofe: Tua boca ensina iniquidade (v.5-13)	75
3ª estrofe: Nenhum ser humano é justo (v.14-16)	86
2.3.2. “Eu te declaro! Escuta-me!” (v.17-19)	90
4ª estrofe: A terra foi dada aos pais, não aos estrangeiros (v.17-19)	90
2.3.3. Ao ímpio está reservada a violência (v.20-35)	100
5ª estrofe: Os dias do ímpio estão contados (v. 20-24)	101
6ª estrofe: O ímpio mostra-se poderoso e luta contra Deus (v. 25-28)	108
7ª estrofe: O ímpio não progredirá (v. 29-33)	114
8ª estrofe: A comunidade dos ímpios será tratada com violência (v. 34-35)	121
2.4. A questão da terra no capítulo 15	125
2.4.1. “Estrangeiro não transitou no meio deles”	126
2.4.2. Fixou moradas que não eram suas	129
2.4.3. Suas posses não se estenderão sobre a terra	133

Capítulo 3: A terra no livro de Jó	135
3.1. A questão da terra no livro de Jó	135
3.1.1. O ímpio fixa sua casa e prospera	135
3.1.2. A desgraça virá contra a casa do ímpio	137
3.1.3. A violência contra o patrimônio do pobre	139
3.1.4. A vida dos “sem-terra”	141
3.1.5. Visões diferentes diante de um mesmo problema	143
3.2. Quem é quem na questão da terra?	145
3.2.1. Quem é o <i>estranho</i> (רז)?	146
3.2.2. Quem é o ímpio?	149
3.2.3. Quem são os interlocutores de Jó?	153
3.2.4. Quem são os pobres?	158
3.2.5. Quem é Jó?	164
Conclusão	172
Bibliografia	176

## Introdução

O problema da terra é uma questão fundamental nas Escrituras. É resultado de uma longa luta dos pobres, iniciada com a resistência dos camponeses da região de Canaã contra as cidades-estado controladas pelo Egito e à qual se integraram outros grupos que, em diferentes regiões, foram procurando lugares ou conquistando territórios onde pudessem garantir a vida com trabalho digno, sem o pesado ônus dos tributos. A conquista da terra não significou o fim da organização entre os grupos. Eles precisaram fechar acordos para garantir às tribos e a cada família o direito à herança. Muito sangue foi derramado nessa luta contra os grandes impérios, contra os povos vizinhos e até mesmo dentro do país, para não perder a terra. Essa história foi interpretada como luta de Javé em favor de seu povo. Este passa a professar que a terra pertence a Deus que a concedeu a cada tribo e, conseqüentemente, a cada família. A herança deve passar de pai para filho para garantir a dignidade, o trabalho livre e o sustento da vida familiar.

O conflito em torno da terra que aparece em Jó é a continuidade dessa história. O problema é agudo porque a ação dos ímpios é injusta e violenta. Eles vitimam grande parte da população, principalmente os mais desprotegidos.

Existe uma rica literatura sobre o livro de Jó. Pode-se observar que o maior número de estudos sobre o livro de Jó está voltado para a introdução, comentário geral, análise literária e teológica - do livro como um todo. Muitos outros estudos focalizam a questão do sofrimento<sup>1</sup>, do justo sofredor<sup>2</sup> e da doutrina da retribuição<sup>3</sup>. Existe também um bom número de estudos sobre a questão de Deus<sup>4</sup>, e a resposta de Deus a Jó<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Mario Bizzotto. *Il grido di Giobbe – L'uomo, la malattia, il dolore nella cultura contemporânea*. Milano: San Paolo, 1995, 245 p.; Galo Severo Sánchez Bravo. *Sofrer sem motivo: teodicéia da moldura narrativa do livro*

Algumas obras procuram fazer a ligação do livro de Jó com outros livros bíblicos: Jó e Lamentações<sup>6</sup>, Jó e os Salmos<sup>7</sup>, Jó e Coélet<sup>8</sup>. Alguns artigos ainda mostram a relação de Jó com Jesus.

Aqui, na América Latina, existe um empenho em relacionar o livro de Jó com as questões que afetam a vida do povo: a questão do sofrimento dos pobres<sup>9</sup>, a questão da justiça<sup>10</sup>, a questão da terra, do problema da moradia<sup>11</sup>, da violência<sup>12</sup> e das crianças<sup>13</sup>.

---

de Jó. Dissertação Pont. Univ. Católica do Rio de Janeiro, 1999, 2 vols. Sum. 1003p.; Ademar Degasperri. Sentido do sofrimento - Jó da razão à teologia da libertação. Em: Revés do Averso. Centro Ecumênico de Publicações e Estudos - CEPE - Frei Tito de Alencar Lima, São Paulo: [s.n.], 1998. v.7, n.6, p.10-15; Luis José Dietrich. O grito de Jó. São Paulo: Paulinas, 1996, 108p.; Galo Sánchez B. *Job o el sufrimiento abierto al misterio*. Em: Teológica Xaveriana. Bogotá: [s.n.], 1991, v.41, n.99, p.173-183

<sup>2</sup> Janice Zuse Dieter e Arceli Mees Schacht. *Jó, o justo sofredor*. Em: Manual para o culto infantil. São Leopoldo: [s.n.], 1990, v.19, p. 283-292.

<sup>3</sup> Luiz Alexandre Solano Rossi. *A falsa religião e a amizade enganadora – O livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005, 212 p.; Tércio Machado Siqueira. *Jó e a teoria da retribuição*. Em: Mosaico - Apoio Pastoral. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo: [s.n.], 2001. v.9, n.22, p.18-19

<sup>4</sup> David J.A. Clines. *O Deus de Jó*. Em: Concilium, Petrópolis, Vozes 2004, 307/4, p.42-56; Gustavo Gutiérrez. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente – uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987, 166p.; Mackenzie, R. Dussel, E. e Duquoc, Ch. *Jó e o silêncio de Deus*, Petrópolis: Vozes, 114p; Javier Quezada del Rio. *Los discursos de Yahvé en el libro de Job*. Em: Vera Humanitas. México: [s.n.], 1994, n.18, p.9-21.

<sup>5</sup> Norman C. Habel. O veredito sobre Deus e de Deus no final do livro de Jó. Em: Concilium, Petrópolis: Vozes, 2004, 307/4, p.28-41; Efraín Llancó Z. ...Y Yavé respondió desde la desencadenada tempestad - Estudio sobre el dolor y sufrimiento en Job. Em: Revista Bíblica Andina. Centro Bíblico Verbo Divino. Quito, Equador: [s.n.], 1999. n.5, p.33-48

<sup>6</sup> J. Sidlow Baxter, *Examinais as Escrituras - Jó e Lamentações*. São Paulo: Vida Nova, 1993, 298p.

<sup>7</sup> R. E. Murphy. *Jó e Salmos - encontro e confronto com Deus*. São Paulo: Paulinas, 1985, 140 p.

<sup>8</sup> Franco Festorazzi. *Jó e Coélet – crise e sabedoria*. Em: Problemas e perspectivas das ciências bíblicas. São Paulo: Loyola 1982, 392p.; Tamez, Elsa. *De silencios y gritos Job y Qohélet en los noventa*. Em: Pasos. Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica, Editorial DEI, 1999. n.82, p.1-6

<sup>9</sup> Gilberto Gorgulho. *Jó e o sofrimento dos pobres*. Em: Vida Pastoral, São Paulo: Paulinas, setembro/outubro 1992, p.13-16.; Bonifácio Tchimboto. *Os privados de Deus: Jó 24 e as tradições bíblicas sobre o pobre*. Dissertação Urbaniana, Roma, 2002, 206p.

<sup>10</sup> Mathias Grenzer. *Análise Poética da Sociedade – Um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2005, 95p.; Ivone Brandão de Oliveira. *A justiça de Jó numa sociedade violenta*. São Paulo, dissertação de mestrado pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, 1998, 170 p.

<sup>11</sup> Carlos Mesters. “Sem casa pra morar e sem onde se inclinar, este povo ainda espera a tua vinda” (comentário sobre Jó 24,2-12). Em: Eu faço a cidade e não moro: reflexões bíblicas sobre a moradia. Centro de Estudos Bíblicos. São Leopoldo: [s.n.], 1993, p.40-43 (A Palavra na Vida, 63); também Em: Renovação. Porto Alegre: [s.n.], 1993, n.267, p.19-20

<sup>12</sup> René Girard. *Job the victim of his people*. Califórnia: Stanford University Press, 1987, 173 p.; Elsa Tamez. *Jó: grito ‘violência’ e ninguém me responde!* Em: Concilium: Revista Internacional de Teologia, Petrópolis: Vozes, n.005, p.67-74, 1997.

<sup>13</sup> Mathias Grenzer. *Crianças roubadas e penhoradas*. Em: Estudos Bíblicos, Petrópolis: Vozes, 1997, n.54, p.52-57

Como o tema da terra não é tão explícito, como em outros livros bíblicos, esta dissertação assume o desafio de enfrentar essa temática. As referências parecem poucas, mas aparecem de forma sutil no início. Os interlocutores de Jó se preocupam em falar do que acontecerá com a casa do ímpio: “as cordas de sua tenda serão arrancadas” (4,21), sua messe será saqueada pelos famintos (5,5), enquanto Jó denuncia que a terra é deixada ao poder do ímpio, sem que os governantes tomem alguma providência (9,24). No segundo ciclo dos discursos, Elifaz abre uma porta que permite entrar na questão da terra de forma mais explícita, enquanto exige que Jó escute o ensinamento dos antigos, o de que a terra foi entregue somente aos pais (15,19) e de que o ímpio ocupa cidades e casas que não lhe pertencem (15,28). Baldad e Sofar, dentro dessa linha de raciocínio, discorrem sobre a desgraça que se abaterá sobre os ímpios: não terão mais segurança na tenda porque o enxofre será espalhado no terreno e tudo secará (18,14-17) e não verão mais os mananciais de óleo nem a abundância de leite e mel (20,17). Embora Elifaz acuse Jó de entregar a terra a um homem poderoso, Jó, além de manter sua inocência (31,38), denuncia que os ímpios mudam as fronteiras e roubam rebanhos dos mais pobres (24,2-3). Assim, as referências à terra vão aparecendo pouco a pouco, revelando que essa questão faz-se presente no livro.

O livro de Jó é um livro sapiencial e, como tal, essa literatura nasce da vida. O autor, além de conhecer a literatura de outros povos, olha a realidade que tem diante dos olhos para escrever sua obra. Sem deixar de abordar temas universais, que ultrapassam tempo e espaço, ele se mantém fiel ao contexto específico em que vive. Assim, sem perder a característica da universalidade da temática da terra, o autor deixa frestas abertas que mostram os diferentes grupos atuantes nessa questão e os conflitos sociais num momento histórico específico.

O contexto histórico em que nasce o livro pode ser situado no período pós-exílio, durante a dominação do império persa. Foi um período de muita violência devido ao sistema político-administrativo e, principalmente, ao novo sistema de taxaço dos impostos, o que provocava não só o empobrecimento da população, mas também a perda da terra, com todas as conseqüências que daí decorrem<sup>14</sup>. Além disso, os que retornaram do exílio esperavam que os residentes na terra lhes devolvessem as propriedades.

O ponto de partida para a análise da questão da terra será o capítulo 15 do livro de Jó. O discurso é pronunciado por Elifaz, um dos interlocutores de Jó que, em alguns versículos, aborda de forma direta a questão da terra.

A dissertação está dividida em três capítulos, organizados da seguinte forma: uma visão geral do livro de Jó, a tradução e a análise do capítulo 15 e as conclusões que daí brotam, ampliando a questão para todo o livro.

O capítulo primeiro procura apresentar uma visão geral do livro que permita um acesso mais fácil à problemática a ser estudada nesta pesquisa. Aborda a questão da universalidade de Jó, os aspectos gerais do livro como linguagem, autor, estrutura, época, gênero literário e, ainda, enfoca o diálogo entre Elifaz e Jó.

Como o tema desta pesquisa está centrado na questão da terra, uma visão sintética da luta do povo na conquista do território, a interpretação teológica dessa ação popular em organização tribal para garantir essa herança, na Bíblia, ajuda a compreender o problema na ocasião do retorno do povo, do exílio. Como naquele momento, o povo encontrava-se sob o domínio persa, é também imprescindível considerar o sistema político-administrativo do império, com seu sistema tributário, sua política religiosa e a situação do povo judaíta sob esse domínio.

---

<sup>14</sup> Rudi Tünnermann, *As reformas de Neemias*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal e Paulus, 2001, p.23-27.

O segundo capítulo ocupará a maior parte do trabalho. Nele será feito o estudo exeético do capítulo 15, de Jó. O ponto de partida não pode deixar de ser a tradução do texto, seguida de uma análise do contexto menor e maior, sua delimitação, sua estrutura, integridade e coesão. Depois, é feita uma análise minuciosa do texto, dividida nas três partes do discurso de Elifaz: a primeira dirigida diretamente a Jó, com uma forte condenação de suas palavras; a segunda, contendo um ensinamento enfático que Jó deve ouvir e viver, sobre a questão da terra e, na terceira parte, a abordagem está centrada no ímpio, principalmente na sua condenação que está por cair sobre ele, devido às suas práticas.

O terceiro capítulo recolhe o estudo feito nos capítulos anteriores e aborda a questão da terra no capítulo 15 e em toda a parte poética do livro de Jó. Na primeira parte, são focalizados dois personagens que estão envolvidos na questão da terra. O “estranho” / “estrangeiro”, chamado por Elifaz de rz" e os “ímpios” (~y[iv'r>). Uma afirmação estranha está ligada ao primeiro grupo: a terra foi dada somente aos pais “e não transitou estrangeiro no meio deles” (15,19). Ela é interpretada a partir de outros textos bíblicos. Os ímpios são os que fixam moradas em propriedades que não são suas e, com essa arbitrariedade, progridem e vivem em paz.

A segunda parte do terceiro capítulo trata da questão da terra em toda a parte poética do livro de Jó. Nos discursos dos diversos interlocutores, é confirmada a questão da prática do ímpio de fixar morada, invadir terras, possibilitando um progresso constante, às custas da população mais desprotegida, que, pelo endividamento perde suas terras, vive como escravo, sem condição não só de não saldar suas dívidas, mas também de não conseguir o mínimo necessário para uma vida digna. Fica sem terra, sem teto, sem roupa, sem comida. Em síntese, o despojado torna-se um excluído social. Essa realidade gritante é percebida

por Jó, mas não é levada em conta por seus interlocutores que se contentam simplesmente em condenar os ímpios, sem tomar uma posição clara e definida em favor das vítimas. O conflito fica claro entre os personagens. Eles discutem não simples questões sapienciais ou jurídicas, mas uma problemática que atinge toda a sociedade e cada um deles.

Em base à análise do livro e ao contexto do período persa, é possível perceber quem são os personagens que estão em jogo e o que eles representam na questão da terra. O estudo termina mostrando quem é o estranho (rz"), quem é o ímpio, quem são os interlocutores de Jó, quem são os pobres, quem é Jó.

## **Capítulo Primeiro: O livro de Jó**

A escolha do capítulo 15 do livro de Jó, como ponto de partida para refletir sobre uma temática pouco ou nada trabalhada, a questão da terra, além de ser uma ousadia é também um desafio.

O capítulo escolhido está inserido no segundo bloco dos discursos e é pronunciado por Elifaz. Ele é sempre o primeiro dos três interlocutores a responder a Jó em cada um dos três blocos.

Antes de entrar na análise do capítulo, são necessárias algumas considerações preliminares para ajudar na compreensão do conteúdo do discurso. Primeiramente, mostrar a universalidade de Jó e, depois, abordaremos o livro no seu conjunto, focalizando sua linguagem, a estrutura, a época, o lugar e o gênero literário. Num segundo momento, faremos a apresentação de Elifaz, autor do segundo discurso que será analisado nesta dissertação, e a sua teologia. Como o capítulo é precedido por um discurso de Jó, uma visão geral do seu conteúdo ajuda a clarear a reação e a resposta de Elifaz.

Depois dessas considerações preliminares, será possível entrar no capítulo 15. Será feita a tradução do texto, seguida da análise crítica em suas frases, períodos, estrofes e, finalmente, o poema.

### **1.1. A universalidade de Jó**

O livro de Jó é uma obra literária considerada como uma das grandes produções artísticas da humanidade. Mesmo sendo um livro de difícil compreensão, a leitura é

fascinante e envolvente. A atração que exerceu ao longo dos séculos e continua exercendo, revela seu caráter universal e sua atualidade.

O livro não foi escrito num vácuo. Insere-se dentro da tradição do seu próprio povo: é israelita no seu espírito e distintivamente israelita na sua teologia. É universal no seu humanismo e é uma amostra do tipo de literatura do mundo antigo que era cosmopolita no seu caráter – literatura geralmente designada por *sabedoria*.

Sabedoria é um termo que abrange uma ampla variedade de formas literárias, desde os simples ditados do povo comum até ao discurso erudito de mentes filosóficas. Todos os vizinhos de Israel tinham sua própria coletânea de literatura sapiencial, que sobreviveu em quantidades variadas. Muitas semelhanças têm sido observadas entre Jó e outros escritos do mundo antigo, especialmente a literatura de sabedoria da Mesopotâmia e do Egito.<sup>15</sup>

É possível destacar algumas obras literárias que têm alguma proximidade com o livro de Jó, tanto no conteúdo quanto na forma e no gênero. Entre elas são mencionadas algumas:

a) A literatura egípcia. Esta literatura se caracterizava por uma ânsia para decifrar o mistério do homem. De acordo com a pesquisa de Gianfranco Ravasi, duas obras significativas apresentam alguma semelhança com o livro de Jó: “Diálogo de um suicida consigo mesmo”, escrita em papiro, com 156 linhas, datado aproximadamente entre 2190-2040 a.C. Sua estrutura é bastante elementar<sup>16</sup>. Outra obra é intitulada: “Protesto de um camponês eloqüente”. Nela, o camponês denuncia as injustiças que sofre, recorrendo às

---

<sup>15</sup> Francis I. Andersen, *Jó* - introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984, p.21-30.

<sup>16</sup> W. Barta. *Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA* (Papyrus Berlin 3024), Berlin, 1969, apud Gianfranco Ravasi, *Giobbe*. Roma: Borla, 1991, p.131-133.

autoridades. Mesmo não sendo atendido, insiste no restabelecimento da justiça. Como o livro de Jó, este poema é precedido e seguido de um prólogo e de um epílogo em prosa.<sup>17</sup>

b) A literatura mesopotâmica. Um texto sumério, proveniente do complexo mundo teológico da mesopotâmia, datado por volta de 2000 a.C., é conhecido como “O homem e seu Deus”. O protagonista é um homem que se lamenta asperamente da sua miséria causada pela irritação de seu deus protetor, “pastor” e “amigo”.<sup>18</sup> Este poema também é chamado de “Poema do justo sofredor”. O poeta protesta sua inocência, descreve sua piedade, acusa a divindade de indiferença, confessa a ignorância humana, insiste em sua pureza ritual e traduz um profundo pessimismo.<sup>19</sup>

Um outro texto pertencente à teologia babilônica é o “*Diálogo sobre a miséria humana*”, escrito por volta de 1000 a.C. A estrutura da obra é dialógica: o sofredor, só na vida porque nascido de pais idosos, volta-se para um amigo para relatar sua miséria. O diálogo entre os dois se estabelece dentro de um crescente de argumentação. De um lado, o amigo afirma que essa é a condição de todo ser humano, insiste que somente a piedade para com os deuses pode restabelecer o equilíbrio da sorte e desenvolve a doutrina da retribuição. Diante do protesto e contra-argumento do sofredor que reafirma a injustiça nas relações sociais, passa a considerá-lo como blasfemo. Nesse diálogo, emerge com força uma antropologia determinista.<sup>20</sup>

Outras obras foram encontradas pelos pesquisadores, mas estas servem de exemplo para mostrar a rica literatura sapiencial do Antigo Oriente, com a temática constante sobre

<sup>17</sup> F. Vogelsang; A. H. Gardiner, *Die Klagen des Bauern*, Leipzig, 1908. Apud Ravasi, *Giobbe*, p.133-135.

<sup>18</sup> H. Schmökel, *Hiob in Sumer*, in “Forsch. Fortschritte” 30, 1956, 74-76. Apud Ravasi, *Giobbe*, p.135-138.

<sup>19</sup> H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, in *Der alte Orient*, VII, 3, 1906, p.28s.; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Paris, 1907, p.372-79. Apud Samuel Terrien, *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994, p.15-16.

<sup>20</sup> B. Lansberger, *Die Babylonische Theodizee*, in *Zeit. Assyriologie* 43, 1936, 32-76. Apud Ravasi, *Giobbe*, p.142-144.

o justo sofredor. Elas foram apresentadas de diversas formas literárias e provavelmente exerceram influência na composição do livro de Jó. Além delas, admite-se também que a sabedoria edomita ofereceu também sua contribuição. No entanto, existe uma distinção entre a literatura sapiencial de Israel daquela do Antigo Oriente. O que as distingue é sua nacionalização e sua incorporação ao caráter ético de Israel, de modo que ela perde sua vinculação classista e se volta para o que há de universal no homem. Ela também se subordina à fé javista, transformando o bom senso universal e supra-religioso em uma espécie de suma de instruções ético-religiosas.<sup>21</sup>

O livro de Jó é um ápice da literatura universal, superior às que existiram anteriormente. Essa afirmação é comprovada pela sua extensão, em comparação com as outras, a complexidade de sua estrutura, a riqueza da problemática, os motivos totalmente novos e a dramaticidade mantida até o último.<sup>22</sup>

## 1.2. O livro de Jó

O livro de Jó apresenta seu protagonista como homem justo, triturado pelo sofrimento, numa busca insistente de explicação para a situação que atravessa. Nessa busca intensa, o autor do livro procura abordar diferentes temas, utilizando deferentes gêneros literários.

Na moldura narrativa do livro, formada pelo prólogo e pelo epílogo, o protagonista é apresentado como um homem justo que foi ferido em sua carne pela perda dos bens e de

---

<sup>21</sup> Ernst Sellin e Georg. Foher, *Introdução ao Antigo Testamento*. vol.2. São Paulo: Paulinas, 1978, p.490, p.458.

<sup>22</sup> Luis Alonso Schökel e Jose Luis Sicre Diaz, *Job - comentario teologico y literario*. Madri: Cristiandad, 1983, p.35.

seus filhos. Essa desgraça não abala sua fé. Continua íntegro e fiel e recebe de Deus a recompensa, recuperando tudo o que tinha perdido. Na parte poética, o autor apresenta Jó como uma vítima social, conhecedor da realidade onde vive e que não aceita as injustiças e violências das relações sociais. Ele perde tudo - bens, trabalho e honra - e sofre o desprezo dos familiares, o abandono das pessoas próximas e a perseguição de Deus. Nessa condição de exclusão protesta, levanta sua voz contra a ordem estabelecida, principalmente religiosa, e desafia Deus para que explique o que está acontecendo, porque deixa impune o ímpio e porque o trata como inimigo, ele que é justo e sempre se manteve fiel à aliança.

### **1.2.1. A linguagem do livro de Jó**

A linguagem do livro de Jó com suas peculiaridades tem desconcertado muitos estudiosos. Andersen apresenta uma síntese de algumas dessas posições:

a) O livro apresenta divergências do hebraico padrão, o mais conhecido e usado. A explicação para esse fato pode provir da tradução de uma outra língua, de um dialeto do hebraico ou de um arcaísmo literário.

b) Outros consideram a linguagem literária artificial. De modo geral, a maior parte da poesia hebraica fica firmemente no fundamento da antiga tradição cananita, e aqui Jó não constitui exceção alguma. Os numerosos cananismos em Jó podem ser genuínos ou genuinamente antigos, ou sobrevivências genuínas de formas antigas, embora alguns possam ser devidos ao contato cultural com os fenícios. A tendência do texto em preservar ortografias primitivas é bem marcante. Esta posição inclina-se para uma data mais antiga de sua origem, e apóia a autenticidade dos seus arcaísmos.

c) Outro grupo de estudiosos admite uma mistura do hebraico com alguma outra língua. A justificativa é que muitos dos aspectos lingüísticos, onde a linguagem de Jó difere

do hebraico padronizado, acham-se numa ou noutra das línguas semíticas correlatas. O estudo de algumas mudanças e outros aspectos semelhantes leva muitos estudiosos a considerar em o fato como sendo o resultado da contaminação do hebraico por outra língua. Essa influência pode ter vindo do aramaico, do árabe, do edomita, do fenício (ou alguma outra forma de cananita). A idéia de que Jó tem um fundo histórico edomita é tão antiga quanto a LXX, que equipara Jó com Jobabe, rei de Edom (Gn 36,33).

d) Um último grupo considera o hebraico presente em Jó como tradução de outro idioma. Estes estudiosos voltam-se para teorias que explicam o livro como sendo uma tradução imperfeita de outra língua, podendo ser o árabe ou o aramaico.<sup>23</sup>

Alonso Schökel, em seu estudo sobre Jó, mostra o grande papel dos aramaismos no conjunto do livro. Ao citar Dhorme mostra que, algumas vezes, o autor escolhe uma palavra aramaica e coloca-a em paralelo com um termo hebraico (16,19; 39,5; 40,18). Outras vezes usa o aramaico no lugar do hebraico para variar ou porque o termo foi introduzido no mundo cultural judaico (3,25; 5,22; 15,17; 16,22; 30,3.6). Assim, a gramática reflete a influência aramaica. Estes dados seriam suficientes para localizar o livro em um período em que esse idioma penetrava seriamente em Israel, isto é, no pós-exílio. Ainda que essa opinião seja aceita por um grande número de estudiosos, outros negam a argumentação. Estes admitem que os aramaismos são sinais de cronologia tardia, num período em que esse tipo de vocabulário se tornou linguagem popular.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Andersen, *Jó*. p.53-59.

<sup>24</sup> Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*. p.72-73.

### 1.2.2. Autor, estrutura, época e lugar

Andersen, ao falar sobre o autor, bem como outros estudiosos, afirma que não se sabe quem escreveu o livro de Jó nem quando nem onde viveu. A falta de referência a quaisquer eventos históricos daqueles que sempre estavam na mente dos israelitas (Abraão, Êxodo, conquista da terra, exílio) e a quaisquer das instituições familiares de Israel (a monarquia, o templo, os profetas) dificulta a datação. Mesmo assim, não descarta a possibilidade de a obra ter sido criada dentro do mundo israelita. A justificativa para essa possibilidade encontra-se na consciência viva da fidelidade do Senhor, guardada pelo povo por toda sua longa história, presente na obra e focalizada de forma tão intensa na experiência de um só homem que todo o pano de fundo histórico torna-se uma sombra.<sup>25</sup> Outra justificativa pode ser encontrada nas relações entre algumas passagens de Jó com outros autores e textos bíblicos. As mais significativas são estas:

. Jeremias: as palavras iniciais de Jó, amaldiçoando o dia de seu nascimento (3,3-11) têm semelhanças com as confissões de Jeremias (20,14-18); Jó ao questionar a posição de seus interlocutores, mostrando-lhes que os ímpios prosperam e em suas casas reina a paz (21,7-20), lembra o profeta questionando Deus pelo progresso dos ímpios e a paz que reina em suas vidas (Jr 12,1-3).

. Deutero-Isaías: existem muitos pontos de contato entre o cântico do servo de Javé e Jó; chama a atenção o papel que desempenha o sofrimento nos dois livros. Em Is 50,8-9 e Jó 13,19.28 existe semelhança na expressão: “*quem quer disputar comigo?*”; Jó fala que não

---

<sup>25</sup> Andersen, *Jó*. p.59-60.

existe violência em suas mãos (16,17), semelhante à frase referente ao servo: “*embora não houvesse praticado violência*” (Is 53,9), Is 40,26-27 e Jó 22,12-14<sup>26</sup> e muitas outras.

Salmos: muitas expressões do livro de Jó podem ser encontradas nos Salmos. Entre estas, é possível mostrar algumas referências: o Sl 107,40: “ele espalha o desprezo sobre os príncipes, fazendo-os vagar em confusão sem saída” aparece de forma semelhante em Jó 12,21.24; a expressão “conselho dos ímpios” (Jó 21,16) tem referência ao Sl 1,1; a *gordura* no corpo do ímpio em Jó 15,27, é semelhante à do Sl 17,10; *gerar iniquidade e conceber a maldade* do Sl 7,15, lembra Jó 15,35.

Pentateuco/ Hexateuco: alguns indícios mostram a relação do livro de Jó com essa coleção. A formação do homem do barro da terra e o sopro divino e sua volta à terra (Jó 10,9; 27,3) estão em relação com Gn 2,7; 3,19. O discurso de Javé no meio da tempestade (38,1), como as antigas teofanias, manifestava a sua terrível onipotência (Ex 19,16; Dt 4,10-12). O discurso divino (38-39) lembra a teologia da criação (Gn 1). Os sacrifícios de 42,8 só se encontram exatamente igual no caso de Balaão (Nm 23,1). Muitos textos recordam os códigos de lei: o culto às estrelas (31,26-28; cf. Dt 17,2-3; 4,19); a lei da santidade parece ressoar no termo hM'zI aplicado ao adultério (31,11; cf. Lv 18,17; 19,29; 20,14)<sup>27</sup>; a denúncia do que se faz contra o órfão e a viúva lembram a lei que proíbe o roubo (24,3; cf. Ex 20,17; Dt 5,21); o protesto de inocência é a forma do juramento imprecatório contra si mesmo, que em justiça era exigido ao acusado (cap.31; cf. Ex 22,9-10; Nm 5,20-22; 1Rs 8,31-32).<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Os textos falam da grandeza de Deus que está nos altos céus e a interrogação sobre o que Deus conhece do homem, uma vez que as nuvens cobrem sua visão.

<sup>27</sup> Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*. p.75.

<sup>28</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Nota b, referente ao capítulo 31.

Os 42 capítulos do livro de Jó não correspondem a uma obra monolítica. A sua estrutura se articula com vários gêneros e estilos literários. A obra está dividida em dois estilos literários: prosa e poesia.

O estilo em prosa aparece como moldura do livro. Ela é formada pelo prólogo e pelo epílogo (1-2; 42,7-17). Essa moldura não é uma peça unitária, pois possui algumas incoerências<sup>29</sup> que justificam a suspeita de ter havido algumas alterações ao longo de sua narrativa.

A origem dessa narrativa é objeto de discussão entre os estudiosos. Alguns admitem que no princípio podia ter existido um relato sobre um estrangeiro, chamado Jó, destacado por sua bondade e perfeição (1,1-5). Submetido a uma dura provação que afetou seus bens e seus filhos (1,13-19), aceitou com paciência seu destino sem protestar contra Deus (1,21a.22). Ao inteirar-se de sua desgraça, seus parentes e conhecidos vieram consolá-lo e ajudá-lo economicamente (42,11). Porém, Deus mesmo veio em seu favor, devolvendo-lhe em dobro (42,12-17)<sup>30</sup>.

Muitas discussões são feitas pelos estudiosos em relação ao relato primitivo. Para alguns, trata-se de uma lenda autônoma com finalidade didática e parenética, localizada fora de Israel. Como local de origem, tem-se admitido ocasionalmente o Egito, Edom ou a Arábia. Ao ser introduzida em Israel, no processo de transmissão oral, sofreu algumas modificações. A versão israelita da lenda formou-se no período do pré-exílio mais antigo e segundo o modelo da arte narrativa dos “estrato fontes” mais antigos do Hexateuco. Alguns vestígios mostram que a lenda foi retomada durante o período do exílio (Ez 14,14)<sup>31</sup>,

---

<sup>29</sup>Alonso Schökel e Sicre Diaz. *Job*. p.36-37. As principais incoerências relacionadas com o prólogo e epílogo: a) o responsável pelo sofrimento de Jó; no prólogo, o responsável é satanás e no epílogo é Deus; b) a enfermidade de Jó não é mencionada no final; c) Satanás não aparece no epílogo.

<sup>30</sup>Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*. p.37-38.

<sup>31</sup>Jó é citado junto com Noé e *Daniel*, personagens destacados pela justiça.

enquanto outros vestígios indicam a retomada na época pós-exílica, na qual se deve supor a atuação da doutrina sapiencial (1,1.21a; 2,3.10) e em que as cenas celestes assumem nova fisionomia com a introdução da figura de Satanás. A intervenção mais importante do poeta de Jó foi a introdução dos três amigos com nomes já conhecidos na tradição.<sup>32</sup> Esta posição é também assumida por Leveque<sup>33</sup> e por Samuel Terrien. Segundo este, a ação e os principais personagens do livro estariam situados em Edom, de onde Israel teria recebido a história. O nome divino “Eloá” (h;Ala/), usado na poética e poucas vezes no AT, indica também uma familiaridade estreita com a Tema, de Edom. Em Habacuque 3,3, o profeta fala de h;Ala/ vindo de Temã. Esse nome divino é usado no debate, predominantemente pelo próprio Jó e por Elifaz, procedente desse lugar<sup>34</sup>.

Quanto à época, Terrien depois de apresentar algumas discussões entre os estudiosos em relação à datação da prosa do livro de Jó, propõe que o poeta não pode ter vivido antes do século VI a.C., ele tomou como ponto de partida uma narração folclórica de caráter “clássico”, em forma quase inalterável há várias gerações<sup>35</sup>.

O poema compreende a disputa de Jó com os três interlocutores, distribuída em três ciclos de discursos (3-27) e a discussão de Jó com Deus (29-31; 38-42,6). Os discursos foram organizados de tal forma que cada um deles abrange três discursos de Jó, com as respectivas respostas. A iniciativa começa com a fala de Jó que leva seus interlocutores a reagirem. Embora alguns estudiosos considerem o capítulo 3 e 29-31 como monólogos que abrem e encerram o discurso de Jó com seus interlocutores, Fohrer e Sellin afirmam que essas falas de Jó são o início dos diálogos, primeiro com os seus interlocutores e depois,

---

<sup>32</sup> Sellin e Fohrer, *Introdução*. p.481-483.

<sup>33</sup> Jean Leveque, *Jó - o livro e a mensagem*. São Paulo: Paulinas, 1987, p.8

<sup>34</sup> Harris, R. Laird; Archer, Gleason L. e Waltke, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p.70-71.

<sup>35</sup> Terrien, *Jó*. p.12.26-27.

uma provocação que suscita o pronunciamento de Deus.<sup>36</sup> Na primeira parte, o primeiro e segundo ciclos de discursos (3-11; 12-20) foram conservados na íntegra. O terceiro ciclo apresenta uma série de problemas, em especial pela brevidade da resposta de Baldad (25,1-6) e pela ausência de resposta de Sofar. A segunda parte começa com os discursos de Jó (29-31) que provocam a resposta de Deus e a sua acolhida pelo protagonista (38-42,6).

Dois acréscimos posteriores foram introduzidos no livro. O primeiro, o cântico da inacessibilidade da Sabedoria para o homem (cap.28) com seu caráter reflexivo está em oposição a todos os discursos poéticos, o que justifica que não pode ser atribuído ao poeta de Jó, mas a um representante do sistema da teologia sapiencial. O segundo acréscimo são os discursos de Eliú (32-37). Alguns argumentos justificam que não fazem parte da obra original: Eliú aparece sem preparação e desaparece repentinamente, sem nenhuma resposta a seus argumentos; o conceito de sabedoria se distingue em termos de conteúdo, daquele da poesia específica de Jó; são diferentes nos seus conceitos teológicos. Finalmente, a forma do discurso diferencia na linguagem e no estilo, pois o autor utiliza, como modo de falar, o processo expositivo dos mestres de sabedoria e não o debate.<sup>37</sup>

Alonso Schökel mostra a variedade de opiniões sobre a data do livro. Afirma ser impossível datá-lo globalmente, visto que foi composto em diversas etapas, separadas por longos períodos de tempo. Ele apresenta alguns estudiosos que localizam o livro em períodos muito longos, com possibilidade de ter sido escrito desde 700 até 200 a.C.<sup>38</sup>

A dificuldade é enorme porque além de faltarem indícios de eventos históricos concretos ou, nas instituições identificáveis, as referências com outros textos bíblicos não há garantia para uma evidente datação. Uma reflexão tão elaborada sobre o progresso dos

---

<sup>36</sup> Sellin e Fohrer, *Introdução*. p.484-486.

<sup>37</sup> Sellin e Fohrer, *Introdução*. p.488-489.

<sup>38</sup> Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*. p.68-69.

ímpios (Jó 21) parece ser posterior à exclamação de Jr 12,1-3: “*Tu és justo demais, Javé, para que eu entre em processo contigo... Contudo, falarei contigo sobre questões de direito: Por que prospera o caminho dos ímpios?*”.

A realidade do progresso do ímpio pode referir-se à dura experiência do exílio ou dos anos posteriores. Este e outros dados dispersos, procedentes de distintos campos, favoreceriam situar o livro na época pós-exílica. Esta é a opinião de um número significativo de estudiosos. Talvez o século V seja o mais adequado. Porém a questão não fica fechada.<sup>39</sup> A maioria dos exegetas admite que, como outros livros bíblicos, a forma atual do livro de Jó foi trabalhada em épocas distintas. A consideração da obra nesses diferentes períodos não soluciona a questão da datação da obra.

A série de reis (~ykil'm.), de conselheiros da terra (#r,a' yce[]yOw>) e de funcionários (~yrIf') (3,14-15) pode corresponder à administração do Estado pérsico (cf. Esd 7,28; 8,25). O vocabulário e as circunstâncias históricas e espirituais daqueles tempos favorecem que o livro apareceu nos séculos V-IV a.C.<sup>40</sup> Essa posição de Fohrer e Sellin pode ter fundamento, porque a palavra *funcionários* (~yrIf'), cujo sentido é *chefe, comandante, governante, príncipe, encarregado, governador*, aparece de forma significativa nos livros que se referem a esse período.<sup>41</sup>

Jean Leveque apresenta a seguinte datação para diferentes etapas de composição do poema:

- Os diálogos poéticos nasceram na primeira metade do século V, quando um poeta israelita, profundo conhecedor da tradição religiosa de seu povo, retomou a velha narrativa,

<sup>39</sup>Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*. p.75.

<sup>40</sup> Sellin e Fohrer, *Introdução*. p.490.

<sup>41</sup> A palavra *funcionários* (~yrIf') aparece 46 vezes em 1Cr., 48 vezes em 2Cr., 16 vezes em Nee e 14 vezes em Esdras.

selecionando o conto primitivo para introduzir e fechar a obra, mantendo no centro um longo diálogo entre Jó e seus visitantes e, depois, com o próprio Deus;

- Os discursos de Eliú (cap.28-37) entraram na obra mais ou menos no ano 450, e sua problemática se aproxima da problemática do profeta Malaquias (meados do século V);

- O poema sobre a Sabedoria (cap.28) foi inserido por volta do século IV-III, num lugar significativo da obra, entre as discussões de Jó e seus interlocutores e a segunda metade do poema, onde Jó, depois de protestar e confirmar sua inocência, é contestado pelo poder e sabedoria de Deus.<sup>42</sup>

São plausíveis os estudiosos que afirmam ter a lenda primitiva origem fora de Israel e, ao ser introduzida nesse país, e na medida em que foi sendo transmitida, sofreu algumas modificações. No período pós-exílio, o poeta, autor dos diálogos de Jó com os interlocutores e com Deus, utilizou muitos elementos disponíveis do patrimônio internacional da literatura do Oriente Próximo e diante da profunda crise sapiencial que o povo atravessava, compôs sua obra, não só utilizando o conhecimento que tinha dos temas, formas e gêneros literários do Antigo Oriente, mas a profundidade da fé israelita e os motivos tradicionais da literatura veterotestamentária. A veemência como Jó contesta seus interlocutores revela que o autor da parte poética deve ter vivido uma experiência muito forte de perseguição e injustiça social. A obra nasceu da vida, da experiência pessoal e coletiva, dentro de uma sociedade marcada pela violência, injustiça e crise religiosa.

### **1.2.3. O gênero literário**

O livro de Jó deve ser classificado como literatura sapiencial? A resposta a esta questão foi respondida predominantemente de forma afirmativa e aceita até bem pouco

---

<sup>42</sup> Leveque, *Jó*. p.7-8.

tempo, sem grandes questionamentos. Ultimamente várias vozes se levantam, opondo-se a essa classificação monolítica, pois ela criou um certo controle sobre a exegese dos séculos dezenove e vinte. Muitas interpretações modernas baseiam-se na afirmação de que o livro de Jó lida com um problema, no entanto, eles discordam sobre o que é exatamente esse problema. Se realmente nasce de problema ou problemas, não estariam eles ligados a perguntas que afetam diretamente a vida? Não seriam perguntas existenciais?

O que é mostrado no livro é um evento envolvendo três parceiros ou partes: Jó, os interlocutores e Deus. O poeta apresenta-os dentro de uma moldura de narrativa. Esta apresenta um evento que acontece para um ser humano definido real e vivente com um nome específico e vivendo num lugar particular. Isso não quer dizer que Jó e seus interlocutores sejam personagens históricos no nosso sentido da palavra, mas o poeta quer afirmar que Jó era uma pessoa real, um indivíduo único. Por isso, o poeta escolheu empregar uma história já corrente na tradição de seu povo. Ele não quis inventar uma figura; ele está se apropriando, está se utilizando, de uma história antiga e conhecida de longa data. O poeta se serve de um processo literário que aparece em outros livros do Primeiro Testamento. Com esse recurso, o autor de Jó quer mostrar que quem está se lamentando no poema é uma pessoa real.<sup>43</sup>

De acordo com a narrativa, os amigos de Jó vêm para consolá-lo. A chegada deles serve como ponte entre a narrativa e a poética. No primeiro discurso de Elifaz, a consolação aparece de forma muito clara (4,2-7) e ele sabe que sua presença tem esse objetivo (15,11); até mesmo Jó está de acordo que esse é o papel de seus amigos (16,2.5; 21,2). O processo natural da consolação é o diálogo. Em tal processo é essencial que o sofredor seja levado a

---

<sup>43</sup> Claus Westermann, *The structure of the book of Job – A form-critical analysis*. Philadelphia, Fortress Press, 1981, p.6-8.

falar em meio ao seu sofrimento e tenha o direito de expandir o seu lamento. O que resulta é que a troca repetida de palavras é parte essencial do processo de consolação. As falas de Jó são lamento até o final e ele esperava de seus interlocutores a consolação. Em termos de conteúdo, toda a seção de diálogo é, na verdade, uma conversa de consolação.<sup>44</sup> O problema é que na medida que o diálogo avança, o consolo perde espaço e se transforma em disputa. Na perspectiva de Jó, parece que sua lamentação é atacada por seus interlocutores, deixando-o em posição vulnerável. Ele então volta-se para eles e os desafia agressivamente.

