

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**INDIFERENÇA OU INJUSTIÇA DIVINA? EM BUSCA DE
UMA COMPREENSÃO DO SOFRIMENTO HUMANO:
UMA EXEGESE DE JÓ 24,7-12**

por

Aline Cristine de Oliveira Duarte

São Bernardo do Campo

2009

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**INDIFERENÇA OU INJUSTIÇA DIVINA?
EM BUSCA DE UMA COMPREENSÃO DO SOFRIMENTO HUMANO:
UMA EXEGESE DE JÓ 24,7-12**

Por

ALINE CRISTINE DE OLIVEIRA DUARTE

Orientador: Prof. Dr. Milton Schwantes

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências
do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
para a obtenção do grau de mestre.

São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil

2009

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Milton Schwantes (Presidente - Umesp)

Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira (Titular – Umesp)

Prof. Dr. Celso Pedro da Silva (Titular - Convidado)

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Suplente – Umesp)

Prof. Dr. Dr. Renatus Porath (Suplente - Convidado)

Data:

*“É preciso ter um caos dentro de si para dar
à luz uma estrela cintilante.”*
(Friedrich Nietzsche)

AGRADECIMENTOS

O mérito deste trabalho não é só meu. Esta produção só pôde ser iniciada e concluída porque algumas pessoas se empenharam nesse projeto juntamente comigo.

Em primeiro lugar, quero expressar minha gratidão a Deus, que me deu saúde, disposição, vida para a produção deste trabalho. Deus não facilitou as condições para mim. Contudo me deu oportunidades e eu não as desperdicei. Ele me honrou e me capacitou até o final.

Sou muito grata a minha família. Ao meu marido, Luciano, que inúmeras vezes, cansado do trabalho, se prestou a ler o meu texto, dando-me excelentes dicas. Também lhe agradeço por sua paciência, com meus estresses e minhas ausências. Por não ter nunca criticado minha escolha. Pelo contrário, sempre me deu força e acreditou na minha capacidade. Agradeço aos meus filhos, João Pedro e Samuel, que me estimularam com afeto e também compreenderam minha ausência, embora não aceitassem muito esse fato. À minha mãezinha, que sempre esteve presente, enchendo-me de coragem e ânimo, também devo minha gratidão. Obrigada, minha família, porque o amor de vocês me sustentou e me sustenta.

Outra pessoa a quem devo esta produção e a quem quero agradecer por sua paciência, por seus ensinamentos e por sua orientação é ao professor Milton Schwantes, meu orientador. A ele agradeço não só a orientação para esta pesquisa. Mas agradeço-o por sua

bondade. Por ter me ensinado vida. Por ter me ajudado a ver o mundo e as pessoas com outras lentes. O seu exemplo foi um estímulo para mim.

Não posso deixar de mencionar os nomes de três amigas que me acompanharam nesse processo acadêmico: Cida Almeida, Glória Pratas e Andréa, que me sugeriu trabalhar com o documentário *Estamira*.

Enfim, são muitos os agradecimentos. Por isso, agradeço a todos que, ao longo do curso, contribuíram de algum modo com minha formação e com a formação desta dissertação. A todos vocês muito obrigada.

DUARTE, Aline Cristine de Oliveira: *Indiferença ou injustiça divina? Em busca por uma compreensão do sofrimento humano: Uma exegese de Jó24,7-12*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009 (Dissertação de Mestrado). 192p.

SINOPSE

O livro de Jó, cujo tema principal é a dor humana, mostra que as provações que Jó foi obrigado a suportar são absurdas e cruéis. Diante da realidade de sua existência, Jó percebe o universo como uma ausência do Deus em quem crê. A vida humana aparece caótica e as desigualdades sociais não encontram solução, a não ser na morte. Na obra, a explicação a cerca do sofrimento do inocente continuou arbitrária e permaneceu irrespondida. Contudo, a aflição gerada pela miséria total, pelo abandono e pela solidão fez Jó compreender a aflição das pessoas com as quais ele se identificou: o pobre, a viúva, o órfão, o faminto, todos aqueles que de alguma forma sofriam injustamente. Foi a partir dessa identificação que Jó lançou seu grito de protesto e denunciou os crimes cometidos pelos poderosos aos trabalhadores do campo e da cidade na sociedade de sua época, como mostra o capítulo 24,7-12. Jó não desprezou o próximo, nem se omitiu diante da violência contra seres humanos, mas engajou-se no combate do mal. Mal que pode ser entendido como tudo aquilo que contraria o dom mais preciso de Deus, o dom da vida.

DUARTE, Aline Cristine de Oliveira: *Divine indifference or injustice? In search for an understanding of the human suffering: An exegesis of Job 24,7-12*. São Bernardo do Cam
Universidade Metodista de São Paulo, 2009 (Dissertação de Mestrado). 192p.

ABSTRACT

The book of Job, whose main theme is the human pain, shows that the trials that Job had to endure are absurd and cruel. Facing the reality of its existence, Job realizes the universe as a lack of one who believes in God. Human life is chaotic and social inequalities are not a solution, except in death. In the work, the explanation about the continued suffering of the innocent and remained arbitrary unanswered. However, the distress generated by the total poverty, abandonment and loneliness Job did understand the distress of people with whom he identified: the poor, the widow, the orphan, the hungry, those who suffered unjustly in any way. It was from this identification that has your Jó cry of protest and denounced the crimes committed by the powerful to the field workers in the city and society of his time, as shown in chapter 24,7-12. Job not despised the next, nor is omitted in the face of violence against humans, but is engaged in combating the evil. Evil that can be understood as anything that runs more precise the gift of God, the gift of life.