Recentemente, o problema das formas, na parte poética tem sido objeto de muitos estudos. Fohrer afirma que a disputa que se estabelece entre Jó e seus interlocutores provém quase toda de três domínios: da doutrina sapiencial, como as “disputas dos sábios” que utilizam formas isoladas, como aparece em 1Rs 10,1-3 e documentada na literatura egípcia; da prática judicial, com os “discursos das partes perante a comunidade judicial”, considerando que muitos juízes provinham das escolas de sabedoria; e da lírica cultural, em estilo de cânticos de lamentação e hinos.<sup>45</sup>

Se se parte do pressuposto de que o livro aborda questões existenciais, a pergunta que surge é: como ela se expressa no livro de Jó? O livro de Jó está mergulhado na questão do sofrimento. Essa situação provoca nele uma reação direta. Dentre os vários tipos de reação à dor, ao sofrimento, encontra-se o lamento, que se caracteriza pela reação verbal. O lamento aparece largamente em Jó e pode-se dizer que ele domina todo o livro. O ponto de partida da questão existencial é o lamento. Este é algo fundamentalmente diferente do cuidar do problema do sofrimento. O lamento não surge da pesarosa reflexão sobre o

---

<sup>44</sup> Westermann, *The structure*. p.8-11.

<sup>45</sup> Sellin e Fohrer, *Introdução*. p.494-495.

sofrimento, mas é um processo existencial que tem sua própria estrutura. Isso tem conseqüências para a exegese. O poeta não está meramente usando o estilo da lamentação de forma a expressar seus pensamentos à maneira de canções de lamentação, mas são lamentos verdadeiros, exigindo do intérprete um exame para verificar qual o alcance e como ele se desenvolve.<sup>46</sup>

O gênero de lamentação abre a disputa de Jó e seus interlocutores. No capítulo 3, o protagonista fala da miséria que ele viu em relação ao sofrimento experimentado pelos inocentes, do qual ele também faz parte, e levanta uma série de questões sobre a vida coletiva e pessoal. Esse mesmo gênero é reaberto na disputa de Jó com Deus, com a apresentação das provas de sua inocência, inspirada numa série apodítica de regras de vida e de comportamento, e no juramento prestado ante a comunidade judiciária (cap.31). Fohrer admite que “os discursos não visam a um oráculo cultural de Javé, subseqüente à queixa, mas propõem a Deus um desafio judicial que não tem em vista um julgamento de Deus no processo judicial, mas se destina a provocar o encontro pessoal com Deus”<sup>47</sup>. Essa posição pode ser discutível porque, no conjunto da obra, Jó espera mais que um encontro com Deus. O apelo de Jó para Deus emprega a linguagem dos procedimentos legais, que termina em uma decisão. A decisão legal demandada por Jó é precedida por uma disputa, apresentada em forma de lamento. A decisão de Deus é a resposta ao lamento<sup>48</sup>. Com isso, sua inocência fica declarada perante seus interlocutores e a sociedade.

O discurso de Jó com seus interlocutores é bem diferente. Eles apresentam argumentos nos seus discursos; na fala de Jó, o lamento fica no lugar do argumento. A incongruência entre os discursos dos interlocutores e o discurso de Jó é a mais evidente e a

---

<sup>46</sup> Westermann, *The structure*. p.2-3

<sup>47</sup> Sellin e Fohrer, *Introdução*. p.495.

<sup>48</sup> Westermann, *The structure* p.4.

de mais importância pela extensão que ocupa no livro. Os interlocutores, em cada um de seus discursos, apresentam argumentos, sendo que o principal argumento é a doutrina sobre o destino dos ímpios. No lugar dos argumentos, Jó continua com o lamento. Somente no cap.21, Jó coloca sua tese em oposição à dos amigos com relação à sorte do ímpio, contestando diretamente a doutrina de retribuição. A doutrina que vem diretamente da tradição vai se enrijecendo e se coloca contra o ardente lamento que nasce diretamente de um sofrimento existencial injusto. O lamento não encontra ouvidos e nem desperta consolação. Somente uma corte superior pode decidir.<sup>49</sup>

Westermann dedica um capítulo do seu livro para mostrar que o debate entre Jó e seus interlocutores tem um caráter de disputa jurídica, como aquelas realizadas na *Porta*. Alguns estudiosos mostraram que os discursos são semelhantes àqueles proferidos pelas partes, diante da assembléia legal. A intenção não é, como nos diálogos de Platão, procurar a verdade na afirmação e negação, mas a apresentação do ponto de vista já determinado anteriormente, visando a persuadir os ouvintes. Duas características ele apresenta para justificar esse tipo de gênero. No início dos discursos de 3-31, encontramos características próprias de uma assembléia legal. Tanto os discursos dos interlocutores como os discursos de Jó são compostos por dois elementos: discurso pessoal e um conteúdo com parte substantiva. Essa característica também aparece no discurso de Deus.

Uma segunda característica é a apresentação da lamentação (cap.3) como integrante da disputa legal, mesmo que este lamento não contenha o mínimo de polêmica com os interlocutores. Embora restrita e oculta, nesse capítulo começa a controvérsia entre Jó e Deus, cuja finalidade é convocar Deus para fazer seu pronunciamento (31,35-37) Em primeiro plano fica a controvérsia entre Jó e seus interlocutores, começando no capítulo 4;

---

<sup>49</sup> Westermann, *The structure* p.4-5.

A controvérsia entre Jó e Deus fica na retaguarda e gradualmente vem para frente, em forma progressiva e detalhada, até o confronto final com Deus.<sup>50</sup>

O discurso de Deus apresenta formas jurídicas, sálmicas e sapienciais e, do ponto de vista do conteúdo propondo uma conversão radical de Jó, pelos desafios por ele levantado. A resposta de Jó corresponde à ação de graças ou pelo atendimento de sua súplica ou pela sentença favorável em um processo judicial.

Em relação aos discursos dos interlocutores, a proporção entre o elemento pessoal e o substantivo varia consideravelmente. No primeiro ciclo, existe um equilíbrio aproximativo entre o discurso pessoal e o substantivo. Como os interlocutores tentam convencer Jó, a predominância é do discurso direto. No segundo ciclo, a linguagem direta aparece somente na introdução. Neles, os discursos ficam mais rígidos, e os três interlocutores procuram simplesmente apresentar seu ponto de vista; argumentam basicamente sobre o destino dos ímpios. No terceiro ciclo de discursos, a forma é direta: eles acusam abertamente Jó de pecado contra Deus e os homens.<sup>51</sup>

Um aspecto de unidade da prosa e da poesia em relação ao gênero de disputa jurídica é que, na prosa, o julgamento começa no céu (cap.1-2) e termina unindo a terra e o céu porque Deus toma a iniciativa de vir em defesa de Jó e pronuncia sua sentença, julgando Jó e seus companheiros (42,7-17). Na poesia, o julgamento acontece na terra. Jó é uma vítima que abre um processo contra a sociedade e seus dirigentes. Os interlocutores que respondem à acusação não conseguem restabelecer a justiça e, diante do impasse

---

<sup>50</sup> Westermann, *The structure* p.17-18.

<sup>51</sup> Westermann, *The structure*. p.18-19.

judicial, Jó faz sua confissão de inocência diante de Deus e é ouvido. Deus pronuncia sua palavra e Jó a acolhe como sentença justa.<sup>52</sup>

Mesmo não sendo muitos os estudiosos que abordem o livro a partir da questão judicial, a proposta de Westermann vai se mostrar frutífera no estudo do capítulo 15. O debate entre Jó e seus interlocutores tem por fundamento uma realidade existencial. Trata-se de uma disputa que esconde novas situações históricas dos indivíduos e da comunidade e que exige repensar o estabelecido. A falta de respostas adequadas aos novos problemas obriga à investigação de novos caminhos.

### **1.3. O diálogo entre Elifaz e Jó**

Como o trabalho tem como ponto de partida o segundo discurso de Elifaz, é importante considerar sua teologia e o motivo da sua escolha, dentre os outros interlocutores, e a fala de Jó que provocou sua reação nesse discurso.

#### **1.3.1. Elifaz e sua teologia**

“Três amigos de Jó – Elifaz, de Tema; Baldad, de Suás; e Sofar, de Naamat – ao inteirarem-se da desgraça que havia sofrido, partiram de sua terra e reuniram-se para ir compartilhar sua dor e consolá-lo” (2,11). Os nomes de Baldad e Sofar aparecem exclusivamente no livro de Jó. Por outro lado, o nome de Elifaz aparece na genealogia de Esaú (Gn 36,4.10.11.12.15.16; 1Cr 1,35) e no texto ele aparece como um chefe da região

---

<sup>52</sup> Ivone Brandão de Oliveira, *A justiça de Jó numa sociedade violenta*. (Dissertação de mestrado pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção). São Paulo, 1998, p.20.

de Edom. Temã está situado na região de Edom (Jr 49,7) e seus habitantes adquiriram fama de cultivar sabedoria (Bar 3,22-23).

Elifaz é o mais velho dos interlocutores de Jó e, por isso, é o primeiro a falar. Ele estabelece o padrão para todos os discursos de seus companheiros: um prólogo, respondendo à Jó, seguido a uma defesa multitemática da concepção convencional e oficial da justiça distributiva de Deus, como base para a maioria dos temas argumentados por Baldad e Sofar. Por meio de sua moral utilitária, vai apresentar a teologia oficial da retribuição, com os aspectos fundamentais da justiça retributiva<sup>53</sup>, segundo a qual quem semeia e cultiva injustiça colhe miséria porque, ao sopro divino, eles perecem e se consomem. O ideal sapiencial é marcado pelo sentido de justiça social, característico tanto do javismo antigo quanto do profetismo, e encontra-se na libertação do indigente das garras do forte, pois a injustiça fechará a boca do grande (5,14-16).

Elifaz fundamenta sua argumentação em duas pilastras. Primeiro, a revelação que afirma ter tido numa visão noturna (4,12-14). O seu conteúdo é a impossibilidade de um ser humano ser justo, ser puro diante do Criador (4,17-19). A segunda pilastra fundamenta-se na observação que fez ao longo de sua vida e a utiliza como sendo verdadeira (5,27a): é a ação retributiva de Deus que ergue e salva os humildes, os abatidos, os indigentes e os fracos e derrota os astutos (5,9-16).

Ao comparar os três discursos pronunciados por Elifaz, pode-se observar que faz uma alteração em seu pronunciamento sobre a doutrina da retribuição. Em seu primeiro discurso, ele começa fazendo memória a Jó do princípio da retribuição: inocentes e justos não são eliminados, mas os que cultivam a desgraça e semeiam sofrimento receberam a

---

<sup>53</sup> Luiz Alexandre Solano Rossi, *A falsa religião e a amizade enganosa* – o livro de Jó. São Paulo: Paulus, 2005, p.38-39.

paga por suas práticas (4,7-8) e, mais adiante, diferencia o destino dos estultos e dos mais desprotegidos da sociedade. Aqueles são amaldiçoados, com filhos privados de socorro na Porta e lançados nas trevas (5,2-4.12-14), enquanto estes são erguidos, salvos das injustiças (9-11.15-16). No segundo discurso, ele não fala mais dos desprotegidos, mas acentua fortemente os aspectos da ameaça que ronda a vida dos ímpios (15,20-35). No terceiro discurso, em dois versículos, continua acentuando as desgraças que se abatem sobre os perversos: serão arrebatados antes do tempo (22,16), com a destruição de seus bens, pelo fogo (22,20). Assim, aquilo que no início fazia questão de observar em relação à proteção divina ao justo e ao desfavorecido, é abandonado nos dois últimos discursos.

Outro ponto de comparação entre os três discursos de Elifaz refere-se à sua atitude avaliativa em relação a Jó. Há uma mudança de posição entre o primeiro e o último discurso, que, por sinal, não é acidental, mudança que gera no leitor um desafio para interpretar e compreender essa atitude. Ele começa seu primeiro discurso reconhecendo a piedade e integridade de Jó que, ao longo de sua vida, *dava lições, fortalecia os desfalecidos, sustentava os cambaleantes* (4,3-4.6). Essa convicção era tão reconhecida que o próprio Elifaz sente a liberdade de questioná-lo, admira-se de sua perturbação (4,5) e lembrando-lhe o destino seguro dos justos (4,7). Mesmo com essa certeza, paira uma pequena dúvida em seu discurso sobre a situação de Jó quando afirma: “mesmo assim eu recorreria a Deus e exporia minha causa” (5,8). No segundo discurso abandona a atitude de reconhecimento da piedade e da integridade de Jó. De elogiado, ele passa a ser censurado. Existe um forte ataque e condenação às palavras de Jó. Elifaz afirma que elas revelam a linguagem dos astutos (15,5-6) e de sua própria boca brota a acusação de sua impiedade e falta de temor divino (15,4). As acusações tornam-se mais fortes no terceiro discurso. Não se trata mais de condenar somente as palavras, mas seu modo de viver que revelam o desejo

de seguir os caminhos dos perversos (22,15) e a malícia de seus crimes (22,5). Elifaz é pesado em suas palavras. Acusa-o de práticas criminosas contra os desfavorecidos: exigir penhor dos irmãos pelo despojamento de suas vestes, recusar água e pão ao sedento e faminto, despedir as viúvas de mãos vazias e usar de violência contra os órfãos, além de favorecer o homem poderoso (22,6-9). Esse pronunciamento revela que Elifaz considera Jó como um pecador empedernido que despoja os fracos e pratica toda sorte de injustiça, no mesmo nível dos ímpios.

A suspeita inicial de Elifaz, de que Jó tenha praticado um deslize em sua vida (5,8), passa para acusação. Ele afirma que as palavras são reveladoras de impiedade (15,4-6); com tal afirmação, chega à denúncia de crimes, mudando os conselhos que oferece. No primeiro discurso aconselha Jó a que escute e aproveite os ensinamentos de Deus (5,27) e termina seu último discurso apelando para a conversão e reconciliação, de acordo com as instruções divinas (22,21-22); pede que afaste da sua tenda a injustiça e renuncie às riquezas que acumulou (22,23), preenchendo assim a necessária condição para a transformação de sua vida (22,25-28). Finaliza seu discurso afirmando que Deus liberta até mesmo aquele que não é inocente (22,30), clara insinuação que Jó é um ímpio.

Uma terceira observação em relação aos discursos de Elifaz refere-se à única declaração que faz questão que Jó escute, declaração baseada no ensinamento dos sábios aos pais: “só para eles foi dada a terra” (15,19a). Esta declaração encontra-se estrategicamente no centro do segundo discurso e não é apresentada por acaso. Existe uma intenção, que não aparece muito clara aos leitores, mas tem uma relação com o conjunto de seus discursos.

Comparando as posições de Elifaz, nos três discursos, no que diz respeito à doutrina da retribuição e às mudanças de interpretação em relação a seu interlocutor, o leitor pode

levantar uma série de questões pela evolução que os discursos vão tomando. Por que cresce o enfoque na vida do ímpio como merecedor de castigo, deixando de lado a preocupação pelos fracos e pelos justos? Por que ele muda completamente sua avaliação em relação a Jó, de homem piedoso e íntegro no início, para impiedoso e criminoso no final? Onde encontra Elifaz os fundamentos para acusá-lo de criminoso, se antes admitira que era alguém que acudia aos desfavorecidos? Por que existe uma preocupação em acusar as palavras de Jó, desmerecendo seu conhecimento e suas questões? As palavras de Jó constituem uma real ameaça? Qual a intenção de Elifaz em servir-se da revelação que admite ter recebido para fundamentar seu argumento sobre a realidade de que nenhum ser humano é puro/justo diante de Deus? Existe alguma relação entre as acusações sobre práticas criminosas lançadas contra Jó e a declaração, exigindo que compreenda que *a terra foi dada somente aos pais*?

Os discursos de Elifaz, do primeiro ao terceiro, vão diminuindo em tamanho, mas o conteúdo vai se afunilando do teórico para o prático, da justiça retributiva que atinge ímpios e justo para acentuar somente o castigo aos ímpios, da pura suposição de deslizés á graves acusações que exigem uma mudança de vida.

Embora possa parecer que a preocupação de Elifaz seja garantir a conversão de Jó de sua culpabilidade, conforme as normas da teologia da retribuição, como afirma Solano Rossi<sup>54</sup>, tal declaração mostra que essa postura não se reduz a uma simples disputa teológica, mas pode conter questões fundamentais, ligadas à vida do povo.

O discurso revela muito do contexto onde o livro foi escrito e a preocupação não está centrada simplesmente numa doutrina religiosa, mas em uma realidade social injusta e

---

<sup>54</sup> Rossi, *A falsa*. p.39-40.

violenta, para a qual a teologia é usada para justificar e preservar interesses de alguns, ferindo os direitos dos menos favorecidos.

### **1.3.2. A fala de Jó que provoca a resposta de Elifaz no capítulo 15**

A última consideração preliminar necessária para compreender o estudo que faremos, é analisar o discurso de Jó (12-14) que antecede o discurso de Elifaz e provoca a sua reação.

O discurso de Jó embora pareça ser uma resposta à fala de Sofar, direciona-se aos três interlocutores que se arvoram em serem mestres de sabedoria e desconsideram e desmerecem a inteligência de Jó (12,2-3).

Jó reclama da forma como eles zombam do justo, como desprezam aquele que se volta para Deus quando ele pede uma resposta de Deus para esclarecer seu sofrimento. Eles não levam em conta a sua dor e não se interessam em avaliar se a doutrina que adotam corresponde ou não aos dados de realidade. Se nas tendas dos ladrões reina a paz e eles desafiam a Deus (12,4-6), é sinal de que existe uma contradição entre o que afirma a doutrina e o que aparece na sociedade.

Jó questiona a postura de seus interlocutores e critica a sabedoria que eles julgam possuir, servindo-se de duas comparações e de um hino. Para ele, ninguém pode se arvorar em detentor da sabedoria. Se até mesmo os animais como o gado, as aves, os peixes e a terra revelam que tudo é obra da mão de Deus (12,7-9) e os órgãos dos sentidos são capazes de discernir sem reflexão e reagem adequadamente a cada estímulo, com mais razão todo ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, cuja vida encontra-se nas mãos do criador (12,10). Se a idade e a experiência aumentam a sabedoria, Aquele que supera os

tempos a possui de forma insuperável<sup>55</sup>. Diante de Deus nosso conhecimento não é nada. Só Ele possui sabedoria e poder, conselho e discernimento (12,13).

Jó serve-se de um hino (12,13-25) e menciona outras ações divinas para concluir sua crítica. Quase vinte ações de Deus encontram-se presentes, formuladas em participípios hínicos. São expressões clássicas presentes nos salmos 136 e 146, e o estilo de enumeração se prolonga, sem temer a repetição temática. Há um interesse em mostrar na ação divina o poder e o saber, prudência e destreza principalmente diante de toda classe de autoridade civil e religiosa dos diferentes povos e nações<sup>56</sup>. A imagem de Deus que aparece é a de um Deus que confunde os que detêm algum poder no meio do povo como: conselheiros, juízes, reis, sacerdotes, anciãos, nobres e fortes. Trata-se de um Deus que subverte a ordem vigente para confundir aqueles que detêm o poder e o saber. As primeiras palavras são destruição e prisão (v.14) e as últimas são extravio e trevas (v.25). O texto não focaliza a defesa de Deus em favor dos desprotegidos, diferentemente de outros textos bíblicos que, ao falar de Deus agindo contra os fortes, acentua sua defesa em favor dos fracos e mostra que Ele toma partido em favor do povo contra a maldade e a exploração abusiva dos poderes constituídos.

A conclusão do hino aparece em 13,1-2. Em três verbos: ver, ouvir e entender, Jó sintetiza experiência, tradição e reflexão como três fontes ou canais de atividade sapiencial. O que o sábio vê, ele vê; o que os mestres ensinam, ele ouve; recolhe toda essa riqueza e deixa que passe por um processo de reflexão e elaboração<sup>57</sup>, levando-o a adquirir uma compreensão nova das coisas. Assim, ele não é inferior a seus interlocutores. Ele sabe tanto

---

<sup>55</sup>Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.219-220.

<sup>56</sup>Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.220-221.

<sup>57</sup>Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.223.

quanto eles. Como suas respostas não satisfazem, o recurso de que dispõe é falar com Shaddai e a ele apresentar suas queixas (13,3).

O capítulo 13 caracteriza-se por um confronto jurídico entre Jó e Deus. O capítulo está cheio de termos forenses: nos versículos 3.6.10.15: xky (decidir, julgar, provar, demonstrar); nos v. 8.10: ~ynp aFn (conceder favor ou favoritismo, ser parcial)<sup>58</sup>; no v. 18: jP'v.mi %r[ (preparar a defesa)<sup>59</sup> e nos versículos 6.8: byr (julgamento, processo).<sup>60</sup>

O tema do falar e do silêncio aparece com ênfase. Os interlocutores devem calar (v.5.13) para escutar os argumentos e as razões de Jó (v.6.13), não nascidos das teorias, mas da própria vida, do sofrimento que atinge sua carne (v.14). O falar de Jó, no entanto, não está mais voltado para seus interlocutores porque além deles não terem uma sabedoria suficientemente honesta para iluminar as questões nascidas do sofrimento injusto (v.12), parecem não levar a sério o próprio Deus, com suas palavras injustas e seus propósitos mentirosos (v.7-11). Ao querer defender a Deus, eles não passam de embusteiros e charlatães (v.4) e suas lições não passam de cinzas e barro (v.12). Na verdade, eles precisariam ser examinados por Deus que vê as intenções mais profundas e conhece suas escondidas posições parciais (9-10).

Jó insiste no silêncio a seus interlocutores e pede-lhes que abandonem o papel de advogados de Deus para ouvi-lo. Sua justiça e inocência devem ser reconhecidas.

Elifaz tinha falado que, se estivesse no lugar de Jó, *recorreria a Deus, a ele exporia sua causa* (5,8). Agora é Jó que quer esse encontro (13,3). Deseja comparecer na presença de Deus, ainda que seja só para defender-se.

---

<sup>58</sup> Alonso Schökel, *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.451.

<sup>59</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*, p.517.

<sup>60</sup> Alonso Schökel, *Job*, p.223.

Sentindo-se diante de Deus, Jó dirige-lhe a palavra, com temor e terror, confirmando que não tem outra esperança senão defender-se diante dele. Pede que Deus escute sua declaração (15.17-18).

“Quem quer disputar comigo?

De antemão, estou pronto para calar-me e para morrer!” (13,19),

A interrogação lançada por Jó a Deus é igual ao desafio jurídico lançado ao povo por Deus (Is 1,18; Os 2,4; Mq 6,1-2), ou por seu Servo (Is 50,8). A segunda parte do versículo pode ser também uma fórmula jurídica, pois quem desafia os contraditores aceita de antemão ser confundido e sofrer o castigo.<sup>61</sup> A repetição do termo ~ynp (v.15.16.20.24) mostra que o processo deve ser feito diante de Deus. Ele necessita comparecer diante de Deus para que tudo seja esclarecido no encontro face-a-face.

Jó propõe que o processo seja honesto e sem ameaças que levem à violência ou temor. Não se pode falar sob o peso de golpes ou ameaças (v.20-21). Como em todo processo, aquele que se sente lesado em seus direitos tem a prioridade em tomar a palavra, Jó manifesta a situação em que se encontra, como um escravo com os pés presos ao cepo e sua vida vigiada. Questiona Deus, pedindo explicação porque ele oculta sua face e trata-o como inimigo, perseguindo-o e redigindo sentenças tão amargas (v.24-26). Argumenta sobre o absurdo desse modo de agir, uma vez que a condição humana é mais frágil e limitada que as árvores e dessa natureza não tem como arrancar algo de puro (13,28-14,12).

Um lamento brota da alma de Jó. Ele deseja ficar escondido por um tempo determinado no Xeol, para que mais tarde, depois de aplacada a ira divina e com seus delitos e iniquidades trancados dentro de uma urna, possa novamente responder ao seu chamado e, por sua vez, Deus possa se sentir feliz em rever a obra de suas mãos (14,13-17).

---

<sup>61</sup> *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. Jó 13,19, nota d.

O discurso de Jó termina com uma dose de muito pessimismo porque o sofrimento que experimenta está muito distante da esperança, visto encontrar-se destruído e repellido por Deus, atormentado na carne e ferido na alma (14,18-22).

Três aspectos fortes podem ser destaques nesse longo discurso. Primeiramente, a avaliação negativa que Jó faz da sabedoria de seus interlocutores. Eles pretendem defender Deus com sua doutrina, mas mantêm, às ocultas, posições parciais. Não são capazes de tirar lições que a natureza animal mostra, nem utilizar com retidão os órgãos de sentido para ver, ouvir e compreender o que a realidade das pessoas que sofrem, revelam. Sem a consideração do que a vida revela, a doutrina perde seu valor. Ela se torna cinza e barro e eles, que a ensinam, não passam de embusteiros e charlatões. Suas palavras e seus ensinamentos não têm legitimidade.

O segundo aspecto está ligado à forte conotação jurídica do capítulo 13 e o apelo que Jó faz para ser julgado por Deus. Dentro de um tribunal, a função de um juiz não é tanto impor uma pena quanto resolver um litígio, fazendo respeitar a justiça. Ele é mais um defensor do direito (Am 5,10), do que um castigador do crime.<sup>62</sup> Como Jó começa a perceber que seus interlocutores não acreditam na sua inocência e não têm interesse em restabelecer a justiça na sociedade, ele faz uso desse recurso. Segundo o procedimento judicial de Israel, o apelo a Deus é a última instância dentro de um processo jurídico, quando a justiça não é estabelecida e o processo chega a um impasse. Quando a investigação não permitia uma conclusão ou quando o acusado não podia alegar testemunhas de defesa, interpunha-se o juramento.<sup>63</sup> Essa prática judicial era praticada

---

<sup>62</sup> Vaux, Roland de, *Instituições de Israel*. São Paulo: Teológica, 2003, p.191.

<sup>63</sup> Em Ex 22,6-10 encontram-se alguns casos de objetos confiados a outros que foram roubados, o depositário fará um juramento diante de Deus para testificar que não se apoderou do que pertence ao próximo. A decisão será feita por Iahweh. Em caso de assassinato de um homem, quando não se sabe quem o matou, os anciãos farão o juramento de inocência (Dt 21,1-8),

também na Babilônia, na Assíria. Como em Israel, tal juramento punha fim ao processo, rejeitar o juramento era o mesmo que se reconhecer culpado.<sup>64</sup> Apelando a Deus, Jó deslegitima o julgamento de seus interlocutores, revelando que eles são incompetentes para decidir em questão de justiça.

A última consideração está voltada para o hino das ações divinas. Deus confunde e derrota todos aqueles que detêm algum tipo de poder e autoridade. Deus, em sua sabedoria e poder, atua na história desautorizando aqueles que parecem ser os mais sábios, os mais fortes e os mais nobres. Os conselheiros, os juízes e os anciãos recebem também a paga divina. Aquilo que os faz honrados diante dos homens se transforma: eles aparecem humilhados, destituídos de poder diante de todos. Esse hino proclama que a sabedoria e o poder pertencem a Deus e ninguém pode ser detentor do saber e do conselho. Com isso, Jó critica seus interlocutores, colocando-se no mesmo nível deles e eles no seu. Não existe possibilidade de cristalizar uma doutrina ou um ensinamento. Deus os ultrapassa. O único caminho que se pode percorrer é acolher a realidade como se apresenta, mesmo que cheia de desafios e conflitos, e procurar os caminhos de Deus que são sempre novos em cada transformação social. É isso que Jó procura e é isso que seus interlocutores se negam a fazer.

#### **1.4. A terra na Bíblia**

A história bíblica está diretamente ligada à questão da terra. Ela mobilizou o povo na luta para conquistá-la, para mantê-la e para resistir contra todas as formas de abuso.

---

<sup>64</sup> Vaux, *Instituições*. p.191-192.

Terra é o lugar da vida e o sinal da bênção divina. Nela, o povo se relaciona com Javé, enquanto é ela que garante a dignidade de um trabalho livre, na vida da família e do povo.

#### **1.4.1. A origem do povo na luta pela terra**

A luta pela terra que aparece em Jó tem uma longa caminhada na história do povo. Ela vem, em suas origens, da resistência dos camponeses da região chamada Canaã, contra as cidades-estado, diretamente dependentes dos egípcios. O regime faraônico exercia o controle da região, exigindo juramentos e tributos das cidades-estado e reordenando a distribuição de terras, seja para a construção de templos egípcios nessa região, seja para a própria administração. Em sua maioria, as cidades-estado encontravam-se nas planícies, quer do litoral mediterrâneo, quer das planícies do norte. As sedes urbanas localizadas nas montanhas não possuíam a mesma eficiência e eram menos expressivas. Aquelas, além de seu centro urbano, possuíam unidades menores chamadas “filhas” (Jz 1,27; Js 17,11) ou ‘aldeias’ (Js 15,62; Lv 25,31), que se localizavam ao redor da cidade, dela recebendo influência e domínio. Eram dirigidas por um dinasta, que ostentava o título de rei e contava com um conselho de notáveis que compartilhavam o exercício do poder. Os membros do conselho concentravam significativa parcela de riquezas provindas dos latifúndios e do comércio. Eles eram protegidos por profissionais que detinham as armas e, quando necessário, os egípcios intervinham. A ideologia cimentava a sociedade e era assegurada pelos templos, pelos sacerdotes e pela religião. O rei tinha uma posição de destaque no culto, visto que tinha o privilégio de ser sacerdote. A arrecadação dos tributos era feita através dos santuários, por ocasião das festas da colheita.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Milton Schwantes, *História de Israel – local e origens*. [S.L.]: Com Deus, 1984, p.36-46.

A cidade dependia do campo. Mesmo tendo a possibilidade da existência de ‘homens livres’, proprietários de terra, as exigências do pagamento de tributos para a cidade-estado e para o Egito e a sistemática organização da corvéia provocou o crescente empobrecimento da população e o surgimento de novos segmentos sociais. A posse da terra mais e mais passou ao controle direto da cidade e o camponês se transformou em meeiro, em servo, em escravo ou em hapiru.

A organização social em torno das cidades-estado e do domínio faraônico foi sempre acompanhada por uma constante resistência. Neste ambiente de resistência está localizado Israel.

Em torno de 1200, a hegemonia faraônica começa a se fragmentar, graças à invasão dos povos do mar. Nessa ocasião, os exércitos egípcios tiveram que se retirar de Canaã, provocando um desequilíbrio dentro da região. As cidades passaram a rivalizar e não podiam mais contar com a ‘proteção’ egípcia. Nenhuma cidade cananéia foi capaz de deter a hegemonia. Nessa nova situação, elas tiveram que garantir suas fronteiras pelo uso das armas.

A rivalidade entre os reis cananeus exigia uma maior tributação e as rixas eram decididas em cima das plantações e do controle das fontes que abasteciam a cidade. A diminuição das colheitas e o aumento do tributo provocaram o empobrecimento do camponês. Este, cada vez mais endividado, para saldar suas dívidas, perde a propriedade e torna-se escravo. Com isso, a resistência aumentou e o grupo dos hapiru passou a ser mais significativo na região. Este era um grupo social que não estava sob controle, nem dos egípcios nem das cidades, pois se refugiava na estepe.

A alternativa para os camponeses que perdiam suas terras era sair da dependência das cidades-estado. O lugar disponível eram as montanhas que não estavam sob o controle

da aristocracia militar urbana, e às quais não podiam chegar os carros de guerra. Em parte, este processo de fuga da planície já vinha se realizando no decorrer de todo domínio egípcio, desde o 16º século. A novidade agora são as dimensões alcançadas pelo fenômeno migratório. Os camponeses que fugiam, derrubavam as matas e as transformavam em roça. O fenômeno dos camponeses cananeus que emigram e fogem do feudalismo da planície, se assemelha ao dos hapiru, que também foram forçados a deixar o campo e buscar sua sobrevivência à margem da sociedade, como grupo de mercenários armados. A originalidade de Israel é que ensaiaram uma solidariedade nova e forjaram uma identidade que os congregasse.<sup>66</sup>

Nestas circunstâncias, as montanhas viabilizaram algo verdadeiramente novo a partir do final do 13º século. O assentamento gradativo de camponeses, foragidos do feudalismo cananeu das planícies, nas novas terras da montanha, desencadeou um novo processo na Palestina. Os camponeses que migravam para as montanhas tornaram-se tão importantes que os novos conglomerados sociais aí formados, os clãs e depois as tribos, receberam seus nomes.

As áreas, em grande parte não atingidas pelo sistema cananeu, as regiões montanhosas da Galiléia, de Efraim e de Judá, foram as regiões onde surgiu Israel. A conquista dos vales era muito difícil (Jz 1,19-27ss, 34; Js 17,15s) e só foi possível esse empreendimento, quando Israel se tornou forte e pôde submeter os cananeus ao trabalho forçado (Js 17,13; Jz 1,28; 1Rs 9,15.20s), isto é, no início do reinado israelita.<sup>67</sup>

Os grupos abramícos pertencem aos primeiros que, no decorrer do segundo milênio, resistiram ao feudalismo cananeu. Os grupos de Abrão, Isaac e Jacó encontram-se em

---

<sup>66</sup> Schwantes, *História*. p.46-59.

<sup>67</sup> Schwantes, *História*. p.60-70.

localidades pertencentes ao cinturão de estepes que circunda as terras agricultáveis, em especial no sul do Negueb (Abrão e Isaac), na Palestina central da Cisjordânia e Transjordânia, no deserto de Judá e no vale do Jordão (Jacó). Eles evadiram das cidades-estado e aproveitaram as estepes para viver como pastores de ovelhas, como nômades e semi-nômades, em locais a que não chegavam nem as armas nem os tributos.<sup>68</sup>

O grupo mosaico também contribuiu com a experiência fundante de Israel. O êxodo tem um lugar privilegiado no AT. Da libertação do Egito nasce o povo. Pouco, no entanto, pode-se falar de acontecimentos históricos. Os textos bíblicos provêm de tradições orais, transmitidas em locais distantes dos acontecimentos. Pela menção da cidade de Ramsés (Ex 1,11) pode-se deduzir uma datação no período de Ramsés II (1290-1224 a.C.). A transmissão da opressão egípcia tem o colorido da opressão sob o regime salomônico e dos davididas em geral. A saída se deu em forma de fuga, envolvendo um pequeno grupo de hebreu e seguindo, através de Cades, rumo a Canaã, onde devem ter-se juntado aos camponeses-cananeus, que, por volta de 1200 a.C., começaram a ocupar a região das matas, e provavelmente se sedentarizaram na Palestina central (em Efraim).<sup>69</sup>

#### **1.4.2. A fase da elaboração teológica: a terra é dom de Deus**

A história da conquista da terra não é narrada como se fosse resultado da ação de um ou vários grupos. Em todo o processo, Deus se fez presente e acompanhou o povo. A ocupação da terra era apresentada como dádiva de Javé. Nos tempos antigos, isto queria dizer coisa muito simples, mas a narrativa não era tanto assim. As concepções teológicas e

---

<sup>68</sup> Schwantes, *História*. p.71-78.

<sup>69</sup> Schwantes, *História*. p.93-108.

históricas provenientes de regiões e de épocas diferentes foram reunidas dentro de uma construção literária.

O credo mais antigo (Dt 26,5-9) termina: *conduziu-nos a esse lugar e deu-nos esta terra, terra em que correm o leite e o mel*. O contexto de Dt 26,1 mostra que esta confissão de fé era pronunciada no momento da apresentação das primícias, o que significa que estava inserido dentro do culto e este ato de reconhecimento se mantinha como ação de graças ininterrupta desde a Antigüidade até os tempos mais recentes. A promessa da terra feita por Deus aos pais remonta a uma época ainda mais antiga. Surge no tempo dos ancestrais pré-israelitas e depois se funde com lendas cultuais palestinas, isto é, cananéias. Foi esta promessa aos pais que, tendo sido utilizada metodicamente e aplicada a toda a história patriarcal pelo javista, acabou sendo o tema primordial do todo o Hexateuco. Estudos recentes mostraram que se realizava, particularmente em Guilgal, uma festa da conquista durante a qual a celebração da travessia do Jordão coincidia, de maneira original, com a passagem do Mar Vermelho (Sl 114). A antiga confissão era transmitida pelos santuários de vários lugares e os narradores itinerantes mantinham viva essa memória.<sup>70</sup>

A descrição de Juízes sobre a conquista da terra difere radicalmente da de Josué, que é posterior e que se tornou predominante. A primeira narrativa apresenta a conquista como uma sucessão de empreendimentos particulares das tribos agindo independentemente umas das outras, mas numa perspectiva que já é integralmente bélica. Eles não tinham a intenção de “expulsar” todos os “cananeus” de suas cidades. As relações só se tornaram tensas politicamente mais tarde e só levaram a choques armados depois que as tribos já se tinham reforçado.

---

<sup>70</sup> Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1973, p.290.

A experiência que se seguiu sobre a impossibilidade de uma vizinhança pacífica e a noção de um direito legítimo de Israel sobre toda a terra, moldou as tradições mais antigas, com a reivindicação de territórios. Nada sabemos sobre a origem dessas reivindicações – quem as codificou, quem as interpretava. Mas eram consideradas como provenientes da vontade de Javé, pois era a ele que a terra pertencia e somente ele podia dispor dela. A frase de Lv 25,23 – “a terra é minha e estais na minha propriedade como estrangeiros e como habitantes” – pode ser considerada como o fundamento teológico do direito imobiliário no antigo Israel. O que surpreende é que esse sistema fechado de noções sobre Javé como proprietário da terra seja tão pouco mencionado no Hexateuco, particularmente nas narrativas sobre a conquista da terra.<sup>71</sup>

Quando Israel falava do dom da terra de Canaã, era muito mais do que a lembrança de um glorioso passado; constituía antes, um modo de confessar Javé, a ser formulado diferentemente em cada época. É o Deuteronomista que consegue dar maior clareza em sua compilação histórica dos elementos em relação à terra. Foi ele que exagerou as dimensões da terra prometida, indo muito além do que indicam as listas, ampliando-as das zonas dos desertos do sul e do leste até o Líbano e o Eufrates (Js 1,4; 12,1).

De acordo com o Deuteronomio, a terra era o dom que Deus concedeu a seu povo, dom que transcendia toda expectativa humana. A preocupação parece ter sido alimentar o ideal do povo escolhido morando em terra abundante e em paz com todos os seus inimigos. Esta obra frisa que a terra foi dom concedido a todo o povo de Israel, fazendo raras referências à terra hereditária do clã ou tribo individual. Uma consequência foi sua insistência em que não se podia negar a nenhum membro da comunidade o privilégio de gozar dos benefícios da terra e de seus produtos. A terra oferecia muitos benefícios e

---

<sup>71</sup> Rad, *Teologia*. p.290-292

oportunidades, mas fazia exigências significativas sobre a vida individual e coletiva do povo, exigência de obediência e obrigações para com Deus. Entre estas, era exigido que se assegurasse a partilha dos bens com os pobres/ empobrecidos que não possuíam a terra própria.<sup>72</sup>

Os escritos proféticos estão impregnados da consciência do sentido da terra para a fé de Israel. No entanto, os profetas frisaram que não tinham nenhum direito perpétuo e inalienável à terra, e que o povo podia perder suas posses por infidelidade e deslealdade a Javé. A terra desempenhou um papel decisivo tanto no julgamento como na salvação do povo. Dentro dessa linha, para a História Deuteronomista, a obediência à lei era a condição *sine qua non* para a ocupação original da terra e para a continuação de sua existência nela; conseqüentemente, a falta de observância da lei por parte de Israel resultaria inevitavelmente na perda da terra (cf. Js 23,15-16). É na base deste princípio que a História Deuteronomista procura explicar a perda do território que o povo sofreu como resultado das derrotas de 722 e 587 a.C.<sup>73</sup>

### **1.4.3. O tribalismo e a posse da terra**

A conquista da terra e a elaboração teológica têm em suas raízes a organização tribal. O tribalismo israelita foi uma opção assumida pelo povo que rejeitava a centralização de poder nas cidades-estado que controlavam Canaã. O tribalismo procurou criar uma sociedade alternativa, livre da dominação e interferência dos centros urbanos, na qual a defesa da descentralização era fundamental.

---

<sup>72</sup> Eryl W. Davies, Terra: seus direitos e privilégios, em: R. E. Clements (org.), *O mundo do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 336-338.

<sup>73</sup> Davies, *Terra*, pp. 339-342.

A tribo é um grupo autônomo de famílias que se considera descendente de um mesmo antepassado. O que une os seus membros é o vínculo de sangue real ou suposto: todos são considerados *irmãos* (Jz 9,2; 1Sm 20,29; 2Sm 19,13) e as relações se expressam em termos de parentesco. Além dos laços de sangue, a comunidade de moradia conduz à fusão de grupos familiares. Os membros mais fracos são absorvidos por um ambiente mais forte e muitos grupos fracos se juntam para formar uma unidade capaz de permanecer autônoma, resistindo aos diversos ataques. O recém-chegado é ligado *por nome e sangue* à tribo.<sup>74</sup>

Cada tribo tem um território que lhe é reconhecido como próprio e dentro do qual as terras cultivadas estão geralmente sob o regime de propriedade privada, mas os pastos são comuns. Existindo harmonia entre tribos, os limites muitas vezes são flutuantes, existindo compenetração recíproca nas regiões favorecidas. Essas liberdades muitas vezes dão lugar a disputas, principalmente no uso dos poços e das cisternas (Gn 13,7; 21,25).<sup>75</sup>

Na sociedade agrária pré-monárquica de Israel, a família é a unidade básica, denominada geralmente como *bet- 'ab* ou casa paterna, embora às vezes apareça também o termo *bet- 'im*, casa materna. Este grupo normalmente se baseava em relações de sangue que incluía várias gerações de parentes. Para Israel, o acesso à terra era contado como primeira instância, como unidade-econômica auto-abastecedora, capaz de sustentar-se com um mínimo de ajuda de fora. A libertação de Israel se manifestou na autodeterminação de cada família, no direito de decidir o que produziria e como aproveitaria os resultados de seu trabalho.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Vaux, *Instituições*. p.23-27

<sup>75</sup> Vaux, *Instituições*. p.27-28.

<sup>76</sup> Alicia Winters, O Goel no Antigo Israel, em: *Revista de Interpretação Bíblica*, Petrópolis: Vozes, vol.2, n.18, p.17-26,1994, p.18-19.

O vínculo de sangue, real ou suposto, cria uma solidariedade entre todos os membros da tribo. A honra e a desonra de cada membro repercute em todo o grupo. Essa solidariedade se expressa de modo particular no dever de proteger seus membros mais fracos e oprimidos. Para isso foi instituída a figura do *goel*. Este é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo.<sup>77</sup> Foram identificadas quatro funções específicas do *goel* no antigo Israel:

1) quando uma pessoa, reduzida à pobreza, se via obrigada a vender parte de sua terra, o *goel* a comprava (Lv 25,25);

2) quando uma pessoa tinha que se vender como escravo por causa de dívidas, o *goel* comprava a libertação do companheiro ou pagava sua dívida (Lv 25,47-49);

3) quando ocorria um homicídio, o *goel* vingava o sangue da vítima (Nm 35,19-21);

4) quando o chefe de família morria sem deixar herdeiros varões, o *goel* se casava com a viúva a fim de gerar um filho para o falecido (Dt 25,5-10).<sup>78</sup>

Com o retorno dos exilados para sua terra, a reorganização da sociedade é feita nos moldes tribais. As experiências positivas do passado começam a tomar corpo nesse novo momento histórico. Muitos grupos se organizam, para resgatar a terra, os vínculos comunitários, levando a sério os caminhos de solidariedade, principalmente com os mais fracos. Essa realidade aparece nas entrelinhas dos debates e Jó aparece como um representante do tribalismo.