Esta pesquisa foi realizada sob o auspício da CAPES.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTO	05
INTRODUÇÃO	12
Capítulo 1: UMA ABORDAGEM SOBRE O LIVRO DE JÓ	18
1.1. Divisão do livro	19
1.2. A prosa.....	21
1.2.1. O prólogo	21
1.2.2. A identidade de Satã.....	26
1.2.3. O epílogo	27
1.3. A poesia.....	29
1.3.1. O auge da crueldade.....	35
1.3.2. O temor do Senhor, eis a sabedoria	38
1.3.3. As queixas de Jó.....	40
1.3.4. Um quarto opositor entra em cena.....	43
1.3.5. A teofania.....	45
1.4. Conclusão.....	51
Capítulo 2: ANÁLISE EXEGÉTICA DE JÓ 24,7-12	54
2.1. Tradução literal.....	55
2.2. A forma	57

2.2.1. <i>Delimitação do texto</i>	57
2.2.2. <i>Coesão interna</i>	59
2.2.3. <i>Estilo</i>	60
2.2.4. <i>Época e lugar da composição</i>	67
2.2.4.1. <i>A sociedade do pós-exílio</i>	72
2.2.5. <i>Gênero literário</i>	74
2.2.6. <i>Conteúdo</i>	82
2.3. <i>Conclusão</i>	102
Capítulo 3: A SOLUÇÃO ESTÁ NO FOGO: TEM QUE QUEIMAR O MUNDO INTEIRO E FAZER OUTRO	104
3.1. <i>Como tudo começou? Por que há tantas diferenças socioeconômicas no Brasil?</i>	106
3.2. <i>Considerações sobre o pobre do ponto de vista da teologia da libertação</i>	114
3.3. <i>Eu vim revelar a verdade</i>	117
3.4. <i>Foi-se o papagaio, bom apetite!</i>	125
3.5. <i>A lógica marginaliza, o amor liberta</i>	135
3.6. <i>E quando os homens são surpreendidos por uma fatalidade?</i>	140
3.7. <i>O sofrimento no inferno de Sartre</i>	154
3.8. <i>Conclusão</i>	165
CONCLUSÃO.....	167
REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA.....	183

INTRODUÇÃO

O livro de Jó fala de um homem rico, reto e justo diante de Deus e dos homens, que era temente a Deus e praticava a caridade. No entanto, em uma disputa entre Deus e Satã na corte celeste, Jó foi escolhido para provar que sua conduta reta e íntegra não era devido à sua condição material abastada e à sua condição física saudável, e sim à sua opção de vida.

Jó foi escolhido para ser testado. Foi acometido por toda a sorte de desgraça, a fim de que sua conduta fosse transformada em decorrência de seu sofrimento. Satã apostava que com o sofrimento Jó renunciaria a Deus. Deus, contudo, acreditava na integridade de seu servo e sabia que ele não o decepcionaria. A partir dessa trama, é que se desenrola a temática do sofrimento do inocente, da injustiça social e da ausência divina.

O livro apresenta algumas contradições sobre Deus e sobre o personagem. Mas com a exegese, esses problemas podem ser mais bem compreendidos. O que é mais interessante na história de Jó é que o personagem levanta várias questões sobre a causa e a finalidade de seu sofrimento. Por meio de seus questionamentos, Jó vai descobrindo outras verdades sobre Deus e sobre a existência humana.

A princípio Jó perde a razão. Sua vida perde a lógica. Seu sofrimento o transforma em um louco diante de sua sociedade. Mas com o tempo, a dor congela o antigo homem e faz ressurgir outro Jó. Um Jó moldado, não pela sociedade e pela religião que o cercava, mas um Jó moldado pelo sofrimento e pelo abandono, de quem a esperança se esvaiu com o vento.

Por mais dolorosa que fosse sua situação, esse novo Jó teve que viver e enfrentar de frente a dor, as calúnias, o desprezo das pessoas, a falta de solidariedade de seus amigos. Apesar de desejá-la muitas vezes, Jó não se entregou à morte. Foi resistente. Lutou pela vida até o fim.

O novo Jó não apenas lutou para defender sua causa. O sofrimento o fez se identificar com os fracos, com os desprezados, com os injustiçados, com os desprovidos. Jó lutou pela causa destas pessoas. Jó protestou. Gritou as injustiças. Acusou o criminoso. Acusou a religião e o deus que a religião usava para acobertar os crimes.

Em meio a esse protesto, a dor e a desesperança, Jó conseguiu enxergar a vida. A verdadeira vida. Por conseguinte, Jó conseguiu enxergar Deus. Entender os propósitos misteriosos do Criador para sua vida. Ele percebeu que sua visão a respeito da justiça e da soberania divina estava turva, obscurecida pela religião. Jó atingiu o mais sublime entendimento. Ele compreendeu o projeto da vida e, com isso, ele conheceu Deus de maneira única e profunda.

Ao lermos este maravilhoso e instigante livro, nos deparamos com os mesmos questionamentos sobre Deus, sobre justiça e sobre sofrimento. A história contida no livro não se limita apenas à questão do sofrimento do personagem; mas diz respeito, entre outros temas, à revelação divina. Fala do projeto divino da “vida em abundância”. A voz de protesto de Jó é uma voz divina. Jó compreende esse projeto de Deus e não se conforma com tantas injustiças. Denuncia, expõe-se, envolve-se com causas alheias, a fim de defender o fraco e injustiçado.

Jó foi um herói, não porque venceu o vilão, mas porque se envolveu com o próximo e lutou por ele. Denunciou o criminoso. Jó juntou-se com os fracos para se tornar forte e fazer a força. A história desse herói é um exemplo de vida!

A indignação diante das injustiças sociais na vida dos mais pobres e dos mais fracos levou-nos à produção desta pesquisa. O desejo de protesto, de não calar, de não se acomodar diante dos crimes do opressor muito nos estimulou. A reflexão sobre as argumentações

religiosas incoerentes para justificar o sofrimento do inocente também nos incentivou na elaboração deste trabalho.

Se Deus é amor, ama sua criação, por que então, em vista de sua onipotência, permite tantos males à humanidade? Males que se originam de ações humanas e de absurdos que ocorrem na vida de algumas pessoas sem nenhuma causa e explicação. Esses males, por sua vez, produzem o desespero. Às vezes, produzem um sofrimento sem fim e levam a alma à loucura.

Será Deus injusto com os homens? Será Deus um ser seletivo, que faz acepção em sua própria criação, escolhendo um para beneficiar e outro para destruir? Por que Deus não faz nada diante da crueldade humana? Às vezes o homem cruel se salva, sai de uma situação ileso e a vítima é condenada. Como pode o Deus se omitir em momentos como esses?