---

<sup>77</sup> Vaux, *Instituições*. p.30-31.43-44.

<sup>78</sup> Winters, *O Goel*. p.22.

### 1.5. O período persa

Olhar com uma certa atenção para o período persa, tempo mais provável do surgimento do livro de Jó, ajuda a iluminar o seu conteúdo.

O império persa foi criado na época de Ciro II (559-530), através de suas conquistas. Ciro era rei dos medos e persas; depois de 539 também se tornou rei da Suméria e de Acade, de Babilônia e das “quatro regiões do mundo”. Morre antes de conquistar o Egito, que foi anexado ao império por seu sucessor Cambises (530-522).

O sucessor de Cambises, Dario I (522-486) estabiliza o império e supera algumas crises enfrentadas por Cambises entre 518-514 e, a partir de então, ocupou-se em reordená-lo e estruturá-lo internamente. Ele redividiu o império em unidades administrativas, as chamadas satrapias. Estas tinham de pagar tributos regulares e cuidar do sistema de correios. Dario I procurou resolver as dificuldades econômicas causadas pela existência de duas economias diferentes, uma baseada em dinheiro e outra, na troca de produtos naturais, introduzindo uma moeda imperial, o *dareikos*.

O governo de Xerxes (486-465/4), sucessor de Dario I, foi determinado pelos conflitos com as cidades-Estado do continente grego, que o rei procurou inutilmente subjugar. Ele morreu assassinado em meio a sangrentos distúrbios por causa da sucessão no trono, dos quais saiu vitorioso Artaxerxes I (465/4-425). Este conseguiu conservar a integridade territorial do império contra os levantes do Egito e da Grécia. O mesmo não aconteceu com seus sucessores. As guerras que marcaram o império de Dario II (424-404) levaram à perda do Egito. Sob Artaxerxes II (404-359/8), o império chegou a um ponto baixo de poder e as guerras fratricidas dos sátrapas da Ásia Menor abalaram a estrutura do império. A restauração veio por Artaxerxes III (359/8-338), quando o Egito foi

reconquistado. O fim do império veio no governo de Dario III (337-331), vencido pelo forte exército macedônio de Alexandre.<sup>79</sup>

### **1.5.1. O sistema político-administrativo do império**

A estruturação técnico-administrativa do império persa, diferente do império babilônico, ganhou em clareza e coerência: nas províncias, o governo era exercido por governadores persas ou nativos, que eram responsáveis diante dos chefes das satrapias, e os sátrapas prestavam contas ao grande rei.

No império reinava uma ordem hierárquica severa. Os persas eram déspotas e, diante do imperador, todo mundo – desde o sátrapa até o carregador simples – era tido como escravo. Nas questões da vida intelectual e religiosa dos povos subjugados, os persas se evidenciavam como “tolerantes”. Não procuravam intervir para regular e uniformizar o que provinha da cultura e da religião dos povos subjugados. Em muitos lugares, os persas restabeleciam o culto e o estimulavam. Provavelmente essa manutenção do templo fosse uma necessidade política, pois os soberanos precisavam do apoio dos sacerdotes. A língua dos povos era respeitada e somente a administração imperial demandava uma língua administrativa e diplomática única. Para garantir a unidade do Oriente Antigo, os persas elevaram o aramaico à categoria de língua oficial do Estado. O aramaico bíblico que encontramos em Esdras e Daniel deve ser visto como um ramo do aramaico imperial.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos* (vol.2). São Leopoldo; Petrópolis, Sinodal e Vozes, 1997, p.449-451.

<sup>80</sup> Donner, *História*. p.446-447.

### 1.5.2. O sistema tributário e suas conseqüências

Durante o reinado de Ciro II e Cambises não havia um sistema homogêneo de cobrança de impostos. A elaboração de um sistema de cobrança de tributos fez parte da reforma administrativa de Dario I. Todas as satrapias eram obrigadas a pagar o imposto em prata. O cálculo era feito com base na área de terra cultivável e em sua fertilidade. Além do imposto, foi mantido o antigo sistema de “doações”, que eram estritamente determinadas e sempre pagas em mercadoria. Quase todas as satrapias tinham que fornecer ao Império taxas fixas de cereal, cavalos, mulas, ovelhas, armas, eunucos, moças, meninos, armas e alimentação para tropas aquarteladas na satrapia.<sup>81</sup>

Os persas introduziram o arrendamento de suas terra a altos funcionários e dignatários em troca da prestação de serviços, especialmente o serviço militar. Com o passar do tempo, os funcionários e dignatários que não podiam mais trabalhar em suas funções e ocupações, passaram as “terras do rei” para serem administradas pelas chamadas *casas de negócio*. Por sua vez, essas *casas de negócio* novamente arrendavam as terras e essas transações eram altamente lucrativas. Uma taxa era destinada aos detentores das terras do rei e outra, ao rei pelo referido valor do arrendamento do feudo.

A inovação introduzida por Dario I foi a moeda imperial, o *darico*, uma moeda de ouro. Ele introduziu a cunhagem de moedas para facilitar a arrecadação dos tributos e o desenvolvimento do comércio. Ao lado da moeda real, circulava o *siclo*, uma moeda grega de prata. O imposto baseava-se na prata pura. A introdução da moeda como forma de pagamento do imposto provocou grande carestia. Com o acúmulo do metal nos cofres do Império, aliado à cunhagem das moedas, o metal se tornou escasso e cada vez mais caro. À medida que o tempo passava, por ocasião da troca do produto por moeda, era preciso uma

---

<sup>81</sup> Tünnermann, *As reformas*. p.23-24.

maior quantidade de produtos pela mesma quantidade do metal e quem vendia produtos para pagar o imposto precisava pedir mais pelos mesmos a fim de conseguir o dinheiro suficiente para pagar os impostos. A falta de meios para o pagamento do imposto levava a uma dependência financeira, pelos empréstimos de todo tipo. A consequência desse processo de endividamento foi o aumento do comércio de escravos no mediterrâneo nesse período.<sup>82</sup>

### **1.5.3. A política religiosa dos persas**

O conhecimento das origens da religião persa é obscuro. Ahura Mazda, o Senhor Sábio, não criou todas as coisas, mas era considerado o pai de todas as entidades que ajudam a governar o mundo. Ele é o único criador e origem de toda a ordem moral, sustentando todas as coisas.

A característica mais forte dessa religião, para alguns estudiosos, é o dualismo. Ahura Mazda está limitado pelo poder de Anra Mainyu, autor de uma parte da criação hostil a Ahura Mazda. Eles encontram-se em luta permanente, sem perspectiva do resultado final. Os preceitos da ética masdeísta podem ser analisados a partir do fenômeno da vida e suas lides cotidianas e a partir da concepção da luta entre o bem e o mal. Em relação aos malvados, deve-se sempre tratá-los mal e para combater o mal é preciso lutar contra os demônios e as forças da morte. A justiça está regulada por dois princípios: a verdade e o respeito aos contratos. Os interesses religiosos coincidiam com os da autoridade, pois as leis religiosas dominavam todas as esferas.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Tünnermann, *As reformas*. p.24-27.

<sup>83</sup> Tünnermann, *As reformas*. p.27-28.

Os persas desenvolveram uma criteriosa e atenta supervisão do funcionamento dos templos. Desde o reinado de Cambises são mencionados os “escribas do rei”, responsáveis pelo controle da movimentação financeira do templo. Os templos eram responsáveis pelos trabalhos de corvéia para o Estado. A fim de que os templos cumprissem com suas obrigações, foram introduzidos comissários reais e agentes fiscais na administração dos mesmos.<sup>84</sup>

#### **1.5.4. Israel sob o domínio dos persas**

Sobre a situação da Síria e a Palestina não se sabe muito. Primeiro, sob Ciro II, os persas haviam tratado a Palestina, juntamente com a Mesopotâmia, como uma única grande satrapia, “Babilônia e Transeufrates”. No tempo de Dario I, Transeufrates foi separado e constituído como 5ª satrapia do império, subdividida em províncias, das quais estão documentadas as seguintes: Samaria, talvez Iduméia com a metrópole de Laquis, Amom e, posteriormente, Judá.<sup>85</sup>

As fontes veterotestamentárias para reconstruir esse momento histórico são diferenciadas em termos de espécie e valor. Os livros de Esdras e Neemias, que estão em conexão com a Obra Historiográfica Cronista, surgem ao final do século IV ou talvez, no século III. A análise literária desses livros é difícil e sua relação exata com Crônicas é controvertida. A eles podem-se acrescentar: Ageu, um relato sobre a atuação do profeta no ano de 520 a.C. na construção do segundo templo; Zacarias, principalmente as chamadas

---

<sup>84</sup> Tünnermann, *As reformas*. p.29.

<sup>85</sup> Donner, *História*. p.455.

“visões noturnas” do profeta (Zc 1-8), dos anos 520-518 a.C. e Malaquias, um escrito profético anônimo, provavelmente da primeira metade do século V.<sup>86</sup>

Segundo o Livro de Esdras, já no primeiro ano de reinado de Ciro II (538), o imperador começou a lidar com o problema do templo de Jerusalém. Como a área desse território era pequena e periférica, talvez a atenção da chancelaria real tenha sido influenciada pelos exilados que moravam na Babilônia. Ciro II foi induzido a baixar um decreto imperial. Este é apresentado por Esdras em duas formulações: a formulação aramaica original (Esd 6,3-5) e uma edição hebraica, revisada e interpretada à luz da teologia (Esd 1,1-4). O funcionário Sesbazar foi encarregado de transportar de volta os utensílios do templo e as preciosidades roubadas pelos babilônios (Esd 5,14-16). A colocação da pedra fundamental do segundo templo, no entanto, não aconteceu por intermédio de Sesbazar, mas somente dezoito anos mais tarde, sob Zorobabel, no ano 520a.C.

O regresso dos exilados para Jerusalém e Judá só ocorreu sob Cambises ou talvez só sob Dario I. Inúmeros problemas envolviam o retorno: o desligamento da Babilônia precisava ser feito com cautela devido aos negócios, aos vínculos a desfazer e, sobretudo às dificuldades do retorno. Às famílias que regressavam, tinham de ser conferidas propriedades de terra na Palestina, se possível de acordo com a situação pré-exílica. O problema é que, durante o exílio, a terra não ficara desabitada.

Depois da destruição de Jerusalém pelos babilônios, estima-se que a população de Judá ficou reduzida a 100 mil pessoas, composta na sua maioria de camponeses (2Rs 25,12). Estes estavam sediados ao redor das cidades e tinham sido espoliados. Por outro lado, os babilônios facilitaram a terra para os mais pobres (Jr 39,10). Entre os sobreviventes

---

<sup>86</sup> Donner, *História*. p.459-460.

estavam os cantores que escaparam da catástrofe de 587. Sobre as ruínas do templo, eles realizavam celebrações de penitência e lamento.<sup>87</sup>

O livro de Lamentações, que provavelmente surgiu não depois de 587/6, permite supor que os habitantes do país tinham de pagar tributos indiretos (Lm 5,4), que havia corvéia (Lm 5,10.13) e falta de proteção por parte do poder estatal babilônico (Lm 5,8-9). Além dos nômades, eram os edomitas que nessa época lucravam às custas de Judá. Eles souberam tirar partido da catástrofe que se abateu sobre o país. Quanto aos estados periféricos da Transjordânia, quase nada se sabe. Eles parecem ter sido atingidos pelo acontecimento de modo marginal e ter conservado inicialmente sua autonomia.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Milton Schwantes, *Sufrimento e esperança no exílio*. São Leopoldo; São Paulo, Sinodal e Paulinas, 1987, p.30-32.

<sup>88</sup> Donner, *História*. p.439-442.

## Capítulo 2: Estudo exegético de Jó 15

### 2.1. Tradução

<p>ʾrm:)aYow: ynI©m'yTeh;( zp;îylian/ ![:Y:w:â temanita, e disse:</p>	1	E reagiu Elifaz, o
<p>x;Wr+-t[:d;( hn&lt;i[]y: ~k'âx'h,( de vento ʾAn*j.Bi ~ydlâq' aLePm;ywl) leste seu ventre?</p>	2	o sábio reage com conhecimento e enche de vento
<p>!AK+s.yI al{â rb'd'B.â x;keâAh proveitoso ʾ~B'( ly[iîAy-al{ ~yLiâmiW÷ em si?</p>	3	Julgar com palavra não é e discursos não (são) benéficos
<p>ha'_r&gt;yI rpEâT' hT'a;â-@a; ʾlae(-ynEp.li hx'âyfi÷ [r;îg&gt;tiw&gt; diante de Deus.</p>	4	Porém tu, anulas temor e restringes meditação
<p>^ypi_ ^ân&gt;wO[] @LEâa;y&gt; yKiÛ ensina tua iniquidade ʾ~ymi(Wr[] !Avâl. rx;âb.tiw&gt;÷</p>	5	Eis, tua boca e eleges uma língua de astutos.
<p>ynIa"+-al{w&gt; ^ypiâ ^â[]yvi(r&gt;y: culpado tua boca e não eu ʾ%b")-Wn[]y: ^yt,âp'f.W÷</p>	6	Condena-te como e teus lábios testemunham em ti.
<p>dle_W"Ti ~d'a'â !AvâyarIh] humano a nascer? ʾT'l.l'(Ax tA[âb'g&gt; ynEßp.liw&gt;&gt;</p>	7	(Foste) o primeiro ser E antes das colinas foste concebido?
<p>[m'_v.Ti h;Alâa/ dAsâb.h;</p>	8	O segredo de Deus ouves

<p>`hm'(k.x' ^yl,äae [r;Pg&gt;tiw&gt; sabedoria?</p>		e monopolizas para ti
<p>[d'_nE al{åw&gt; T'[.d;Y"â-hm; não conhecemos? `aWh) WnM'î[i-al{w&gt;) !ybi<sup>a</sup>T'÷ não conosco?</p>	9	O que conhecestes e compreendes e
<p>WnB'_ vyviäy"-~G: bf'ä-~G: mesmo grisalho entre nós `~ymi(y" ^ybiäa'me ryBiPK; ;</p>	10	Até mesmo ancião, até grande, mais de teu pai, em dias.
<p>lae_tAmâxun&gt;T; ^M.miâ j[;äm.h; consolações de Deus `%M") [i ja;îl' rb'<sup>a</sup>d'w&gt;÷ ti?</p>	11	É muito pouco para ti e palavra suave junto de
<p>^B&lt;+li ^ix]Q'YI-hm; `^yn&lt;)y[e !Wmiz&gt;r.YI-hm;W¥ olhos?</p>	12	Por que te arrebatou teu coração e por que piscam teus
<p>^x&lt;+Wr laeä-la, byviät'-yKi( teu vento `!yLi(mi ^yPiämi t'acePhow&gt; discurso.</p>	13	Eis que fazes voltar para Deus e fazes sair de tua boca
<p>hK,_z&gt;yI-yKi( vAnđa/-hm'( puro `hV'(ai dWlây&gt; qD;<sup>a</sup>c.yI÷-yki(w&gt; um gerado de mulher?</p>	14	Que homem pode ser e pode ser declarado justo,
<p>!ymi_a]y: al{å Îwyv'doq.BiĐâ ĩAvdoq.BiÀ !hEå nos seus santos ele não crê `wyn")y[eb. WKiz:-al{ ~yIm;<sup>a</sup>v'w&gt;÷ absolvidos à seus olhos.</p>	15	Presta atenção, e os céus não saíram

- xl'\_a/n<w>) b[ît.nl-yKi( @a;â  
corrupto  
`hl'(w>[; ~yIM:âk; ht,Þvo-vyai  
injustiça
- 16 Quanto menos odioso e  
(é) homem que bebe como águas
- yli\_-[m;(v.( ^îw>x;a]  
`hr'Pe(s;a]w: ytiyzl©x'÷-hz<)w>  
relatarei.
- 17 Eu te declaro! Escuta-me!  
e isto eu vi e
- WdyGI+y: ~ymiîk'x]-rv,a]  
`~t'(Aba]me Wd<sup>a</sup>x]ki÷( al{îw>  
seus pais.
- 18 O que os sábios declaram  
e não esconderam dos
- #r,a'\_h' hn"âT.nl ~D'b;l.â ~h,âl'  
dada a terra  
`~k'(AtB. rz"â rb;['Þ-al{w>  
meio deles.
- 19 Para eles, só para eles foi  
e não transitou estrangeiro no
- lle\_Axt.mi aWhâ [v'r'â ymeäy>-IK'  
contorcendo de medo  
`#yrI)[l, WnðP.c.nl ~ynl©v'÷ rP:îs.miW  
bem guardados para o violento.
- 20 Todos os dias do ímpio ele se  
e um número de anos
- wyn"+z>a'B. ~ydîx'P.-lAq  
seu ouvido  
`WNa,(Aby> ddeîAv ~Al<sup>a</sup>V'B;÷  
ele.
- 21 Um som de terrores em  
na paz o saqueador chegará para
- %v,xo+-yNImi bWvâ !ymiäa]y:-al{  
escuridão  
`br,x'(-ylea/ aWhâ ÎyWpßc'w>Ð ¿Wpc'w>À  
espada.
- 22 Não crê escapar da  
e vigiado ele pela
- hYE+a; ~x,L,äl; aWhâ ddeÛnO¬  
comida, onde (está)?  
`%v,xo)-~Ay\* Adây"B. !Akßn"-yKi( Ÿ[d;|y"  
ele soube que está seguro  
em sua mão um dia de escuridão.

- hq"+Wcm.W rc:â Whtu[]b;y>â) 24 Aterrorizam-no a  
 angústia e o sofrimento  
 `rAd\*yKil; dyti[]' Y%l,m,ÛK. Whpe<sup>a</sup>q.t.Ti÷ cai sobre ele como rei  
 preparado para o assalto
- Ad=y" laeä-la, hj'än"-yKi( 25 Eis estendeu contra Deus a sua  
 mão  
 `rB")G:t.yI yD;<sup>a</sup>v;÷-la,w> e contra Shadai, vangloria-se.
- raW"+c;B. wyl'äae #Wrây" 26 Ele corre contra eles de  
 cabeça encurvada  
 `wyN")gIm") yBeîG: ybi<sup>a</sup>[]B;÷ atrás da massa compacta  
 dos seus escudos.
- AB=l.x,B. wyn"âp' hS'äki-yKi( 27 Eis que cobriu sua face  
 com sua gordura  
 `ls,k'(-yle[] hm'äyPi f[;Y:ßw: e fez gordura junto a seu lombo.
- tAd<sup>a</sup>x'k.nI ~yrIÜ[« Y!AKÜv.YIw: 28 Fixou morada (em) cidades  
 destruídas,  
 Aml' \_ Wbv.yEâ-al{ ~yTiB'â casas (que) não são moradas  
 para ele  
 `~yLi(g:l. WdâT.[;t.hi rv<ßa] as quais foram destinadas para  
 ruínas.
- Al=yxe ~Wqây"-al{w> rv;[.y<ß-al{ } 29 Não enriquece e não dura  
 a fortaleza dele  
 `~l'(n>mi #r,a'äl' hJ,pyI-al{ }w> e não estende sobre a  
 terra suas posses.
- %v,xo<sup>a</sup>-yNImi YrWs'y"-al{ } 30 Não escapa da escuridão,  
 tb,h' \_l.v; vBeäy:T. ATq.n:yOâ\* uma chama resseca o  
 rebento  
 `wyPi( x;WrâB. rWs<sup>a</sup>y"w>÷ e escapa em vento da sua  
 boca.
- h[ '\_t.nI ÎwyV'äB;Ð ¿AVB;À !mEâa]y:-la; 31 Não confia: no  
 vazio ele foi posto a vagar

<p>`At*r'Wmt. hy&lt;ih.Ti aw&gt;v'©÷-yKi recompensa.</p>	<p>pois vazio será a sua</p>
<p>ale_M'Ti AmAyâ-al{B.( completa `hn"n")[]r; al{å At<sup>a</sup>P'kiw&gt;÷ exuberante.</p>	<p>32 No dia que não é dele se  e palma dele não cresceu</p>
<p>Ar=s.Bi !p,G&lt;åK; smoåx.y: violência como videira</p>	<p>33 Será tratado com  de fruta verde.</p>
<p>`At*C'nI tyIZ:©K;÷ %lEiv.y:w&gt; oliveira de sua flor.</p>	<p>E será despetalada como</p>
<p>dWm+l.G: @nEåx' td;ä[]-yKi( perverso improdutivo `dx;vo)-yleh\`a'( hl'îk.a' vae<sup>a</sup>w&gt;÷ suborno.</p>	<p>34 Eis que um bando de  e fogo comeu a tenda do</p>
<p>!w&lt;a"+ dl{y"åw&gt; lm'['â hroåh' dá à luz iniquidade s `hm'(r&gt;mi !ykiîT' ~n"©j.biW÷ consolida uma traição.</p>	<p>35 Quem concebe injustiça  e nos seus ventre</p>

## 2.2. Análise geral do texto

A segunda parte deste capítulo tem por objetivo estudar o texto como unidade literariamente formulada e acabada. Dentro da delimitação do texto, são enfocados os contextos menor e maior, a estrutura, a integridade e a coesão do mesmo.

### 2.2.1. Delimitação do texto

O poema Jó 15,1-35 está delimitado pela introdução da fala de Elifaz: “e reagiu Elifaz, o temanita, e disse” (v.1), como resposta à fala de Jó que ocupou os capítulos 12; 13 e 14. A argumentação de Elifaz chega ao seu término no v. 35, depois da qual é aberto um novo discurso, dando continuidade ao debate pela retomada da palavra por seu interlocutor, Jó.

O debate entre os interlocutores sempre é aberto com a repetição da mesma fórmula, o que permite delimitar as diferentes perícopes:

‘rm;aYOW: ..... ![:Y:w:: e reagiu ..... e disse,

intercalando os representantes religiosos: Elifaz (4,1; 15,1; 22,1) Baldad (8,1; 18,1; 25,1) e Sofar (11,1; 20,1) e Jó (3,2; 6,1; 9,1; 12,1; 16,1; 19,1; 21,1; 23,1; 26,1).

O capítulo 15 do livro de Jó está bem delimitado devido ao personagem Elifaz, reagindo ao discurso de Jó que falou anteriormente. Depois de seu discurso, Jó retomará a palavra respondendo às acusações feitas e com a apresentação de uma nova argumentação.

### **2.2.2. Contexto menor**

O contexto menor onde se localiza Jó 15 é o segundo bloco de disputa entre Jó e seus interlocutores. O poema encontra-se entre duas falas de Jó.

Elifaz abre esse segundo bloco, reagindo contra as palavras de Jó. Como foi analisado acima, o discurso de Jó mexeu com as convicções de seu interlocutor, principalmente porque seu discurso mostrou:

- 1- A sabedoria que os interlocutores julgavam possuir não é confiável porque mantêm, às ocultas, posições parciais, e não são capazes de ouvir e ver o que acontece na vida,

revelado pelas pessoas e acontecimentos, diferente das palavras de Is 11,3-4.<sup>89</sup> Assim, a defesa que pretendem fazer de Deus com sua doutrina, não passa de enganação.

- 2- O julgamento que os interlocutores fazem é falso e desonesto. Eles não são capazes de ouvir os argumentos do injustiçado, obrigando-o a recorrer a Deus como única opção para restabelecer a justiça. Ao recorrer a Deus, Jó o faz de forma ousada e desafiadora. Ele se dirige diretamente a Deus e apresenta as suas queixas: “porque oculta sua face” e “trata-o como inimigo?” Essa atitude é considerada por seus interlocutores como atrevimento impiedoso.
- 3- Como a sabedoria e o poder pertencem a Deus e ninguém pode pretender fazer dela uma propriedade exclusiva, Jó se encontra no mesmo nível de conhecimento que seus interlocutores. Ele se sente no direito de pedir que se calem para ouvirem sua fala que nasce da própria vida sofrida e injustiçada.

Depois que Elifaz reage a esse discurso (cap.15), vamos encontrar um novo discurso de Jó (16-17). Todas as acusações feitas vão ser respondidas por Jó.

Jó rebate as acusações feitas por Elifaz de que sua boca ensina iniquidade e seus lábios repetem linguagem de astutos (15,5) afirmando serem os discursos de seus interlocutores vazios e inoportunos, pois suas palavras não têm outro apoio a não ser puramente palavras. Ele não está simplesmente fazendo um debate sapiencial, mas apresentando sua situação: está entregue a um grupo de injustos e jogado nas mãos de ímpios (16,11); sua vida tranqüila foi destruída, esmagada, triturada impiedosamente e agora se encontra cercado como numa guerra (16,12-14). Tornou-se objeto de zombaria e

---

<sup>89</sup> “Ele não julgará segundo as aparências. Ele não dará sentença apenas por ouvir dizer. Antes, julgará os fracos com justiça, com equidade pronunciará sentença em favor dos pobres da terra.”

de hostilidade (17,2), um “tofet”<sup>90</sup>, considerado desprezível pelas multidões, “bode expiatório” (17,6), responsável por tudo que acontece.

O sangue foi derramado em sua casa e como ele está ainda descoberto, transforma-se em clamor dia e noite (16,18) para que a justiça apareça. O sangue não foi vingado. O *go'el* que assegura a vingança do sangue<sup>91</sup> não se manifestou porque Jó espera que o próprio Deus seja seu *go'el* (19,25) e acolha as testemunhas de que ele dispõe: seu sangue derramado (16,18) e suas mãos que não têm violência (*hamas*) (16,17). Estas testemunhas estão nos céus e são intérpretes do pensamento de Jó junto de Deus (16,19-20). São elas que estimulam Jó a manter-se firme no caminho, mantendo limpas suas mãos (17,9) e serão elas que garantirão um julgamento justo por parte de Deus.

Considerando os dois discursos de Jó que emolduram o discurso de Elifaz, pode-se perceber que o debate não é um simples debate entre sábios, mas envolve questões sérias que implicam um tratamento judicial.

### 2.2.3. Contexto maior

O capítulo 15 encontra-se dentro de um grande contexto de debates entre Jó e seus interlocutores. Os debates estão organizados em três blocos de discursos, sempre intercalados com uma intervenção do protagonista e de seus adversários. Os personagens que debatem com Jó são: Elifaz, de Tema; Baldad, de Suás; e Sofar, de Naamat.

<sup>90</sup> Oliveira, *A justiça*. p.70-71, citando R. J. Tournay, *Polemique antisamaritaine et le feu du Tofet*, em: *Revue Biblique*, Jerusalém, n.3, p.354-67, 1997. A palavra *tofet* aparece 11 vezes nas Escrituras e uma só no livro de Jó. Refere-se a um lugar de culto a baal, onde há sacrifícios de vítimas humanas, algumas vezes denominado vale da matança (2Rs 23,20; Jr 7,31-32; 19,6). A fumaça que subia da geena que servia de lixão da cidade era chamado *tafat* (*tofet*), mesma vocalização de *boshet*.

<sup>91</sup>Winters, *O goel*. p.17-26. A ajuda mútua da sociedade tribal era realizada pelo *goel*, quando uma das famílias entrava em crise e punha em perigo a sobrevivência da casa. O verbo *ga'al* muitas vezes traduz o sentido geral de *resgatar* ou *restaurar*. Uma das funções específicas do *goel*, quando ocorria um homicídio, era vingar o sangue da vítima, administrando justiça ao culpado (Nm 35,19-21). Essa prática tinha uma função policial, cujo objetivo era desanimar o assassino do chefe de família para ficar com seus bens e propriedades.

O capítulo 15 encontra-se no segundo bloco de discursos e é o primeiro deles. Este bloco é rico em dados de realidade; os pronunciamentos são mais claros e diretos, levantam dados que possibilitam avaliar de forma mais precisa a situação de Jó e avaliar a reação dos interlocutores, que vai se tornando mais acirrada.

O discurso de Elifaz é uma resposta ao longo pronunciamento de Jó (cap.12-14), como foi analisado anteriormente.

#### **2.2.4. Estrutura**

A estrutura do capítulo 15 é determinada por um pensamento organizado em três partes, levando em conta o emprego dos pronomes pessoais e o conteúdo da discussão. Na primeira parte (v.2-16), Elifaz dirige-se diretamente a Jó e utiliza o pronome da segunda pessoa do singular em sua maior parte, com o objetivo de responder ao que ele havia dito no discurso pronunciado anteriormente (v.12-14). A terceira parte (v.20-35) tem por objeto a figura do ímpio. O pronome pessoal empregado é a terceira pessoa masculina singular. No centro do texto (v.17-19), Elifaz faz uma declaração, utilizando a primeira pessoa do singular, para dizer o que ele viu por experiência e que os sábios transmitiram aos antepassados, verdade que não tem como não ser aceita porque é incontestável: a terra é dom de Deus para seu povo.

O discurso é emoldurado pelos v. 1 e 35, com uma introdução em prosa e a conclusão em poesia, como fecho do discurso. O quadro abaixo ajuda a ver o seu conjunto:

1. Primeira Parte: Tua boca ensina a iniquidade (v.2-16)

1ª estrofe: O sábio conhece e julga bem (v.2-3)

2ª estrofe: Tua boca ensina iniquidade (v.3-13)

3ª estrofe: Nenhum ser humano é justo (v.14-16)

2. Segunda Parte: “Eu te declaro! Escuta-me!”

4ª estrofe: A terra foi dada aos pais, não aos estrangeiros (v.17-19)

3. Terceira Parte: Ao ímpio está reservada a violência (v.20-35)

5ª estrofe: Os dias do ímpio estão contados (v.20-24)

6ª estrofe: O ímpio mostra-se poderoso e luta contra Deus (v.25-28)

7ª estrofe: O ímpio não progredirá (v.29-33)

8ª estrofe: A comunidade dos ímpios será tratada com violência (v.34-35)

### **2.2.5. Integridade e coesão**

A estrutura do capítulo tem integridade e coesão. Elifaz volta-se para Jó e procura mostrar a incoerência de suas palavras, mostrando que de sua boca sai sua condenação, pois ele não acolhe o ensinamento dos sábios e anciãos e, com isso, volta-se contra Deus.

A primeira parte está diretamente relacionada com a terceira. A boca de Jó, de onde sai sua condenação, está ligada à posição que toma com aqueles que Elifaz chama de “ímpios”. Na terceira parte, o discurso aborda a situação sem futuro que está reservada ao ímpio. Ele merece castigo porque pretende ser maior e mais forte que Deus, levantando sua mão e lutando contra Ele. Essa luta é feita por não respeitar a justiça no que diz respeito à questão da terra, que se encontra na ligação de uma parte com a outra.

No centro da poesia, Elifaz toma uma posição: faz uma declaração e exige que Jó o escute (v.17) porque, além de essa afirmação nascer da experiência de Elifaz, é também anunciada, tornada pública pelos sábios do povo (v.18): a terra foi dada somente a eles e o estrangeiro não tem direito de atravessá-la (v.19).

O entrosamento entre as três partes e o encaminhamento da reflexão mostram que o texto tem integridade e coesão.

### 2.3. Interpretação

À medida que os pronunciamentos de Jó tornam-se mais veementes, os interlocutores tornam-se mais severos. Se no primeiro discurso Elifaz foi até cortês, um conselheiro que buscava a tradição religiosa para oferecer uma saída para a situação de Jó, admitindo a sua inocência, agora parte para um ataque, acusando-o de frivolidades e inconsistência em seus pronunciamentos e jogando sobre ele todo o peso da sabedoria das gerações passadas.<sup>92</sup>

#### 2.3.1. Tua boca ensina a iniquidade

Na primeira parte do texto (v.2-16), encontramos o emprego da segunda pessoa do singular na parte central (v.4-13) e da terceira pessoa no início (v.2-3) e no final (v.14-16). Encontramos uma série de perguntas, com partículas interrogativas ligadas ora a substantivo: ~k'x'h,, dAsb.h;, ora a adjetivo: !Avyarlh] (v.7), ora a verbos: ...-hm (v.9.12.12.14), seguidas de afirmações que reforçam os argumentos de Elifaz.

O v.1, está em forma de prosa, e segue a mesma fórmula utilizada para a introdução de todos os outros discursos:

`rm;aYOw: ..... ![:Y:w: : e reagiu ..... e disse.

Os dois verbos encontram-se no qal imperfeito, com vav consecutivo, indicando a continuidade da narrativa.

---

<sup>92</sup> Jorge Pixley, *El libro de Job – comentario biblico latinoamericano*. San Jose: Costa Rica, Sebila, 1982, p.84.

### 1ª estrofe: O sábio conhece e julga bem (v.2-6)

- 2 O sábio reage com conhecimento de vento  
e enche seu ventre de vento leste?
- 3 Julgar com palavra não é proveitoso  
e (com) discursos não (são) benéficos em si?
- 4 Porém tu, anulas temor  
e restringes meditação diante de Deus.

Esta estrofe é compreensível como resposta de Elifaz a seu interlocutor. Jó tinha feito um longo discurso (cap.12-14), em resposta a Sofar de Naamat (cap.11). Ele afirmou que a sabedoria de Sofar era vulgar (12,2-3) porque a realidade contradiz a teoria (12,6). Todo ensinamento que ele e seus companheiros procuravam transmitir não continha nenhuma novidade; na verdade, ela era usada para esconder interesses pessoais (13,1-12). O melhor que eles podiam fazer era calar e ouvir o que Deus revelava através dos acontecimentos (14,1-12).

Na estrofe encontramos seis frases, sendo perguntas retóricas, as quatro primeiras e, afirmações as duas últimas.

O v.2 possui duas frases com perguntas retóricas, contendo o mesmo sujeito: o sábio. Na primeira o sujeito está explícito e, implícito na segunda. O verbo *reagir*, cuja raiz é *hn[*, tem vários significados e entre eles o de responder como testemunha, testemunhar (Jó 16,8).<sup>93</sup> Ele já apareceu no primeiro versículo e reaparecerá no v.6.

<sup>93</sup> Brown, *The new Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew-English Lexicon*. Massachusetts:

Hendrickson, 1979, pp. 772-3, n. 6030. **hn[**: 1) responder/ reagir por alguma coisa. Dizer exato ou dar a entender (Jó 9,15; 5,1); 1) responder em uma ocasião, falar em vista das circunstâncias. 3) specif. responder como testemunha, testemunhar (Jó 16,8).

Na primeira frase, o conhecimento, que é próprio do sábio, aparece ironicamente com o complemento *vento* (x;Wr). Esta palavra aparecerá novamente nos v. 13 e 30. No versículo 3, duas palavras são usadas para falar de vento: x;Wr e ~ydIq'. A primeira significa vento, brisa, aragem, ar. A segunda refere-se ao vento oriental que era quente e sufocante. Para ~ydIq', Elifaz emprega o verbo encher (alm). A sede do ~ydIq' é o ventre (!j,b). Esta palavra em hebraico denota o “abdômen inferior”, mas pode-se referir ao ventre (útero) de uma mulher ou ao estômago.<sup>94</sup> Ao falar que *enche seu ventre de vento leste*, a expressão torna-se bastante grosseira.

O v.3 contém duas perguntas retóricas. O sentido das duas é igual, embora as palavras sejam diferentes. O verbo “julgar” (xky) tem o significado de decidir, julgar, provar, demonstrar.<sup>95</sup> No infinitivo absoluto, aparece somente na primeira frase, mas está implícito na segunda, porque o conteúdo é o mesmo. A *palavra* (rb'd'), no singular, corresponde aos *discursos* (~yLimi), no plural. O emprego de dois verbos no imperfeito, precedidos por partícula negativa, com significados semelhantes: *não é proveitoso* (!AK=s.yI al{) e *não é benéfico* (ly[iAy-al{) mostra a repetição da mesma idéia.

Os v.2 e 3 procuram defender o conhecimento do sábio, cujo julgamento é feito através de palavras e discursos benéficos e proveitosos.

O v. 4 fecha a primeira estrofe e serve de ponte entre os v.2-3 e a nova unidade (v.5-13). A mudança do sujeito, de *sábio* (3ª pessoa do singular) para *Jó, tu* (2ª pessoa) indica a aplicação do que foi dito a seu interlocutor. O pensamento não foi interrompido, pois o período inicia-se com: “porém tu” (hT'a;-@a;).

<sup>94</sup> R. Laird Harris, *Dicionário*. p.171.

<sup>95</sup> Brown, *The new*. p. 406, n. 3198. Raiz: **xky**: hifil: decidir, julgar, provar, demonstrar.

A ironia da estrofe anteriormente analisada desemboca na forma enfática: *porém tu*, dirigida diretamente a Jó, por Elifaz, para avaliar a sua atitude. As duas frases têm o mesmo significado e o sujeito é Jó. Os dois verbos: *tu anulas* (rpeT'), e *tu restringes* ([r;g>tiw>) embora tenham significados diferentes (anular é mais forte que restringir), têm peso igualmente forte. A raiz da palavra: *anular* (rrp)<sup>96</sup>, é utilizada por Elifaz em 5,12, com a palavra astuto (~Wr[]), para afirmar que Deus fracassa os projetos deles (5,12). A palavra *restringir* ([rg]) aparece somente 20 vezes nas Escrituras, das quais quatro encontram-se no livro de Jó (15,4.8; 36,7.27).<sup>97</sup> A expressão *diante de Deus* (lae-ynEp.li) aparece somente na segunda frase, mas está implícita na primeira. Embora no hebraico apareça somente o termo “o temor”, na verdade, ele é uma forma curta para expressar “*temor de Deus*”.

O objeto do anular e do restringir é o *temor* (h=a'=r>yI) e a *meditação* (hx'yfi).

O *temor* de várias espécies pode ser causado pelos grandes feitos de Deus (Ex 14,31; Js 4,23-24), pelo seu juízo (Is 59,18-19) ou pela lei de Deus (Dt 4,10). Ele era apropriadamente aprendido mediante a leitura da Lei (Ex 1,17.21). O verbo *temer* tem a mesma raiz. Em várias passagens, *temer* e *ter uma vida correta* estão tão intimamente ligados que são praticamente idéias sinônimas (Lv 19,14; 25,17; 2Rs 17,34; Dt 17,19). É provável que o uso de *temer* como virtual sinônimo de *ter uma vida correta* ou piedosa surgiu como resultado de ver o *temor* como a motivação que produzia a vida justa.<sup>98</sup>

A palavra *temor* é pronunciada três vezes por Elifaz, em cada um de seus discursos. No primeiro, a palavra encontra-se num contexto de elogio da piedade de Jó: “*teu temor*

<sup>96</sup> Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft, 1981, p.1190-1. A raiz da palavra rrp aparece somente 52 vezes nas Escrituras, três vezes no livro de Jó (5,12; 15,4; 40,8)<sup>96</sup>.

<sup>97</sup> Abraham EVEN-SHOSHAN, *A new concordance of the Old Testament*. Jerusalém: Kiryat Sefer, 1997, p.244.

<sup>98</sup> Harris, *Dicionário*. p.907-908.

não é tua segurança?” (4,6); no último discurso ela aparece no contexto de julgamento de Deus: “é por teu temor que te corrige e entra contigo em julgamento?” (22,4). Estas duas frases encontram-se na forma interrogativa, porém, neste versículo que estamos analisando, aparece em forma afirmativa, condenando Jó por anular o temor de Deus.

A palavra *meditação* (hx'yf) está em paralelo com *temor*. Esta palavra aparece somente três vezes no AT. Em cada uma delas designa a meditação piedosa. No Salmo 119,97.99, o salmista exulta em seu amor pela lei de Deus<sup>99</sup> e afirma que se tornou mais sábio que seus inimigos e até mais que todos os seus mestres por causa da meditação nos testemunhos divinos. Elifaz usa a linguagem tradicional do salmista e torce-a, acusando Jó de não acolher os testemunhos que ele e seus companheiros estão lhe oferecendo.

A estrofe pode ser considerada de duas formas, na boca de Elifaz. Primeiro, ela pode ter sido pronunciada para rebater as críticas feitas por Jó, rebatendo a acusação de que os discursos de seus interlocutores eram vulgares e sem autoridade (12,2-3; 13,4), e o pedido para que seus interlocutores se calassem e ouvissem o que ele tinha a dizer (13,5-6; 14,17). A outra forma de avaliar essa estrofe é considerá-la como um argumento preparatório para atacar seu interlocutor. Esta segunda possibilidade é confirmada pelo versículo que segue.

### **2ª estrofe: Tua boca ensina iniquidade (v. 5-13)**

Depois da introdução do discurso, Elifaz volta-se diretamente para seu interlocutor com o objetivo de acusar tudo aquilo que sai de sua boca, respondendo assim a sua ousadia de ter desmerecido a sabedoria de seus companheiros.

5 Eis que ensina tua iniquidade tua boca

---

<sup>99</sup> Harris. *Dicionário*. p.2254.



No v.5, a primeira frase é a principal. A boca de Jó ensina sua “iniquidade” (!<wO[]). O significado básico da palavra !<w[ é desviar-se de um padrão correto para agir de forma contrária ao que é certo. A raiz ocorre 60 vezes, 40 delas em apenas três livros: Jó (16 vezes), Salmos (13 vezes) e Ezequiel (11 vezes). A palavra tem uma importante relevância teológica, pois refere-se a um comportamento que se opõe ao caráter divino e Deus tem de reagir contra esse comportamento.<sup>100</sup> A iniquidade da boca de Jó equivale à língua dos astutos, da segunda frase. O adjetivo “astuto” (~Wr[]) pode ter uma conotação positiva ou negativa. Neste versículo, a conotação é negativa. O uso mais famoso dessa expressão negativa encontra-se em Gn 3,1: “a serpente, a mais astuta de todos os animais selvagens que o Senhor tinha feito”. Este adjetivo contrasta com a inocência de Adão e Eva.<sup>101</sup>

O verbo “ensinar” (@la) (Jó 33,33; 35,11) que é igual a (~kx) “inspirar tuas palavras” (^ypi)<sup>102</sup>, está em correspondência com “eleger” (rxb). Elifaz usa estes verbos com os subseqüentes complementos iniquidade e língua de astutos, para desautorizar o discurso de Jó, acusando-o de praticar argumentos sofisticados e palavras capciosas. De nada valerá tal astúcia, já que sua boca o denuncia. Elifaz com outras palavras, retoma o Sl 36,2: “o ímpio tem um oráculo de pecado dentro do seu coração”.

O v.6 completa a acusação. É um período formado por duas frases. Os sujeitos e os verbos se correspondem e as frases possuem o mesmo conteúdo. Os sujeitos: a boca e os lábios (substantivo dual) se correspondem e convergem para o mesmo objetivo. Eles pertencem a Jó. Se ele ensina “iniquidade” é de sua boca que brota a condenação. Ninguém

---

<sup>100</sup> Harris, *Dicionário*. p.1090-1091.