Se Deus tem poder e autonomia para criar e destruir, por que, então, não impede o sofrimento das pessoas boas, dos inocentes, como as crianças, e dos indefesos e fracos? Por que não impede o mal, que causa o sofrimento, a dor? Será Deus indiferente ao homem e às suas limitações?

Nesta pesquisa, utilizaremos tais questionamentos para investigar as causas que levam ao sofrimento; sobretudo as causas que geram o sofrimento de pessoas que, como Jó, são retas e íntegras, ou melhor, inocentes. Investigaremos, também, o motivo pelo qual Deus se mantém ausente em face ao sofrimento humano. Por isso escolhemos como objeto de pesquisa o texto de Jó 24,7-12.

O texto de Jó 24,7-12 fala da precária condição de vida dos judaítas na época do pós-exílio, que muito se aproxima à nossa realidade atualmente. O texto fala da violência sofrida pelos trabalhadores e mostra o estado deprimente em que estes se encontravam. O texto mostra também que pessoas inocentes sofriam sem saber o porquê de seu sofrimento. Convencidas pela religião da época, acreditavam que a dor fazia parte da justiça divina. Logo, era merecida. O sofrimento era uma forma de purificar os pecados e redimir a conduta dos homens. Jó, no entanto, percebeu que esta justificativa era incoerente, era um artifício usado pela religião do templo para acobertar os crimes dos poderosos. Por isso, decidiu protestar e

denunciar a criminalidade e a violência contra os mais fracos. Foi a partir desta denúncia social que surgiu a reflexão sobre o sofrimento humano.

O texto de Jó 24,7-12 instiga a pensar nos mecanismos e estruturas que levam à exploração e, conseqüentemente, à exclusão de pessoas, grupos e populações inteiras. Se o sofrimento era necessário para purificar pecados, por que então um recém-nascido era tirado violentamente do seio materno? Qual o pecado do bebê para ter de viver longe de sua mãe?

Ao lermos o livro de Jó somos estimulados a pensar no que gera a desigualdade social. Por que os ricos e poderosos têm dignidade e respeito, têm uma imagem positiva, e os pobres, geralmente, são associados aos marginais, aos preguiçosos e aos acomodados? Por que os pobres são uma ameaça à ordem social e a presença deles gera desequilíbrio e instabilidade?

Esta surpreendente obra nos faz repensar os valores que foram revertidos em nome do egoísmo e da ganância dos homens. Faz-nos repensar os dogmas da religião e a proposta divina para a vida do homem. Torna-nos mais atentos ao próximo e às suas limitações. E, sem dúvida, nos motiva a gritar como o personagem. Gritar para que alguma providência seja tomada, para que seres humanos sejam vistos e respeitados como tais.

Dessa forma, a fim de melhor desenvolver nossa proposta, dividiremos este trabalho em três capítulos: No primeiro, faremos uma abordagem sobre todo o livro de Jó. Dividiremos o livro em partes, de modo que facilite nossa compreensão sobre a obra. Apresentaremos as possíveis datas de composição dessas partes. Falaremos de forma breve e abrangente sobre o lugar da composição e da autoria da obra. Comentaremos o texto em prosa e depois a parte poética. Dentro da parte poética, iniciaremos com o monólogo de Jó. Seguiremos com os três ciclos de diálogo. Separadamente, exporemos o capítulo que fala sobre a sabedoria. Depois, apresentaremos o segundo monólogo de Jó. Prosseguiremos com o discurso de Eliú. E, por fim, apresentaremos a teofania. Dentro de algumas partes, destacaremos os temas que se fazem relevantes para nossa pesquisa. O primeiro capítulo se faz necessário para tornar a leitura de Jó 24,7-12 mais profunda e consistente.

Para elaborarmos o primeiro capítulo, observaremos as apresentações sobre o livro de Jó de diversos autores. Tais como Jean Leveque, Claus Westermann, Jorge Pixely, Henri de

Ternay, Samuel Terrien, Isidoro Mazarollo, José Raimundo Oliva, Ivo Storniollo, Édouard Dhorme, Luís Stadelmann, Norman Habel, Marvin H. Pope e outros.

O segundo capítulo ficará reservado para exegese do texto de Jó 24,7-12. Iniciaremos com a apresentação da tradução. Seguiremos com a delimitação do texto, para saber se o trecho escolhido é uma unidade coesa em si, ou se é composto por várias subunidades. Apresentaremos a relação do capítulo 24 com os capítulos 23 e 25 e depois, a relação dos vv.7-12 com os vv.1-6 e vv.13-25. Investigaremos o estilo do autor na composição do texto. Seguiremos com a apresentação da época e lugar da redação, e do gênero literário. Na parte final deste capítulo, abordaremos os conteúdos dos versículos 7-12. Nesse item, investigaremos o significado de cada verso. Trabalharemos com os termos isoladamente, para que possamos aproximar com precisão a semântica de nossa tradução com o verdadeiro sentido de cada palavra, e, obviamente, dos versos.

Depois de uma leitura panorâmica sobre o livro de Jó e uma investigação mais apurada sobre o capítulo 24,7-12, acreditamos que será possível compreender uma das principais temáticas da obra, a qual fala do sofrimento do inocente causado pela injustiça. O capítulo três da pesquisa se encarregará de conciliar a leitura de Jó 24,7-12 com outras formas literárias, de modo que nos possibilite ver o quanto os problemas vivenciados pelo personagem Jó é atual e se fazem presentes em nossa sociedade e no mundo. Quantos “jós” existem em meio ao século 21? Inúmeras vezes esses “jós” estão ao nosso lado e nós os ignoramos, por estarmos ocupados demais com nossos problemas diários!

No capítulo três, iniciaremos com uma breve abordagem histórica sobre as possíveis causas de pobreza em nosso país. Depois apresentaremos opiniões dos teólogos sobre a pobreza. Por último, compararemos a problemática de Jó com cinco produções artísticas: O documentário *Estamira*, do jornalista Marcos Prado; o romance *Vidas secas*, de Graciliano Ramos; um relatório de viagem do Frei Carlos Mesters intitulado *Seis dias nos porões da humanidade*; o romance *A peste* de Albert Camus e a peça teatral de Jean Paul Sartre *Entre quatro paredes*.