<sup>101</sup> Harris, *Dicionário*. p.1172-1173.

<sup>102</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p.59.

precisa procurar testemunhas contra Jó. Seus próprios lábios “testemunham contra ele” (%b'-Wn[]y:) e condenam-no como perverso (^[]yvir>y::).

Os dois verbos utilizados fazem parte da linguagem jurídica. O verbo da primeira frase tem por raiz [vr, que significa “condenar”, “sentenciar”, “declarar culpado”, o oposto de ser inocente.<sup>103</sup> Denota comportamento negativo, que envolve pensamentos, palavras e ações más, comportamento contrário não somente a Deus, mas também hostil à comunidade, revelando a agitação existente no interior do homem (cf. Is 57,20).<sup>104</sup> O segundo verbo hn[, traduzido por “reagir” no v.2, reaparece neste versículo, só que agora a tradução mais adequada é “testemunhar”. O que sai da boca de Jó testemunha contra ele mesmo, dispensando qualquer outra testemunha. Ele mesmo pronuncia palavras de iniquidade utilizada pelo astuto (~Wr[]). Elifaz, ao dizer que “não eu” (ynla'-al{w>) que o condena, procura agir como sábio, julgando com palavras consistentes, fundamentadas no próprio pronunciamento de seu adversário.

Elifaz, no v.5-6, visa mostrar que Jó condena-se a si mesmo. Suas palavras revelam que ele não teme a Deus. O problema que surge é que esta unidade está em contradição com o que o mesmo Elifaz afirmou no seu primeiro discurso (Jó 4-5). Ele admitiu que seu interlocutor é um homem piedoso: “tua piedade não é tua segurança, tua esperança não é uma vida íntegra?” (4,6) e solidário com os necessitados, pois o trôpego foi levantado por sua palavra, os braços desfalecidos foram fortificados e os joelhos cambaleantes, sustentados (4,3-4). Como se justifica a mudança de um discurso para outro?

Três parágrafos com perguntas retóricas aparecem nos v.7-9. As partículas interrogativas encontram-se ligadas a um adjetivo: !Avyarlh (“és o primeiro...?”), no v.7;

<sup>103</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p. 633. [vr Hifil: condenar, sentenciar, declarar culpado; agir mal/ injustamente, ser malvado/ iniquo. Declarar perverso, oposto de ser inocente. Jó 9,20; 15,6; 32,3; 40,8; 34,29.

<sup>104</sup> HARRIS, *Dicionário*. p. 1457.

ligada a substantivos: dAsb.h (“em segredo...?”), no v.8 e ligada a um verbo: T"[d;Y"-hm (“O que conheces...?”), no v.9.. Como nos vv. 2-3, elas não têm por objetivo ajudar a descobrir a verdade, mas desmerecer o conhecimento do protagonista, que aos olhos de Elifaz e seus companheiros, é pretensiosa e arrogante.

A primeira pergunta retórica (v.7) começa com a mesma partícula interrogativa (h). As duas frases presentes no parágrafo têm a mesma idéia e se repetem, com imagens e palavras diferentes. Existe uma correspondência entre ~d'a' !AvyarI (“primeiro homem”) e tA[b'g> ynEp.li (“antes das montanhas”). O mesmo pode ser dito em relação aos dois verbos de cada uma das frases: “a nascer” (dleW"Ti) e “foste concebido” (T'l.l'Ax). É evidente a alusão ao mito do primeiro homem, tanto que o segundo verso é quase idêntico ao texto de Pr. 8,25-31, referindo-se à existência da sabedoria antes das colinas.<sup>105</sup>

A ironia de Elifaz pode ter relação com a profecia de Ezequiel contra o príncipe de Tiro: “tu que selas a perfeição, que estás cheio de sabedoria... estavas em Éden, no jardim de Deus... estavas sobre a montanha santa de Deus” (28,12.13.14), em oposição à crença de que “antes que as montanhas nascessem e que gerasses terra e mundo, desde sempre, para sempre, tu és Deus” (Sl 90,2).<sup>106</sup> Ele ridiculariza Jó como alguém que quer ser um semi-deus. Somente Deus é “mais velho que os montes” e nenhum homem pode se arvorar na presunção de possuir a sabedoria divina.

Na segunda interrogação (v.8), outra pergunta retórica, aparece que explicita a crítica anterior. São duas frases: a primeira, a principal; e a segunda completa o seu sentido. Não se trata somente de pretender ser o “primeiro homem” e ter nascido “antes das colinas”, mas de ouvir o “segredo de Deus” (h;Ala dAsb.h). Sentar-se na mesma mesa,

---

<sup>105</sup> Terrien, *Jó*, p.144.

<sup>106</sup> Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.243.

participar da mesma discussão com Deus, ouvindo o seu segredo<sup>107</sup> implica uma condição, no mínimo de semi-deus. O *segredo* divino está no nível da sua *sabedoria* que tudo sabe e tudo compreende. Assim, os dois substantivos, “segredo” e “sabedoria”, encontram-se em perfeita correspondência nas duas frases. O mesmo pode ser dito em relação aos dois verbos empregados. Quem tem o privilégio de receber um “segredo” (dAs), deve ouvi-lo ([mv] e guardá-lo. No texto, porém, o verbo usado não é guardar, mas “monopolizar” ([rg]). A tradução feita aqui é diferente do v.4 (traduzida por “restringir”), para melhor adequar ao contexto. A crítica, em forma de pergunta retórica, retoma à do v.4, de modo muito mais direto e duro. A crítica é semelhante àquela feita por Jeremias aos falsos profetas: “Quem esteve presente no conselho de Javé, para ver e ouvir sua palavra?” (Jr 23,18).

O v.9 aborda a questão do conhecimento de Jó em relação ao de seus interlocutores. Uma nova pergunta retórica: “o quê?” (hm) abre o parágrafo e está implícita no segundo verso. Os verbos dominantes estão ligados ao conhecimento: “conhecer” ([dy), repetido duas vezes no primeiro verso, e “compreender” (!ybi), presente uma vez no segundo. Na primeira frase, Elifaz coloca em relação o conhecimento do protagonista (tu) com seus interlocutores (nós). O emprego do verbo “conhecer” no perfeito: “conheceste” (T'[.d;Y"), significa uma ação concluída no passado, tem uma correspondência com o que seus interlocutores têm ainda no presente, pois o verbo no imperfeito - [d'nE (“conhecemos”) -, indica um modo de ser habitual, que começou no passado e continua no presente. A interrogação visa afirmar que todos possuem os mesmos conhecimentos.

---

<sup>107</sup> Harris, *Dicionário*. p. 1471-1472. A palavra dAs: conselho, concílio, assembléia, círculo, tem o sentido ampliado a indicar um círculo de pessoas da intimidade e confiança de alguém, às quais dão os seus conselhos (Sl 55,14; 83,3). O homem justo e reto que anda no temor do Senhor recebe o conselho secreto de Deus (Sl 25,14; Pr 3,32; Am 3,7). Espera-se que tais pessoas jamais se coloquem contra o amigo nem que revelem as confidências ouvidas (Pr 11,13; 20,19; 25,9).

Na segunda frase aparece só uma vez o verbo, referindo-se a Jó: “O que compreendes...?” (lybiT'), mas está implícita uma segunda vez na sua seqüência, pois o objetivo é mostrar que toda compreensão adquirida por Jó não veio de Deus, como na pergunta anterior, mas deles: “e não conosco?” (WnM'[i-al{w>). A forma interrogativa do período tem por objetivo questionar a postura do interlocutor que tinha menosprezado a sabedoria de seus adversários, afirmando que tudo que eles conhecem, também ele, Jó, conhecia (12,2-3). O emprego de aWh no sentido neutro “isso”, “isto”, “aquilo”, está ligado à expressão WnM'[i “conosco” para significar que se possui uma coisa pelo conhecimento (10,13).<sup>108</sup>

O v. 10 é uma frase nominal afirmativa. Há um novo golpe dirigido a Jó que falou da sabedoria dos anciãos (12,12). O verbo byf “ter cabelos brancos” (1Sm 12,2) dará origem ao substantivo hb'yfe “cabelos brancos” (41,24). O particípio bf' é de uso corrente no aramaico (Esd 5,5.9; 6,7.8.14). A palavra ryBiK; *grande* (8,2) está especificada por ~ymiy" “em dias”. É sempre remontando às gerações precedentes que se encontra mais sabedoria (8,8-10).<sup>109</sup>

Na antiguidade e na tradição bíblica, os anciãos eram considerados os que possuíam a sabedoria porque a acumularam pela experiência, ao longo de suas vidas. Eles conheciam e detinham os conhecimentos tradicionais e, por isso mesmo, eram considerados como mestres natos e responsáveis pela formação dos jovens. Por sua vez, eles tinham suas raízes num passado glorioso, que lhes proporcionava honra e segurança.<sup>110</sup> Elifaz afirma que “ancião” e “grisalhos” estão no meio do povo e seus dias são muito maiores que os dias

<sup>108</sup> Paul Dhorme, *Le livre de Job*. Paris: Gabalda, 1926, p.192.

<sup>109</sup> Dhorme, *Le livre*. p.192.

<sup>110</sup> José Vílchez Líndez, *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999, p.262-263.

comparados com o pai de Jó. Eles são muito mais velhos que ele, podendo assim ensinar com autoridade a Jó.

Com essa consideração, Elifaz argumenta que Jó é um só, enquanto ele e seus companheiros fazem parte de uma multidão de sábios que existiram antes de seu pai. Eles contam com aqueles que são os mais sábios na comunidade e, com essa fonte, possuem conhecimentos mais consistentes que a pretensa sabedoria de Jó.

O v.11 é uma frase nominal, dita de forma interrogativa.

A palavra “consolações” (~ymWxin>T) aparece somente cinco vezes nas Escrituras<sup>111</sup>, das quais, duas no livro de Jó (15,11; 21,2). Nas citações do Salmo 94,19, Is 66,11, a palavra refere-se ao reconforto que as consolações divinas trazem aos que foram beneficiados. As “consolações de Deus” (lae tAmxun>T), no dizer de Elifaz, são “palavra suave” (ja;l' rb'd'w>) pronunciada por ele e seus companheiros. Ele mesmo, no primeiro discurso, fez sua intervenção com palavras amigas e consoladoras (4,3-7). A expressão: “junto de ti” (%M'[i) confirma que parte deles, “a palavra suave”, na verdade, traz “as consolações divinas”. Jó, no entanto, considera-os como “consoladores importunos” (16,2) e pede-lhes que o escutem com atenção “e que seja este o consolo” (21,2).

A frase na forma interrogativa: (é) “muito pouco para ti” (^M.mi j[:m.h;) revela a censura de Elifaz, por Jó não acolher a oferta dos interlocutores e, sobretudo, por menosprezar a sabedoria que eles oferecem. Se Jó não está de acordo com essa sabedoria ensinada pelos antigos e transmitida por seus interlocutores, demonstra que seus próprios interesses prevalecem sobre a sabedoria.

A interrogação do v.12 é uma censura mais forte. É um período de duas frases. Cada uma delas começa com uma partícula interrogativa, ligada a um verbo: ^x]Q'YI-hm;

<sup>111</sup> A palavra aparece em Jr 16,7; Sl 94,19; Is 66,11; Jó 15,11; 21,2.

(“por que te prende...?”) e !Wmz>r>YI-hm;W (“e por que piscam...?”). As duas frases se correspondem pela interrogação, pelo uso de dois substantivos ligados a uma parte significativa do corpo: teu coração (^B,li) e teus olhos (^yn<y[e) e pelo emprego de verbos correspondentes a cada um deles.

Os verbos utilizados estão em correlação. Na primeira frase, o verbo está ligado ao coração: “Por que te arrebatava teu coração?” (^B,li ^x]Q'YI). A raiz: xql tem o sentido de “levar alguém fora de seus fundamentos, fora de seu bom senso, pelo efeito da paixão”. Assim, Jó se deixa levar pelos movimentos desordenados de seu coração.<sup>112</sup> O coração (bl) não é primariamente a sede do sentimento, mas o lugar da razão e do entendimento, dos planos secretos, da reflexão e da decisão. O coração reelabora e reordena as impressões que vêm de fora.<sup>113</sup> A pergunta apresenta um julgamento em relação à compreensão, aos planos e às decisões de Jó. Essa atitude de desordem interior torna inviável o debate, a compreensão do ponto de vista do outro e uma possível mudança de decisão.

A segunda pergunta está centrada nos olhos de Jó. Quando ele fala, seus olhos piscam (^yn<y[ !Wmz>r>YI). Ele fala não só com as palavras, mas com o corpo, com “os olhos” (^yn<y[e), que refletem o que ele tem no “coração”.

Quando se fala de olho nas Escrituras, tanto de pessoas quanto de Deus, em primeiro plano não está a forma ou função física do olho, mas sempre a qualidade e o dinamismo do olhar. A qualidade dos olhos era extremamente importante para os hebreus.<sup>114</sup> A palavra olho (!y]) é um homônimo de fonte, manancial, como aparece em Gn

---

<sup>112</sup> Dhorme, *Le livre*. p.193.

<sup>113</sup> Silvia Schroer e Thomas Staubli, *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.62.

<sup>114</sup> Schroer e Staubli, *Simbolismo*. p.138-139.

16,7. Os olhos são usados de forma retórica para designar toda a pessoa, como sede de funções psíquicas. O olho é o órgão do julgamento e da decisão.<sup>115</sup>

Elifaz afirma que os olhos de Jó “piscam” (!Wmz>r>YI). O verbo piscar é um *hapax legómena* por aparecer somente nesse versículo em toda Escritura. O verbo ~zr corresponde no aramaico zmr. O sentido de zmr, em aramaico e no siríaco é “fazer sinais”. Quando ele trata de olhos, significa “piscar”, “cintilar”.<sup>116</sup> Como existe correspondência entre os verbos, alguns estudiosos acrescentam um complemento “em ira”, relacionando o verbo com os olhos, em outros textos, para acentuar que o piscar os olhos em Jó é como o do homem altivo (Pr 6,12) ou daquele que desdenha o pai (Pr 30,17).<sup>117</sup> É preferível manter o texto como aparece no hebraico, sem acrescentar “em ira”, para acentuar que Jó, ao falar, não só se serve de palavras, mas também do próprio corpo para expressar o que se passa em seu coração. Esse modo de se comunicar incomoda seus interlocutores, talvez muito mais do que se se expressasse *em ira*.

Ele, sentindo-se agredido por seu interlocutor, tenta mostrar a raiz da acusação feita inicialmente sobre a iniquidade que sai da boca de Jó, localizando-a no coração duro e insensível. Este, por sua vez, comunica o que aí se passa, através dos olhos que piscam.

O versículo 13 fecha a estrofe, pela utilização da partícula “Eis” (yKi), como conclusão de toda argumentação. O verbo que acompanha o yK é voltar (bwv). A poesia mostra que o “fazes voltar” (byvit) está em correspondência com o “pões para fora”

<sup>115</sup> Evaristo Eduardo de Miranda, *Corpo – território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2000, p.156-157.

<sup>116</sup> Dhorme, *Le livre*. p.193.

<sup>117</sup> Brown, *The new*. p. 931, n. 7335. Raiz: ~zr qal Piscar, faiscar (os olhos). Jó 15,12 Por que seus olhos piscam (em ira); possivelmente escrito: !Wmz>r>YI (Pr 6,17. 30,17, etc).

Alonso Schökel, *Dicionário*. p. 613: Na expressão 15,12: ^yn<y[e – arregalas os olhos.

(t'acehow>), bem como o “teu vento” (^x,Wr) com “discurso” (!yLimi) que sai da boca. O que fica fora da correspondência é “para Deus” (lae-la,).

O verbo “voltar” (bWv), na forma de hifil imperfeito, expressa, nesse caso, ação repetida, habitual ou costumeira.<sup>118</sup> Embora este verbo tenha muitos sentidos diferentes, o sentido básico é “voltar-se”, “retornar”, implicando um movimento físico. Teologicamente, o verbo é usado no sentido da volta da comunidade da aliança para Deus, no sentido de arrependimento ou desviar-se do mal.<sup>119</sup> No entanto, este versículo é empregado de forma diferente do sentido habitual. A “volta” é feita de forma rebelde “contra Deus”: lae-la,. É o vento de Jó (^x,Wr) que se volta contra a divindade.

A palavra “vento” (x;Wr), aqui presente, remete ao início do discurso (v.2) que afirmava que as palavras dos sábios não eram vento e muito menos vento quente localizado no ventre. Elifaz agora retoma à questão do sábio de forma indireta e afirma que os discursos de Jó são vento, e vento voltado contra Deus. A palavra boca usada na segunda frase está implícita na primeira. O termo boca tinha aparecido nos vv.5-6, através da qual havia motivos para condenar Jó: “eis que ensina tua iniquidade em tua boca”, porque “anulas o temor” (v.5) e “tua boca condena-te como culpado” (v.6).

A repetição da palavra boca (hp,) no capítulo (v.5,6,13,30) merece uma consideração especial, ainda mais que associada a ela, encontramos outras palavras: língua (!Avl.), no v.5 e lábio (hpf), v.6. A boca, por ser o órgão da fala e do sopro, é um símbolo feminino do poder criador, criativo, a manifestação dos graus mais elevados da consciência. Pela boca a pessoa expressa como ela percebe o mundo. Com sua força capaz de animar, criar, organizar e fazer crescer, a boca também é capaz de destruir, matar, confundir,

<sup>118</sup> Page H. Kelley, *Hebraico bíblico*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, p.177.

<sup>119</sup> Harris, *Dicionário*. p.1532-1533.

diminuir e ferir. O conjunto lábios, boca e língua, como uma matriz de fogo e sangue pulsa e ordena em sociedade. Em sua origem hebraica, a boca significa também ordem, abertura, cortante. Abrir uma boca exprime um corte que talha. Cortada e cortante, a boca é como a espada de dois gumes.<sup>120</sup> A boca é o órgão por meio do qual se constata o relacionamento da pessoa com Deus.

Elifaz, nas duas frases do versículo 13, volta a acusar as palavras de Jó. Unindo esse versículo com o 5 e 6, pode-se dizer que ele as considera destituídas de conteúdo porque são como o vento, são ameaça à fé porque rompem o relacionamento com Deus, são perigosas porque a forma como são colocadas para fora, podem confundir, ferir e destruir relações. Na verdade, sua boca é espada de dois gumes que põe em risco a sociedade.

O versículo 13 aparece como fecho da segunda estrofe, da primeira parte do discurso de Elifaz, pela repetição da palavra “boca” e mantém a ligação com a primeira estrofe (2-4) pela repetição da palavra “vento”.

Os argumentos de Elifaz, apresentados nesta estrofe, tiveram por objetivo desprestigiar o discurso que Jó pronunciara anteriormente. Ele afirma que seu conhecimento não tem valor porque não vem da tradição e das autoridades competentes, mas de sua arrogância de ‘invocar a Deus para ter resposta’ e de se achar “justo íntegro” (12,4). Além disso, Jó pretende ensinar a partir de sua experiência: “tudo isso meus olhos viram e meus ouvidos ouviram e entenderam” (13,1). Sua arrogância atinge o máximo quando pede que seus interlocutores se calem: “silenciai, agora, sou eu quem fala, venha o que vier. Porei minha carne entre os meus dentes, levarei nas mãos minha vida” (13,13-14).

### **3ª estrofe: Nenhum ser humano é justo (v.14-16)**

---

<sup>120</sup> Miranda, *Corpo*. p.219-220,



A partícula interrogativa (h;) embora apareça somente na primeira frase, está implícita na segunda. Existe não só uma correspondência, mas uma repetição de sentido e conteúdo da primeira, na segunda frase. O “homem” (vAna/) está em correspondência com “um gerado de mulher” (hV'a dWly>); com os verbos acontece o mesmo: *sai absolvido* (hK,z>yI) corresponde a “declarado justo” (qD;c.yI). A partícula -yKi aparece ligada aos dois verbos. A expressão -yKi vAna/-hm' é a mesma encontrada no Sl 8,5.

O verbo hkz, no qal, tem o significado de: ser puro, inocente; ter razão, sair absolvido e aparece apenas em poesia. O termo aparece duas vezes em Jó (15,14; 25,4) e, em ambas as ocasiões, os interlocutores de Jó indagam como um homem pode sair absolvido. Embora o termo tenha uma conotação moral<sup>122</sup>, o fato de estar associado a qdc, tem uma conotação jurídica. O verbo qdc, presente muitas vezes no livro de Jó, tem o significado de ser justo; ser íntegro; 1) ter uma justa causa, ter razão: 9,15.20; 13,18; 34,5; em queixa 33,12; 2) ser justificado, em uma petição/ súplica (Jur.) declaração, alegação: Jó 11,2; 40,8; 3) ser justo na conduta e no caráter: do homem Jó 10,15; 15,14; 22,3; 35,7.<sup>123</sup> Na linguagem comum, o grupo de palavras ligadas a qdc é usado nos processos judiciais e, aquele que move um processo acredita possuir uma justa reivindicação, um “direito” e a justiça de seu lado (Is 59,4; Jr 51,10). A justiça é medida pelo padrão da lei, e a própria lei pode ser chamada de “justiça”.<sup>124</sup>

A interrogação “Que homem?” (vAna/-hm') já tinha sido feita por Jó em 7,17. Mesmo tendo muita coisa em comum, há diferença nas respostas entre os interlocutores. Jó pensa que as pessoas são preciosas para Deus (10,12-13); ele já tinha admitido que é impossível trazer o puro do impuro (14,4), mas não para Deus. Elifaz desvincula o ser

<sup>122</sup> Harris, *Dicionário*. p.388.

<sup>123</sup> Brown, *The new*. p. 842, n. 6663.

<sup>124</sup> John L. Mackenzie. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984, p.525-526.

humano da sua relação com Deus para reforçar a sua culpabilidade. Ele repete o que havia dito em 4,18-19, reforçando que é inútil procurar ser inocente, pois nenhum humano pode ser declarado justo diante de Deus.

Esse período é uma declaração de que todo ser humano é pecador e nunca conseguirá sair ileso, absolvido, justificado diante de Deus. Elifaz está dando uma resposta ao discurso de Jó, no qual afirmava sua inocência e a sua esperança de defender-se diante de Deus (13,15-18).

À pergunta, segue um ensinamento (v.15), com a chamada de atenção para o interlocutor: “presta atenção” (!he). As duas frases que formam o período se correspondem. O primeiro hemistíquio reproduz 4,18a, mas com Avdoq.Bi (ler wyv'doq.Bi com o qerê) “em seus santos” no lugar de wyd'b'[]B; “em seus servidores”.<sup>125</sup> “Os seus santos” (Avdoq) estão em correspondência com *os céus* (~yIm;v'), bem como o “não crê” (!ymia]y: al{) está em relação ao “não saíram absolvidos” (WKz:-al). A expressão “a seus olhos” (wyn"y[eb) refere-se aos olhos do próprio homem.

O segundo hemistíquio é reproduzido na fala de Baldad em 25,5, mas com *as estrelas* no lugar dos céus. A repetição do verbo hkz (WKz:-al{ = “não saíram absolvidos”) permite a ligação deste versículo ao anterior.

Embora exista uma semelhança entre 4,18 e 15,15, o primeiro texto traz referência a Deus (h;Ala/), enquanto, no segundo, aquele que não crê na inocência “dos seus santos”, nem “dos céus” é o próprio homem. A absolvição, a declaração de justiça para os humanos é impossível porque sua condição é inferior à dos santos e dos céus. Continua o conteúdo condenatório.

---

<sup>125</sup> Dhorme, *Le livre*. p.194.

O v.16 fecha o argumento da primeira parte do discurso de Elifaz. A frase conclui o argumento desta unidade, exatamente como em 4,19, mas com yKi @a; no lugar de @a;. Seguindo a frase que precede, yKi @a; significa “quanto menos”. O argumento é o mesmo do versículo anterior, com inversão dos personagens do céu para a terra. Os santos e céus são substituídos pelos participios: “odioso” (b[’t.nI), “corrupto” (xl’a/n) e pelo substantivo “homem”. O motivo da não absolvição é que esse homem odioso e corrupto “bebe, como águas, injustiça” (hl’w>[; ~yIM;k ht,vo). Este homem que não só pratica injustiça, mas dessedenta sua sede numa fonte inesgotável. A palavra traduzida por “injustiça” (hl’w>[;) pode estar perfeitamente em oposição aos verbos utilizados anteriormente: ser absolvido (hkz) e ser justificado (qdc).

A palavra lw,[; e hl’w>[;, que pode ser traduzida por *injustiça* e *iniquidade*, são antônimos de *justiça* (qd,c, e hqdc). O sentido é de um ato feito contra aquilo que é certo e, muitas vezes, ligado a algo que está nas mãos (Ez 18,6; Sl 7,4) e por metonímia, designa especificamente a fala (cf. Is 59,3; Ml 2,6; Jó 5,16). A importância teológica da palavra é que ela se refere a comportamento que se opõe ao caráter divino.<sup>126</sup>

A expressão ~yIM;k; ht,vo *beber como água* será repetida por Eliú em 34,7. O homem comete injustiça (hl’w>[; 5,16; 11,14), com a mesma facilidade com que bebe um gole de água.

A palavra “injustiça” (hl’w>[;), colocada em confronto com a análise feita no v.15 sobre “ser justificado” (qdc), pode conduzir a uma suspeita de que a acusação que Elifaz apresenta não esteja em referência somente ao que Jó fala, mas a uma questão jurídica, questão por que ele e seus companheiros estão interessados em acusá-lo. Essa suspeita pode

---

<sup>126</sup> Harris, p. 1090-1091.

ser reforçada pelo emprego da mesma palavra hl'w>[;], usada por Sofar em 11,14, como acusação a Jó: “afasta a iniquidade (!w<a') que há nas tuas mãos e não habite injustiça (hl'w>[;]) em tua tenda”.

A primeira parte do discurso de Elifaz tem uma preocupação não só de responder ao que Jó falou a Sofar, mas de condenar seu discurso, desmerecendo sua reivindicação de ser julgado por Deus. As perguntas (sete orações) e as afirmações diretamente voltadas para Jó, parecem ter o objetivo: a condenação da boca de Jó (v.5) e suas palavras dirigidas contra Deus. No final do discurso aparece uma insinuação de que a condenação não se relaciona somente com o que Jó fala, mas com uma prática que seus interlocutores apontarão mais adiante, porém sem provas. A questão que se levanta aqui é: qual a relação existente entre o que sai da boca de Jó com esse homem odioso e corrupto que bebe a injustiça como água? Elifaz quer afirmar que Jó é esse homem que “bebe como águas a injustiça”? Se a resposta é afirmativa, que tipo de injustiça foi praticada por Jó? Se for negativa, a quem ele se refere? Qual o sentido do emprego de tantas palavras ligadas à questão judicial? Se se trata de uma questão jurídica, qual a questão de fundo dentro desse processo?

### **2.3.2. “Eu te declaro! Escuta-me!” (v.17-19)**

A segunda parte do poema possui uma só estrofe. Encontrando-se no centro do capítulo, para ela direcionou a primeira parte da discussão (vv.2-16) e dela desencadeia a parte final, cujo personagem central é o ímpio (vv.20-35).

### **4ª estrofe: A terra foi dada aos pais, não aos estrangeiros (v.17-19)**

Nesta estrofe são encontradas palavras que acentuam a dimensão cognitiva, direcionadas de forma incisiva a Jó. O fato de não serem empregadas de forma normal em

um diálogo e serem usadas enfaticamente, revelam a importância do seu conteúdo. Elifaz está quase que exigindo que Jó aprenda e acolha seu ensinamento.

Elifaz exige atenção para o que vai declarar:

17 Eu te declaro!

Escuta-me!

E isto eu vi

e relatarei.

18 O que os sábios declaram

e não esconderam dos seus pais.

19 Para eles, só para eles, foi dada a terra

e não transitou estrangeiro no meio deles.

A estrofe é um pronunciamento feito na primeira pessoa do singular (v.17). No versículo (v.18), Elifaz apóia sua declaração nos sábios. A mudança do sujeito *eu* para *os sábios* reforça e indica a autoridade do ensinamento de Elifaz.

O v.17 possui quatro verbos: três na primeira pessoa, sendo dois no imperfeito<sup>127</sup> (“eu te declaro e relatarei”), enfáticos dentro de uma conversa, e que servem como moldura para os outros dois; no centro, encontramos um verbo no perfeito (“eu vi”) e o outro no imperativo (“escuta-me”). Esses verbos indicam a existência de quatro segmentos.

O primeiro verbo: “eu te declaro!” (<sup>^</sup>w>x;a]) tem por raiz hwX, que significa: “mostrar”, “contar”, “declarar”, aparece somente seis vezes nas Escrituras, das quais cinco no livro de Jó.<sup>128</sup> A expressão usada por Elifaz: “eu te declaro”, é também usada por Eliú.

<sup>127</sup> No hebraico, o verbo imperfeito pode ser traduzido no presente ou no futuro, diferentemente do português.

<sup>128</sup> Harris, *Dicionário*. p. 433-4. Em Jó, a raiz hwX aparece em: 15,17; 32,6.10.17; 36,2. Os estudiosos têm apontado para os usos do verbo como aramaismos. Em Sl 19,2 uma noite *revela/ mostra* conhecimento a outra noite

Ele a emprega três vezes juntamente com a palavra “conhecimento” (36,2.10.17), com a clara intenção de instruir seu interlocutor. Sendo uma palavra rara, ela merece atenção no texto.

No segundo verso, o verbo: “escuta-me” (yli-[m;v.]), tem a raiz [mv. A sua idéia básica é “notar uma mensagem” ou simplesmente “um som”. Seu sentido fundamental é “ouvir”. O verbo tem várias conotações, geralmente envolvendo uma ação concreta de: “escutar”, “prestar atenção”, “obedecer”. Escutar de verdade também envolve a idéia de entender. O verbo é empregado mais de mil vezes nas Escrituras.<sup>129</sup>

O imperativo: “Ouve! Escuta!”, é uma fórmula muito usada nas Escrituras. A mesma expressão usada por Elifaz (yli-[m;v.) é retomada por Elihu em 33,31.33 e com uma pequena modificação em 33,1. O verbo que aparece, com ênfase, para ouvir, guardar e ensinar aos filhos a palavra de Javé, (Dt 6,4), transforma-se, no discurso de Elifaz, em exigência para que Jó ouça seus interlocutores.

No terceiro verso, com a expressão: “eu vi” (ytiyzIx), Elifaz está se contrapondo a seu interlocutor que tinha dito em 13,1: “tudo isso meu olho viu” (ynIy[e ht'a]r' lKo-!h.). O verbo utilizado por Elifaz tem por raiz hzx, que significa “olhar”, “ver”, “contemplar”, “profetizar”, “prover”. Esta palavra ocorre quase exclusivamente em poesia ou em prosa elevada. Usada no hebraico e no aramaico, embora seu sentido possa estar ligado à visão reveladora concedida por Deus a mensageiros escolhidos (Nm 24,4.16) sobre conhecimento especial das coisas divinas pelos profetas<sup>130</sup>, ela tem um sentido profano ligado à experiência, à observação com atenção. O fato de Elifaz utilizar o verbo nesse momento pode perfeitamente ter referência à visão que afirmou ter tido (4,12-13). A expressão: -

<sup>129</sup> Harris, *Dicionário*. p.1585-1586.

<sup>130</sup> Harris, *Dicionário*. p.445-446.

hz<w> (“e isto”) ligado ao verbo *ver*, refere-se ao que foi visto por Elifaz, conteúdo este que só aparecerá no versículo 19.

Das 55 vezes em que aparece o verbo, nove encontram-se no livro de Jó. Elifaz e Baldad usam-na uma vez; Elihu, duas vezes e Jó cinco vezes, e em duas, ele manifesta sua esperança de ver a Deus (19,26.27) e lamenta por não vê-lo (23,9).

O quarto verbo empregado nesse versículo é: “e relatarei” (hr'Pes;a]w:). A raiz verbal rPs tem o significado de “contar”; “recontar”, “relatar”. O verbo no piel, com o conceito reiterativo de “recontar”, passa a ter também a idéia de “narrar”, “contar”, “anunciar”, “demonstrar”. Os pais devem instruir os filhos acerca da necessidade de dar a Deus o primeiro lugar pelas maravilhas que ele operou (Sl 78,1). Cada crente deve anunciar os milagres e os feitos poderosos do Deus libertador (1Cr 16,24; Sl 9,1.14).

No v.17, o verbo rPs está em correspondência com o primeiro verbo “declarar” (hwx), ambos no imperfeito. Eles formam a moldura para deixar no centro o imperativo “Escuta-me!”, ao que Elifaz pronuncia. A mensagem diz respeito a uma visão (“Eu vi!”), experiência que ele teve e acredita ser significativa.

O v.18 possui dois versos que estão em continuidade com o versículo anterior. O “e isso” (-hz<w>) daquele versículo, está em correlação com o “o que” (rv,a]) os sábios declaram. Embora este pronome relativo esteja somente no primeiro verso, encontra-se implícito no segundo. Como Baldad (8,8-10), Elifaz recorre à tradição, mostrando-se em perfeita sintonia com os sábios. Estes não guardam para si mesmos a sabedoria.

O verbo “declarar”, do primeiro verso, tem por raiz dgn, que significa: “ser notado”; “publicar”, “tornar público”, “declarar”, “proclamar”. O sentido básico desta raiz é o de “colocar algo de forma ostensiva diante de alguém”. Em Jz 14,12, o verbo tem a conotação

de “contar a solução” de um enigma, e Esd 2,59, com o sentido de “demonstrar”, “dar prova escrita de”. O verbo é empregado tanto para aquilo que Deus quanto o homem revelam.<sup>131</sup> Em Dt 17,10.11, esta palavra encontra-se dentro de um contexto jurídico. Quando uma causa for extremamente difícil, será levada diante de Javé. O sacerdote levita ou juiz que estiver em função naquele dia, anunciará a sentença que deverá ser acolhida sem nenhum desvio, pois ela é expressão da vontade divina. O emprego desse verbo por Elifaz relaciona-se com a sabedoria acumulada e transmitida pelos sábios ao longo da história.

Os verbos do v.18: “e não esconderam” (Wdx]ki al{w>) e “declararam” (WdyGly:) estão em correspondência, reforçam um ao outro e têm o mesmo sujeito.

O verbo na sua raiz (dxk) significa reter algo, recusando-se a tornar isso conhecido. Uma vez que algo desconhecido não possui existência independente, o verbo também denota não-existência ou aniquilamento. Quando alguém era solicitado a relatar algo, essa pessoa era intimada a não ocultar qualquer coisa (Js 7,19; 1Sm 3,17). Semelhantemente, se alguém possuísse algum conhecimento especial, não deveria guardá-lo para si (Jó 15,18).<sup>132</sup> A obrigação de não ocultar é agora “declarada” pelos sábios.

Os verbos utilizados nos v.17-18, embora com raízes diferentes – “declarar” (hwx), “relatar” (rPs), e “declarar”/ “tornar público” (dgn), e o verbo na forma negativa “não esconderam” (Wdx]ki al{w>), apresentam grande semelhança de significado.

Os sábios declaram e não escondem uma determinada mensagem provinda de “seus pais” (~t'Aba]me). Ao falar de *seus pais*, a referência não é só aos pais de Jó, mas de todo o povo. A palavra “pai” (ba) designa principalmente “aquele que gera”, ainda que, por

---

<sup>131</sup> Harris, *Dicionário*. p.1289.

<sup>132</sup> Harris, *Dicionário*. p.714.

extensão, também designe ancestral e, metaforicamente, um líder ou alguém que possui algum vínculo em alguma medida. Na maior parte das ocorrências, refere-se ao pai, no sentido literal. Pode designar também qualquer homem que ocupa cargo ou recebe reconhecimento semelhante ao do pai, como título, utilizado para alguém que está na posição de autoridade, quer profeta (2Rs 2,12), sacerdote (Jz 18,19) ou rei (1Sm 24,12).<sup>133</sup> Assim, ao falar “dos seus pais”, Elifaz refere-se a diversos responsáveis que garantem a vida da comunidade e do povo. As verdades que estão de acordo com a tradição da sabedoria dos antepassados eram entendidas em termos de exclusivismo cultural, que não são característicos da literatura sapiencial do Oriente antigo. Elifaz, embora temanita, fala como se fosse um representante do nacionalismo religioso de tendência xenófoba.<sup>134</sup> No v. 10, ele se referiu aos anciãos mais velhos que o pai de Jó. Com esse recurso, ele garante um argumento inquestionável.

O versículo 19 relaciona-se muito bem com o v.18, apresentando o conteúdo da mensagem. Ele é formado por uma frase afirmativa e outra negativa.

O pronome relativo *rv,a]* do v.18, está subentendido no começo: “só para eles foi dada a terra”. A expressão: “para eles” (*~h,l'*) está em correspondência com “aos pais deles” (*~t'Aba*), do versículo anterior. A segunda palavra: “só para eles” (*~D'b;l*) enfatiza a exclusividade dos pais em relação a outras pessoas. Comparando com o que afirmara Jó: “deixa a terra em poder do ímpio” (9,24), Elifaz afirma que “os pais, guardiões da pura tradição, são os primeiros ocupantes de Canaã. O autor se coloca sob o ponto de vista

---

<sup>133</sup> Harris, *Dicionário*. p.5.

<sup>134</sup> Terrien, Jó. p.146.

estritamente israelita. A doutrina podia se guardar intacta, enquanto a nação vivia sem se misturar com os estrangeiros”.<sup>135</sup>

O verbo que segue está no nifal: “foi dada” (hn"t.nI). O objeto que foi dado é a terra (#r,a'h'). Esta é a verdade que deve ser declarada, relatada, não escondida. Esse dom encontra-se nas raízes do povo, pela promessa feita por Deus a Abraão (Gn 12,1; 15,7) e ao povo através de Moisés, ao chamá-lo do Egito, prometendo-lhe uma ‘terra boa e espaçosa, uma terra onde corre leite e mel’ (Ex 3,8). A afirmação de Elifaz tem uma referência significativa no livro dos Números:

“Javé falou a Moisés e disse: ‘A estes a terra será distribuída em herança, segundo o número dos inscritos. Àqueles que têm um número maior tu darás uma propriedade maior e àquele que tem um número menor tu darás uma propriedade menor; a cada um a sua herança, em proporção ao número dos seus recenseados. Todavia, a divisão da terra se fará por meio de sortes. Segundo o número dos nomes das tribos patriarcais, se receberá a herança’” (Nm 26,52-55)

O verbo empregado no texto dos Números não é dar (!tn) mas distribuir (qlx). Os dois verbos encontram-se no nifal, referindo-se ao passivo divino. “Distribuir” (qlx) tem conotação legal de “entregar algo”. Este verbo, em geral, é usado para a distribuição de partes da terra, seja mediante sorteio (Nm 26,53), seja por herança (Pr 17,2), seja ainda por outra forma de divisão (Pr 29,24). No texto dos Números, o verbo está em referência a terra, como “posse/ herança” (hl'x]n:B).

Com base no princípio de que *a terra é herança do Senhor*, a porção de terra veio a ser considerada como sinônimo de *porção de terra* dada às tribos por meio de sorteio. Alguns acham que aqueles que viviam fora da terra de Deus, que fora designada a leste do

---

<sup>135</sup> Dhorme, *Le livre*, p.195.

Jordão, eram vistos como pessoas a quem fora negado ter *parte no Senhor* (Js 22,25-27). Desse modo a terra, como parte da promessa da aliança de Deus, foi dada a seu povo como possessão (Mq 2,4).<sup>136</sup>

Embora no v.19 o verbo não identifique o agente da passiva, a relação do substantivo (*terra*) com o verbo (*dar*), indica que o dom provém de Deus.

O segundo verso se opõe ao primeiro e tem semelhança com o que fala Joel:

Jó 15,19b: ~k'AtB. rz" rb;['-al{w> (“e não transitou estrangeiro no meio deles”)

Joel 4,17: Hb'-Wrb.[:y:-al{ ~yrIz"w> (“e os estrangeiros não passarão por ela”)

O contexto do pronunciamento de Joel é apocalíptico, de condenação aos povos que dispersaram Israel entre as nações e repartiram a terra de Javé. O profeta vê realizar, no dia de Javé, o que o livro de Jó supõe ter existido nos tempos de instalação na terra.

O verbo se encontra na forma negativa: “e não transitou” (rb;['-al{w>). A sua raiz (rb[) tem o significado, entre outros, de: “passar”, “cruzar”, “atravessar”, “transpassar”, “transitar”; “avançar”, “atacar”.<sup>137</sup> A idéia básica desse verbo é a de movimento. Alguns afirmam que a tradução mais simples é *passar*, mas como a palavra aparece mais de 500 vezes, essa tradução não cobre os vários sentidos. O conceito pode ser empregado num sentido de “ir além” ou “mais adiante”, ou pode expressar algum movimento entre dois lugares. Nessa categoria encontram-se inúmeras referências a Israel ao atravessar o Jordão a fim de entrar na terra prometida. Em Js 1,2 encontramos esse sentido: “Atravessa este Jordão, tu e todo este povo, para a terra que doou aos israelitas”. Moisés empregou muitas

<sup>136</sup> Harris, *Dicionário*. p.476-477.

<sup>137</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p.476.

vezes essa expressão para indicar como Israel venceria os obstáculos para que a promessa da aliança acerca da terra fosse cumprida.<sup>138</sup> Em Dt 27,4 encontra-se a expressão: “após ter atravessado o Jordão erigireis estas pedras”. O sentido é claro: atravessar o rio Jordão para entrar na terra e ocupá-la, deixando ali um sinal do dom de Javé ao povo. Para Schökel, o verbo “transitou” (rb;['] relaciona-se com o árabe “gabara”: “se instalou”.<sup>139</sup> Esse sentido do verbo pode estar em perfeito acordo com o particípio que o acompanha: “estranho/ estrangeiro” (rz”).

A palavra rz” para designar estrangeiro é um particípio qal, do verbo rwz. O verbo possui dois sentidos: “ser estranho” e “ser repugnante”. Na forma de particípio, ele aparece 71 vezes e tem força de substantivo, e aparece ainda em outras duas vezes no livro de Jó (19,15.27). Ela é usada para descrever uma ação estranha à lei (Lv 10,1) e uma pessoa estranha a determinada família (Dt 25,5), ou simplesmente outra pessoa (Pr 14,10), e outra terra (Os 7,8-9). O sentido básico é desconhecimento e ausência de relacionamento.<sup>140</sup>

Numa pesquisa mais detalhada da palavra rz”, ela aparece no livro dos profetas inúmeras vezes com o sentido de povo estrangeiro (Is 25,2.5; Is 61,5; Jr 2,25; 3,13; 5,19; Ez 11,9; 28,7.10; 30,12; 31,12; Os 7,9; Sl 109,11). Eles são os responsáveis pela destruição do país (Is 1,7; Ab 11; Ez 7,21; Lm 5,2). Essas pessoas não são confiáveis para poder assumir a responsabilidade de ser seu fiador, pois elas são capazes de colocar em risco todos os bens (Pr 11,15; 20,16; 27,13). Em Oséias 5,7, aparece uma crítica aos sacerdotes que traíram a Javé e assim geraram estranhos (~yrz”).