Refletir sobre o sofrimento humano e, sobretudo, sobre o sofrimento do inocente, é um desafio, uma vez que não existe justificativa possível, nem racionalidade em alguns casos.

Essa reflexão desperta nossa responsabilidade humana diante do problema do mal. Cobra-nos uma atitude. O sofrimento do inocente descrito no livro de Jó não é metafísico. É existencial, se envolve com o combate de quem faz sofrer o inocente.

Em muitos casos, a vítima não será liberta de seu sofrimento e a dor não terá fim durante a sua existência. Quando nos deparamos com um caso desses, nos perguntamos “o que fazer?”, pois sabemos que não há solução. No entanto, o simples fato de olharmos para as vítimas e socorrê-las, sem buscar explicações sobre o que gerou a dor, já é uma medida de engajamento no combate do sofrimento, ou ao menos, na diminuição da dor dessas pessoas.

Nossa proposta, portanto, com a apresentação destes três capítulos, é não apenas mostrar um estudo científico sobre o livro de Jó mas convidar nosso leitor, por meio da análise crítica de nossa sociedade, a participar da construção de um mundo diferente, onde todos tenham sua dignidade e tenham seu espaço. Onde os “não-gente” se tornem gente e os nossos “nus”, “abraçados na pedra”, “sedentos” e “famintos” possam ter suas necessidades reconhecidas e respeitadas.

CAPÍTULO 1

UMA ABORDAGEM SOBRE O LIVRO DE JÓ

O livro de Jó é uma das obras mais intrigantes e perturbadoras dentre as histórias bíblicas. Tentar conciliar a imagem do Deus onipotente e onisciente com a imagem do Deus justo e bom nessa obra não é uma tarefa muito fácil.

O livro não é apenas um drama que fala do sofrimento humano. O tema do justo sofredor era explorado desde o fim de 2000 a.C., época sumeriana. O miolo do livro pode ser entendido como uma crítica à sociedade da época. Ele é feito de forma poética. A poesia, que geralmente remete ao belo, ao bom é um recurso que o autor utiliza para mostrar a realidade e não se contentar com ela. Podemos então dizer que a poesia do livro de Jó nos instiga à reflexão.

O conteúdo do livro pode ser entendido como uma provocação à sedução da razão. Não só isso, é uma descoberta fenomenológica em que a razão fecha-se em si mesma e enlouquece. A tragédia contida no livro não pode ser amenizada, nem bloqueada. Ao contrário, ela destrói qualquer instrumento de salvação. Dessa forma, o livro convida o leitor a provar sua confiança racional, aceitando o desafio lançado por Jó.

Neste capítulo, pretendemos apresentar uma abordagem geral sobre o livro, de forma que nos possibilite uma melhor análise exegética de Jó 24,7-12. Uma leitura mais esclarecida

da obra nos capacitará a descrever o caminho da reconstrução de um mundo ético, depois de ter desconstruído a fé na justiça divina. Também nos permitirá comparar a temática do sofrimento humano e as reflexões sobre essa questão com outras obras. Para isso, dividiremos o livro em partes e trabalharemos, de maneira muito breve, alguns temas dentro dessas respectivas partes.

1.1. Divisão do livro

Começaremos este tópico citando duas possíveis divisões do livro de Jó em blocos literários.

Jean Leveque¹ distingue a história literária de Jó em quatro etapas: a primeira é caracterizada como conto primitivo, em que as duas extremidades do livro são reunidas: o prólogo (capítulos 1 e 2) e o epílogo (capítulo 42,7-17). Para ele, ao reunir estas extremidades é possível recompor o conto popular, que teve origem em Edom, ou na região de Harã, na Transjordânia. O conto primitivo de Jó deve ter tomado forma no fim do segundo milênio. Porém, desde que apareceram os relatos mais antigos do Pentateuco, séculos X-IX, o conto primitivo se aclimatou em Israel.

A segunda etapa do livro, que corresponde aos dois monólogos de Jó (capítulos 3 e 29-31), aos diálogos poéticos (capítulos 4-27) e à teofania (capítulos 38,1-42,6), mostra um Jó mais humano. Um personagem que admite suas fraquezas. Um homem amargurado, que amaldiçoa o dia de seu nascimento (3,3-10), devido a tanto sofrimento. Nos monólogos e diálogos, o poeta tentou fazer Jó falar mais longamente e dialogar com os três visitantes e depois com Deus.

A terceira etapa corresponde aos discursos de Eliú (Capítulos 32-37), que foram acrescentados pelo poeta, por volta do ano 450 a.C., cuja problemática se assemelha à problemática do profeta Malaquias, meados do 5º século.

¹Jean Leveque, *O livro de Jó e a mensagem*, São Paulo, Paulinas, 1987, p.7-9, (84 p.) - (coleção cadernos bíblicos; 42).

Por fim, a quarta etapa apresentada por Jean Leveque corresponde ao poema sobre a sabedoria (capítulo 28). Um acréscimo feito por volta do século IV-III, que pretende concluir as discussões de Jó e de seus amigos, relativizando o saber e as afirmações do homem.

Luiz José Dietrich² divide a obra em cinco blocos: o primeiro ele chama de porta de entrada e porta de saída. Corresponde aos capítulos 1,1-2,10 e 42,12-17, ou seja, ao prólogo e ao epílogo. Outro bloco é a primeira rodada de discussão de Jó com seus amigos (capítulos 3-11). Depois, segue a segunda rodada de discussão de Jó com seus amigos, que vai do capítulo 12 ao 20. O quarto bloco corresponde à terceira rodada de discussão de Jó com seus amigos que vai do capítulo 21 ao capítulo 27. O último bloco contém o último discurso de Jó e a resposta de Deus, nos capítulos 29-31 e 38,1 – 42,6.

Para ele, o primeiro bloco do livro é uma espécie de moldura. Foi escrito em forma de prosa. São narrativas antigas. Que, provavelmente, sofreram modificações no pós-exílio. A inserção da figura de Satã é uma boa evidência. Satã é o grande culpado pelo sofrimento de Jó. A descrição do personagem nessa parte da obra é de um homem paciente e tolerante. A teologia da prosa é distinta da teologia do bloco poético. A teologia que predomina na prosa é a teologia da retribuição.

O corpo do livro, escrito em forma poética, apresenta outro Jó. Mostra um homem contestador, que não se conforma com as injustiças e nega os dogmas oficiais da época. A teologia desses quatro blocos é inovadora, construída a partir da vida cotidiana daqueles que estão sofrendo, e questiona a teologia da retribuição.

Segundo Claus Westermann³, a parte poética do livro apresenta-se como uma fuga musical grandiosa composta sobre o tema da lamentação, consequência dos sofrimentos do personagem. Jó apela a Deus, contra o próprio Deus. Acusa-o e une-se a ele, já que se agarrava a Deus em seu sofrimento e em sua solidão. O poeta pretende mostrar que o sofrimento faz com que o homem se separe de Deus, mas a possibilidade de se queixar supera o abismo. Essa é a tarefa vital da lamentação. O poeta sustenta que Jó falou acertadamente a respeito de Deus, apesar de suas acusações desencontradas.

² Luiz José Dietrich, *O grito de Jó*, São Paulo, Paulinas, 2ª. Ed., 1996, p.5. (108p.) - (A bíblia na mão do povo)

³ Claus Westerman, *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Academia Cristã, 2005, p.192-193. (279 p.).

Em Jó Deus se esconde como nos Salmos de lamentação. Esse “Deus escondido” pode referir-se a sua natureza misteriosa, mas pode também tratar-se da percepção do homem de um Deus propositadamente retraído. Mesmo com o “Deus escondido”, Jó sentia sua presença e lhe suplicava o reaparecimento mais nítido. Deus não se manteve escondido por muito tempo a Jó, como mostram suas palavras: “Mas agora viram-te os meus olhos”.

A poesia do livro desenha o retrato dos companheiros do Jó sofredor. O sofrimento, no livro, aparece enobrecido como parte integrante da existência humana e até apontando para além dela.

Para abordarmos todo o livro, portanto, dividiremos a obra quanto ao estilo literário. Trabalharemos, primeiramente, com as partes escritas em prosa e depois com o restante da obra, escrito em forma de poema.

1.2. A prosa

Nesta primeira parte de nosso trabalho, abordaremos as partes do livro que foram escritas em prosa, que correspondem ao prólogo e ao epílogo.

1.2.1. O prólogo

A função do prólogo é apresentar o herói e os três amigos que irão intervir na discussão poética. Nele o drama se divide em dois atos: um prelúdio e um poslúdio. No prelúdio, o país de Jó é mencionado, Hus, região fora de Israel. Isso mostra que Jó não era israelita. Era um estrangeiro. O narrador atribui ao personagem um perfil lendário, quase patriarcal.⁴

O nome do personagem em hebraico pode se ligar à raiz do verbo *`ayab* “ser hostil” e significar objeto de perseguição ou inimizade. Ou, o nome pode estar relacionado à raiz árabe

⁴ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 37, (333p.). (Comentário Bíblico do Antigo Testamento).

`wb “voltar”, “arrepender-se” e significar “convertido”, “arrependido”. O Corão atribui o epíteto `awwab, “arrependido” a Davi e a Jó.⁵

O nome do personagem sugere a sua personalidade. Seja ela “hostil”, se considerarmos o nome ligado à raiz hebraica. Ou, “convertido”, se consideramos a origem do nome como sendo da raiz verbal árabe. No primeiro caso, temos um Jó “hostil” em relação à religião e ao Deus de seus amigos. No segundo caso, temos um Jó “convertido” ao verdadeiro Deus. Sobre estas características do personagem, falaremos na parte poética do livro.

No poslúdio ocorre a apresentação dos amigos de Jó, os quais serão os interlocutores na parte poética do livro. O autor faz questão de apresentar esses amigos e informar a localidade de onde eles vieram. Elifaz era um edomita de Tema. Bildad pertencia às tribos nômades de Suás. E Sofar vivia em Naamat, Nordeste da Arábia. Provavelmente, a preocupação do autor em relatar a origem dos amigos de Jó foi para informar que a sabedoria, com a qual eles discursavam com Jó, era estrangeira.

O prólogo inicia-se com a descrição da felicidade de Jó e sua integridade moral. Depois as ações acontecem na corte celeste, onde Yahweh se encontra, juntamente com os filhos de *Elohim*. Em seguida, a cena prossegue na terra com as catástrofes de Jó e termina com uma resposta do personagem.

Depois que o autor faz a apresentação do personagem, ele sugere que Deus é quem sujeita Jó à provação. Deus, em sua corte celeste, duas vezes chama atenção de Satã para a integridade de seu servo Jó. A partir do destaque que Deus dá a Jó em relação a outros homens é que Satã se sente instigado a tentá-lo, a fim de constatar sua integridade e retidão.

Deus permite o experimento, participa dele. Contudo, traça limites a Satã. Nessa parte do livro, Deus é alguém que testa os homens para a salvação. No entanto, testar, provar a fidelidade, o amor à verdade, a justiça de um homem é na literatura antiga um motivo que caracteriza os dominadores tiranos⁶.

⁵ Samuel Terrien, *Jó*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 67, (306p.) - (coleção Grande comentário bíblico)

⁶ Dorothee Sölle, *Sofrimento*, Petrópolis, Vozes, 1996. p.118 (189 p.).

O prólogo retrata a soberania de Deus sobre Satã, que não pode prejudicar Jó além dos limites estabelecidos por Deus. É no prólogo que se estabelece um cenário para todos os discursos que se seguem. Jó não sabe que Deus aposta nele, nem que sua fé está sendo provada. Sua história põe em jogo a sua própria honra e a honra de Deus⁷.

No entanto, Jó é um paradoxo. Por um lado ele representa o próprio tipo de êxito humano e espiritual: rico, pai de uma família grande, temente a Deus, íntegro e reto. Por outro, é um representante da pior espécie de sofrimento humano. Experimenta em sua vida todas as formas de injustiças e de sofrimento. Dele é exigido algo humanamente impossível, que nem o próprio provocador seria capaz de realizar.