Um sentido tardio para a palavra “estranho” (rz) é encontrado nos escritos sacerdotais. O sentido da palavra nesse contexto é de pessoas que não participam da classe

<sup>138</sup> Harris, *Dicionário*. p.1069-1071.

<sup>139</sup> Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.239.

<sup>140</sup> Harris, *Dicionário*. p.384-385.

sacerdotal e não têm o direito de partilhar de seus privilégios. São proibidos de assumir a responsabilidade da tenda na reunião, uma vez que esta é da competência da família de Aarão e de Levi (Nm 18,4); não podem participar da refeição das coisas sagradas (Ex 29,33; 30,33; Lv 22,10.13), mesmo que tenham contraído casamento com a filha de um sacerdote (Lv 22,12); serão condenados à morte se violarem o ofício de sacerdote e o encargo do santuário (Nm 1,51; 3,10.38; 18,7). A palavra rz",, ainda dentro do contexto sacerdotal, aparece relacionada ao *fogo* e ao *incensório*, designando que não são santos, mas profanos (Ex 30,9; Lv 10,1; Nm 3,4; 26,61).

Em Nm 16, é narrado um conflito contra Moisés, encabeçado por Coré, da tribo de Levi e Datã e Abiram, da tribo de Ruben. Eles reivindicavam que toda comunidade e todos os seus membros eram consagrados. Essa rebelião resultou em castigo para os revoltosos e uma lâmina foi colocada para cobrir o altar como sinal de que nenhum “profano” (rz"), “estranho” à descendência de Aarão pode aproximar-se para queimar incenso perante Javé, sob pena de sofrer a sorte de Coré e de seu grupo (17,1-5).

Com o levantamento do sentido de cada uma das palavras do 2º verso do v.19, pode-se supor que Elifaz esteja se referindo a um momento de ocupação que o país atravessa e que os estrangeiros não têm o direito de ocupá-lo nem de permanecer nele. A atitude de exclusão para o “estranho” (rz"), encontra-se em oposição ao que foi afirmado no verso anterior de que a terra foi dada exclusivamente aos pais e *ele, o estrangeiro*, não pode ficar “no meio deles” (~k'AtB.).

A importância do v.19 está na sua localização no conjunto do discurso de Elifaz: encontra-se no centro do segundo discurso, portanto, no centro de toda a sua argumentação, além do que, a maior parte do capítulo é convencional. O conteúdo aí presente é a verdade

que ele quer ensinar para Jó. Trata-se de um ensinamento que tem raízes no passado histórico do povo, nos ensinamentos dos sábios transmitidos aos pais, e não está desvinculado da revelação que Elifaz afirma ter visto e recebido.

Em torno dessa estrofe pode-se perguntar: Seria realmente a terra o grande motivo do debate entre os personagens? Se realmente for, por que Jó encontra-se no centro do conflito? Seria ele um estrangeiro ou um camponês ligado à terra? Mas, se ele pertence ao povo, o mais lógico não seria estar do lado de seus interlocutores buscando o mesmo que eles, na luta contra a injustiça da ocupação da terra por um povo estrangeiro? Se seus interlocutores insistem em afirmar que ele precisa aprender essa lição, existiria outra questão que justifique sua situação tão deplorável e cheia de sofrimento?

Essas questões não poderão ser respondidas somente tendo por base o capítulo 15, mas podem abrir caminhos para uma melhor compreensão do próprio livro de Jó.

### **2.3.3. Ao ímpio está reservada a violência (v. 20-35)**

A terceira parte muda o enfoque da discussão: não é nem Jó nem a terra, mas o ímpio.

A preocupação de Elifaz é apresentar as desgraças que cairão sobre os ímpios. Na primeira parte do discurso, existia um acento forte nas partículas interrogativas; agora aparecem algumas afirmações sobre a situação de medo e angústia do ímpio e muitas partículas negativas (al{), principalmente nas estrofes finais, mostrando situações que impedirão o seu progresso.

Esta terceira parte pode ser dividida em quatro estrofes.

### 5ª estrofe: Os dias do ímpio estão contados (v. 20-24)

A quinta estrofe, primeira da terceira parte do poema, trata da situação de medo do ímpio. O argumento, conduzido por Elifaz, visa mostrar que a sua vida não tem futuro. Ele vive ameaçado e sabe que não poderá escapar da violência que o cerca.

- 20 Todos os dias do ímpio, ele se contorcendo de medo  
e um número de anos (são) bem guardados para o violento.
- 21 (Ouve-se) um som de terrores em seu ouvido  
na paz o saqueador chegará para ele.
- 22 Não crê escapar da escuridão  
e vigiado ele pela espada.
- 23 Vagueando ele, para a comida, onde (está)?  
ele soube que está seguro em sua mão um dia de escuridão.
- 24 Aterrorizam-no a angústia e o sofrimento  
ataca-o como rei preparado para o assalto.

As palavras de desgraça nessa estrofe são muito fortes contra o ímpio-violento: contorcer de medo, terrores, escuridão, violência, fome, angústia, sofrimento.

O v. 20 é formado por duas frases que se correspondem e se complementam. A expressão: “todos os dias” (ymey>-lK') do primeiro verso, corresponde a “um número de anos” (~ynlv' rP;s.mi). Os verbos parecem não ter o mesmo sentido, mas os seus significados mostram que eles estão em correspondência um com o outro.

O “ímpio” do primeiro hemistíquio é ([v'r']), chamado de “violento” (#yrI['])<sup>141</sup>, no segundo, é aquele atormenta os outros (3,17). O “violento” (#yrI[']) está em paralelo com rc' “tirano/ inimigo”, em 6,23. O v.34 encerra a caracterização daquele que é reprovado: o ímpio, violento, perverso (@nEx') é também o que suborna (dx;vo). Estas características apontam para indivíduos que cometem delitos contra o povo, de forma violenta ou mediante suborno.

O substantivo “ímpio” ([v'r'])<sup>142</sup> diz respeito a uma pessoa culpada da violação dos direitos sociais de outros, por ser violenta, opressora e avarenta; ela está envolvida em tramar contra os pobres, chegando algumas vezes a assassiná-los, para atingir seu objetivo. Ela aparece como desonesta nos negócios e nos tribunais e ameaça a comunidade. Frequentemente [v'r'] encontra-se em paralelismo antitético com qdc. Enquanto os perversos abandonam a Deus, os justos se apegam a ele; enquanto os ímpios são opressores e perversos, os justos são retos e amantes da verdade.<sup>143</sup>

O verbo “se contorcendo de medo” (lleAxt.mi), cuja raiz é lWx, contém duas idéias básicas: 1) *voltar, descrever movimentos circulares* e 2) *contorcer-se em dores de parto*. Como verbo de movimento, o sentido da raiz pode também incluir as emoções e atitudes associadas ao movimento. Pode descrever os movimentos de contorção que acontecem durante o trabalho de parto (Is 45,10), mas descreve, muitas vezes, aqueles que se acham angustiados à vista do juízo de Deus (Is 22,5; Ez 30,16; Jl 2,6; Mq 4,10) e podem referir-se a contorcer-se ou tremer de terror (Ls 77,16; Jr 5,22). O verbo no hitpolel aparece somente

<sup>141</sup> Harris, *Dicionário*. p.1175-1176. O adjetivo “violento” (#yrI[']) significa: *poderoso, opressor, com grande poder, forte, terrível, violento, impiedoso*. A palavra é encontrada 20 vezes no AT. O vocábulo descreve os inimigos impiedosos de alguém (Sl 54,3; 86,14) ou de uma nação (Is 13,11; 25,3-5; 29,5; Jr 15,21). Quatro vezes Ezequiel emprega o termo com *nações*: “os impiedosos das nações” (28,7; 30,11; 31,12; 32,12).

<sup>142</sup> A palavra aparece 266 vezes nas Escrituras, principalmente em Jó, Salmos, Provérbios e Ezequiel. Em Jó aparece a raiz 26 vezes: Jó 3,17; 8,22; 9,22.24; 10,3; 11,20; 15,20; 16,11; 18,5; 20,5.29; 21,7.16.17.28; 22,18; 24,6; 27,7.13; 34,18.26; 36,6.17; 38,13.15; 40,12.

<sup>143</sup> Harris, *Dicionário*. p.1457-1459.

duas vezes, descrevendo a tempestade que redemoinha (Jr 23,19) e o tormento de um homem sofredor (Jó 15,20).<sup>144</sup> O verbo hitpoel lleAxt.mi tem o sentido de *se atormentar a si mesmo*.<sup>145</sup>

O sentido do verso é claro: todos os dias de sua vida, o ímpio se atormenta. Não se trata de descrever o seu comportamento, mas antes, de mostrar os tormentos aos quais ele está preso, apesar de sua felicidade aparente.

O verbo “bem guardado” (WnP.c.nI) tem por raiz !Pc, que significa: *ocultar algo com um objetivo definido*, seja por motivo de proteção, seja por razões sinistras. Moisés ficou escondido dentro de casa para ser protegido do decreto de Faraó (Ex 2,2). Os ímpios escondem-se a fim de armar emboscada contra os inocentes (Pr 1,11), mas no final é contra as suas próprias vidas que a emboscada está armada (Pr 1,18). É dito que os pecados são armazenados no sentido de que receberão o devido castigo no dia de juízo (Os 13,12; Jó 15,20; 21,19).<sup>146</sup>

A expressão ~ynIv' rP;s.mi corresponde a ymey>-lK' e #yrlI à [v'r', de modo que o segundo hemistíquio é somente um outro modo de exprimir o primeiro. Assim, o “número dos anos” que são “bem guardados ao violento” corresponde exatamente a “todos os dias do ímpio”.<sup>147</sup>

O versículo 21 é uma continuação do v. 20. Ele é formado por duas frases, sendo a primeira, nominal. O verbo da segunda frase está implícito na primeira. Ela explicita que o medo do ímpio vem através do que atinge seus ouvidos: “um som de terrores” (~ydIx'P.-lAq). A raiz do verbo, dxP , designa *pavor, medo, terror, pânico*. Pode referir-se a uma

<sup>144</sup> Harris, *Dicionário*. p.438-439.

<sup>145</sup> Dhorme, Paul, *Le livre*. p.196.

<sup>146</sup> Harris, *Dicionário*. p.1301-1302.

<sup>147</sup> Dhorme, Paul, *Le livre*. p.196.

forte sensação de medo ou pavor ou a uma fonte externa (pessoa ou coisa) que provoca essa sensação. Um número significativo de textos emprega o segundo sentido, indicando um perigo externo comparável à cova e à armadilha (Is 24,17-18; Jr 48,23).<sup>148</sup>

O emprego da palavra “paz” (~AlV') usada comumente de forma positiva, aparece de repente ameaçada. O texto afirma que o ímpio encontra-se “na paz” (~AlV'B;), num ambiente de *paz, tranqüilidade, serenidade, calma, concórdia* e, sobretudo, de *prosperidade, bem-estar, felicidade, sossego*<sup>149</sup>, no verdadeiro significado da palavra. Jó tinha afirmado o mesmo: “nas tendas dos ladrões (~ydId>v) reina a paz” (12,6). Para Elifaz, essa situação será quebrada; ela encontra-se ameaçada por aqueles que lhe são semelhantes.

O “saqueador” (ddeAv), é um particípio que tem a raiz verbal ddv. Esta significa *desolar, destruir, despojar*. Em um de seus sentidos é aplicado à Babilônia, que é chamada de *destruidora* de Jerusalém (Jr 6,26). A ferocidade de ddv pode ser vista no fato de que o verbo designa as atividades de um lobo (Jr 5,6), o qual persegue, ataca e despedaça as suas vítimas.<sup>150</sup> O saqueador “chegará” (WNa,Aby>), da mesma forma que “o som de terrores (chega) em seus ouvidos”.

O versículo 21 permite entender que o ímpio prosperou, chegou a um nível de bem-estar que lhe permite viver de forma sossegada e em felicidade. Mas, essa sua vida encontra-se ameaçada pelas vozes que chegam a seus ouvidos; goza de uma paz ilusória: “na paz o saqueador chegará para ele” (WNa,Aby> ddeAv ~AlV'B;). Os sinais de alarme fazem com que se contorçam de medo, sabendo que seu final se aproxima (v.20). O saqueador encontra-se às portas.

<sup>148</sup> Harris, *Dicionário*. p.1209.

<sup>149</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p. 672.

<sup>150</sup> Harris, *Dicionário*. p.1527-1528.

O versículo 22 mostra que o ímpio tem consciência de que seu momento está próximo.

No primeiro verso, o verbo “não crê” (!ymia]y:-al{) aparece pela segunda vez (v.15), e já tinha sido empregada no primeiro discurso (4,18). Aqui, referia-se ao Criador que não confia em seus servos como justos. O v. 15 trata do ímpio que não crê nem mesmo em seus santos e, agora, no destino que lhe está reservado. Este verbo é seguido pelo infinitivo *voltar* (bWv). O complemento mostra a dramaticidade do momento: “voltar da escuridão” (%v,xo-yNImi bWv). O verbo bWv com !mi diante da infelicidade que se evita, não significa somente *voltar de*, mas também *escapar de*, comparado com o hifil em 33,30 e Sl 35,17.<sup>151</sup>

O substantivo %v,xo (escuridão, trevas, obscuridade, noite) remonta às *trevas* que no princípio cobriam o mundo (Gn 1,2), à praga de *trevas* que caiu sobre os egípcios (Ex 10,21.22; Sl 105,28) e em alguns lugares indica as *trevas* da sepultura (1Sm 2,9; Jó 10,21; 18,18; 34,22; Sl 88,12). Entre os muitos sentidos figurados da palavra, designa *juízo* (Jó 3,4; Sl 35,6; Is 47,5; 59,9).<sup>152</sup> Assim, o destino do ímpio é a infelicidade, a desgraça, por oposição à luz que simboliza a felicidade.

O segundo verso completa o sentido do primeiro. Ele está sendo “vigiado” (Wpc'w>). A palavra Wpc' foi trocada por !wpc “escondido”, “reservado”. O qerê yWpc parece trazer a forma original.<sup>153</sup> A raiz verbal, hpc, transmite a idéia de ter plena consciência de uma situação; o seu sentido é *ficar à espreita, ficar de emboscada*. Em contraste com o texto em pauta, é encontrado, no Sl 37,32, o emprego do verbo: os ímpios

<sup>151</sup> Dhome, Paul, *Le livre*. p.197.

<sup>152</sup> Harris, *Dicionário*. p.546.

<sup>153</sup> Dhome, Paul, *Le livre*. p.197.

observam o justo para matá-lo. O verbo hpc tem uma relação sonora com !Pc do v.20, permitindo completar o pensamento.

O versículo 22 afirma a desgraça que está para chegar sobre o ímpio, desgraça que ele tem certeza de que não tem como fugir, resultado de sua impiedade. A violência que praticou terá como resultado o que semeou: pela “espada” (br,x,), chega a vingança.

O versículo 23 está ligado ao versículo 22 pela repetição da palavra “escuridão”. Ele apresenta o ímpio como aquele que anda sem rumo: “vagueando ele” (aWh ddenO).

A raiz do verbo “vaguear” (ddn) indica *movimento*, mas movimento de afastamento de algo ou de alguém. A palavra possui vários modos de expressão, dependendo da sua forma ou do contexto em que aparece. Entre estes sentidos, pode significar *fugir* diante de uma ameaça ou perigo (Is 10,31; 21,15) ou *vaguear, andar sem rumo ou desgarrar-se* (Jó 15,23; Sl 55,7; Is 16,2).<sup>154</sup> A frase pronunciada por Elifaz: *para a comida, onde?* (hYEa; ~x,L,l;) pode indicar uma situação de pobreza extrema circunstancial. No momento da ameaça da perda de seus bens, ele procura meios que garantam seu futuro.

Dois verbos aparecem no segundo verso do v.23 e eles estão em perfeita sintonia com o conjunto da argumentação. “Ele soube” ([d;y") e “firme” (!Akn"i). O primeiro verbo, no perfeito, indica que a ação foi terminada. Não tem como mudar. Essa ação está firme. O sentido da raiz do verbo (!wk) é o *de criar algo*, havendo conseqüentemente *a certeza de que esse algo de fato existe*. Esse sentido é usado raramente, havendo um consenso quanto ao sentido da raiz ser o de *estar firme*. Em muitas ocorrências, o significado é *preparar*. Tendo em vista algo no futuro, certas coisas são arrumadas. Muitas

---

<sup>154</sup> Harris, *Dicionário*. p.923-924.

referências indicam que é Deus quem pelejará contra os ímpios, e estes devem se preparar da melhor maneira que puderem (Jó 15,23; Jr 46,14; 51,12).<sup>155</sup>

O sentido do v. 23 é irônico. O ímpio “soube que está seguro em sua mão um dia de escuridão”. A palavra !Akn “pronto”, “seguro” anuncia a iminência de uma desgraça. O julgamento vem como “um dia de escuridão” (%v,xo-~Ay). A palavra “escuridão” que apareceu no v.22 é retomada com um acréscimo: “um dia”. A expressão: “um dia de escuridão” (%v,xo-~Ay) aparece mais duas vezes nos profetas (Sf 1,15; Joel 2,2). Este hemistíquio está relacionado com o versículo 22 que afirma: “não crê escapar da escuridão”.

Deter algo nas mãos indica a posse e o controle sobre o objeto, mas encontrar-se diante da escuridão não é nada agradável pela ameaça que significa. A ironia de Elifaz encontra-se na afirmação de que o ímpio “segura em sua mão um dia de escuridão”, segurança que se encontra na espada que o vigia e na comida que ele precisa procurar.

O versículo 24 fecha esta estrofe. Ele é formado por três hemistíquios que retratam novamente o estado interior do ímpio. O verbo que abre o primeiro verso é “aterrorizam-no” (Whtu[]b;y>). A sua raiz, t[b, significa: “ser tomado de súbito terror”, “aterrorizar”. Metade das ocorrências encontra-se na literatura poética. Embora os homens possam ser a causa do terror para os outros, é principalmente Javé quem proporciona terror. As visões que vêm da parte de Deus trazem terror <sup>156</sup>, conforme demonstrado no relato de Elifaz (4,14-15) e no comentário de Jó ao dizer que prefere a morte a ser aterrorizado pelas visões e sonhos que vêm de Deus (7,14-15). O segundo verbo: “ataca-o”, “cai sobre ele” (Whpeq.t.Ti) expressa o que acontece com a vida do ímpio.

---

<sup>155</sup> Harris, *Dicionário*. p.707-708.

<sup>156</sup> Harris, *Dicionário*. p.203.

Os sujeitos para os dois verbos são: a “angústia” e o “sofrimento”. A palavra “angústia” (rc;) provém da raiz rrc, que significa “estar aflito”, “atar”, “ser estreito”. O substantivo descreve a angústia que a pessoa enfrenta em circunstâncias adversas. A palavra “sofrimento” (hq'Wcm.) tem por raiz qWc, que significa “constranger”, “apertar”, “oprimir” e refere-se a uma forte motivação íntima ou a uma grande pressão externa. O Dia do Senhor é descrito como um dia de *angústia*, alvoroço e escuridão.<sup>157</sup> A palavra hq'Wcm. aparece sete vezes<sup>158</sup>, das quais seis referem-se a situações de angústia que se abatem sobre uma pessoa. Assim, o sofrimento e a angústia aterrorizam ao ímpio.

O final do versículo: “como rei preparado para o assalto”, confirma a derrota. A palavra dyti' (“preparado/ pronto”, “capaz”, “perito”) aparece somente cinco vezes nas escrituras e mais uma em Jó 3,8. Elifaz utiliza o verbo, em referência à derrota do ímpio, para dizer que a angústia e o sofrimento se encontram preparados para o combate, contra ele.

O termo rAdyKi (combate/ataque) é uma *hapax legómena*, consagrado pelo uso do hebreu pós-bíblico. É preciso notar que, “como um rei pronto para o assalto”, forma um hemistíquio completo. É uma comparação que ilustra o ataque cuja vítima é o ímpio. A “angústia e o sofrimento o atacam”. O paralelismo entre %v,xo~Ay e hq'WcmiW rc; sugere que o dia das trevas e da grande catástrofe inquietam o ímpio.<sup>159</sup>

A estrofe fala do que acontecerá para o ímpio de uma forma geral. A pergunta que surge é: Elifaz se refere somente a um ímpio em geral ou tem diante de si alguém ou um grupo que encarna esse personagem?

<sup>157</sup> Harris, *Dicionário*. p.1894-1895.

<sup>158</sup> hq'Wcm. aparece em: Zc 1,15; Sl 25,17; 107,6.13.19.28; Jó 15,24

<sup>159</sup> Dhome, Paul, *Le livre*. p.199.

### 6ª estrofe: O ímpio mostra-se poderoso e luta contra Deus (v. 25-28)

Esta estrofe tem por objetivo mostrar a causa da desgraça que está por cair sobre o ímpio. Ele é castigado porque se volta contra Deus e, ferindo a lei, viola o direito e a justiça.

25 Pois estendeu contra Deus a sua mão

e contra Shadai, vangloria-se

26 Ele corre contra eles de cabeça encurvada

atrás da massa compacta dos seus escudos.

27 Eis que cobriu sua face com sua gordura

e fez gordura junto a seu lombo.

28 Fixou morada (em) cidades destruídas,

casas (que) não são moradas para ele

as quais foram destinadas para ruínas.

O versículo 25 é formado por dois versos que se repetem, com palavras semelhantes. O sujeito de ambas continua sendo o ímpio. Ele age contra Deus.

O primeiro verso é aberto com a partícula -yKi unida ao verbo “estender” (hj'n"). O verbo no perfeito indica ação concluída. A raiz hjn significa *estender, esticar*, aparece. Ela aparece na ação de Moisés que “estendeu” a mão sobre as águas do Egito (Ex 7,19), sobre esta terra (Ex 10,13), na direção dos céus (Ex 9,23; 10,21-22) e sobre o mar Vermelho (Ex 14,16. 21.26-27); aparece também quando Josué estende sua lança (Js 8,18.26).<sup>160</sup> Todas as ações de Moisés referem-se às pragas que castigaram os egípcios e as de Josué expressam também combate aos inimigos. Todas são ações que devem ser executadas por ordem de Deus.

---

<sup>160</sup> Harris, *Dicionário*. p.956.

A ironia do texto é o emprego do verbo no mesmo sentido de combate, como mão estendida dirigida a um inimigo, que não é um povo estrangeiro. A mão do ímpio estende-se contra Deus.

Dois nomes de *Deus* aparecem no versículo: “El” (lae) e “Shadai” (yD;v;). O verbo “estender a mão” no sentido de ação *contra Deus*, está em relação com “desafia”/ “vangloria-se” (rB'G:t.yl) Shadai, do segundo verso. Este verbo tem por raiz rbg<sup>161</sup>, cujo significado é “ser/fazer-se superior, forte”. No hitpael significa “alardear”, “desafiar”, “fazer-se valente, aguerrido” (Jó 15,25; 36,9; Is 42.13).<sup>162</sup> Na maioria dos casos, o verbo designa o *herói guerreiro*. O tema da força de Javé tem seu lugar próprio nos salmos. No texto em questão, existe uma inversão. Não é Deus que se mostra superior, mas o ímpio que o desafia.<sup>163</sup>

O versículo 25 é irônico ao mostrar o combate desencadeado pelo ímpio contra Deus. Ele se faz de herói, não reconhece Deus como superior e acha-se no direito de lhe fazer frente, combatendo-o com arrogância, fazendo-se poderoso no combate.

O versículo 26 descreve como o ímpio investe contra Deus. Como um guerreiro, “ele corre (#Wry”) em sua direção” (wyl'ae), corrida que tem um direcionamento: contra Deus (v.25). A descrição da batalha mostra o guerreiro correndo com o “pescoço” (raW" c;B.), isto é, com a cabeça encurvada e protegido pelo escudo.

O pescoço é considerado um lugar de força: os animais são arreados para o trabalho com um jugo posto sobre o pescoço e, tanto o cavalo quanto o *leviatã* possuem grande força no pescoço (Jó 39,19; 41,1.22). Pode-se descrever a sujeição de um inimigo

---

<sup>161</sup> O termo cognato é bastante comprovado nas outras línguas semíticas, aparecendo no acadiano, no árabe, no aramaico, no fenício e no moabita.

<sup>162</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p.129.

<sup>163</sup> Claus Westermann, *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. (1ºvol). Madrid: Cristiandad, 1978, 1274p., p.569-574.

como o colocar o pé sobre o pescoço (Js 10,24).<sup>164</sup> O pescoço é lugar das tensões e dos nós. Muitas citações falam do enrijecimento do pescoço e da nuca (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; Sl 16,11) e evocam uma situação de tensão crescente entre o homem desobediente a seu Deus.<sup>165</sup> A expressão “com o pescoço” se encontra no Sl 75,6, como censura aos arrogantes. A força reside no pescoço e na nuca.

O segundo hemistíquio mostra o atacante na frente de uma arma que manobra. A palavra *ybi*; significa não tanto *grossura* de cada escudo, mas a massa compacta obtida por uma reunião (= montagem). Em 41,7, as costas do crocodilo são comparadas às fileiras de escudo. A palavra *bG*: significa a “curvatura”, a “parte abaulada” do escudo. Vê-se que o autor emprega um termo técnico para designar um escudo de uma forma curvada, conhecido pelos soldados babilônios ou assírios.<sup>166</sup>

A palavra “escudo” (*!gem'*) refere-se a um objeto, comumente redondo, carregado no braço esquerdo, para manter uma linha defensiva ou mover uma linha de ataque sem romper as filas. Chamado também de broquel, dava ao soldado individual mais mobilidade. Os assírios empregavam o escudo grande, da altura de um homem e curvado em cima e nos lados, para proteger os arqueiros durante um assalto.<sup>167</sup>

Elifaz menciona a luta rebelde desencadeada pelo ímpio, não contra Deus, como no versículo anterior, mas contra “eles”, provavelmente para designar o povo, contra o qual o ímpio investe. A imagem é de uma guerra por causa da designação plural “dos escudos”. Nesse caso, o ímpio não designa uma pessoa, mas uma coletividade, u'a massa compacta que usa escudos, que corre com a cabeça encurvada.

<sup>164</sup> Harris, *Dicionário*. p.1275-1276.

<sup>165</sup> Miranda, *O corpo*. P.197-201.

<sup>166</sup> Dhorme, Paul, *Le livre*. p.200.

<sup>167</sup> Mackenzie, *Dicionário*. p.293-295.

O v. 27 possui duas frases que se correspondem, dizendo com palavras diferentes a mesma coisa. Duas palavras diferentes são empregadas nos dois versos para designar “gordura”: *bl,x*, e *hm'yP*. A primeira significa “gordura”, “banha”. Além da referência à gordura dos animais, um bom número de vezes descreve o homem egoísta e rebelde que revela sua glotonaria em sua figura obesa.<sup>168</sup> A segunda palavra *hm'yP* significa “fartura”<sup>169</sup> ou ainda: graxa, gordura = *bl,x*,<sup>170</sup>. É importante notar o tempo dos verbos nesse versículo: *cobriu* (*hS'ki*), no perfeito e o outro no imperfeito, mas precedido de um *vav* consecutivo: “e fez” (*f[Y:w:*). Com isso, os verbos indicam ação concluída.

Numa sociedade onde os bens são escassos e a necessidade de trabalho desgasta muitas energias, afirmar que alguém é gordo e acumula gordura no corpo significa que aquilo que pessoa come em excesso é o que falta na alimentação do pobre. Em outras palavras: ela é rica.

A fartura de gordura no corpo do ímpio, nas “faces” e no “lombo”, remete-nos ao v. 21 desse mesmo capítulo que falava do ímpio que vive em paz porque prosperou e chegou a um nível de bem-estar que lhe permite viver de forma sossegada. E como ele chegou a essa situação?

O v. 28 parece que abre uma possibilidade de chegar a uma resposta para essa questão. O *vav* consecutivo continua a indicar que o verbo no imperfeito transforma-se em perfeito. “E ele fixou morada” (!*AKV.YIW:*) abre o primeiro dos três versos. A raiz do verbo é !*kv*. O significado é “habitar”. Das 129 vezes no AT, 43 o sujeito do verbo é Deus. Na LXX, o verbo é traduzido na maioria das vezes por  $\epsilon\kappa\alpha\iota\kappa\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$  em vez de

<sup>168</sup> Harris, *Dicionário*. p.464-465.

<sup>169</sup> Harris, *Dicionário*. p.1212.

<sup>170</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p.534.

simplesmente  $\text{𐤁𐤀𐤌𐤍𐤏}$ , *armar barraca*, numa proporção de dois para um. Embora não se saiba bem a razão da predominância da forma composta, uma das hipóteses é que a forma mais longa reforça e enfatiza a idéia de uma estada mais demorada ou permanente, em contraste com uma simples pousada à noite.<sup>171</sup> O lugar da morada são “cidades destruídas” (tAdx'k.nI ~yrI[']). A palavra: *destruídas*, no particípio nifal, tem como raiz dxk. Ela já apareceu no v.18, com o significado de “ocultar”. Neste v.28, o verbo tem o sentido “arrasar” e “derrubar”. O verso indica um tipo de ocupação que é feito nas cidades que tinham sido destruídas e ali o ímpio fixou morada “em casas que não são moradas para ele”. Sofar, no segundo discurso apresenta de forma diferente o mesmo argumento. Ele afirma que o “ímpio destruiu as cabanas dos pobres e se apropriou de casas que não tinha construído” (20,19).

É possível interpretar o texto da seguinte forma: depois da guerra, com a vitória do inimigo, as cidades foram destruídas e os habitantes ou morreram, ou fugiram, ou foram conduzidos para o exílio. Existe uma ocupação e esta é feita pelo ímpio, que foi chamado por Elifaz de “estrangeiro/ estranho” (rz), o qual não tem direito de se apropriar da terra e viver no meio deles (v.19). A questão é saber se “estranho” (rz) e “ímpio” ([v'r']) referem-se ao mesmo grupo.

O último verso do v.28 abre-se com o pronome relativo rv,a], *as quais*, referindo-se às *casas e cidades*. Elas são o sujeito do verbo “foram destinadas” (WdT.[;t.hi), cuja raiz é dt[ = *estar pronto*. O destino das casas e cidades ocupadas pelos ímpios é “a ruína” (~yLig:l.). A palavra “ruínas” (~yLig:.) procede da idéia de rolar, empilhar ou amontoar coisas. Em 2Rs 19,25, ela é usada para designar um monte de pedras como destroços de uma cidade.

<sup>171</sup> Harris, *Dicionário*. p.1561-1562.

Como entender esses dois versos? O que parece evidente é que os atuais residentes, não o eram no passado, pelo menos nesse local. “Cidades exterminadas” lembram situação de destruição por fenômenos naturais ou por guerras, que eram comuns e freqüente em Israel. “Casas não habitadas”, ou desabitadas lembram fugas em situações catastróficas. “Ruínas” é o que resta depois da guerra e da catástrofe.

Sintetizando: a 6ª estrofe mostrou o crime do ímpio: ele estende a mão contra Deus (v.25) e na sua arrogância luta contra ele como se fosse poderoso (v.26), apossando-se do que não lhe pertence: cidades e casas (v.28) e delas tira seu proveito, enriquecendo-se (v.27). Tudo isso, no entanto, está destinado a um final sem retorno: tudo será transformado em ruínas (v.26c). O último verso faz ponte com a nova estrofe.

### **7ª estrofe: O ímpio não progredirá (v. 29-33)**

Se o ímpio estende sua mão contra Deus e viola a sua lei, fixando morada em cidades exterminadas e em casas desabitadas, ocupando propriedades que não lhe pertencem, ele não pode ficar impune, nem por Deus nem pela sociedade. Nesta sétima estrofe, Elifaz fala sobre o destino do ímpio, segundo a doutrina da retribuição.

Cinco partículas negativas são empregadas nos três primeiros versículos da estrofe, quatro vezes, al{ (29-30) e uma vez, la; (v.31). Essa insistência em verbos na forma negativa visa a mostrar o futuro desastroso do ímpio. Os versículos 32-33 são afirmações condenatórias violentas para dizer que o desfecho tem seus dias contados.

29 Não se enriquece

e não dura a fortaleza dele

e não estende sobre a terra suas posses.

30 Não escapa da escuridão

uma chama resseca o rebento  
 e escapa em vento da sua boca.  
 31 Não confia: no vazio ele foi posto a vagar  
 pois vazio será a sua recompensa.

32 No dia que não é dele se completa  
 e palma dele não cresceu exuberante.

33 Será tratado com violência como a videira de fruta verde,  
 Será despetalada como oliveira de sua flor.

O v.29 está ligado ao v.28. Continua o argumento com suas conseqüências. Se o ímpio fixou morada em propriedades que não são suas, seu futuro está determinado.

O versículo é formado por três versos, todos eles com o emprego da partícula negativa -al{, ligada a um verbo. O primeiro verbo é “não enriquece” (rv;[.y<-al{). A raiz verbal, rv[, significa: *ser rico, enriquecer*. Este é um dos principais vocábulos acerca de riquezas e abundância de bens, como em Os 12,9. Nas Escrituras, as riquezas têm um sentido ambivalente. De um lado, afirma-se que elas são a bênção de Javé aos justos (Sl 112,3; Pr 10,22), mas, por outro, elas podem conduzir à auto-suficiência ao invés da dependência de Deus, porque podem ter origem em negócios fraudulentos e desleais (Jr 5,27).<sup>172</sup> Elifaz se refere ao segundo sentido. A origem dos bens dos ímpios não é honesta.

O segundo verso fala que o ímpio “não levanta” (~Wqy"-al{), verbo cuja raiz é, ~Wq, “estar de pé”, “agüentar”, de onde se deduz o sentido de *durar*. O emprego de lyxe,

<sup>172</sup> Harris, *Dicionário*. p.1187-1188.

cujo significado é “bastião”, “baluarte”, “fortaleza”, “muralha”<sup>173</sup>, pode estar em relação com o v.26, que tem uma conotação militar.

O terceiro verso completa o pensamento do versículo: “não estende” (hJ,yI-al{). O verbo “estender”, cuja raiz é hjn, significa: “estender”, “esticar”. O mesmo verbo tinha sido usado no v.25, ao afirmar que o ímpio “estendeu contra Deus a sua mão”. O verbo hJ,yI tem ~l'n>mi como seu complemento. O hapax ~l'n>mi constitui uma dificuldade quase insolúvel. Segundo a Bíblia de Jerusalém, o termo hebraico é desconhecido e o grego traduz por *sombra*.<sup>174</sup> Dhorme traduz por “possessões” como se pudesse decompor em ~l'wm ao *que é para eles* ou então supondo uma raiz hln correspondente à hlk, ou uma raiz lan equivalente ao árabe *nâl* (dom, presente). De qualquer forma é inquietante e diversas correções têm sido propostas. Muitos estudiosos procuram uma palavra adaptada ao contexto: ~ylza *raízes* (cf. Vulg.), ~ylmm *sua plenitude*, ~ylbv *espigas*, etc. A expressão “e não se estende sobre a terra” sugere a idéia de uma árvore que estende seus ramos ou da sombra que se estende sobre a terra. O Salmo 80,10-11 descreve uma vinha que lançou raízes e encheu a terra e cuja sombra cobria a montanha.<sup>175</sup> Alonso Schökel comentando esse versículo, afirma que alguns estudiosos não consideram válida nenhuma dessas hipóteses e preferem deixar a palavra sem traduzir.<sup>176</sup>

Pode-se dizer que o v. 29, empregando os três verbos no negativo, têm a intenção de mostrar que o progresso do ímpio será barrado, a prosperidade de seus bens e de suas terras não se expandirá e até a fortaleza de seu exército não durará.

<sup>173</sup> Alonso Schökel, *Dicionário*. p.218.

<sup>174</sup> Bíblia de Jerusalém, 15,29, nota b.

<sup>175</sup> Dhorme, Paul, *Le livre*. p.202.

<sup>176</sup> Alonso Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.240.

O v. 30 possui três versos condenatórios. O verbo “escapar” (rWs) aparece duas vezes no versículo. Na primeira vez, o verbo está acompanhado da partícula negativa al{, no sentido de *desviar*, indicando o movimento de não conseguir *se desviar das trevas*.. O sentido do versículo está ligado ao fim dos ímpios: eles irão perecer.<sup>177</sup>

Reaparece a palavra “escuridão” (%v,xo). Elifaz reafirma a desgraça que está prestes a acontecer. No v. 23 dissera: “não crê voltar da escuridão”. Agora as palavras são mais fortes. Não se trata simplesmente de *não* crer, mas indica a certeza iminente: “não escapa da escuridão” (%v,xo-yNImi rWsy"-al{).

O segundo verso do versículo faz o contraste da *escuridão* com a luminosidade da *chama*. No entanto, ela se encontra aí, não para iluminar, mas para destruir.

A palavra tb,h'l.v; (chama), desenvolvimento de bhl, aparece somente mais duas vezes: em Ez 21,3 onde trata do incêndio de uma floresta e no Ct 8,6, como chama de Javé. Usada como símbolo poético, aparece somente três vezes, das quais duas referem-se ao juízo (Jó 15,30; Ez 21,3). Em aramaico o grau shafel *shalhël* quer dizer *consumir no fogo*.

O verbo que acompanha a “chama” é vby, cujo sentido é *ser ou ficar seco, estar totalmente seco, secar, ressecar*. Um dos sentidos da palavra relaciona-se com a fragilidade do homem e da vida que é comparada à erva que seca (Is 40,7-8), que cresce de manhã, mas seca e morre à tarde (Sl 90,6). A morte do homem é comparada com a erva seca.<sup>178</sup>

A afirmação: “uma chama resseca o rebento” (tb,h'l.v; vBey:T. ATq.n:yO) dentro do contexto da terra significa a destruição de uma plantação e o fim dos bens (8,22b; 20,26; 22,20). Tanto uma como outra situação mostra que o ímpio não tem futuro e tudo aquilo que plantou está destinado ao nada e ao vazio.

<sup>177</sup> Harris, *Dicionário*. p.1034-1035.

<sup>178</sup> Harris, *Dicionário*. p.587-588.

No terceiro verso, reaparece o verbo “escapar” (rWs), dessa vez sem a partícula negativa. Elifaz, ao falar que “escapa em vento da sua boca” (wyPi x;WrB. rWsy" w>), retoma duas palavras que tinha utilizado no início do discurso. A ironia mostra que a boca do ímpio, tão usada para dominar e impor suas arbitrariedades, agora não é nada. Sua palavra é inútil e de tudo o que sua boca profere não consegue resposta. O seu fim chegou como resultado do que ele fez, prejudicando e desestabilizando a comunidade e a vida do povo.

No v. 31, a palavra: aw>v' (vazio) aparece duas vezes no versículo. Na maioria das vezes, ela tem o sentido de *engano* ou *maldade*. Neste texto a palavra se refere ao fracasso dos planos do ímpio.<sup>179</sup> O emprego nas duas vezes permite colocar no centro a expressão: “ele foi posto a vagar”.

O sujeito da primeira frase é indeterminado. O verbo na terceira pessoa masculina singular pode sugerir que se trate tanto do ímpio quanto de Jó. A referência ao “vento de sua boca”, do versículo anterior, pode direcionar mais a este que àquele. O verbo “não confie” (!mea]y:-la;), cuja raiz é !mia<sup>180</sup>, já tinha aparecido nos versículos 15 e 22. Como foi visto que o sentido básico, no hifil, é *tornar certo, convicto, ser assegurado*, usando a partícula negativa, Elifaz mostra a insustentabilidade da vida daquele que combate contra Deus: é como se apoiar no vento, *no engano*.

A afirmação: “foi posto a vagar” (h[’t.nl), do segundo verso, também traz uma incógnita. A sua raiz (h[t) significa: *vaguear, perambular, desgarrar*. A forma no nifal só aparece mais uma vez, em Is 19,14. Este texto pode iluminar a fala de Elifaz. Em Is 19,1-

<sup>179</sup> Westermann, *Diccionario* (cf. M.A. Klopfenstein, Die Lüge nach dem AT [1964]. col.1107-1110.

<sup>180</sup> Brown, *The new*. p. 52, n. 539. Raiz: !mia hifil: confirmar, sustentar. Hifil: permanecer firme (39,24); confiar, crer. Com **ybi** crer ou confiar isto (Jó 15,22; Sl 27,13).

15, Isaías fala de um julgamento que Javé fará contra o Egito, contra os mais sábios conselheiros do faraó. É Javé aquele que desencaminha o Egito para que nenhum de seus empreendimentos consiga se realizar. Elifaz, ao dizer: “foi posto a vagar”, mantém o agente da passiva oculto. Duas possibilidades aparecem para a interpretação: os ímpios foram postos a vagar por Javé ou como reação desencadeada pelas suas vítimas. Todo o contexto do discurso tem por trás o julgamento de Deus, mas este discurso, bem como os outros, insinua que o agente que provoca o vagar do ímpio é o povo, vítima da opressão, que se levanta para reaver os seus direitos.

A repetição da palavra: “vazio” (aw>v') fecha o versículo. O *vazio* será a “sua recompensa” (Atr'Wmt.). A palavra hr'Wmt., cuja raiz é rWm, significa *mudar, permutar*; aparece somente seis vezes nas Escrituras, das quais três, encontram-se no livro de Jó.<sup>181</sup>

Ao considerar a repetição da palavra *vazio* no primeiro e terceiro verso e a relação que existe entre eles, pode-se afirmar que o segundo verso é o mais importante: “ele foi posto a vagar”, ele não tem mais espaço na sociedade e sua situação é de andante que não encontra lugar para se fixar.

O v. 32 é formado por dois versos que se completam. A expressão: “no dia que não é dele” (AmAy-al{B.) é aplicada para os dois versos. A palavra “dia” já tinha aparecido na abertura da terceira estrofe: “todos os dias” (v.20), referindo-se ao ímpio que se contorce de medo. Agora, com a partícula negativa, o dia não é mais do ímpio.

Com a afirmação: “no dia que não é dele”, Elifaz argumenta que o tempo de Deus chegou para o ímpio. “O dia” do ímpio “se completa” (aleM'Ti).

O segundo verso do v.32 completa o julgamento. A expressão “e palma<sup>182</sup> dele” (AtP'kiw>) refere-se à plantação. A palmeira de tâmara era um produto básico na

<sup>181</sup> A palavra aparece em: Rt 4,7; Lv 27,10,33; Jó 15,31; 20,18; 28,17.