Depois do anúncio da primeira série de desgraças, Jó levantou-se, rasgou o manto, raspou a cabeça e caiu por terra. Essas ações correspondem a sinais de luto. Simbolizam que o velho Jó, a partir daquele momento, morreu. Jó liberta-se da alienação em relação aos acontecimentos da vida e rompe o silêncio. Surge um Jó contestador, que denuncia os crimes de injustiça.

Ao analisar esta cena, percebemos que a primeira ação de Jó é se levantar do chão: “Jó se levantou”. Depois, ele rasgou o manto. O *manto* (*me'il*) é entendido como uma peça de roupa usada por cima de outras roupas, que vai até o joelho. Era usado para aquecer durante a noite. A atitude de Jó de rasgar essa peça anuncia sua tristeza. Também é uma forma de descrever o luto profundo. O ato de rapar a cabeça simboliza a perda da glória pessoal, já que o cabelo representa a glória do indivíduo. O ato de cair por terra mostra a forma mais extrema do sofrimento humano. Ele não só caiu no chão, mas inclinou-se, mostrando completa submissão e adoração ao Criador.⁸

“O homem não possui poder absoluto sobre seu destino; sua liberdade tem desempenho pleno, porém dentro de um destino delimitado por outra liberdade que não tem outro motivo de ser senão ela mesma, que não tem contas a prestar e à qual se devem respeito e adoração incondicionais.”⁹

⁷ William Lasor, A. Hubbard David e Frederic W. Bush, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 1999, p.517.

⁸ Charles R. Swindoll, *Jó: Um homem de tolerância heróica*, traduzido por Neyd Siqueira, São Paulo, Mundo Cristão, 2004, p.40 (430).

⁹ Jean Leveque, *O livro de Jó e a mensagem*, p.15.

Todas as atitudes que Jó teve devido ao seu desespero têm uma significação ao longo do livro. Os atos simbólicos de rasgar a roupa, raspar a cabeça e cair por terra, expressam a postura que Jó teve que assumir para compreender seu sofrimento e conhecer e adorar o verdadeiro Deus.

Jó foi submetido a um experimento com objetivo de constatar sua resistência, sua sobrevivência. Contudo, Jó superou todas as expectativas. Foi capaz de suportar toda forma de sofrimento que lhe foi imputada. A dor humana é o tema da provação. O tema realista do sofrimento é apresentado no livro vinculado à motivação do agente tirânico.

O tema do sofrimento humano não é predominante apenas no livro de Jó e em alguns Salmos. O tema é predominante em toda a Bíblia. A exemplo disso, citamos a opressão sofrida pelo povo de Israel no Egito, por meio do trabalho escravo (Êx 1,14). O Deus do Êxodo não é um Deus que impõe sofrimento ao povo. Não é um Deus onipotente e tirano. Essas características são atribuídas a Faraó. A causa da opressão no Egito sofrida pelos filhos de Israel foi a violência histórica. Javé rompe com a situação de opressão, cumprindo sua promessa. No caso do Êxodo, o sofrimento atingiu todo o povo. Não foi explicado como castigo divino ou transformado em conformismo. Simplesmente aconteceu, como um absurdo.

O sofrimento de Jó pode ser comparado com o sofrimento do povo no Egito: “o escravo que suspira pela sombra” e “o do mercenário”, que “espera pelo seu salário” (Jó 7,2). Porém, no livro de Jó, Deus não está ao lado dos escravos, dos oprimidos. Deus desempenha outro papel.¹⁰

O sofrimento do homem que trabalha é apresentado na obra mais adiante. Esse homem é jogado em um mundo no qual a exploração aparece como efeito simples de uma operação de força. A dor torna-se desmedida, já que não é mais possível compreender suas causas, suas regras, sua medida. Dessa forma, o trabalho transforma-se em *mal*.

Como mal, o trabalho deixa de ser uma atividade entre outras, que reserva as dimensões vitais no homem. O trabalho volta-se para a acumulação vazia de riqueza, criando

¹⁰ Dorothee Sölle, *Sofrimento*, p.117.

o grupo dos explorados, dos excluídos, dos opressores e dos oprimidos. Sobre esse assunto, falaremos mais adiante.

No prólogo, a teoria da retribuição encerra o drama. Deus deu, tomou e restituiu. O Jó do prólogo e do epílogo é um homem de moral otimista, que se entrega a Deus antes de Deus restituir seus bens, que durante todo seu sofrimento bendiz o nome de Javé.

A partir do prólogo de Jó, algumas máximas foram usadas pelos israelitas, porque se enquadravam em determinados contextos da vida comunitária. Em uma ocasião de morte, por exemplo, podia ser usada uma fórmula como a de Jó 1,21, onde há um princípio do direito da posse sob forma de arrendamento ou concessão: “Javé deu, Javé tirou; bendito seja o nome de javé!”.¹¹

Na parte popular em prosa, portanto, há um Jó passivo, que não se desligou de Deus, que venceu a causa. Esse Jó é um personagem mítico. Não há nenhum homem que ao ser tomado para um “experimento”, para que lhe testassem sua resistência, se mantém passivo e indiferente. Contudo, o sofrimento injusto do personagem inocente provoca escândalos. O personagem, na parte poética do livro não aparece tão inabalável quanto na prosa, nem seu sofrimento é resolvido, diferentemente do que mostra o epílogo.

Assim, ler o livro de Jó a partir da ideia sugerida pelo prólogo, ou seja, Deus resolve fazer um experimento com Jó para tortura ou recompensa, é interpretar mal toda a ideia de criação, a finalidade de viver a vida, a natureza do direito e a noção de comunidade. Deus não está contra os seres humanos. Ao contrário, o propósito do experimento de Jó foi uma forma pedagógica divina de ensinar o dom divino da prática, ou melhor, o dom da solidariedade.¹²

1.2.2. A identidade de Satã

¹¹ Ernst Sellin e Georg Foher, *Introdução ao Antigo Testamento*, tradução de Mateus Rocha, São Paulo, Paulinas, vol.2, 1977, p. 71 (354).