Mesopotâmia, comum no Egito e na Palestina cresce apenas na planície costeira e no vale do Jordão. Ela cresce nos oásis do deserto: Elim tinha doze fontes e setenta palmeiras (Ex 15,27; Nm 33,9).<sup>183</sup> A palmeira é metáfora para dizer o que é excelso e elevado: *o justo brota como palmeira* (Sl 92,13).<sup>184</sup> O ímpio apropriando-se da terra, provavelmente plantou palmeira, esperando os resultados da colheita. No entanto, ela “não cresceu exuberante” (hn"n"[]r; al}). A raiz verbal ![]r tem o sentido do “vicejar”, “ser viçoso”, “reverdecer”.

Com a repetição do sufixo da terceira pessoa masculina nos dois versos, Elifaz afirma que o ímpio que, como a sua palma não cresceu exuberante, ele também terá o mesmo destino que ela, pois “o dia que não é dele” está prestes a chegar.

O v.33 completa e fecha a estrofe. Os dois versos confirmam a desgraça que está por acontecer ao ímpio. Os dois versos são semelhantes e contêm a mesma idéia embora apresentados com imagens diferentes, tiradas do mundo agrícola:

Será tratado com violência como a videira de fruta verde,

Será despetalada como oliveira de sua flor.

“Será tratado com violência” (smox.y:) é um verbo que tem por raiz smx. O verbo tem o sentido de “injustiçar”, “ser violento com”, “tratar violentamente”. O verbo e o substantivo aparecem 67 vezes, e a maioria dos tradutores relaciona a raiz com a idéia de violência.<sup>185</sup> Um estudo feito sobre essa palavra chegou à conclusão de que seu sentido está relacionado com violência com derramamento de sangue.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> A palavra *palma* (hP'kĭ) só aparece quatro vezes aparece: Jó 15,32; Is 9,13; 19,15; Lv 23,40.

<sup>183</sup> Mackenzie, *Dicionário*. p.688.

<sup>184</sup> Manfred Lurker, *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993, 301p., p.171

<sup>185</sup> Harris, *Dicionário*. p.485.

<sup>186</sup> Celso Pedro da Silva, *O mal de Nínive – implicações do vocábulo hamas na leitura do livro de Jonas*. Roma: Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thomae in Urbe, 1991, p. 112.

A violência que se abaterá sobre o ímpio é a sua total destruição, como o destino da “videira de fruta verde” (Ars.Bi !p,G<K;). São introduzidas duas tradicionais árvores da flora mediterrânea e da paisagem israelita. A narrativa do plantio e do cuidado com a videira encontra-se em Is 5,1-6, que foi projetada com cuidado para produzir boas uvas, mas só produziu uvas azedas. Por isso, a vinha está condenada a ter sua cerca arrancada para ser pisada pelos animais, servindo-lhe de pasto. Na condenação da videira aparece o motivo da violência: ela produz “uva verde” (rs,Bo).<sup>187</sup> Essa violência da ceifa aplicada ao ímpio, lembra o profeta Joel 1,7.10-12.

No segundo verso, a conjunção *e* indica a continuidade do castigo. O verbo: “será despetalada” (%lev.y:), cuja raiz é %lv, significa “jogar”, “atira”, “lançar”. Usa-se o verbo numa ampla variedade de situações, que vão, desde o ato físico de atirar um objeto, até o emprego metafórico de abandonar ou rejeitar uma pessoa.<sup>188</sup> A imagem da oliveira que tem sua flor despetalada revela a sua condição: ela não serve para nada. O versículo é uma condenação dramática contra o ímpio.

### **8ª estrofe: A comunidade dos ímpios será tratada com violência (v. 34-35)**

A 8ª estrofe é a conclusão do discurso de Elifaz. Nessa estrofe, a terceira pessoa singular continua, só que ela tem uma conotação coletiva. Algumas palavras, pronunciadas anteriormente, reaparecem.

34 Eis que uma assembléia de perverso improdutivo  
e fogo comeu a tenda do suborno.

35 Quem concebe injustiça, dá à luz iniquidade

<sup>187</sup> A palavra rs,Bo só aparece cinco vezes: Jr 31,29.30; Ez 18,2; Is 18,5 e Jó 15,33.

<sup>188</sup> Harris, *Dicionário*. p.1569-1570.

e nos seus ventres consolida uma traição.

O primeiro verso do v.34 é uma frase nominal. A expressão “Eis que” (-yKi) abre a estrofe. Ela está ligada a um substantivo coletivo: “assembléia” (td;[]).<sup>189</sup> Esta palavra provém da raiz verbal d[y, cujo significado é: “reunir”, “encontrar”, “estabelecer”. O substantivo não deixa explícito o propósito da reunião: pode indicar um enxame de abelhas (Jz 14,8) ou um coletivo de touros (Sl 68,30). Pode designar um ajuntamento de justos (Sl 1,5), mas existe a possibilidade de referir-se à assembléia dos malfeitores (Sl 22,16), de homens violentos (Sl 86,14).<sup>190</sup> Como a palavra “assembléia”/ “reunião” encontra-se no estado construto, ela está em referência aos “ímpios” (@nEx'). O substantivo deriva do verbo @nx que significa: “ser/ estar maculado/ contaminado/ profanado/ corrompido”. Muitas vezes o substantivo e adjetivo são traduzidos por “ímpio”.

O adjetivo “improdutivo” (dWml.G:) aparece somente quatro vezes<sup>191</sup> das quais, três encontram-se em Jó. O sentido da palavra é “duro”, “estéril”. Se se compara o uso dessa expressão usada por Elifaz, para dizer que o ímpio é “improdutivo” e “estéril”, com a expressão usada por Jó em 30,3, referindo-se à situação degradante dos pobres, percebe-se que a esterilidade dos ímpios gera uma multidão de marginalizados, privados de seus direitos.

O segundo verso sintetiza o que sucede com “assembléia de ímpio improdutivo”: o fogo vem devastar sua tenda. A palavra “fogo” (vae) está em referência a “chama” (tb,h'l.v;), do v. 30, usada como símbolo poético para se referir ao juízo divino. “Fogo” é uma palavra que aparece muitas vezes na Bíblia. Embora na maior parte das vezes apareça

<sup>189</sup> A palavra hebraica foi assim traduzida para designar uma assembléia que reúne pessoas de alto nível, que tomam decisões porque detêm poder.

<sup>190</sup> Harris, *Dicionário*. p.634-635.

<sup>191</sup> *Improdutivo* (dWml.G) aparece em: Jó 3,7; 15,34; 30,3; Is 49,21.

num contexto da revelação de Deus, por outro lado ele simboliza julgamento, como aconteceu com Sodoma e Gomorra que foram consumidas pelo fogo (Gn 19,24) e com Jerusalém apóstata, sobre a qual um ser angelical espalha brasas acesas, conforme a visão de Ezequiel (Ez 10,2).<sup>192</sup> O verbo “comer” no perfeito (hl'k.a') referindo-se ao fogo, tem o sentido de *devorar*. O tempo verbal indica um fato passado concluído. Elifaz o emprega para resgatar memórias passadas, em relação ao fim do ímpio. O destino do fogo é devorar “a tenda do suborno” (dx;vo-yleh\ 'a').

A palavra “tenda” (lh,a0) significa “habitação”, “lar”, “tabernáculo”, “tenda”. Relacionando com o v.28, pode a palavra se referir à moradia fixa, mas pode se referir às tendas de acampamento do exército, conforme o versículo 26. A tenda ligada a *suborno* (dx;vo) indica uma prática do ímpio, para conseguir seus objetivos.

Ao falar da “assembléia de ímpio improdutivo” e de “tenda de suborno”, muitas questões podem ser levantadas. Elifaz está se referindo a um único grupo ou a dois que mantêm relações? A “tenda de suborno” poderia se relacionar com pessoas ligadas ao tribunal e que se encontram expostas a suborno? Haveria alguma ligação entre essa tenda e a autoridade que Jó exercia como juiz (29,11-17)? Teria alguma correlação essa possibilidade e a acusação referente à boca de Jó (v.5-6)?

O v. 35 fecha o poema. O verbo hrh, que significa “conceber”, “engravidar”, está em relação com dly, “dar á luz”, “gerar”, “procriar”, “estar em trabalho de parto”. Geralmente hrh é usado para descrever o resultado de relações sexuais, resultando daí a concepção. O segundo verbo dly é culminação do processo. O uso figurativo da raiz hrh aparece em seu uso para dizer que a origem das mentiras está no coração, no interior do

---

<sup>192</sup> Harris, *Dicionário*. p.128-129.

homem, o primeiro passo para desencadear o processo do mal.<sup>193</sup> A raiz verbal *dly* já tinha aparecido nos v.7 e 14, ocasiões em que Elifaz criticava a sabedoria de Jó e declarava que não adiantava que ele insistisse em sua inocência, pois nenhum homem fica ileso diante de Deus.

Os dois verbos do primeiro verso, como se correspondem, insinuam um processo. O que é concebido é “injustiça” (*lm'['*). A mesma correspondência acontece com os substantivos: “injustiça” e “iniquidade”.

O substantivo e a raiz verbal que possuem as mesmas consoantes (*lm[*), dizem respeito ao lado sombrio da labuta, o aspecto opressivo e enfadonho do trabalho. Se no versículo anterior, Elifaz se referia a suborno, não estaria a palavra *lm'['* relacionada com o trabalho de um juiz que se deixa vender pelo dinheiro, cujo resultado é a “iniquidade” (*!w<a'*)? A palavra *!w<a'* tem o sentido de “sofrimento”, “idolatria”, “maldade”, “iniquidade”, “mal”, “vazio”. A relação entre ela e *lm'['* adquire a conotação de palavras enganosas como no Sl 140,10. Estas duas palavras ocorrem junto com outras, e adquirem o sentido de engano (Jó 15,35; Sl 10,7; 36,3.4; 55,11; Is 59,4).<sup>194</sup>

O último verso amarra o argumento. A palavra “ventre” (*!j,b*) reaparece. A sua conotação no versículo 2 foi a defesa do sábio (“e enche de vento leste seu ventre?”). Agora é para falar do que está alojado no ventre dos ímpios: “e nos seus ventres consolida-se uma traição” (*hm'r>mi !ykiT' ~n"j.biW*).

O verbo consolidar cuja raiz é *!wk*, tem o sentido de criar algo, havendo conseqüentemente a certeza de que esse algo de fato existe. Esse sentido está longe de um

---

<sup>193</sup> Harris, *Dicionário*. p.367-368.

<sup>194</sup> Harris, *Dicionário*. p.36.

mero “trazer à existência”, porque sua raiz tem o sentido de “estar firme”.<sup>195</sup> Esse verbo já tinha aparecido no v.23, com o sentido de algo *preparado* para o futuro. Agora, o sentido é de algo “permanente”, “fixo”.

A palavra que fecha o poema é hm'r>mi que, em sua raiz verbal hmr, tem o sentido de: “iludir”, “enganar”, “desorientar”. O substantivo aparece mais de quarenta vezes, sendo que o maior número de ocorrências dá-se nos Salmos. Aparece pela primeira vez para descrever o golpe desencadeado por Jacó contra Esaú (Gn 27,35). A palavra é utilizada de forma especial em referência às palavras traiçoeiras ou enganosas (Gn 34,13; Sl 10,7; 17,1)<sup>196</sup>. Por outro lado, a palavra *traição* só pode ser aplicada a pessoas que têm um certo vínculo, que têm objetivos semelhantes, que lutam pela mesma causa em vista do bem comum.

Elifaz, resumindo provavelmente um aforismo já usado no primeiro discurso (4,8) e presente também em Sl 7,15 e Is 59,4, conclui sua admoestação com o tema da esterilidade das obras (Is 26,17-18), aplicando a simbologia materna na sua trágica situação: “concebe injustiça, dá à luz iniquidade e no seu ventre consolida uma traição”.<sup>197</sup>

Este último versículo está na lógica do anterior. Não aparece claro quem é o sujeito. Se a palavra “traição” (hm'r>mi) tem correlação com a palavra “iniquidade” (!w<a'), Elifaz pode estar insinuando uma acusação a Jó, uma vez que tinha afirmado no v.5: “eis que ensina tua iniquidade tua boca” (^ypi ^n>wO[] @Lea;y> yKi). Nessa perspectiva, a acusação é que o protagonista “ensina iniquidade” porque de sua boca brota “traição”.

A repetição de palavras, usadas ao longo do discurso, mostra que os v.34-35 fecham o poema, amarrando a argumentação com uma sutil, mas incisiva acusação a Jó. Se

<sup>195</sup> Harris, *Dicionário*. p.707-708.

<sup>196</sup> Harris, *Dicionário*. p.1430-1431.

<sup>197</sup> Ravasi, *Giobbe*. p.467-468.

essa é a intenção de Elifaz, pode-se perguntar: por que as palavras de Jó são traiçoeiras? A quem ele está traindo? Existe realmente traição ou posições diferentes dentro de um mesmo conflito?

## **2.4. A questão da terra no capítulo 15**

No capítulo 15, a terra ocupa um lugar especial. Em três momentos, Elifaz refere-se a ela:

- . a terra foi dada somente aos pais (v.19);
- . os ímpios ocuparam cidades e casas desabitadas (v.28);
- . eles não estenderão sobre a terra suas posses (v.29).

### **2.4.1. “Estrangeiro não transitou no meio deles”**

A localização do ensinamento de Elifaz a Jó mostra a importância da problemática da terra dentro do texto: encontra-se no centro do discurso.

Eu te declaro! Escuta-me!  
e isto eu vi e relatarei.  
O que os sábios declaram  
e não esconderam dos seus pais.  
Para eles, só para eles, foi dada a terra  
e não transitou estrangeiro no meio deles. (v.17-19)

Os verbos que introduzem o ensinamento revelam a importância do que Elifaz tem a dizer. Ele fala a partir de sua experiência: “eu vi”. A visão tem relação com a revelação concedida por Deus a seus eleitos e profetas (Nm 24,4.16; Is 30,10), da qual ele se julga

participante (4,12-13). Tendo sido agraciado pela visão e pela revelação divina, ele se julga com autoridade suficiente para transmiti-la: o que ele *viu*, quer *declarar* e *relatar*. Para garantir maior autoridade à sua visão, recorre aos ensinamentos que os sábios transmitiram a seus descendentes: eles “declararam e não esconderam”. Assim, ele se coloca como fiel ouvinte da tradição. O ensinamento que recebeu, deve ser transmitido de geração em geração.

Este ensinamento certamente não é novo para Jó, mas Elifaz enfatiza sua importância, exigindo que seu interlocutor preste atenção: “Escuta-me!” O conteúdo do ensinamento é a destinação da terra e esta não pode ser deturpada ou desviada. Ela foi dada somente aos pais e eles são os legítimos proprietários. Ninguém pode violar esse direito.

O verbo na forma passiva refere-se ao cuidado de não usar o nome divino. De todas as promessas feitas por Deus a Abraão (Gn 12,1; 15,7) e, depois, a Moisés (Ex 3,8), a promessa da terra evidencia-se como a mais importante e decisiva para Israel, pois essa promessa foi reiterada e reinterpretada de uma geração a outra. De acordo com o Deuteronômio, a terra era o dom que Deus concedeu a seu povo, dom que transcendia toda expectativa humana. A preocupação parece ter sido alimentar o ideal do povo escolhido morando em terra abundante e em paz com todos os seus inimigos.<sup>198</sup>

Os escritos proféticos estão impregnados da consciência do sentido da terra para a fé de Israel. No entanto, os profetas frisaram que não tinham nenhum direito perpétuo e inalienável à terra, e que o povo podia perder suas posses por infidelidade e deslealdade a Javé.

Recorrendo a essa tradição religiosa, Elifaz reafirma o ensinamento, argumentando que não faz parte da vontade divina *o transitar* de *estrangeiro* no meio dela. É estranha essa

---

<sup>198</sup> Davies, *Terra*. p. 336-338.

afirmação, uma vez que os estrangeiros podiam morar em Israel, seja como hóspede temporário ou como residente permanente (~yIrGE) e eram considerados como ‘habitantes’ (Lv 25,35), mesmo que, segundo alguns estudiosos, no período mais antigo, eles não podiam ser proprietários de terras, mas que se sustentavam pelo seu trabalho assalariado (Dt 24,14). Ez 47,22-23 prescreve que o *ger* tire a sorte para propriedade em pé de igualdade com o israelita. A eles eram concedidos os mesmos direitos que aos israelitas diante da lei (Dt 1,16) e deviam ser tratados com respeito e dignidade (Dt 10,18; 14,29).<sup>199</sup>

Porém, Elifaz não usa a palavra rGE, mas rz". No v. 19, duas palavras são de extrema importância: o particípio “estrangeiro” (rz") e o verbo “atravessar” (rb;[']).

Como foi analisado no v.19, o verbo “atravessar” (rb;[']) é verbo de movimento, empregado num sentido de “ir além” ou “mais adiante”, como movimento entre dois lugares. Esse significado não traria nada de novo se não estivesse ligado ao objetivo desse movimento. Em Js 1,2 o verbo é empregado no sentido de atravessar o Jordão a fim de entrar na terra que Deus doou aos israelitas. Moisés empregou-o muitas vezes para indicar como Israel venceria os obstáculos para que a promessa acerca da terra fosse cumprida. Atravessar uma região ou o rio Jordão para entrar na terra, relaciona-se com a ocupação da terra, com o movimento de um grupo que domina um outro. Para Schökel, o verbo *atravessar* (rb;[']) relaciona-se com o árabe *gabara*: “se instalou”.<sup>200</sup>

Elifaz utiliza o verbo rb;['] para se referir à ocupação da terra feita por grupos que não pertencem ao povo de Israel e que se encontram instalados no país, instalação ocorrida no tempo em que o povo foi obrigado a abandonar suas terras devido às guerras e ao exílio. Qual seria esse grupo de ocupantes que agora, no tempo da redação do livro, transformou-

<sup>199</sup> Mackenzie, *Dicionário*. p.311-312.

<sup>200</sup> Cf. análise feita no segundo capítulo, versículo 19.

se em problema para os que retornam? A palavra que aparece no texto é “estrangeiro/ estranho” (rz") e não rGE. A tradução “estrangeiro/ estranho” é ampla e vaga e não caracteriza nenhum grupo ou povo específico. Ela (rz"), como particípio, é usada para descrever uma ação estranha à lei (Lv 10,1) e uma pessoa estranha a determinada família (Dt 25,5), no sentido de desconhecida e sem vínculo de relacionamento. Pelo fato de serem *estrangeiras/ estranhas* não merecem a confiança do povo e podem colocar em risco os bens do outro (Pr 11,15; 20,16; 27,13) e, como em alguns escritos, inúmeras vezes foram responsáveis pela destruição do país (Is 1,7; Ab 11; Ez 7,21; Lm 5,2).

Elifaz dá a entender que alguns grupos se aproveitaram da derrota de Judá e do exílio da liderança para ocupar a terra. Agora, com o retorno do povo, os usurpadores devem ser afastados e expulsos, para dar lugar aos verdadeiros proprietários. Não pode haver condescendência para com eles. Jó precisa compreender esse ensinamento e tomar posição frente àqueles que são estranhos (~yrz").

#### **2.4.2. Fixou moradas que não eram suas**

O segundo texto em que Elifaz aborda a questão da terra é o v. 28:

Fixou morada (em) cidades destruídas,

casas (que) não são moradas para ele

as quais foram destinadas para ruínas.

Este versículo está inserido na terceira parte do discurso, cujo objetivo é focalizar a figura do “ímpio” ([v'r'). Na primeira estrofe desse conjunto (v.20-24), Elifaz procura mostrar como a vida do ímpio encontra-se constantemente ameaçada, pela vingança daqueles que foram espoliados devido à sua violência. Eles receberão a mesma moeda de



souberam tirar partido do domínio da Babilônia sobre Judá, ocupando as terras. A referência “às cidades”, nesse v. 28, pode referir-se a um outro grupo de ocupantes, que tem interesse maior voltado para os centros urbanos, locais que favorecem a administração e o comércio. Esse grupo é denominado como ímpio ([v'r']). Quem se interessaria por fixar morada em cidades, numa região destruída por guerras e empatar aí altos recursos? Esse interesse certamente não é de camponeses que precisam trabalhar para sobreviver e garantir a vida aos seus.

Por outro lado, a identificação desse grupo ([v'r']) só pode ser feita analisando todo o livro. O que se sabe é o que se deduz dos discursos. Elifaz menciona a luta rebelde desencadeada pelo ímpio contra Deus, não de uma forma individual, mas coletiva, pela massa compacta dos seus escudos (v.26). Essa imagem é de um exército que chega e está disposto e pronto para vencer e, sobretudo, para manter seu poderio. Por trás das palavras do v.26 insinua-se que se trata de um exército em batalha, na qual o ímpio corre, com o “pescoço” protegido “atrás da massa compacta dos seus escudos”. A luta “contra Deus” é a luta contra seu povo. O interesse de vencer e permanecer está diretamente ligado à implantação de um domínio que arranca do povo submetido tudo o que ele tem e que o país pode oferecer. Poder e enriquecimento estão juntos.

O tema da abundância e da fartura aparece no capítulo em estudo, quando Elifaz afirma que o ímpio vive “em paz”, sinal de sua prosperidade, atingindo um nível de bem-estar que o deixa em constante atenção contra um saqueador (15,21). O que ele acumulou torna-se visível em seu corpo, cheio de gordura, nas “faces” e no “lombo” (15,27). A abundância de iguarias de sua mesa contrasta com a escassez da mesa dos pobres.

A ação do ímpio, que vem de sua força militar, faz com que Elifaz o chame de #yrI['], aquele que “provoca terror”, “é poderoso, violento”. Esta palavra está em paralelo

ao rc' (6,23), que é “inimigo”, “adversário”, “agressor”, “hostil”, usada por Jó. Ele emprega esses dois termos (#yrI[ e rc') com uma linguagem jurídica que expressa sua situação de opressão, que pode ser de escravidão ou perda de terra, que exige que alguém o salve (jlm) e compre sua liberdade (hdp). Todos os termos aplicados ao ímpio podem significar uma coletividade, expressa por @nEx' td;[] (uma assembléia de perverso), conforme o v.34, formada por um grupo de pessoas com funções diferentes e que integram o sistema violento que impõe seu poder contra o povo.

O ímpio ao usar sua força militar, não só “fixou morada em cidades destruídas”, ocupou “casas que não são suas moradas”, mas invadiu terras férteis, das quais podia desfrutar dos bens que ela produzia. O v.32 aborda esse fato, ao falar do castigo que se abaterá sobre o ímpio: “sua palma não cresceu exuberante”. Ao usar o termo “palma dele” (AtP'ki), a referência volta-se para plantação. A existência de plantação “dele” mostra que houve uma invasão de terra, que também não é sua, da qual goza dos benefícios que a terra produz. A “palma” ou “palmeira” faz lembrar a palmeira de tâmara, um produto básico na Mesopotâmia, comum no Egito e na Palestina. Neste país, ela cresce apenas na planície costeira e no vale do Jordão e nos oásis do deserto, como afirma Ex 15,27; Nm 33,9: Elim tinha doze fontes e setenta palmeiras. Trata-se de terra privilegiada, favorável à agricultura. A palmeira também é metáfora para dizer o que é excelso e elevado.

As referências sobre o ímpio que aparecem no capítulo 15 não permitem afirmar de quem Elifaz está falando. Os dados mostram que os inimigos do povo são dois: o estranho (rz") e o ímpio ([v'r'). Ambos exploram o povo e um lembra o outro. O fato de usar dois vocábulos pode indicar a existência de dois grupos distintos. Se rz" está mais ligado aos grupos que aproveitaram o domínio da Babilônia e o tempo do exílio, provavelmente o

ímpio seja uma referência aos que, no momento, estão repetindo essa prática de ocupar o território e usar a violência para atingir seus objetivos.

### 2.4.3. Suas posses não se estenderão sobre a terra

O terceiro momento que pode estar relacionado com a questão da terra, no capítulo 15, está ligado à fala sobre o castigo que se abaterá sobre o ímpio. Ele não só fixou morada, mas também se enriqueceu com propriedade que não é sua.

Não enriquecerá e não durará a fortuna dele  
e não estenderá sobre a terra suas posses.

Como foi analisado anteriormente, o segundo hemistíquio é de difícil e quase impossível compreensão devido ao hapax ~l'n>mi. Alguns exegetas admitem que a expressão: *estende sobre a terra* sugere a idéia de uma árvore que estende seus ramos ou de sua sombra que se estende sobre a terra. O v. 29 emprega os três verbos no negativo com a intenção de mostrar que o progresso do ímpio será barrado, a prosperidade de seus bens e de suas terras não se expandirá. Existe acúmulo de riqueza, expresso pela raiz rv[ (“ser ou tornar-se rico”; “ganhar riquezas”) e que parece ter sido adquirido pela “força” (lyix;). Essa situação provoca indignação e desejo de vingança. O v. 33 expressa esse sentimento:

Será tratado com violência como videira de fruta verde.  
E será despetalada como oliveira de sua flor.

É possível comparar o v.33 com o Sl 80, que fala sobre o que aconteceu com Israel no seu passado. Ele apresenta os favores de Deus para seu povo ao tirá-lo do Egito: nações foram expulsas para que Israel fosse plantado no país, lançando raízes e enchendo a

terra. A imagem da vinha que se expande serve para mostrar até onde chegou seu território: das montanhas se estendeu até o mar e até o rio. Mas, toda a vinha foi destruída porque as cercas foram derrubadas, os viandantes a vindimaram e os animais selvagens a devastaram. O fogo queimou tudo e eles pereceram (v.9-17).

Essa imagem Elifaz contempla, em relação ao ímpio. Agora não é mais Deus que expulsa nações para implantar seu povo, mas ao contrário: o povo está sendo vítima da violência e suas terras estão sendo tomadas pelos ímpios. Ao ocupar o país, eles lançam raízes e pretendem estender suas raízes cada vez mais. Elifaz afirma isso que acontecerá com os ímpios, da mesma forma. Eles serão tratados com a mesma violência; suas possessões não se expandirão e que sua riqueza não avançará porque “uma chama secará o seu broto novo” (v.30).

### **Capítulo 3: A terra no livro de Jó**

O capítulo 15 oferece uma referência segura para se afirmar que a terra é uma questão importante no livro de Jó. O pronunciamento feito por Elifaz, nesse discurso, abre a possibilidade de uma análise mais ampla para encontrar a mesma questão em todo o livro.

Este capítulo será dividido em duas partes. Primeiro, a questão da terra será estendida para todo o livro, considerando as diferentes posições dos personagens. Na segunda parte serão identificados os diferentes grupos envolvidos na questão da terra: mostrar quem é quem no conflito.

#### **3.1. A questão da terra no livro de Jó**

O problema da terra no livro de Jó é tratado não somente por Elifaz no capítulo 15, mas em muitos outros discursos proferidos tanto por Jó quanto por seus interlocutores. Algumas vezes o problema é apresentado de forma direta e acusativa; outras, como condenação dos que violaram o direito de propriedade.

A argumentação apresentada por Elifaz no v. 28: “Fixou morada (em) cidades destruídas, casas (que) não são moradas para ele as quais foram destinadas para ruínas”, aparece em outros discursos.

### 3.1.1. O ímpio fixa sua casa e prospera

No capítulo 3, abertura da parte poética, Jó ao lamentar seu nascimento por contemplar tanta miséria (v.10) social, apresenta um quadro significativo da divisão social e da violência que é desencadeada contra os mais fracos (v.18-22). Acena para uma situação ao afirmar que reis e ministros da terra *reconstróem ruínas* (v.14), nobres que *amontoaram ouro e prata em suas casas* (v.15). Sofar afirma a mesma coisa dizendo que os ímpios (~y[iv'r>) destruíram as cabanas dos pobres e “se apropriaram de casas que não tinham construído” (20,19). Trata-se de uma invasão, violando os direitos dos proprietários, que resulta em desgraça para estes e abundância para o ímpio, como o próprio Sofar mostra: “mananciais de óleo e rios de leite e mel” (20,17).

As referências em “reconstruir ruínas” e “apropriar-se de casas” estão diretamente ligadas ao enriquecimento daqueles que as praticam. Eles se revelam insaciáveis em seu apetite voraz por tesouro e por prosperidade (20,20-21.28).

A imagem da árvore que estende suas raízes e seus ramos, aplicada na expansão da prosperidade do ímpio, que quer “estender sobre a terra suas posses” (15,29), é retomada por Baldad. Este afirma que o ímpio (@nEx') está cheio de seiva, ao sol, lança rebentos no seu jardim, enreda as raízes entre pedras e vive no meio das rochas (8,16-17). Esta é uma clara referência às propriedades que ocupam e são cultivadas, fazendo com que a casa seja seu apoio, embora ela não se mantenha (8,15), dela será expulso e seu solo será cultivado por outros (8,19).

A descrição da prosperidade do ímpio tem uma fonte: “os mananciais e os rios de mel e nata” (20,17). Elifaz tinha também falado das “palmas”, “oliveiras” e “vinhas” (15,32-32). Esses produtos estão ligados à vida rural, provavelmente cultivados em terras férteis, privilegiadas com mananciais e veios d'água, favoráveis à plantação. A abundância

de nata provém de rebanhos, que podem ser de grande ou pequeno porte. Quer tratando-se de um ou outro tipo, eles ocupam terras com pastagens suficientes para produzir o leite para alimentar a família.

Jó engrossa essa constatação do enriquecimento do ímpio mediante a prática da mudança de fronteiras (24,2), criando seu gado com tranqüilidade, pois seus touros reproduzem sem falhar e sua vaca dá cria sem abortar (21,9-10), tendo a prosperidade em suas mãos (21,16), tornando-se cada vez mais rico, com a paz garantida em sua casa (21,7-9). Essas afirmações confirmam que o ímpio invadiu a terra e tem garantia de uma vida próspera.

### **3.1.2. A desgraça virá contra a casa do ímpio**

Elifaz, ao constatar o progresso do ímpio, amaldiçoa a sua casa, espera reverter a situação. Vendo seus filhos privados de socorro, humilhados e esmagados na *porta*, sem que ninguém o defenda no tribunal, aguarda o momento de arrancar as cordas de sua tenda (5,21), e a reação dos famintos e sedentos, saqueando tudo para saciar sua fome e sede (5,3-5).

A reação de Sofar não é diferente. Como o ímpio destruiu a casa dos pobres e se apropriou de casas que não tinha construído (20,19), o lucro de sua casa escorrerá como torrentes (20,28), a riqueza acumulada injustamente será devolvida (20,15), os pobres serão indenizados por seus filhos e, de suas mãos, sairá a restituição (20,10). Como se isso não bastasse, tudo o que sobrar será consumido pelo fogo, até mesmo o que resta da tenda, deixando sem nenhum vestígio a sua morada (20,9.26). É a própria terra que se insurgirá contra o malvado (20,27).

As referências em relação ao futuro dos ímpios, pronunciadas por Baldad, estão igualmente ligadas à questão da terra. Ele insiste nas condenações da casa do ímpio. Seu argumento básico é que não há outra sorte para as moradas da injustiça (18,21) e o ímpio não pode habitar a tenda que não é sua (18,15). Essa situação justifica que se espalhe enxofre sobre o seu redil para que sequem as raízes e murchem os ramos (18,15-16), que seja eliminada a paz de sua tenda (18,14), que a sua luz deixe de brilhar (18,5-6), que ele se veja banido da terra, sem prole nem descendência entre seu povo, sem um sobrevivente em sua morada (18,18-19), que sua memória desapareça da terra e seu nome apagado na região (18,17).

Se antes Jó confirmava que o ímpio invade terra e tem como garantia uma vida em prosperidade, agora se distancia de seus interlocutores. Ele afirma com veemência que eles estão impunes de seus crimes: a infelicidade não se abate sobre eles e nem mesmo a ira divina os atinge (21,17-20). Não há quem repreve sua conduta nem quem lhes dê em troca o que fizeram (21,31). Existe um contraste gritante entre a vida tranqüila e saudável do ímpio e a amargura que atinge o pobre (21,23-25); este se torna escravo daquele, sem receber o mínimo necessário para sobreviver (24,5-12).

Os três interlocutores de Jó acentuam a condenação da casa e da tenda porque ela, além de significar o lugar onde reside uma família, designa a comunidade das pessoas que a habitam. À família pertencem também os servos, os residentes estrangeiros, as viúvas e órfãos, os instrumentos de trabalho como o arado e outros instrumentos agrícolas, além do cereal e alimentos suficientes para a família consumir durante o inverno, bem como a ração para os animais. Tudo era conservado na casa.<sup>201</sup> A maldição que pesa sobre a casa do ímpio tem por base a injustiça cometida, apropriando-se de terras e de casas que não são

---

<sup>201</sup> J.D. Douglas, *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2ª edição, 1995, 1680p., p.271-274.

suas. A desgraça se volta contra ele, sua família, seus descendentes, bem como contra os recursos que permitem aumentar seu patrimônio e acumulá-lo unicamente para seu próprio proveito. A indignação tem um peso significativo porque não se trata de um ou alguns ímpios, mas de um sistema que tem seus desdobramentos: começa nas autoridades e dirigentes, passa por seus representantes locais e continua naqueles que se deixam subornar.

É de se observar, no entanto, que Elifaz, Baldad e Sofar não têm a mesma percepção de Jó em constatar que os ímpios estão impunes e que suas vidas geram uma situação social profundamente violenta e injusta para uma grande maioria da população, principalmente as mais desprotegidas. Por que eles não olham para esse lado?

### **3.1.3. A violência contra o patrimônio do pobre**

A denúncia mais forte em relação à terra encontra-se em dois pronunciamentos de Jó. A primeira afirmação encontra-se no contexto de lamento, em que o protagonista manifesta sua incompreensão pela atitude de Deus em deixá-lo viver em amargura e cheio de sofrimento. Por outro lado, faz uma dura afirmação em 9,24: “deixa a terra em poder do ímpio ([v'r'-dy:b.] e encobre o rosto aos seus juízes (h'yj,p.vo-ynEP.)”. Essa citação pode parecer genérica, utilizada para designar o domínio dos ímpios em fazer o mal, mas ela tem uma dimensão concreta quando relacionada com os numerosos textos do livro que mostram eles estarem ocupando injustamente a terra, cultivando-a e gozando da sua produção e fecundidade. A gravidade dessa injustiça aumenta pela atitude dos juízes que fecham os olhos e deixam impune o crime.

A segunda denúncia é mais clara e direta. Jó afirma: “os ímpios mudam as fronteiras, roubam rebanho e pastos” (24,2). Essas palavras lembram as formulações

jurídicas do Deuteronômio e a crítica social dos profetas. A proibição de deslocar as marcações das propriedades aparece em Dt 19,14: “não deslocarás as fronteiras do teu vizinho, colocadas pelos antepassados no patrimônio que irás herdar, na terra cuja posse Javé teu Deus te dará”. Os pais servem como elo que liga o presente com a época das origens. Assim, a terra assegura o direito da propriedade rural a cada família.<sup>202</sup> O empobrecimento das famílias de agricultores com a perda das terras tem como consequência imediata a perda de seu rebanho, pois a ausência de pasto impossibilita sua sobrevivência. O texto de Pr 27,23-26 fala da importância real da posse de animais. Eles garantem a veste, a abundância de alimentos para os membros da família e dos servos, bem como a possibilidade da aquisição de outros terrenos. A denúncia de 24,2 não deixa claro se se trata de gado de pequeno porte, indicando a existência de grupo de pastores itinerantes ou de gado maior, que exige pastagens fixas. Mas o versículo seguinte esclarece que se refere ao segundo caso: os ímpios “apoderaram-se do jumento pertencente aos órfãos e tomam, como penhor, o boi da viúva” (24,3). As vítimas são “os órfãos” e “as viúvas”, pessoas que não gozam mais dos laços familiares originais, por causa da perda de seu primeiro defensor jurídico. Faltando essa proteção, merecem a assistência da comunidade maior e a solidariedade das pessoas economicamente mais favorecidas, como era próprio das culturas do Antigo Oriente e do Antigo Israel. Jó tinha acusado seus interlocutores de “terem jogado (os dados) por um órfão” (6,27) provavelmente para ganhar a pessoa como propriedade.<sup>203</sup>

Os animais roubados, “boi” e “jumento”, desempenham uma função importante numa sociedade rural. Os bois eram usados para arar, para puxar e para debulhar o trigo

---

<sup>202</sup> Matthias Grenzer, *Análise poética da sociedade – um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2005, 95p., p.21-22.

<sup>203</sup> Grenzer, *Análise*. p.25-26.

pisoteando-o. Nessa operação, o proprietário era proibido de amordaçá-lo (Dt 25,4). Pastagens e água são importantes para sua sobrevivência.<sup>204</sup> O jumento servia para lavrar o solo (Is 30,24), girar a mó do moinho, empregado como animal de carga (Gn 42,26; 45,23) e montado por homens e mulheres (1Sm 25,20.23).<sup>205</sup> O mundo agrário do Antigo Israel mostra o valor desses animais para garantir o trabalho no campo através das leis que garantem os direitos do proprietário (Ex 20,17; 21,33; 22,3.8-12; 23,4). O *apoderar-se* do jumento dos órfãos e do boi da viúva revela a fragilidade em que essas pessoas se encontram, devido às dívidas. Com o roubo, elas se tornam mais vulneráveis, podendo perder, num segundo momento, as terras.

Por um lado, quem se apodera desses animais, precisa ampliar suas propriedades, para garantir-lhes a sobrevivência. O ciclo de injustiça e violência não pára, deixando sem condições de vida as vítimas dessa opressão. O ladrão ronda para assaltar suas casas e assassinar os órfãos e indigentes (24,14.16).

#### **3.1.4. A vida dos “sem-terra”**

A situação das vítimas que tiveram suas cabanas destruídas, suas casas desapropriadas (20,19), seu gado roubado (24,2-4) se agrava cada vez mais: “os pobres são desviados do caminho” (24,4), isto é, violados em seus direitos, porque impedidos de recorrer ao tribunal e reivindicar justiça. Desviados do direito, são forçados a desaparecer do ambiente público e, “juntamente, os oprimidos da terra foram escondidos” (24,4). Nessas condições, nenhum dos necessitados pode fazer qualquer declaração.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Mackenzie, *Dicionário*. p.125-126.

<sup>205</sup> Mackenzie, *Dicionário*. p.84.

<sup>206</sup> Grenzer, *Análise*. p.28-31.

Expulsos de suas terras, e desviados/ impedidos de exigir seus direitos num tribunal, os pobres saem à procura de trabalho e pão para seus filhos (24,5). A situação dos pobres, procurando pão, é um dado de realidade oposta ao que Elifaz afirmara sobre o futuro dos ímpios: vagueiam à procura de pão (15,23). Na busca por pão, os pobres vão ceifar “num campo sem que este lhe pertença (AlyliB.), e, na vinha do ímpio ([v'r']), colhem o tardio” (24,6). O poeta insiste em afirmar que as terras onde os ímpios se encontram não são deles, pois eles são os autores do deslocamento das fronteiras. Ao utilizar a fórmula: “vinha do ímpio”, Jó lembra a *vinha* do próximo, na qual o pobre *pode comer e ficar saciado* (Dt 23,25-26). No entanto, os que se fazem donos da *vinha* já não são *próximos*, mas “ímpios, que levantam à noite para assassinar o pobre e o indigente, rondar as casas e roubar” (24,14). Essa prática lembra o relato da violenta e injusta do rei Acab, quando este tomou posse da *vinha* de Nabot (1Rs 21). Fica claro que a propriedade da terra perdeu sua função social e, com isso, Israel deixou de ser a vinha de Javé.<sup>207</sup>

A situação dos pobres que trabalham na vinha do ímpio, “carregando feixes, espremendo o azeite e pisando os lagares” (24,10-11) não fica melhor. Eles continuam nus, famintos, sedentos, sem proteção contra o frio, sem moradia, obrigados a refugiarem-se abraçados nas rochas (24,7-8.10-11). Essa situação revela a existência de escravidão e exclusão, reafirmada por Jó quando descreve como vivem os marginalizados, os excluídos, as massas sobrantes: eles foram banidos da sociedade, a gritos, como ladrões e são os rejeitados da terra; vivem mirrados pela fome, colhem malvas entre os arbustos de regiões desoladas, moram em barracos escarpados, em covas e grutas do rochedo (30,3-8).

O contraste social é gritante. De um lado encontram-se os ímpios que roubam e matam e vivem em terras férteis, com abundância de produção, acumulando riquezas,

---

<sup>207</sup> Grenzer, *Análise*. p.34-40.

lucrando com os negócios, tudo correndo bem e em paz (21,7-13). “Na tenda dos ladrões (~ydId>vo) reina paz e estão seguros os que desafiam a Deus, pensando que o têm na mão” (12,6) e “os ímpios (~y[iv'r>) continuam a viver ,e ao envelhecer, se tornam ainda mais ricos” (21,7). De outro lado, as vítimas dessa violência e injustiça, que espoliados do direito de suas terras e de seus bens, têm suas vidas e seus descendentes constantemente ameaçados. A injustiça torna-se visível em seus rostos desfigurados e em seus corpos feridos, testemunho e documento vivo da violência social.

### **3.1.5. Visões diferentes diante de um mesmo problema**

Vale observar que existe um ponto de convergência na avaliação que Jó e seus interlocutores fazem do ímpio. Eles afirmam que o ímpio ocupa injustamente a terra, rouba a casa dos pobres e a riqueza está acumulada em sua casa. Há, porém, um diferencial no modo de tratar o problema. Os interlocutores de Jó falam de forma genérica do problema e a indignação que mantêm leva somente a condená-los, esperando o dia da vingança, no futuro. Eles não são capazes de levar a sério a denúncia que brota da boca e dos corpos das vítimas e se defendem ou se justificam apelando para a tradição dos sábios com a doutrina da retribuição. São incapazes de avaliar criticamente essa postura e constatar que a realidade contradiz a teoria. Eles, que se consideram representantes da tradição, deveriam ser os primeiros a tomar posição quando é levantado um grito por justiça, como o fez Jó: “Grito: “Violência!”, mas, ninguém me responde, peço socorro, e ninguém me defende” (10,7). A indiferença que têm pela injustiça é semelhante à postura das massas diante do progresso dos ímpios: ninguém reprova sua conduta e nem mesmo lhes dá a paga pelo que fazem (21,31).

Jó, ao contrário, encontra-se com o pé fincado na história. Ele conhece a tradição e a doutrina transmitida pelos sábios, mas suas entranhas estão coladas no chão da realidade e permite que a dor, o grito dos pobres que se levanta na cidade (24,12) atinja suas entranhas, chegue a seu coração, à sua boca e às suas mãos para defendê-los contra toda forma de injustiça. No tempo em que se encontrava numa situação privilegiada, ele estendeu a mão ao pobre quando, na penúria clamava por justiça, chorou com o oprimido e compadeceu-se do indigente (30,24-25); ao ver o órfão, ele repartiu o seu pão e tomou sua defesa diante da porta, no tribunal (31,17.21); ao encontrar o indigente nu e passando frio, cobre-o e aquece-o (31,19-20); diante das necessidades do fraco e da viúva manifesta-se sensível (31,16); os seus servos tiveram sempre seus direitos respeitados (31,13); nem mesmo diante de seu inimigo alegrou-se com sua infelicidade (31,29). Ele se deixou tocar pelas fronteiras quando foram mudadas, pelo roubo que atingia o órfão e a viúva, pela situação em que vivia o trabalhador do ímpio depois que suas terras foram roubadas; sensibilizou-se com a luta difícil e inglória do injustiçado para obter o pão, a roupa, a moradia; fez-se próximo da angustiante situação da mulher que teve seu filho arrancado do seio materno como penhora de suas dívidas; acolheu os gemidos dos moribundos e feridos que suspiravam por socorro (24,2-12).