¹² Wing-Ch Ki, “Gift Theory and the Book of Job”, *Theological Studies Review*, n. 4, 67, 2006, p. 729 (723-749).

A ideia de um ser superior, demoníaco, hostil a Deus e que mostra animosidade contra os homens, pertence ao judaísmo tardio, da época intertestamentária. *Hasatan*, o acusador, só se torna nome próprio no 4º século a.C., como em 1Cr 21,1¹³. Por enquanto, o termo ainda não era considerado um nome próprio.

No prólogo, essa imagem de Satã, inimigo de Deus, ainda está se formando. Satã é um personagem com poder de inspeção que aparece diante de Deus com objetivo de semear dúvida sobre a integridade do servo Jó. O texto não fala muita coisa a respeito dele.

Na assembléia da corte celeste, a figura principal não é Satã, nem Deus e sim Jó. Deus qualifica Jó como tipo por excelência de homem religioso e virtuoso. Deus se orgulha de apresentar a Satã seu servo íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal. É nas qualidades de Jó apresentadas por Deus que Satã vai inserir dúvida.

Satã sugere que conhece a natureza humana melhor que Javé e se apresenta mais “esperto” que o próprio Deus: “É por nada que Jó teme a Deus?”.

O ódio de Satã por Jó não reside no fato da fidelidade de Jó a Deus simplesmente, mas no conceito de doação e prática. Isso pressupõe que ele sabe a diferença entre o que as pessoas dizem e o que elas fazem. Por isso Satã propõe tocar na pele de Jó (ver Jó 2,4). Ele conjectura que um homem vai doar tudo o que tem para salvar sua vida. Ele aposta que as pessoas irão escolher a “propriedade privada” em detrimento do coletivo.¹⁴

Satã apostava que com o sofrimento Jó fosse renunciar Deus e o próximo em busca de salvar sua própria vida. O modelo de reciprocidade estava em jogo. Se Deus não o abençoasse mais, com bens materiais e saúde, Jó, naturalmente, deixaria de adorá-lo. O relacionamento entre o humano e o divino se dava por meio da troca. Satã reduz o relacionamento amoroso de Deus a uma relação quantitativa, em que os interesses comuns e os objetos são negociados para reforçar a continuidade.

¹³ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, p.40.

¹⁴ Wing-Ch Ki, “*Gift Theory and the Book of Job*”, p.738

O Satã do prólogo não possui autonomia. Só age pela vontade permissiva de Deus. Ele não pode prejudicar Jó além dos limites estabelecidos por Deus.

Outro personagem que aparece no prólogo com a concepção negativa como a de Satã é a mulher de Jó. Ela é comparada à irmã espiritual de Eva (Gn3,1), porque incitou seu marido a se revoltar contra Deus: “Amaldiçoa a Deus e morre!”. Jó, no entanto, não condena sua mulher, apenas compara a sua linguagem com a linguagem de uma pessoa que se tornou louca por causa do sofrimento. A ação dela correspondia à ação de uma pessoa transtornada. Para Jó ela não era um mal, mas uma pessoa atingida pelo mal.

No prólogo, o mal vindo de Deus não anulou o bem que havia em Jó, também vindo do mesmo Deus. Jó não podia blasfemar contra esse Deus, por causa de seus males. Deus era o gerador do bem e do mal. Assim tudo vindo de Deus devia ser aceito de bom grado.

Toda essa apresentação do prólogo mostra que o narrador está mais interessado em criticar a religião egocêntrica e a fé desinteressada, do que refletir sobre a questão da origem do mal e de sua atuação nos homens.

1.2.3. O epílogo

Avançaremos para o capítulo 42,7-17 do livro de Jó, a fim de abordarmos sobre as partes escritas em prosa neste tópico.

O epílogo divide-se em duas partes: a sentença de Deus (7-9) e a restauração de Jó (10-17). No capítulo 42,7-9, Deus apresenta sua sentença aos amigos de Jó. Este, o acusado, tornou-se intercessor de seus amigos. O Deus, que entregou Jó nas mãos de Satã no prólogo, mudou a sorte dele no epílogo. Restituiu sua imagem e seus bens. Contudo, a teologia da retribuição é definida por Deus como “insensatez”.

No epílogo, Jó é revestido da função de intercessor. Interceder é uma característica que o *’ebed* “servo” partilha com o *nabi* “profeta”. Por isso, o livro de Jó pode ser aproximado ao Quarto Cântico do Servo em Isaías, já que os dois são considerados “servos” e

“justos”. Os dois são testados por Deus e humilhados. São personagens que sofrem muitas dores e experimentam bem o sofrimento (Is 53,3-4). Os dois personagens têm o poder de interceder em favor dos transgressores (Is 53,12 e Jó 42,8).

Contudo, a intercessão de Jó não tem uma dimensão universal como a do Servo de Isaías. Esse é o ponto que não permite que os personagens sejam idênticos. Ambos têm aspectos semelhantes. Porém, o Servo de Isaías ultrapassa o prólogo e o epílogo do livro de Jó. Este foi investido de uma missão especial de reconciliação pelo Espírito de Deus. Ao passo que Jó resgata os outros a partir de seus próprios sofrimentos.¹⁵

Na segunda parte do epílogo, a imagem do herói é restaurada, seguida de sua reintegração social. Jó recebe de volta seus bens. Porém, em dobro. O que sugere a ideia de recompensa reparadora “com perdas e danos”, como menciona Samuel Terrien.¹⁶

Segundo o mesmo autor, os versículos 12-17 são considerados uma elaboração folclórica da felicidade de Jó. Para ele, o livro pode ser encerrado no versículo 11 do capítulo 42. O traço final sobre a velhice e a morte do personagem é um empréstimo das tradições patriarcais.¹⁷

Dessa forma, o poeta do livro de Jó usou a história antiga de Jó, um conto bem conhecido, como base para seu poema, o qual não se ocupou, primeiramente, com o tema do sofrimento do inocente. O poeta utilizou a narrativa Jobiana sem dificuldades, porque ela oferecia um símbolo do realismo terreno, de acordo com a forma de conceber a vida de comunhão com Deus pelos sábios do Oriente. Assim, a comunhão do homem com o divino, deve-se manifestar com a boa saúde, com a prosperidade material, com o vigor sexual, com a boa fama e com a responsabilidade social.¹⁸

1.3. A poesia

¹⁵ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, p. 316-317.