O fato de estar imerso no mundo das vítimas aguçou sua percepção em relação à prática dos ímpios. Daí a denúncia de maneira clara, precisa, sem rodeios, expressa não de forma violenta, mas em forma de lamento, na maioria das vezes, sem deixar de desmascarar a insensibilidade de seus interlocutores que persistiam em manter suas teorias, negando-se a confrontá-las com a realidade.

O contraste entre a visão e a fala de Jó e de seus interlocutores revela que eles se encontram em posições sociais diferentes e essas influenciam significativamente a postura religiosa que assumem.

A legitimação religiosa defendida por Elifaz, Baldad e Sofar certamente está enraizada nos interesses práticos e imediatos, justificados por complexos significados que fazem parte da tradição religiosa. Ela visa manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual as pessoas existem nas suas vidas cotidianas, junto com interesses conflitantes.<sup>208</sup> O debate que eles estabelecem e que vai se tornando cada vez mais duro e condenatório contra Jó revela que algo acontece na sociedade que não permite mais uma visão unívoca da religião; a justificação doutrinária não responde mais às exigências do momento histórico.

Para, em todo o livro, um clima de mistério em torno do protagonista. Encontrando-se numa situação de sofrimento e marginalização, suas palavras constituem ameaça para seus interlocutores. A força de que ele dispõe, tal como um profeta, manifestou-se em sua prática em favor dos desfavorecidos, no tempo de sua vida privilegiada. Agora, em condições de castigado e amaldiçoado, com o corpo chagado e vivendo como escravo que suspira pela sombra (7,2.5), entregue a injustos e jogado nas mãos dos ímpios (16,11), seu discurso afeta os interesses religiosos do grupo social representado por seus interlocutores. Tudo indica a existência de um conflito entre grupos que têm poder, estando um em posição privilegiada e outro, não só em desvantagem, mas precisando ser combatido e silenciado.

---

<sup>208</sup> Peter L. Berger, *O dossel sagrado* – elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2ª edição, 1985, 195p., p.55-58.

### 3.2. Quem é quem na questão da terra?

Esta terceira parte do capítulo procura mostrar os diferentes grupos que estão envolvidos na questão da terra, no livro de Jó. Tendo por base o capítulo 15, a análise se volta para cinco personagens: *o estranho* (rz"), *o ímpio* ([v'r'), Elifaz e seus companheiros, os pobres e o próprio Jó.

#### 3.2.1. Quem é *o estranho* (rz")?

O particípio rz" procedente da raiz verbal rwz, aparece significativamente na estrofe central do capítulo 15,19 e ainda outras duas vezes no livro (19,15.27). O verbo é usado para descrever uma ação estranha à lei (Lv 10,1) e uma pessoa estranha a determinada família (Dt 25,5) ou, simplesmente, outra pessoa (Pr 14,10) e, habitante de outra terra (Os 7,8-9). O sentido básico é desconhecimento e ausência de relacionamento.<sup>209</sup>

Não é possível chegar a uma avaliação precisa do termo. Na pesquisa feita sobre o sentido de rwz, o termo aparece nos profetas Isaías, Jeremias, Oséias e Ezequiel inúmeras vezes com o sentido de “povo estrangeiro”. “Os estranhos” (~yrz) são os responsáveis pela destruição do país e eles não são confiáveis como fiadores, pois são capazes de colocar em risco todos os bens alheios (Pr 11,15; 20,16; 27,13). Em Oséias 5,7, o sentido é de bastardo. O profeta refere-se aos sacerdotes que traíram a Javé e assim geraram “estranhos” (~yrz"). Um sentido tardio para a palavra *estranho* (rz) é encontrado nos escritos sacerdotais e designa *leigo*, aquele que não participa do sacerdócio e de suas funções.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Harris, *Dicionário*. p.384-385.

<sup>210</sup> Cf. análise feita no segundo capítulo, v.19.

No livro de Joel 4,17, encontramos uma frase semelhante à encontrada em Jo 15,19: e “os estrangeiros não passarão por ela” ( `dA[ Hb'-Wrb.[:y:-al{ ~yrIz"w>). O contexto desse pronunciamento, em Joel, é apocalíptico, de condenação aos povos que dispersaram Israel entre as nações e repartiram a terra de Javé. O profeta vê realizar, no dia de Javé o que o livro de Jó supõe ter existido nos tempos de instalação na terra.

O sentido da expressão *estranho* não pode ficar desligado do verbo que o precede: “não transitou” (rb;['-al). Como foi analisado anteriormente, a raiz do verbo (rb[]) tem o significado não só de “passar”, “cruzar”, “atravessar”, mas também de “avançar”, “atacar”. Como o verbo foi usado para referir-se à entrada na terra prometida (Js 1,2) e Moisés empregou-a para indicar como Israel venceria os obstáculos para que a terra fosse conquistada, ele certamente tem ligação com a questão de ocupação da terra, ao movimento de um grupo dominar um outro.

Elifaz, ao afirmar que a “terra foi dada aos pais e não transitou estrangeiro no meio deles” (15,19), pode estar se referindo a uma ocupação do país, depois da vitória dos babilônios e, do exílio dos grupos mais significativos do povo.

Que povo poderia estar por trás da palavra rz, pronunciada por Elifaz?

O profeta Ezequiel, em seu livro, admite que ficou gente morando no meio das ruínas, depois do domínio da Babilônia, com pretensões de se tornar dono da terra, como legítimos descendentes de Abraão (33,24). Os que não foram exilados moram nas ruínas, estão espalhados pelos campos ou escondidos em refúgios e cavernas (33,27).A expressão “vós vos apoiáis na espada” (33,26) indica que eles são um grupo armado que usa da violência para se apoderar da terra. A pergunta que se levanta é: quem seriam estes violentos? Eram os remanescentes comandantes do exército, com suas tropas, que tinham se dispersado e refugiado nas cavernas. Com a nomeação de Godolias como governador,

reuniram-se em torno dele (2Rs 25,22-24) e acolheram o convite de aceitar a submissão à Babilônia, de colher a uva, as frutas e as olivas e de morar nas cidades, que já ocupavam antes (Jr 40,9-10). As distribuições de terras, feitas por Nabuzardã aos pobres e por Godolias aos militares, despertaram a atenção dos judeus refugiados em Moab, Amon e Edom. Eles também vieram participar da colheita dos frutos das terras semi-abandonadas (Jr 40,11-12).<sup>211</sup>

As terras devastadas e despovoadas despertaram a sede de ocupação também dos vizinhos do sul, os edomitas. Eles diziam: “os dois povos e os dois países serão meus (= Israel e Judá), eu tomarei posse deles” (Ez 35,10). Eles se regozijaram com a queda de Jerusalém (Sl 137,7). Alguns edomitas pressionaram até o sul de Judá e se estabeleceram ao sul de Hebron e a área que ocuparam se tornou conhecida como Iduméia.<sup>212</sup> Nessa época, eles lucravam às custas de Judá. Eles souberam tirar partido da catástrofe que se abateu sobre o país. Ezequiel reage a essas tentativas dos povos vizinhos de se apoderarem da terra, anunciando-lhes, conforme a lei do talião (Ex 21,23-25), o mesmo castigo que caiu sobre os israelitas.<sup>213</sup> A lembrança desses acontecimentos ficou muito viva na memória popular e alguns escritos proféticos e apocalípticos parecem ter sido compostos antes do retorno do exílio.<sup>214</sup> Os escritos apocalípticos fizeram um duro discurso de vingança. Edom passa a ser objeto de oráculos ameaçadores (Is 63,1-4; Jr 49,7-13; Lm 4,21-22; Ez 25,12-14; 35,1-15; 36,5; Ml 1,2-5; Ab). O motivo de tais ameaças era a usurpação do território de Judá e o seu saque depois da conquista babilônica de 587 a.C.<sup>215</sup>

<sup>211</sup> Ludovico Garmus, Ezequiel e a Terra: um projeto exílico de reforma agrária. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n.13, p.21-36, 1987.

<sup>212</sup> Douglas, *O novo dicionário*. Verbete Edom/ Edomita e Iduméia p.454-455 e 735.

<sup>213</sup> Garmus, *Ezequiel*. p.28.

<sup>214</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Introdução ao livro de Abdias. p.1251-1252.

<sup>215</sup> Mackenzie, *Dicionário*. p.250-251.

Por ocasião do retorno do exílio, o povo se defrontou com habitantes em sua terra e os conflitos surgiram para o resgate de suas antigas propriedades. Os ~yrz" são os remanescentes militares e edomitas que usaram violência para ocupar a terra e os lugares em ruínas.

### 3.2.2. Quem é o ímpio?

Nas Escrituras, e em especial, na literatura sapiencial, o “ímpio” ([v'r') é o oposto do “justo” (qydc;). Diante do conselho dos justos, os ímpios não ficarão de pé (Sl 1,5) porque por conduta negativa, pelo que pensam, falam e fazem, prejudicam a comunidade e a si mesmos (Is 57,20-21), ameaçam a vida de seus compatriotas (Jr 5,26; Pr 12,6) e matam pessoas inocentes (2Sm 4,11). As vítimas são muitas vezes os pobres (Sl 37,14; 82,4) e os justos (Sl 11,2; 37,12.32).

A palavra “ímpio” ([v'r') aparece 26 vezes no livro de Jó, proferida duas vezes por Elifaz, duas vezes por Baldad, três por Sofar, doze vezes por Jó, quatro por Eliú e três por Deus. Esse levantamento revela que esse personagem é significativo para o autor.

Os interlocutores de Jó, ao falarem do *ímpio*, acentuam de forma vaga o castigo que se abaterá sobre ele: o futuro será efêmero (20,5) e desastroso (11,20; 18,5); o tormento o atingirá (15,20), sua tenda desaparecerá (8,22; 20,26.29) e a terra se insurgirá contra os lucros de sua casa (20,27-29). Uma única vez Elifaz faz uma denúncia: “ele enchia de bens suas casas, enquanto o conselho dos ímpios se afastava de Shaddai” (22,18).

A fala de Jó sobre *os ímpios*, pelo contrário, é muito concreta. A terra está em seu poder (9,24), eles são ricos, vivem bem (21,7), com a prosperidade em suas mãos (21,16), fazem-se proprietários de terras férteis (24,6) e ninguém extingue a lâmpada de sua felicidade (21,17). Essa forma de falar pode ser interpretada como inveja de Jó ao constatar a prosperidade dos ímpios, como aparece no Salmo 73. No entanto, essa suposição deve ser descartada pelo fato de ele não estar pleiteando salvação e resgata, mas instrução (6,22-24). A denúncia que faz não se refere a um simples enriquecimento e prosperidade dos ricos, mas o fato de acontecer isso às custas de numerosas vítimas, principalmente as mais indefesas. No capítulo 24, Jó faz uma descrição da prática do ímpio embora esta palavra não apareça no hebraico, mas a tradução dos LXX fala de  $\text{Ϟ} \bullet \text{ℓ} \text{Ϟ} \text{ℓ} \text{ℓ} \text{ℓ}$ s. As vítimas dos ímpios, os /as pobres, perdem a terra, vêem seu rebanho roubado e são obrigadas a se colocar à margem da sociedade, sujeitando-se a um trabalho escravo para garantir o pão para seus filhos. Vivem como escravas, trabalhando nos campos daqueles mesmos que roubaram suas terras e não encontram aí o necessário para o alimento, o vestuário e a moradia. Como continuam endividadas, seus filhos lhes são arrancados como penhora. Expressam sua dor através de gritos, mas ninguém as ouve (24,2-12). Essa realidade não é simplesmente constatada por Jó, mas ele mesmo passa por essa experiência. Ele é uma vítima dos ímpios: encontra-se entregue a injustos e nas mãos de ímpios (16,11-14). Esse texto tem semelhança com ao lamento do salmista que expõe a Deus sua situação (Sl 22,18-22). É dentro dessa condição de vítima, dominado pelos ímpios, que Jó procura mostrar a seus interlocutores que todo o progresso desses homens e a segurança em que vivem é um dado de realidade que contradiz a doutrina da retribuição que defendem e os ensinamentos que ele mesmo conheceu e guardou.

Ao analisar a palavra “ímpio”, é preciso ver outras palavras que a acompanham. Só assim será possível compor um quadro que revele quem é ele.

Elifaz coloca em correspondência o *ímpio* com #yrI[', o “poderoso/ violento” (15,20). Essa mesma correspondência aparece em 27,13, num pronunciamento de Jó para dizer o que Deus lhes reserva. Diante da insensibilidade de seus interlocutores, Jó afirma que não pediu para que ele o arrancasse da mão do “inimigo” (rc'), nem solicitou resgate das mãos dos tiranos (~yciyrI[') (6,23).

O #yrI[ é o “inimigo” (rc') que persegue e despedaça Jó, rangendo os dentes e flechando-o com os olhos (16,9). O rc' impede sua chegada ao tribunal para reivindicar justiça e denunciar a violência, barra a sua estrada e despoja-o de sua dignidade. Sua tenda encontra-se cercada, como uma cidade murada, por aqueles que pretendem sitiá-la. Jó apresenta uma imagem de cerco militar (19,7-12)<sup>216</sup> para falar de sua situação. O inimigo que provoca esse cerco é denominado por dWdg>. Esta palavra significa *grupo saqueador, tropa*, e geralmente se refere àqueles que tomam parte em uma investida militar.<sup>217</sup>

Outra palavra que aparece relacionada com ímpio é @nEx' (15,34) A palavra aparece no coletivo: “assembléia de ímpio” (@nEx' td;[]). A noção fundamental da palavra @nEx' é de inclinar-se para o que não é certo. O adjetivo denota homem ímpio, alguém que se esquece de Deus e vive em oposição a tudo o que é direito (Jó 17,8). Esse termo aparece oito vezes em Jó e o @nEx' é uma ameaça á sociedade.<sup>218</sup> O fato de aparecer como coletivo, está relacionado com quem participa de uma assembléia, *assembléia*, para tomar decisões que afetam a vida social.

<sup>216</sup> Schökel e Sicre Diaz, *Job*, p.286-288.

<sup>217</sup> Harris, *Dicionário*. p.244-245.

<sup>218</sup> Harris, *Dicionário*. p.498-499.

A palavra “ímpio” está relacionada com a casa do nobre (bydIn"-tybe) e com o injusto/ iníquo (lywI[]). A palavra lywI[] aparece somente três vezes nas Escrituras, e é Jó que a utiliza afirmando que se encontra como sua presa (16,11) e é por ele desprezado (19,18). Em 9,24, a figura do ímpio aparece ligada à face de seus juízes (h'yj,p.vo-ynEP.) que estão cobertas, impedindo não só que o direito do inocente prevaleça, mas condenando-o como perverso (9,20).

O levantamento acima permite ampliar a visão sobre o ímpio. As denúncias pronunciadas por Jó, a partir de sua própria situação de vítima, muitas vezes em forma de lamento, mostrando a violência e injustiça praticadas pelo ímpio contra os mais fracos na escala social, só são possíveis de serem efetuadas por grupo muito forte e significativo, detentor do poder político e econômico, sustentado por um aparato militar relevante. As diferentes palavras que estão em relação aos ímpios mostram esse fato. O ímpio é um coletivo, “assembléia” (@nEx' td;[]), poderoso e violento (#yrI['), integrando casa de nobres (bydIn"-tybe), respaldado por seus juízes (h'yj,p.voo) e gente iníqua (lywI[]), conta com um aparato militar (dWdg>), protege-se por uma massa compacta dos seus escudos (wyN"glm' yBeG: ybi[]B;) (15,26). Em uma palavra, é inimigo (rc') do povo e conta também com os que se deixam subornar (15,34).

Esses dados estão de acordo com a presença de um grande império no país, o império persa. O sistema político-administrativo que adotaram era diferente do império babilônico e ganhou em clareza e coerência. Nas províncias, o governo era exercido por governadores persas ou nativos, responsáveis diante dos chefes das satrapias, e através dos quais os sátrapas prestavam contas ao grande rei. A ordem hierárquica era extremamente

severa. Os imperadores persas eram déspotas e, diante deles, todos eram tidos como escravos.

Esse período caracterizou-se por uma severa crise socioeconômica, resultado do novo sistema de taxaço imposto pelos persas. O sistema tributário não era homogêneo no que diz respeito à cobrança de impostos. A partir do reinado de Dario (522-486 a.C.), exigia-se dos judeus que pagassem os impostos não mais com uma porcentagem de sua produção agrícola, mas em dinheiro. Nos períodos de seca ou de declínio dos preços no mercado, os proprietários rurais eram obrigados a se endividar e a hipotecar sua propriedade.<sup>219</sup> Todas as satrapias eram obrigadas a pagar o imposto em prata. O cálculo era feito com base na área de terra cultivável e em sua fertilidade. Além do imposto, foi mantido o antigo sistema de “doações”, que eram estritamente determinadas e sempre pagas em mercadoria. Quase todas as satrapias tinham que fornecer ao Império taxas fixas de cereal, animais, armas, pessoas e alimentação para tropas aquarteladas na satrapia.<sup>220</sup>

Além dos impostos, os persas tinham interesse nas terras dos povos conquistados. Eles introduziram o arrendamento de suas terras a altos funcionários e dignatários em troca da prestação de serviços, especialmente o serviço militar, como foi apresentado anteriormente.

As referências ao modo de agir do *ímpio*, como aparecem no livro de Jó, e os dados históricos do período persa, época em que foi escrito o livro, permitem identificar o ímpio, inimigo do povo israelita, aqueles que estavam a seu serviço do império persa, principalmente no exército e nas administrações encarregadas de arrecadar os tributos.

---

<sup>219</sup> Ceresko, *A sabedoria*. p.35.

<sup>220</sup> Tünnermann, *As reformas*. p.23-24.

### 3.2.3. Quem são os interlocutores de Jó?

Muitos elementos já foram levantados sobre os três interlocutores de Jó: Elifaz, Baldad e Sofar. Eles se aproximam de Jó para consolá-lo e, sentando-se no chão, durante sete dias, diante da dor que contemplavam, não dizem uma só palavra (2,11-13).

Ao longo do debate, constata-se que o objetivo de consolar estava presente nas suas intenções, embora o diálogo não tenha sido visto ou aceito como consolação. Entretanto, o processo real de consolação aconteceu porque ele se caracteriza pelo diálogo. Em tal processo, Jó falou em meio ao seu sofrimento e teve a oportunidade de se expressar. A resposta ao lamento é também uma forma de consolação. A troca repetida de palavras faz parte desse gênero.<sup>221</sup> No início do diálogo, Elifaz consola e procura alimentar a esperança de Jó; resgata fatos de sua vida que o fortalecem nesse momento difícil (4,3-7). Ele acredita estar oferecendo o melhor, nesse diálogo, que são as consolações divinas (15,11). Jó lamenta que seus interlocutores não sejam capazes de consolá-lo (13,4; 16,2.5; 21,34) e pede, que pelo menos, ouçam o que ele tem a dizer, para se sentir consolado (21,2), pois eles, com suas palavras, tornaram-se seus inimigos.

O problema encontra-se no fato de Jó não estar disposto a ingressar no caminho de seus interlocutores. Eles chegaram com o objetivo de *consolar*, mas queriam que Jó escutasse seus argumentos condenatórios em relação aos ímpios. Jó insiste em falar a partir de sua situação de vítima, da realidade onde se encontra inserido, da injustiça e violência que está sofrendo, mas esse assunto é secundário para eles. Jó grita: *Violência!* e ninguém lhe responde, pede socorro e ninguém o defende (19,7). Por que o lamento de Jó perpassa todos os seus discursos, argumenta e apresenta testemunhos de sua inocência, e seus interlocutores não se mostram interessados em considerar o caso?

---

<sup>221</sup> Westermann, *The structure*. p.8-10.

O que começa com consolação e diálogo transforma-se em disputa com caráter de discurso de tribunal. De um lado, os interlocutores endurecem o discurso e Elifaz chega a fazer uma dura acusação: “entregavas a terra a um homem poderoso, para ali se instalar o favorecido” (22,8), mas sem apresentar provas. De outro lado, Jó se defende, apresentando as duas provas de sua inocência: suas mãos que não têm sm'x' - violência (16,17) e o seu sangue que foi derramado, e ele espera não ser coberto para servir de testemunho diante de Deus (16,18-19). Como persiste a insensibilidade de seus interlocutores, Jó apela para Deus, última instância de recurso quando a justiça não é restabelecida.

Ao lado das disputas e acusações a Jó, os interlocutores têm uma preocupação que perpassa todos os discursos: a condenação dos ímpios. A sede de vingança que atravessa seus discursos revela que, dentro de seus horizontes mentais, os ímpios são mais perigosos que o “estranho” (rz). Eles, no entanto, não apresentam uma alternativa para combatê-los. Contentam-se em condená-los com palavras, esperando que o dia da mudança chegue, como reação das vítimas que aguardam o momento oportuno para desfechar o golpe fatal.

Ludovico Garmus, no artigo que escreveu sobre Ezequiel e a terra, mostra o projeto que foi sendo criado no exílio, a partir da experiência da perda da terra. Ezequiel, integrante do primeiro grupo dos deportados em 597 a.C. (Ez 1,1-3; 2Rs 24,10-16) experimentou na própria carne o que significa ser arrancado da terra natal e viver no exílio. A terra passa a ser um tema chave em sua profecia. Na primeira parte de sua missão (Ez 1-24), o profeta anunciou a perda do dom da terra em consequência das infidelidades e na segunda parte (33-48) procurou reavivar entre os deportados a esperança de um retorno à terra prometida. Influenciado pelo Deuteronômio, ele une a memória do dom da terra ao da observância da lei de Moisés (Dt 6,10-15; 9,4-5; 30,15-20) e o tema da eleição (Dt 4,37; 14,2; 12,5.11). Ele recupera a memória do dom da terra de duas formas: enquanto ela serve para mostrar a

culpa e a ingratidão que justificaram a sua perda, ele anuncia o retorno, não como simples fruto da vontade humana, mas iniciativa gratuita de Deus (36,24; 34,13; 37,12.21-22). Haverá um novo êxodo. Javé recolherá os dispersos da casa de Israel e os conduzirá à sua terra, onde novamente aceitará o culto (20,32-44). Ele apresenta um plano ideal de divisão da terra jamais concretizada. O templo será o centro a partir do qual se organizará a repartição das terras. A divisão da terra entre as tribos será por sorteio (48,29; 47,22) e as partes serão iguais para todas as tribos (47,13-14). Há uma revalorização das tribos, como se vê no Pentateuco. O futuro da nação está nas famílias e tribos e não, na monarquia.<sup>222</sup>

Os discursos de Elifaz, Baldad e Sofar refletem muito esse projeto de Ezequiel. Sendo assim, eles representam o grupo dos exilados que decidiram retornar e têm como objetivo reapropriar-se de suas terras, utilizá-las como garantia de uma vida estável e segura e reconstruir o país, livre de toda a influência estrangeira. Como o imperador persa permitiu o retorno, alimentados pelos objetivos do profeta, precisam desencadear uma oposição ao grupo que está ocupando a terra. Esse grupo é chamado de *estranho* (רז"). E, nessa luta, todos os que assumem a causa da justiça devem permanecer unidos e integrados. Daí a preocupação em lembrar a Jó os ensinamentos dos antigos sábios em relação à terra e integrá-lo nessa luta.

Eles, sábios que representam os exilados agora de volta no país, estão preocupados com questões que respondam a seus interesses. Eles são reconhecidos pelos persas como autoridade religiosa, e assim são considerados como aliados, desde que não se envolvam nas questões econômicas e políticas da alçada do império.

Dados históricos revelam que a estruturação técnico-administrativa do império persa era exercida por governadores persas ou nativos, dentro de uma ordem hierárquica severa,

---

<sup>222</sup> Garmus, *Ezequiel*. p.21-33.

mas que, na questão da vida intelectual e religiosa dos povos subjugados, se mostravam “tolerantes”. Trata-se de uma tolerância calculista decorrente da percepção de que o império mundial poderia ser dominado de maneira melhor e mais duradoura. No Egito, Dario I coletou as antigas leis, com objetivo não muito claro se seriam para adotar uma política amistosa em relação aos sacerdotes ou para ordenar a jurisprudência egípcia através de verdadeiras leis e ordens que o rei mandou codificar e, ao mesmo tempo criar um manual de direito na língua nacional para os funcionários do governo.<sup>223</sup> Também Esdras trouxe uma cópia do documento do rei Artaxerxes (Esd 7,12-26), no qual a lei de Moises é promovida a lei do Estado (v.25-27). Com base nessa lei será feito o controle da comunidade palestinese (v.14) e também o das comunidades judaicas da Transeufratênia (v.25).<sup>224</sup> Fazendo aliança com as elites locais, os persas exerciam seu domínio com menos possibilidade de revoltas dos povos anexados ao império. A paz que reinava era aparente, já que era resultado da violência e da injustiça. Enquanto possível, era preciso controlar e conter qualquer tipo de prática que contestasse o sistema dominador.

Sendo os interlocutores de Jó os representantes da sabedoria tradicional, os que se empenham em manter os princípios religiosos sem contestação, não estariam eles aliados ao poder persa, garantindo que a lei de Moisés, assumida pelo império como lei do Estado, seja fielmente observada? E essa lei, não estaria ligada, antes de tudo, à questão da terra, como primeiro passo para garantir o reinício no país? A abordagem feita por Elifaz em relação ao “estranho” (rz) “que não pode atravessar” (15,19), isto é, tomar posse e nela permanecer, está perfeitamente de acordo com a lógica dos que retornaram do exílio. Além disso, o grupo dos *estranhos*, dos que usaram violência para ocupar o território, é o grupo

---

<sup>223</sup> Donner, *História*. p.446-448.

<sup>224</sup> *Bíblia de Jerusalém*. Nota f, referente a Esd 7,11.

que precisa ser combatido, pois os legítimos donos são os que agora retornam, sob a proteção do império persa.

Dentro dessa lógica, é possível explicar a mudança de atitude dos interlocutores em relação à Jó. O diálogo começa com consolação porque seus interlocutores querem conquistar Jó para sua causa. Como eles não conseguem convencê-lo, a disputa torna-se cada vez mais acirrada, tomando um rumo que não se esperava: de justo, o protagonista passa a ser iníquo. Suas palavras passam a ser consideradas como testemunhos de sua própria condenação (15,5-6), usando a mesma linguagem adotada pelos astutos (~ymiWr[]). Elifaz, na última estrofe do capítulo 15, repete uma série de palavras do início do discurso. No v.35 ele afirma: “Quem concebe injustiça dá à luz iniquidade e nos seus ventres consolida uma traição”, mas não deixa claro quem é o sujeito. Como foi analisado anteriormente, pode-se deduzir que a sua intenção seja acusar o protagonista de traição, pois sua boca usa palavras para desorientar a comunidade. Como as acusações em relação às palavras são feitas dos dois lados e, dentro de um processo judicial, palavra contra palavra não é motivo de condenação, os interlocutores partem para acusações mais precisas. Elifaz acusa Jó de entregar a terra a um homem poderoso e instalar um favorecido (22,8), despedir as viúvas com as mãos vazias, quebrar os braços dos órfãos (22,9) e abrigar na tenda a injustiça (22,23).

Qual o sentido dessas acusações infundadas? Nenhuma, a não ser calar a boca do interlocutor, para que não perturbe a ordem da qual eles são representantes. A utilização de argumentos da tradição da qual se servem tem por objetivo manter uma situação que, embora injusta e violenta, é melhor que outra alternativa que faz frente ao poder dominador e que pode desencadear a perda de suas lideranças junto ao povo, lideranças asseguradas e protegidas pelo mesmo império.

### 3.2.4. Quem são os pobres?

O livro de Jó apresenta muitas faces de pobres, em suas situações extremas. Os rostos encontram-se desfigurados devido à prática dos ímpios.

Os pobres aparecem de forma dramática nos dois monólogos: no primeiro, que abre a parte poética do livro e, no segundo, que introduz o diálogo com Deus.

No início, Jó apresenta-os como trabalhadores esgotados, cujas vidas estão amargadas pelo trabalho opressivo; são escravos e prisioneiros atormentados pelos gritos dos capatazes, (3,17-20). No último pronunciamento, existe uma mudança significativa nas condições de suas vidas. Não são mais trabalhadores ou escravos, mas pessoas que integram a massa sobrando da sociedade. Jó entra em detalhes para mostrar a degradação em que vivem: estão sem força porque não têm o que comer e beber, obrigados a se saciarem com raízes e arbustos; foram banidos da sociedade como se fossem ladrões e, na exclusão, abrigam-se nos barrancos e grutas dos rochedos e são alvo de zombarias, escárnios e cusparadas no rosto (30,2-10).

No diálogo entre Jó e seus interlocutores, novamente os rostos dos pobres são mencionados pelo protagonista. Eles integram o grupo dos mais frágeis da sociedade. São os pequenos proprietários cujas terras têm suas fronteiras mudadas pelos ímpios; são os pastores cujo rebanho é roubado; são os órfãos e as viúvas endividados, que precisam penhorar seu gado; são os indigentes e os pobres que diariamente saem à procura de trabalho, empregam-se nas propriedades dos ímpios e vivem em condições degradantes: não têm roupa, estão famintos, comprimem-se nas fendas dos rochedos (24,2-8).

Matthias Grenzer mostra que a situação de violência sofrida pelos pobres afeta sua relação com os outros pobres, levando-os a reproduzir a violência. Como o sujeito de 24,2-

6 são os pobres, eles aparecem como autores de crimes contra os mais indefesos da sociedade, as crianças dos pobres.

Roubam, em vista da violência, um órfão,  
e a criança do oprimido, penhoram.

O roubo de uma pessoa é uma das fontes de escravização. Os textos jurídicos do Antigo Testamento realçam como o único delito de roubo que leva à pena de morte (Dt 24,7). No caso da penhora, existe paralelo em Ne 5, onde os pequenos agricultores têm que entregar “seus campos, suas vinhas e casas” (v.3) como penhores para sobreviver à época de fome (v.3), vêm-se “obrigados a entregar seus filhos e suas filhas à servidão, e algumas das filhas já foram humilhadas” (v.5). Tal situação existe para que se possa pagar o “tributo do rei” (v.4). A penhora de pessoas leva-as à escravidão, com aparece nas fórmulas jurídicas em Ex 21,1-11; Dt 15,12-13; Lv 25,39-40. A consequência do roubo ou da penhora de uma pessoa é a mesma: elas levam à dependência e à escravidão.<sup>225</sup>

Esse quadro social marcado pela violência contra o pobre nos remete ao momento em que o autor redige o livro: a comunidade judaica, após o exílio. O modo de produção tributarista imposto pelo império persa exige que o pagamento dos impostos seja efetuado em moeda.<sup>226</sup> Com o passar do tempo, a moeda se torna escassa e ela passa a valer mais que a mercadoria. Os pequenos proprietários, com seus produtos agrícolas desvalorizados, precisam vendê-los em maior quantidade para obter a moeda necessária para pagar o imposto.

Como afirma Tânia Calonga, esse fato alterou a economia agrícola de Judá. De acordo com Ne 5,10, alguns homens que possuíam riquezas emprestavam dinheiro aos

---

<sup>225</sup> Matthias Grenzer. Crianças roubadas e penhoradas? Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 54, p.52-57, 1997.

<sup>226</sup> Donner, *História*. p.451.

pobres e estes ficavam cada vez mais endividados. Os tributos eram elevados. Somente a *midah*, a taxa *per capita*, tinha o valor de 40 siclos de prata. A disputa pela terra torna-se acirrada. As relações econômicas desenvolvem o escravagismo. O trabalhador endividado perde a terra, torna-se diarista e pouco a pouco, não tendo como saldar suas dívidas transforma-se em escravo, com seu corpo transformado em mercadoria e sua força de trabalho usada para produzir a todo custo.<sup>227</sup>

Toda essa realidade afeta a vida familiar, que vai se desestruturando gradativamente. Com o endividamento e a perda das terras, muitos camponeses passam da condição de diarista e trabalhador do campo do ímpio (24,5-6) para a de escravo (3,18-20); no desespero da violência que os atinge não só seus bens e seu corpo, mas também sua honra, alguns passam a praticar a violência à seus companheiros de infortúnio, a ponto de roubar o órfão e penhorar a criança do oprimido (24,9). Esses são banidos aos gritos da sociedade como ladrões e se tornam os rejeitados da terra (29,5-8). Se a morte os surpreende quando viviam em suas famílias, as conseqüências do endividamento caem sobre as viúvas e os órfãos. Eles são roubados em suas terras e em seus rebanhos (24,2-3) e ficam entregues ao abandono, sem receber socorro; até mesmo as portas dos tribunais, que fecham e o grito que brota de suas vidas não é acolhido (29,12).

Esse quadro social mostra o rosto das vítimas do sistema político-administrativo-econômico do império persa e desmascara a sua violência. Seus corpos são testemunhas vivas da violência social que Jó não cansa de denunciar: “Grito: “Violência!”, e ninguém me responde, peço socorro, e ninguém me defende” (19,7).

---

<sup>227</sup> Tânia Aparecida da Silva Calonga, *Uma crítica à realidade e a Deus – um estudo exegético em Jó 24,1-12*. São Bernardo do Campo, Dissertação de Mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, 2004, 164p., p.64-66.

A situação dos rostos desfigurados e dos corpos feridos não era assim anteriormente. Essas mesmas pessoas eram trabalhadores rurais, agricultores e pastores que tiravam da terra o sustento necessário para viver em dignidade com suas famílias. Elas poderiam estar residindo na Judéia desde os tempos do exílio, lutando contra as condições de uma terra devastada pelas guerras desencadeadas pela Babilônia ou ainda, poderiam ser pessoas que voltaram do exílio que conseguiram pequenas propriedades e aí trabalhavam. Com as exigências tributárias do império persa, entraram num processo de empobrecimento que desestrutura as bases sociais da sociedade. O autor do livro, contemplando essa realidade retrata-a em sua poesia, como marco da história de seu tempo.

O autor no debate, deixa registrado que as pessoas tomam posições diferentes perante os pobres. De um lado, encontra-se Jó falando muitas vezes deles. Ele não tem medo de se colocar em posição oposta às práticas violentas dos ímpios e à insensibilidade de seus interlocutores. Durante sua vida passada, ele dedicou-se a defendê-los: livrava o pobre e o órfão que pediam socorro, reconfortava o moribundo garantindo apoio à viúva, abria os olhos dos cegos e arrancava-os das presas do malvado (29,12-15.17). Ele tomava essa posição porque os considerava como filhos. Era “pai dos pobres” (29,16). Essa atitude de paternidade ele a viveu com responsabilidade desde cedo, como parte integrante de suas origens (29,18). Não se colocava como um privilegiado que se posiciona como superior, mas tem consciência da igualdade fundamental que existe entre os seres humanos, saídos das mãos divinas. Ao falar do escravo, coloca-se no mesmo plano que ele. Na sua confissão de inocência, afirma: “Quem me criou no ventre não o fez também? É o mesmo Deus que no útero nos formou” (31,15).

Residindo na terra com os pobres, enfrentou as dificuldades do tempo pós-devastação babilônica e participou, com eles, da reconstrução de suas vidas. Essa

experiência, vivida coletivamente, fez com que se tornasse irmão de todos. Assim, frente aos desmandos violentos dos ímpios, dos funcionários do novo império dominador, Jó se coloca como *goel*, como nos tempos passados, tomando a defesa dos mais frágeis e dos indefesos, reconhecendo-os como seus filhos, como seus familiares.

Elifaz e seus companheiros tomam uma posição completamente diferente. Eles não estão preocupados com os pobres, mas se contentam em condenar os ímpios de forma vaga. Os pobres que vivem na terra se lhes aparecem como rivais e como obstáculos para conseguir seus objetivos: a terra, que reivindicam serem suas. Eles certamente se tornaram funcionários do império, exigindo os tributos dos camponeses, mesmo sacrificando a justiça e violando a lei em favor dos pobres, órfãos e viúvas. Como funcionários, são pessoas de confiança do império. Devem cumprir sua tarefa de exigir os impostos e manter a “ordem”. Na medida que os pobres não pagam os tributos, suas terras são tomadas e eles podem aproveitar da política do império que remaneja a terra em favor de seus funcionários.

Certamente, o debate entre Jó e seus interlocutores acontece na porta da cidade ou da aldeia, como era costume na época. Como a problemática da terra afeta tanto os pobres quanto os representantes religiosos a serviço do império, o desfecho trará suas conseqüências. A forma que Elifaz encontra para desautorizar Jó é desmoralizá-lo, acusando-o não só por suas palavras (15,5-6), mas transformando-o em réu (22,5-8).

A declaração de inocência de Jó persiste durante todo o debate, mas cada vez menos ele é ouvido. Os oponentes fecham cerco para declará-lo culpado, servindo-se da teologia da retribuição. Se Jó se calar, estará admitindo sua culpa e, conseqüentemente, inocentando seus interlocutores. Como nenhuma das partes cede, o processo chega a um impasse judicial dramático.

Sem possibilidade de ser reconhecido em seus argumentos, Jó faz seu último lance: apela para Deus (23,3-14; 31,35-37). No seu protesto de inocência (31,1-35), usa a forma de juramento imprecatório contra si mesmo, que em justiça, era exigido ao acusado (Ex 22,9-10; 1Rs 8,31-32).<sup>228</sup> Essa decisão é feita, não simplesmente para que sua inocência seja declarada, mas para que a causa que ele defende seja assumida por outras pessoas e seja levado em conta o seu grito contra a violência (10,7), para que a situação se transforme.

### 3.2.5. Que é Jó?

Todos os discursos de Jó revelam que ele se encontra numa situação de exclusão. Na medida que o debate se intensifica, seus pronunciamentos revelam que é uma vítima da violência e da injustiça.

“Abrem contra mim a boca, esbofeteiam-me com suas afrontas,

Todos se aglomeram em massa contra mim.

Deus entregou-me a injustos (lywl[]), jogou-me nas mãos dos ímpios (~y[iv'r>)

Vivia tranqüilo, quando me esmagou, agarrou-me pela nuca e me triturou.

Fez de mim seu alvo.

Suas flechas zuniam em torno de mim, atravessou-me os rins sem piedade,

e por terra derramou meu fel.

Abriu-me com mim brechas e assaltou-me como um guerreiro.” (16,10-14)

<sup>228</sup> *Bíblia de Jerusalém*, Apologia de Jó, cap.31, nota b.

“Despojou-me de minha honra e tirou-me a coroa da cabeça.

Demoliu tudo em redor de mim e tenho de ir-me,

desenraizou minha esperança como uma árvore.

Acendeu sua ira contra mim, considera-me como inimigo.

Chegam em massa seus esquadrões,

abrem em minha direção seu caminho de acesso

e acampam em volta de minha tenda.” (19,9-12)

Muitas considerações já foram feitas sobre a situação de sofrimento de Jó. É importante acentuar que ele é vítima dos ímpios. Segundo suas palavras, ele se encontra cercado por eles, desonrado, injuriado, recebendo toda forma de violência verbal e física, impedido de viver com dignidade.

Nessas condições, o sofrimento atinge seu corpo e torna-se visível seu emagrecimento. *Sua carne adere aos ossos e ele se reduz a pele e osso* (19,20). A doença atinge seus membros, as feridas se abrem, a pele se enegrece e seus ossos são consumidos pela febre (30,30; 7,5). Sobre ele se desencadeia uma perseguição em massa. Torna-se objeto de sátira entre o povo, alguém sobre o qual se cospe no rosto (17,6). O desprezo não vem só das massas, mas até mesmo de seus irmãos, parentes, vizinhos e conhecidos. Os servos e as crianças desprezam-no e todos os mais íntimos voltam-se contra ele (19,13-19).

Qual o motivo dessa violência que começa com os ímpios e atinge toda a massa? Se os ímpios são a causa da desgraça, eles o fazem por algum motivo. Que tipo especial de vida tem Jó para desencadear tamanha oposição? Afinal, quem é ele, o que fez para provocar tamanha perseguição e ser condenado por seus interlocutores que, no início, o consideravam justo?

Em base ao capítulo 29, pode-se descobrir alguma coisa que abre uma pista de resposta. Nesse capítulo, Jó fala de sua vida antes das desgraças. Ele aparece como típico pai de família da sociedade tribal. Sob a proteção divina, vivia em tenda, rodeado pelos filhos (v.4), gozando dos bens produzidos pelo campo: azeite e leite (v.6). Sua vida era iluminada e cheia de paz (v.3). Como chefe de família, participava da assembléia que se reunia à porta da aldeia e, ao chegar, era acolhido com respeito e dignidade e os notáveis silenciavam para ouvi-lo, felicitando-o e testemunhando suas palavras (v.7-11). Essa autoridade diante da comunidade provinha da prática da justiça que exercia em favor dos desfavorecidos. Esses eram:

. O pobre e o órfão que não dispunham de auxílio pediam socorro e eram atendidos (v.11). Esse auxílio certamente está em relação com a acusação que fez sobre a prática dos “ímpios que mudam as fronteiras, roubam rebanho e pastor, apoderam-se do jumento dos órfãos” (24,2-3). O auxílio está ligado à questão da terra. Elifaz tinha afirmado que o filho dos considerados estultos era privado de socorro e pisado à porta sem que ninguém o defendesse (5,4). Jó rejeita esse critério e acolhe todo o que reivindica justiça porque sua vida se encontra ameaçada.

. O homem sem condições de defesa, o doente, “moribundo”, recebe proteção de Jó. O texto não fala o que ele fez pelo doente. O que se sabe, no entanto, é que o moribundo retribui o favor com a bênção (v.13). Junto a ele aparece a viúva. Provavelmente o autor esteja relatando a preocupação do pai de família que se encontra à beira da morte, prevendo o que significará sua morte para a esposa.

. Na sociedade israelita, a discriminação contra a mulher era significativa: a viúva não tendo nenhum homem para defendê-la, torna-se vítima das extorsões dos credores (2Rs 4,1-2) e de todo tipo de opressão. A viúva não tinha sequer um defensor legal e ficava,

portanto, à mercê dos juízes desonestos (Is 1,23; 10,2; 2Sm 14,4-11). A lei, no entanto, estendia à viúva certa proteção, proibindo a injustiça nas suas causas (Ex 22,22; Dt 24,17).<sup>229</sup> Essa realidade não passava despercebida por Jó. Ele se apressava em socorrer a viúva, garantido-lhe condições, reconfortando-lhe o coração (v.13).

É obrigação da sociedade israelita proteger os órfãos e as viúvas e a lei garante seus direitos (Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17-21; 26,12-13; 27,19). A forma de Jó atuar em favor desses grupos contradiz a acusação feita por Elifaz de que ele teria *despedido as viúvas com mãos vazias e quebrado os braços dos órfãos* (22,9). Em sua defesa diante de Deus, Jó afirma que não deixou os olhos da viúva definhar (31,16) nem *levantou sua mão contra um órfão*, negando à pessoa indefesa seus direitos (31,21). Por outro lado, Jó acusa seus interlocutores de *terem jogado (os dados) por um órfão* (6,27), provavelmente para ganhar a pessoa como propriedade, chegando ao ápice da violência, ao roubar o órfão do peito materno e penhorar a criança do pobre (24,9).<sup>230</sup>

. Os mais pobres (~ynIAyb.a) e os desconhecidos, encontravam lugar de defesa na porta/ no tribunal (v.16) de que Jó participava.

. Para o cego (rWE[il;), Jó era os olhos e para o coxo (x;SePil;), os pés (v.15). Essas pessoas representam o povo que não pode ver nem compreender os mecanismos que regem a sociedade, e que espoliam os fracos, tornando-os incapazes de caminhar, de descobrir brechas de sobrevivência.

Pobre, órfão, moribundo, viúva, cego, coxo e desconhecido iam à porta da aldeia procurando justiça. Por trás deles, existiam os que lhes violavam os direitos. A lucidez de Jó ajudava a assembléia a decidir em favor dos desamparados e, com isso, “quebrava as

---

<sup>229</sup> Oliveira, *A justiça*. p.103.

<sup>230</sup> Grenzer, *Análise*. p.25-26.

mandíbulas do malvado para arrancar-lhe a presa dos dentes” (29,17). A justiça era feita a partir dos pobres.

Todo esse quadro que apresenta Jó como um pai de família que participa da assembléia dos anciãos para decidir as questões na porta, permite afirmar com segurança que Jó representa o grupo que vive e crê na experiência comunitária rural, como alternativa para a sociedade dominada pelo poder imperial persa. Esse grupo resgata as tradições mais antigas do povo, de uma sociedade que garante a justiça e o direito de todos, em especial dos mais fracos. Como ele é proprietário de terra e possui bens, certamente representa os remanescentes que enfrentaram situações difíceis para reconstruir suas vidas quebradas pelas guerras desencadeadas pela Babilônia. Eles resgatam a tradição e procuram defender-se contra as injustiças e as violências. A solidariedade voltava-se principalmente para os mais fracos e desprotegidos. Jó era um ancião-líder que se empenha em orientar e iluminar os demais. Ele não está acima dos outros, mas junto com os que acreditam na sociedade tribal como organização comunitária que garante a vida para seus membros.

Na medida em que esse modelo social se consolida e os pobres são defendidos contra os abusos dos grandes, essa organização passa a constituir uma ameaça para os interesses políticos e econômicos do império persa. O modo mais fácil para quebrar a resistência é vigiar, cercear, castigar, perseguir, arrancar os bens das lideranças desse modelo alternativo, mesmo que elas sejam sinais de honra e justiça.

Na chegada dos interlocutores e nos seus primeiros diálogos, era possível perceber sua intenção de consolar Jó. Estava vivo em suas mentes o que ele representava: uma liderança com experiência consolidada na organização tribal. Ele representa o que há de melhor na tradição de seus pais. Era preciso apoiá-lo para que retornasse às suas atividades. No entanto, seus interlocutores eram representantes de confiança do império persa e

esperavam que Jó retornasse ao caminho, fazendo uma média entre o império opressor e as antigas tradições. O preço era muito alto para a integridade do protagonista.

Na medida em que os discursos avançam, acabam as consolações e começam as acusações. Jó tenta desmascarar a distância que existe entre a teoria que ensinam e o que acontece na realidade.

Os argumentos de Jó não sensibilizam os interlocutores. Algo de misterioso permanece nessa obstinação. Elifaz, no centro do segundo discurso ensinava a Jó que a terra foi dada somente para os pais e não transitou *estranho* (rz") no meio deles (15,19). A palavra “estranho” é retomada no livro mais três vezes e pronunciada pelo próprio Jó. Em duas vezes, ele afirma ser considerado como *estranho* pelos hóspedes de sua casa e pelas servas (19,15) e *estranho* se torna o relacionamento com seus irmãos e parentes (19,13). Depois Jó afirma que o Goel que seus olhos contemplarem não será um *estranho*. Por que o autor do livro usou essa palavra nesse capítulo central do discurso de Jó? Estaria ele insinuando que Jó é um edomita ou um outro estrangeiro que, para além da sua raça, assumiu no mais profundo de seu ser e de sua prática, a fé proclamada pela tradição de Israel e agora questiona a forma como as lideranças estão procurando vivê-la? Não estaria Jó resgatando a mais pura tradição que nasceu da fé em um Deus que está do lado dos últimos?

É impossível responder a essa questão. No entanto, a universalidade da problemática contida no livro permite admitir que a fé professada por Jó ultrapassa os limites das raças e das nações porque se fundamenta na vida e, principalmente, na vida daqueles que foram e estão sendo feridos na carne.

Jó, ao perceber que era impossível confiar em seus interlocutores, num rasgo de confiança e desespero, professa sua fé dizendo que, mesmo que lhe arranquem a pele,

espera ver seu Goel se levantar (19,25-27) e faz uma declaração que sinaliza a profundidade de sua justiça:

“enquanto em mim houver um sopro de vida e o alento de Deus nas narinas,  
meus lábios não dirão falsidades, nem minha língua pronunciará mentiras!  
Longe de mim dar-vos razão! Até o último alento mantereí minha inocência,  
Fico firme em minha justiça e não a deixo;  
Minha consciência não me reprova nenhum de meus dias.” (27,3-6)

O debate não restabelece a justiça. Elifaz, Baldad e Sofar não reconhecem a integridade de Jó e este insiste em sua inocência. Fica claro quem é quem diante do império, diante do povo, diante dos pobres e diante de Deus.

Depois de perder a honra, os bens, os amigos e parentes; depois de perder seu direito de participar da assembléia para julgar e defender os pobres, no final do debate, perde também o direito de falar porque não há quem o queira ouvir. “A única salvação para o homem mergulhado nesse desespero é continuar amando ‘para dentro do vazio’, num amor a Deus que já não é reativo, que não é resposta à felicidade experimentada, gratidão infantil, e sim um ato que ultrapassa toda e qualquer experiência. Então chegará o dia em que o próprio Deus se lhe revela”.<sup>231</sup>

Sem apoio humano algum, só lhe resta se colocar diante de Deus para o veredicto final. Depois de uma vida fiel, em luta contra os que se opunham a Deus, espera que Ele lhe fale: a sua palavra será como um diadema que carregará com toda honra (31,35-37). Jó apela para o tribunal divino e espera sua palavra.

Deus vem a seu encontro. Ele fala no meio da tempestade. O gênero literário que marca os dois discursos é jurídico, convidando Jó a uma resposta (38,2-3; 40,7-8). No

---

<sup>231</sup> Dorothee Sölle, *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 1996, 190p., p.162-163.

entanto, Deus não procede como nos julgamentos humanos. Seu objetivo não é condenar ninguém e nem mesmo dar razão a alguém. A fala de Deus surpreende. Ela desconserta e questiona, mas também ilumina e exige discernimento; sua fala revela os limites do saber, do poder, mas liberta e abre novos horizontes.<sup>232</sup> Deus ao falar, revela que o conhecimento que Jó tem do desígnio do cosmo é inferior ao que Ele tem. Não apresenta nenhuma acusação real contra Jó, nenhuma acusação de blasfêmia.

Jó compreende e acolhe a palavra divina. Ele não se sente humilhado nem diminuído diante da sua grandeza. Num primeiro momento ele silencia, silêncio que é reconhecimento da grandeza de Deus e de sua justiça. Jó admite e ama a liberdade de Deus. Seu silêncio é a linguagem de sua fé, silêncio do homem em verdadeiro diálogo de amor.<sup>233</sup> Ele muda sua posição em relação ao *pó e a cinza*. Se antes ele estava sentado sobre *cinzas* (2,8) e sentia-se jogado no lodo, confundido com *o pó e cinza* (30,19), agora, em sua última palavra ele se retrata (42,6), toma consciência da relação, até então desconhecida, que o une ao Deus santo.<sup>234</sup> Como diz Norman Habel, se antes Jó considerava que estar em *pó e cinza* significava ser vítima pública, símbolo de submissão muda diante de Deus, agora ele repudia esse *status* de vítima. Está deixando o tribunal de cabeça erguida: viu e ouviu Deus. Ele sai justificado de seu encontro com Deus, como um homem de integridade.<sup>235</sup> Não precisa mais falar. Seu corpo ferido, seu rosto desfigurado é testemunha viva de denúncia da violência social e de sua opção em favor dos mais pobres.

Nele se realiza o que Isaías afirma do servo sofredor: “por esta vida de sofrimento, alcançará luz e uma ciência perfeita” (Is 53,11).

---

<sup>232</sup> Oliveira, *A justiça*, p.125-134.

<sup>233</sup> Jean, Lévêque, *Job et son Dieu*. I e II. Paris: J. Gabalda, 1970, 830p., p.530-2.

<sup>234</sup> Bíblia Tradução Ecumênica, 42,6, nota z.

<sup>235</sup> Norman C. Habel, O veredito sobre Deus e de Deus no final do livro de Jó. Em: *Revista Concilium*, O Deus de Jó. Petrópolis: Vozes, n.307, p. 28-41, 2004, p..35-36.

## **Conclusão**

Ao final desta dissertação, pode-se concluir que o autor do livro de Jó, de forma sutil e determinada, inseriu o problema da terra na poética, retratando o momento do retorno do povo, do exílio. Sua abordagem não restringiu a característica da universalidade própria da literatura sapiencial. A questão da terra afeta a vida dos povos de todos os tempos e lugares.

O ponto de partida da análise exegética do capítulo 15, em especial nos v.19.28, permitiu entrar na questão da terra.

O capítulo primeiro é uma introdução geral que oferece bases para compreender o que se segue. Ele começa mostrando que o livro de Jó é uma literatura que integra o conjunto de outras obras do Antigo Oriente, pela semelhança na temática, nos gêneros

literários e na caracterização dos personagens: justos, vítimas de injustiça. Jó ultrapassa a todas pela sua extensão, pela complexidade da estrutura e pela riqueza da problemática.

Os estudiosos encontram muitos desafios no livro de Jó. Estes foram abordados de forma rápida no que diz respeito à questão da sua linguagem, do autor, da época e lugar e dos gêneros literários.

Como o capítulo 15 é um discurso pronunciado por Elifaz, como resposta à fala de Jó, fez-se necessária uma apresentação desse personagem e de sua teologia, bem como os argumentos usados por Jó em seu discurso precedente (Jó 12; 13 e 14).

O fato desta dissertação se relacionar com a questão da terra, dois outros temas foram tratados antes da análise exegética: a terra na Bíblia e o período pós-exílio.

O segundo capítulo é dedicado à análise exegética. Ele começa com a tradução do texto hebraico e é seguido pela análise literária: a delimitação do texto, o contexto menor e maior, sua estrutura, integridade e coesão.

A interpretação de cada um dos versículos permitiu levantar muitas interrogações e suspeitas, possibilitando igualmente mostrar que no, capítulo 15, a questão da terra encontra-se presente principalmente em dois versículos:

“Para eles, só para eles foi dada a terra  
e não transitou estrangeiro no meio deles.” (v.19)

“Fixou morada (em) cidades destruídas,  
casas (que) não são moradas para ele  
as quais foram destinadas para ruínas.” (v.28)

Estes dois versículos têm como agentes envolvidos, na questão da terra, dois grupos: os “estranhos” e os “ímpios”. A fala mais agressiva está voltada para os ímpios, que são condenados em sua prática por *ocupar cidades e casas que não são suas*. Eles estão

destinados a um futuro tenebroso pela violência da espada que ameaça suas vidas. Eles estão na iminência de perder a paz, pelo fim de sua prosperidade. Quanto aos “estranhos”, que atravessaram o território e aí fixaram moradas, precisam ser deslocados; eles não podem receber apoio de ninguém porque a *terra foi dada somente aos pais*.

A questão da terra não aparece somente no capítulo 15. Ela está presente em toda a parte poética do livro de Jó. A ampliação da temática para todo o livro encontra-se no terceiro capítulo. Aí aparecem outros elementos significativos para a questão da terra. Os ímpios, ao fixar em sua morada, prosperam às custas da violação dos direitos alheios, pois desencadeiam a violência contra o patrimônio dos pobres, órfãos e viúvas, deixando-os em condições de extrema miséria. A assembléia dos ímpios é caracterizada como violenta e inimiga.

Essa realidade está em correspondência com o momento em que o livro foi escrito: o pós-exílio. Com o retorno do povo do exílio, a questão da terra tornou-se crucial. Os que chegaram esperavam recuperar suas propriedades. No entanto, encontram-na ocupada por pessoas que não são as legítimas proprietárias. Muitos eram judaítas, mas outros eram povos vizinhos que aproveitaram a situação de dominação estrangeira para garantir seus próprios interesses.

A vitória da Pérsia contra a Babilônia mudou o quadro político. As autoridades persas permitiram o retorno dos exilados. O novo império ganhou em clareza e coerência em relação ao que diz respeito à estrutura técnico-administrativa. Com o estabelecimento de uma hierarquia severa, os persas possibilitavam a participação dos povos dominados no exército e nos cargos administrativos das províncias, envolvendo-os na cobrança de altas taxas tributárias da população. A falta de pagamento das taxas levava os pobres a uma dependência financeira. A consequência desse processo foi o empobrecimento gradativo

dos povos dominados, atingindo principalmente os trabalhadores rurais. Estes, não conseguindo pagar os empréstimos, eram obrigados a vender suas terras e a entrar para o trabalho como mão de obra barata. A injustiça e a violência passam a fazer parte do cotidiano. Os endividados ficam reduzidos ao silêncio e, aqueles que deveriam incentivar a vivência da fé em Javé *ouvem e não entendem porque seus ouvidos são pesados, tapam os olhos e endurecem o coração para não ver nem compreender* (cf. Is 6,9-10).

A *lógica da exclusão* torna-se crescente nesse momento histórico: da perda da terra o trabalhador passa a ser diarista. Alguns se tornam escravos e outros, massa sobrando, excluídos da sociedade sem nenhum direito.

Elifaz e seus companheiros não têm sensibilidade para contemplar a realidade e admitir que a injustiça vitima os pobres. Eles estão bem com o império e ninguém os incomoda, a não ser Jó com seus discursos ‘absurdos’. Jó, pelo contrário, deixa-se tocar pela realidade dos pobres. Ele se fez o *goel* dos pobres (29,2-25). Defende-os e denuncia a violência desencadeada contra os indefesos.

Por trás do conflito existe não só uma doutrina religiosa, mas uma realidade de violência, refletida no texto através de diferentes rostos, segundo sua situação social e seu envolvimento na questão da terra.

O debate entre Jó e seus interlocutores focaliza alguns personagens que ocupam diferentes posições sociais: os “estranhos”, os “ímpios”, os “pobres”. Os debatedores tomam posição diferente diante dessas pessoas. Jó encontra-se no lado oposto a Elifaz, Baldad e Sofar. Embora estejam em acordo no que diz respeito à condenação dos ímpios, divergem em relação ao pobre e às vítimas das estruturas opressoras do império. A argumentação apresentada pelas partes, alternadamente, tem característica, muitas vezes, linguagem jurídica, o que permite admitir que se trata de um debate judicial realizado

diante da população, com representantes dos dois lados. Como a justiça não é estabelecida porque ninguém cede, chega-se a um impasse judicial. Consciente de sua inocência, Jó faz o apelo ao tribunal divino, para que o próprio Deus julgue a questão.

A fala de Deus no meio da tempestade é misteriosa, mas o fato de ele falar já é uma vitória de Jó. Sua resposta revela que *seus olhos viram a Deus* (42,5). De agora em diante, emudecido por seus interlocutores, não precisa mais falar com a boca porque seu corpo fala. Seu corpo ferido é testemunha viva do protesto e denúncia contra essa sociedade violenta e é anúncio de sua incondicional opção pela justiça, pelos pobres e por Deus.

## BIBLIOGRAFIA

ALFARO, Juan I. A terra prometida: sacramento da libertação do Êxodo. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 1987, n. 13, p.9-20.

ALONSO SCHÖKEL, Luis e SICRE DIAZ, José Luis, *Job - Comentario teologico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983, 636p.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, 798p.

ALT, Albrecht. *Terra prometida – Ensaio sobre a história do povo de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1988, 236p.

ALVARADO, Napoleón. Y Dios se hizo Job en Jesús – Entrevista imaginaria con el autor del libro de Job. Em: *Diakonia*. Manágua, [s.n.], vol.12, n.45, p. 47-67, 1988; também Em: *Christus*. México, [s.n.], vol.53, n.620, p.60-66, 1988.

ANDERSEN, Francis. *Jó – introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984, 294p.

ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. *Os sábios na luta do povo*. São Paulo, [s.n.], 1987, 81p.

ANGELOTTO, José Roberto. A mensagem do livro de Jó. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/103-104, p.87-100, 2002.

ARAYA, Eugenio. Quinto domingo após epifania – *Jó 7,1-7*. Em: *Proclamar Libertação 19*. São Leopoldo: Sinodal, p.73-75, 1993.

- ASENSIO, Víctor Morla. *Livros sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave Maria, 1997, 469p.
- BALLARINI, Teodorico e REALI, Venanzio. *A poética hebraica e os Salmos*. Petrópolis, Vozes, 1985, 141p.
- BAPTISTA, Roberto Natal. A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.44, p.64-71, 1994.
- BAXTER, J. Sidlow. *Examinais as Escrituras - Jó e Lamentações*. São Paulo: Vida Nova, 1993, 298p.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado – Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2ª edição, 1985, 195p.
- BIBLE WINDOWS 5.0 (CD), Cedar Hill, Texas: Silver Software, 1997.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, 2206p.
- Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987, 1574p.
- Bíblia Sagrada*. Tradução de ALMEIDA, João Ferreira. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005, 990p.
- Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994, 2480p.
- BIZZOTTO, Mario. *Il grido di Giobbe – L'uomo, la malattia, il dolore nella cultura contemporanea*. Milano: San Paolo, 1995, 245p.
- BLOOM, Harold e ROSENBERG, David. *Livro de Jó*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, 368p.
- BOMBAZAR, Dilsomar. Os discursos de Eliú e o diálogo de Javé. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/103-104, p.131-142, 2002.
- BORN, A. V. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971, 1588p.
- BOVATI, P. *Ristabilire la giustizia*. Rome: Pontificio Istituto Bíblico, 1986.
- BRAVO, Galo Severo Sánchez. *Sofrer sem motivo - Teodicéia da moldura narrativa do livro de Jó*. Dissertação Pont. Univ. Católica do Rio de Janeiro. 1999, 2 vols. Sum. 1003p.
- BREMER, Margot. Uma invitación de Job... Em: *Revista Accion*. Asunción. v.24, n.122, p.35-37, 1992.
- BROWN – DRIVER - BRIGGS – GESENIUS, *The new Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew-English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson, 1979, 1118p.

BRUEGGEMANN, Walter. *A terra na Bíblia - Dom, promessa e desafio*. São Paulo: Paulinas, 1986, 272p.

CALONGA, Tania Aparecida da Silva. *Uma crítica à realidade e a Deus – Um estudo exegético em Jó 24,1-12*. Dissertação de Mestrado pela Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2004, 164p.

CAMPOS, Haroldo de. Do livro de Jó. Em: *Shalom*. São Paulo: [s.n.], vol.25, n.288, p.28-29, 1991.

CARAVIAS, José Luís. Lutar pela terra. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 13, p.37-48, 1987.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. Livro de Jó. Em: *O Arquidiocesano*. Mariana: [s.n.], vol.32, n.1611, p.3, 1990.

CAVALCANTI, Eleny Vassão de Paula. *Consolo*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana 1990, 138p.

CAVASSIN, Pelegrin Felipe. Experiência com Jó. Em: *Palavra Partilhada*. São Leopoldo, vol.13, n.3, p.43-45, 1994.

CAZALLES, Henri. *História política de Israel, desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulus, 1996, 351p.

CLEMENTS, Ronald E. *O mundo do Antigo Israel - Perspectivas sociológicas antropológicas e políticas*. São Paulo: Paulus, 1995, 416p.

CLINES, David J. A. O Deus de Jó. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.42-56, 2004.

CROATTO, J. Severino. A dívida na reforma social de Neemias - Um estudo de Neemias 5,1-19. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis: Vozes, n.5, p.25-34, 1990.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2002, 599p.

DAVIES, Eryl W. *Terra: seus direitos e privilégios*. Em: R. E. CLEMENTS (org.), *O mundo do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 416 p., 1995.

DEGASPERI, Ademar. Sentido do sofrimento - Jó da razão à teologia da libertação. Em: *Revés do Averso*. Centro Ecumênico de Publicações e Estudos - CEPE - Frei Tito de Alencar Lima, São Paulo: [s.n.], vol.7, n.6, p.10-15, 1998.

DHORME, Paul. *Le livre de Job*. Paris: Gabalda, 1926, 609p.

DIETER, Janice Zuse e SCHACHT, Arceli Mees. Jó, o justo sofredor. Em: *Manual para o culto infantil*. São Leopoldo: [s.n.], vol.19, p. 283-292, 1990.

DIETRICH, Luis José. *O grito de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1996, 108p.

DIETRICH, Luiz José. Jó: uma espiritualidade para sujeitos históricos. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.30, p.32-43, 1991.

DIETRICH, Luiz José. Masculinidade em Jó. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 86, p.42-50, 2005.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos – Da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes e Sinodal, vol.2, 2000, 535p.

DOUGLAS, J. D. *O novo dicionário da Bíblia*. 2ª edição São Paulo: Vida Nova, 1995, 1680p.

DUARTE CASTILHO, Raul. Sin creatividad imaginativa no hay teologia. Em: *El teólogo en la Iglesia Hoy*. Universidad Pontificia de México, México, p.75-82, 1990.

EBERT, Cláudio Ernani. O princípio de Jó e a internet. Em: *Ultimato*. Viçosa: [s.n.], vol.032, n.259, p.36, 1999.

EPSZTEIN, L. *A justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990, 208p.

EVEN-SHOSHAN, Abraham. *A New Concordance of the Old Testament*. Jerusalém: Kiryat Sefer, 1989, 1256p.

FARIAS, Narciso. Libertar a terra, salvar a vida – a libertação política da terra. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.19, p.26-41, 1988.

FELICIANO, Deibes. Um amigo no livro de Jó: o autor. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/103-104, p.143-150, 2002.

FERREIRA, Abner de Cássio. Jó, homem íntegro reto e temente a Deus – 1ª parte. *O Semeador*. [S.l: s.n.], vol.42, n.379, p.3, 2002.

\_\_\_\_\_. Jó, homem íntegro reto e temente a Deus – 2ª parte. *O Semeador*. [S.l: s.n.], vol.42, n.380, p.6, 2002.

FERREIRA, João Cesário Leonel. Estudos no Livro de Jó. Em: *Estudos Pastorais*. [S.l: s.n.], n.3, p.3-7, 1995.

\_\_\_\_\_. Ética em conflito – Uma análise do livro de Jó. Em: *Revista Teológica*, Campinas: [a.n.], vol.63, n.55, p.9-30, 2003.

FESTORAZZI, Franco. Jó e Coélet – crise e sabedoria. Em: *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1982, 392p.

FLORES, Alexis Guanipa. Jó e o mistério da providência. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/ 103-104, p.81-85, 2002.

FOHRER, G. e SELLIN, E. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1983, 513p.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Antigo Testamento*. vol.2. São Paulo: Paulinas, 1978, 825p.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2005, 568p.

GALLARES, Judette A. *Orando com Jó – Reflexão e oração sobre o sofrimento humano*. São Paulo: Paulus, 1995, 111p.

GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Anna Maria. *Ensaio sobre o pós-exílio – A resistência da casa e da mulher*. Macapá: [s.n.], 2003, 190p.

GALLAZZI, Sandro. *Ensaio sobre o pós-exílio – Os mecanismos de opressão*. Macapá: [s.n.], 2003, 180p.

\_\_\_\_\_. Jubileu: aqui e agora! Em: *Revista de interpretação bíblica latino-americana*. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.33, p.64-80, 1999.

\_\_\_\_\_. O grito de Jó e de sua mulher. Em: *Revista de interpretação bíblica latino-americana*. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes e Sinodal, n.52, p.39-65, 2005.

GARCÍA-MAYOL, Doris J. La comunidad y Job: valores en conflicto. Em: *Oikodomein*. Comunidad Teológica de México, México DF, vol.6, n.7, p.9-21, 2000.

GARMUS, Ludovico. Ezequiel e a terra: Um projeto exílico de reforma agrária. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.13, p.21-36, 1987.

GIGUERE, Paul-André. *Maldito! Bendito! El libro de Job*. SOCABI. Peru: Sociedad de la Biblia, 1992, 31p.

GIRARD, René. *A violência do sagrado*. São Paulo: Unesp e Paz e Terra, 1990, 391p.

\_\_\_\_\_. *Job the victim of his people*. Califórnia: Stanford University Press, 1987, 173p.

GONÇALVES, Humberto Maiztegui. Jó 1-2 e 42,7-17: a pessoa humana manipulada por Deus e Satanás ou sujeito da história junto ao Deus da vida? Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 74, p.79-87, 2002.

GORGULHO, Gilberto. Jó e o sofrimento dos pobres. Em: *Vida Pastoral*. São Paulo: Paulinas, setembro/outubro, p.13-16, 1992.

GRENZER, Mathias. *Análise Poética da Sociedade – Um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2005, 95p.

\_\_\_\_\_. A ironia do fim - Jó 24,18-24. Em: *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, vol.7, n.26, p.45-58, 1999.

\_\_\_\_\_. Crianças roubadas e penhoradas. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.54, p.52-57, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente – Uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987, 166p.

HABEL, Norman C. A cosmologia invertida de Jó: uma opção para celebrar? Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, n.4, p.26-35, 2000.

\_\_\_\_\_. O veredito sobre Deus e de Deus no final do livro de Jó. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.28-41, 2004.

HAIGHT, Robert. La lógica de la respuesta cristiana al sufrimiento social. Em: *Teología y liberación – religion, cultura y ética – ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutierrez*. Em: *Centro de Estudios y Publicaciones*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, p.343-367, 1991.

HARING, Hermann. Quem é responsável? Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.74-92, 2004.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. e WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, 1789p.

HECKE, Pierre van. “Mas eu quero falar com o Todo Poderoso” (Jó 13,3). Jó e seus amigos a respeito de Deus. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.18-27, 2004.

HEINEM, Karl. *O Deus indisponível - O livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1982, 143p.

HERBST, Adrián. El libro de Job y la madurez religiosa. Em: *Cuadernos de Teología*. Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Buenos Aires: ISEDET. vol.19, p.49-57, 2000.

HEREDIA, Jorge. Hablar con Dios desde el sufrimiento del inocente. Em: *Christus*. México: [s.n.], vol.53, n.621, p.33-40, 1988.

Homem que precisava morrer, mas não autorizou a eutanásia (O) – Jó. Em: *Ultimato*. Viçosa: [s.n.], vol.21, n.192, p.3-4, 1988.

JANS, Jan. “Nem castigo nem recompensa”. Gratuidade divina e ordem moral. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.93-104, 2004.

JENNI, Ernest, e WESTERMANN, Claus. *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Ediciones Cristiandad, vol. 2, 1985, 1328 columnas.

\_\_\_\_\_. *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Ediciones Cristiandad, vol.1, 1978, 1272 columnas.

Jó bíblico e Viktor E. Frankl: Caminhos e atalhos na busca do sentido da vida. Em: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: [s.n.], vol.040, n.003, p.16-32, 2000.

Jó e satanás – O servo que constrói e o acusador que destrói. Em: *Igreja Unida*. Rio de Janeiro: [s.n.], 16p., 1994.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1979, 127p.

KAMP, Albert. Com ou sem causa. Imagens de Deus e do ser humano em Jó 1-8. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.8-17, 2004.

KELLEY, Page H. *Hebraico bíblico*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, 452p.

KILPP, Nelson. Esdras e Neemias. Em: *Revista de interpretação bíblica latino-americana*. Petrópolis; São Leopoldo, Vozes e Sinodal, n.52, p.169-183, 2005.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir e ZIMMER, Rudi. *Dicionário hebraico-português & aramaico – português*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal e Vozes, 1989, 305p.

LÉVÊQUE, J. *Jó - O livro e a mensagem*. São Paulo: Paulinas, 1987, 86p.

\_\_\_\_\_. *Job et son Dieu*. I e II. Paris: J. Gabalda, 1970, 830p.

LEVORATTI, Armando J. Las preguntas de Job. Em: *Revista Bíblica*. Buenos Aires: [s.n.], vol.55, n.1/49, p.1-53, 1993.

LINDEN, Gerson Luis. Quarto domingo após epifania – Jó 7,1-7. Em: *Igreja Luterana*: [s.n.]. vol.61, n.2, p.241-243, 2002.

LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1981, 1672p.

LLANCO Z. Efraín. ...Y Yavé respondió desde la desencadena tempestad - Estudio sobre el dolor y sufrimiento en Job. Em: *Revista Bíblica Andina*. Equador, Centro Bíblico Verbo Divino, n.5, p.33-48, 1999.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993, 301p.

LUSSIER, Susana. El sabio rebelde que reivindicó a Dios Y a los pobres de la terra. Em: *Biblico*. Santiago: [s.n.], v.6, n.32, 1990.

MACKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984, 980p.

MACKENZIE, R.; DUSSEL, E. e DUQUOC, Ch. *Jó e o silêncio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 114p.

MALDANER, Plínio. Deus e o diabo na roça - Explicação popular do mal e seu embate teológico no meio: confronto com o livro de Jó. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.74, p.65-69, 2002.

MAZZAROLO, Isidoro. *Jó, amor e ódio vêm do mesmo Deus?* Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2002, 276p.

MELLADO, Pablo Beltran. Jó e a gratuidade de Deus. Em: *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo: Loyola, 25/103-104, p.101-120, 2002.

MESTERS, Carlos. “Sem casa pra morar e sem onde se inclinar, este povo ainda espera a tua vinda” (comentário sobre Jó 24,2-12). Em: *Centro de Estudos Bíblicos*, São Leopoldo, p.40-43, 1993. (A Palavra na Vida, 63); também Em: *Renovação*, Porto Alegre, n.267, p.19-20, 1993.

MIRANDA Evaristo Eduardo. *Corpo – território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2000, 278p.

MORAES, Eva Aparecida Rezende de. O livro de Jó e o seu drama. Em: *Grande Sinal*. Petrópolis: Vozes, vol.44, n.6, p.691-698, 1990.

MORALINO FILHO, Oswaldo. Deus não semeia a dor e a tristeza. Em: *Boletim da Igreja Presbiteriana* de Ramos: [s.n.], vol.76, n.36, p.1-2, 1998.

MURPHY, Roland E. *Jó e Salmos - encontro e confronto com Deus*. São Paulo: Paulinas, 1985, 140p.

NIEWOEHNER, Ingobert e SCHEUERMANN, Hedo. O sofrimento de Jó e uma imagem do padecimento de Jesus Cristo. Em: *Jornal Evangélico*, São Leopoldo, vol.103, n.16, p.3, 1991.

NOTH, M. *Storia D'Israele*. Brescia: Paidéia, 1975, 578p.

OJEDA, Eduardo. Job, el hombre que desafio a Dios. Em: *Umbrales*, Montevideo: [s.n.], n.138, p.24-25, 2003.

OLIVA, José Raimundo. Jó, sábio profeta - Exegese do capítulo 24. Em: *Centro de Estudos Bíblicos*. CEBI-RS, São Leopoldo, 74p., 2000.

OLIVEIRA, Ivone Brandão de. *A justiça de Jó numa sociedade violenta*. São Paulo, 1998, 170p. Dissertação de mestrado pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, João B. de. Jó e as decepções da vida –Uma perspectiva cristã do sofrimento. Em: *Aleluia – Revista de Estudos Bíblicos*. Arapongas: [s.n.], n.34, p.11-13, 1991.

PEGORINI, Nilson Izaías e OLIVEIRA, Paulo Quiquita de. *Proposta de roteiro para estudo do livro de Jó*. São Bernardo do Campo, Centro de Estudos Bíblicos, 1988, 34p.

PEREIRA, Nancy Cardoso. O corpo e a teologia. Em: *Igrejas e AIDS (2) – perspectivas bíblicas e pastorais*. Instituto de Estudos da Religião, Rio de Janeiro: [s.n.], p.15-2, 1990.

PEREIRA, Wesley Fajardo. O Jó nosso de cada dia - Reflexão a partir de Jó 3,11-19. Em: *Mosaico*. Apoio Pastoral. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo: [s.n.], vol.8, n.17, p.3-5, 2000.

PIXLEY, Jorge. *El libro de Job – Comentário bíblico latino-americano*. San Jose: Sebila, 1982, 233p.

PORATH, Renatus. Estrutura e característica do livro de Jó. Em: *Igrejas e AIDS (2) – perspectivas bíblicas e pastorais*. Instituto de Estudos da Religião, Rio de Janeiro: [s.n.], p.11-14, 1990.

POZZO, Aldo Dal. "Releitura popular da Bíblia para um outro mundo possível" - O mundo que Jó não viu. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.75, p.38-47, 2002.

QUEZADA DEL RIO, Javier. El prólogo-epílogo del libro de Job. Em: *Vera Humanitas*. Universidad La Salle. México DF: [s.n.], n.25, p.9-43, 1998.

\_\_\_\_\_. Exegesis de 27,1-12 del libro de Job. Em: *Revista del Centro de Investigacion*. México: [s.n.], vol.1, n.1, p.111-116, 1993.

\_\_\_\_\_. Los discursos de Yahvé en el libro de Job. Em: *Vera Humanitas*. México: [s.n.], n.18, p.9-21, 1994.

RAD, Gerhard von. *La sabiduria en Israel*. Madri: [s.n.], 1970, 427p.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Antigo Testamento – vol.1*. São Paulo: Aste, 1973, 482p.

RAMOS, Darlei. Livro de Jó – Uma síntese. Em: *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo: Loyola, 25/ 103-104, p.151-161, 2002.

RAVASI, Gianfranco. *Giobbe* - traduzione e commento. 3ª edição, Roma: Borla, 1991, 849p.

REIMER, Haroldo. Criação: complexo espaço-planetário. Uma leitura de Jó em perspectiva ecológica. Em: *Fragmentos de Cultura*. Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, Goiânia, IFITEG, vol.12, n.4, p.643-657, 2002.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Falar e calar: reflexões a partir da leitura do livro de Jó efetuada por Gustavo Gutiérrez. Em: *Revista de Cultura Teológica*. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, v.7, n.27, p.87-99, 1999.

RIZZANTE, Anna Maria. Celebração da conquista da terra. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.19, p.54-60, 1988.

ROANI, Alcione Roberto. O livro de Jó e a questão da teodicéia na perspectiva de Hobbes e Kant. Em: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia: [s.n.], vol.013, n.esp., p.187-195, set. 2003.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Jorge Luis e COELHO, Alessandra de Souza. Renascer ou morrer - Jó capítulo 3. Em: *Mosaico* - Apoio Pastoral. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, vol.9, n.22, p.17, 2001.

\_\_\_\_\_. "O Senhor deu, o Senhor tirou, bendito seja o nome do Senhor" - Jó 1,20. Em: *Mosaico* - Apoio Pastoral. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. São Bernardo do Campo, vol.8, n.17, p.10-11, 2000.

RODRIGUEZ RIVERA, Carlos. Relectura obrera del libro de Job. Em: *Dios y los obreros* – relecturas bíblicas. Mesa Obrero Sindical, México: [s.n.], p.3-57, 1991.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Os caminhos da teologia e da anti-teologia no livro de Jó. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal e Vozes, n.50, p.76-79, 2005.

\_\_\_\_\_. *A falsa religião e a amizade enganadora* – O livro de Jó. São Paulo: Paulus, 2005, 212 p.

RUBEAUX, Francisco. A lei do hérém: o campo contra a cidade. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.19, p.18-25, 1988.

SÁNCHEZ B., Galo. Job o el sufrimiento abierto al misterio. Em: *Theológica Xaveriana*. Bogotá: [s.n.], vol.41, n.99, p.173-183, 1991.

SANTOS, Isabela F. dos. Mulheres da Bíblia. Mulher de Jó – Jó 1. *O Semeador*, [S.l.: s.n.], vol.38, n.348, p.11, 1999.

SANTOS, Marino de Souza. Atualidade de Jó. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/ 103-104, p.51-62, 2002.

\_\_\_\_\_. O livro de Jó e o problema do sofrimento humano. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/ 103-104, p.121-129, 2002.

SCHREINER, Josef. *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1974, 416p.

SCHROER, Sílvia e STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003, 311p.

SCHWANTES, Milton. *Época persa – pós-exílio*. Centro de Estudos Bíblicos da Região Norte, Teresina: [s.n.], 1989, 19p.

\_\_\_\_\_. *História de Israel – local e origens*. [S.l.]: Com Deus, 1984, 143p.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento e esperança no exílio*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal e Paulinas, 1987, 135p.

\_\_\_\_\_. Povo liberto – terra resgatada, os camponeses e a Bíblia. Em: *Primeiro Encontro Latino-americano*. Teologia da Terra, São Paulo: [s.n.], p.1-33, 1989.

SILVA, Celso Pedro da. *O mal de Nínive - Implicações do vocábulo HAMAS na leitura do livro de Jonas*. Roma, Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thomae in Urbe, 1991, 290p.

SIQUEIRA, Tércio Machado. Jó e a teoria da retribuição. Em: *Mosaico - Apoio Pastoral*. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, vol.9, n.22, p.18-19, 2001.

\_\_\_\_\_. Um pouco da história da pesquisa sobre o “povo da terra”. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.44, p.9-16, 1994.

SNOECK, Juan. Respuesta del sufrimiento: Job 4-5 a la luz de las opiniones pentecostales nicaragüense. Em: *Xilotl- Revista Nicaragüense de Teología* [S.l.:s.n.], vol.14, n.27, p.105-117, 2001.

SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 1996, 190p.

SOUZA, Marcelo de Barros e CARAVIAS, José L. *Teologia da terra*. Petrópolis: Vozes, 1988, 440p.

SOUZA, Marcelo de Barros. *A Bíblia e a luta pela terra*. 3edição Petrópolis: Vozes, 1985, 106p.

\_\_\_\_\_. Espiritualidade da terra. Em: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, vol. 048, n.190, p.353-367, 1988.

SOUZA, Ricardo Barbosa de. La palabra de Dios, la guerra espiritual y el dilema de Job. Em: *Boletim Teológico*. [S.l.:s.n.], vol.29, n.65, p.17-25, 1997.

STADELMANN, Luís I. J. *O itinerário espiritual de Jó*. São Paulo: Loyola, 1997, 124p.

STORNIOLO, Ivo. *O livro de Jó - o desafio da verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas 1992, 88p.

STUART, L. Bird's-eye and worm's views of justice in the book of Job. Em: *The Poetical Books*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

SWADOS, Elizabeth. Jó: um palhaço. Em: *Fora do Jardim - mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995 p.214-229.

TAMEZ, Elsa. De pai dos órfãos a irmão dos chacais e companheiro de avestruzes. Meditação sobre Jó. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.117-125, 2004.

\_\_\_\_\_. De silencios y gritos Job y Qohélet en los noventa. Em: *Pasos*. Departamento Ecueménico de Investigaciones. San José, Costa Rica: Editorial DEI, n.82, p.1-6, 1999.

\_\_\_\_\_. Jó: grito 'violência' e ninguém me responde! Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, n.005, p.67-74, 1997.

TASSIN, Claude. *O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1988, 71p.

TCHIMBOTO, Bonifácio. *Os privados de Deus: Jó 24 e as tradições bíblicas sobre o pobre*. Dissertação Urbaniana. Roma: [s.n.], 2002, 206p.

TERNAY, Henri. *O livro de Jó - Da provação à conversão, um longo processo*. Petrópolis: Vozes, 2001, 333p.

TERRA, João Evangelista Martins. A composição dramática do livro de Jó. Em: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/ 103-104, p.27-49, 2002.

\_\_\_\_\_. Introdução ao livro de Jó. In: *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola, 25/103-104, p. 9-14, 2002.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994, 309 p.

TONELLO, Nelson. Jó, o que fazes aí? Em: *Caminhando com o Itepa*. Passo Fundo: [S.N.], vol.6, n. especial II, p.20-21, 1989.

TOURNAY, R. Le procès de Job ou l'innocent devant Dieu. Em: *La Vie Spirituelle*. Paris, Cerf 1956 - Job, xix, 26. Em: *Revue Biblique*. Jerusalém, 1962.

TÜNNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal e Paulus, 2001, 210p.

VAAGE, Leif E. Do meio da tempestade: a resposta de Deus a Jó – Sabedoria bíblica, ecologia moderna, vida marginal. Uma leitura de Jó 38,1-42,6. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. São Leopoldo: Petrópolis, Sinodal e Vozes, n.21, p.63-78, 1995.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Templo, terra abençoada e messias: a utopia do povo da terra em Ageu. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n.44, p.59-63, 1994.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003, 622p.

VENCESLAU, Jobel Cândido. Falência total - Como reagir durante a dura experiência de perder todos os bens e a família. Em: *Revista Aleluia*. Junta de Publicações da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, Arapongas: [s.n.], vol.3, n.5, p.8-12, 1999.

WEIRICH, Paulo P. Antepenúltimo domingo após pentecostes - Jó 14.1-6. In: *Igreja Luterana*. Faculdade de Teologia do Seminário Concórdia: São Leopoldo: [s.n.], v. 61, n.1, p.130-132, 2002.

WENDEL, Saskia. “O Poderoso, nós não o alcançamos...” – relacionando transcendência e imanência em face do Deus de Jó. Em: *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 307/4, p.57-73, 2004.

WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. (1ºvol). Madrid: Cristiandad, 1978, 1274p.

\_\_\_\_\_. *The struture of the book of Job – a form-critical analysis*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

WINTERS, Alicia. O Goel no Antigo Israel. Em: *Revista de Interpretação Bíblica*, Petrópolis: Vozes, vol.2, n.18, p.17-26, 1994.

WIT, Hans de. La consciencia de la teologia en el libro de Job. Em: *Apuntes Pastorales*, Buenos Aires: [s.n.], vol.6, n.4, p.36-42, 1989.

WITTING, Randall M. El trabajo del consejero frente al sufriente. Em: *Apuntes Pastorales*, Buenos Aires: [s.n.], vol.6, n.4, p.36-42, 1989.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1993, 294p.

YAO, Vicent M’bra. O drama de Jó. Em: *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo: Loyola, 25/103-104, p.63-68, 2002.