¹⁶ Samuel Terrien, *Jó*, p. 304.

¹⁷ Samuel Terrien, *Jó*, p. 305-306.

¹⁸ Samuel Terrien, *Jó*, p. 305-306

Na parte poética do livro, o que poderia significar maldição ou conformação não é sugerido. Nem tampouco a piedade atribuída a Jó. Nessa versão, surge um Jó que indaga a Deus sobre seu sofrimento. Surge um homem forte, mas que o teme e o adora verdadeiramente.

Conforme sugere José Raimundo Oliva, essa parte é dividida da seguinte forma:

a) Queixas de Jó (capítulo 3).

b) Diálogos entre Jó e seus amigos, divididos em três ciclos de rodada (4-14, 15-21 e 22-27), os quais expressam discussões teológicas entre Jó e seus amigos. Nos diálogos, os amigos de Jó queriam explicar os acontecimentos do protagonista a partir da perspectiva da teologia oficial do judaísmo, a qual era influenciada pela doutrina da retribuição.

c) Depois dos diálogos, segue o elogio da sabedoria (capítulo 28). Essa parte é tratada como acréscimo posterior ao livro.

d) Nos capítulos 29-31, Jó faz um discurso reflexivo sobre as posturas de seus amigos, rejeitando as explicações oficiais. Ele protesta suas acusações e questiona seu sofrimento.

e) Nos capítulos 32-37, um novo personagem é inserido ao texto, Eliú, o qual desafia também Jó. O discurso de Eliú é considerado um acréscimo posterior.

f) Por último, acontece o diálogo entre Deus e Jó nos capítulos 38-42,6. Neste diálogo o livro mostra a revelação e manifestação de Deus. Em Javé, Jó encontra as respostas para seus questionamentos.¹⁹

Os monólogos e os ciclos de diálogo correspondem à primeira metade do século V, época em que a concepção mecânica da doutrina da retribuição foi invalidada com as evidências contrárias da vida cotidiana.

¹⁹José Raimundo Oliva, *Jó, sábio profeta – Exegese do capítulo 24*, Pernambuco, CEBI, 2000, p.30-31. (Série Ensaaios)

Jó não se conformava com os modelos tirânicos de provação. Ele recusava o jogo do arbítrio que Deus o obrigava a aceitar e invocava o direito de exigir que a justiça fosse feita, como foi feita no Êxodo do Egito. Deus falou com Moisés. Da mesma forma, Jó invocava a Deus esse direito. Porém, o direito lhe era negado.

Jó não amaldiçoou Deus. Contudo, o desespero o fez rejeitar o dom mais precioso, o dom da vida. Ele direcionou sua violência de homem ferido para a vida. Amaldiçoou o dia de seu nascimento. Desejou a sua não-existência. Pior, desejou que sua mãe não o tivesse concebido. Que ela o abortasse (ver Jó 3,16), ou o deixasse morrer por falta de cuidados (ver Jó 3,12). No caos em que ele se encontrava, a morte era a única saída (ver Jó 3,21-22). Morrer seria um alívio para suas dores.

O desespero de Jó pode ser igualado ao lamento de Jeremias:

“Maldito o dia em que eu nasci!
O dia em que minha mãe me gerou não seja abençoado!
Maldito o homem que deu a meu pai a boa nova:”nasceu-te um filho homem!”,
E lhe causou uma grande alegria.
Que este homem seja como as cidades
Que Javé destruiu sem compaixão;
Que ele ouça o clamor pela manhã
e o grito de guerra ao meio-dia,
porque ele não me matou desde o seio materno,
para que minha mãe fosse para mim
o meu sepulcro
e suas entranhas estivessem grávidas para sempre.
Por que eu saí do seio materno
Para ver trabalhos e penas
E terminar os meus dias na vergonha?”(Jr 20,14-18)

No primeiro monólogo de Jó, ele enfatiza que a incoerência do destino humano é determinada por Eloá. Seus questionamentos a sabedoria divina mostram sua censura ao criador do universo. Os primeiros traços contrários de Jó em relação ao prólogo e ao epílogo, portanto, começam a aparecer. O autor apresenta um homem não tão íntegro assim a Javé, já que questiona sua sabedoria e suas ações. O autor desnuda a humanidade do personagem.

Os diálogos poéticos, que iniciam no capítulo 4 e vão até o capítulo 27, podem ser divididos em três ciclos de discurso: 1º. Capítulos 4-14, 2º. Capítulos 15-21 e 3º. Capítulos 22-27. Esses diálogos abrangem a maior parte do livro e terminam com a resposta de Jó

constituída pelo segundo monólogo dos capítulos 29-31. O capítulo 28 é um capítulo à parte. Comentaremos sobre ele separadamente.

O primeiro ciclo de discurso apresenta Elifaz de Temã argumentando sobre a sorte dos ímpios. Os argumentos de Elifaz se pautam na teologia da época. Segundo ele, Jó sofria porque era culpado, porque cometeu algum mal: “Pois a iniquidade não nasce do pó, e a fadiga não brota da terra.” (5,6). Entretanto, as justificativas de seu amigo eram insuficientes para explicar o drama de Jó. No capítulo 6, Jó contra-argumenta contestando a religião de Elifaz “Recusar a misericórdia a seu próximo, é abandonar o temor de Shadai” (6,14). Ele mostra que a religião de Elifaz age cruelmente em nome de Deus: “Seríeis capazes de leiloar um órfão, de traficar o vosso amigo.” (6,27). Jó defende sua integridade: “voltai atrás, porque justa é a minha causa” (6,29).

O ciclo de diálogos segue no capítulo 8 com as críticas de Bildad, também baseadas na teologia da retribuição. Seus amigos falavam em nome da justiça de Deus, mas apresentavam um Deus injusto. No capítulo 9, mais uma vez Jó mostra que os argumentos de seus amigos em nada contribuía. Apenas o incriminavam e o excluía da sociedade: “Se eu decidir esquecer minha aflição, mudar de fisionomia e fizer rosto alegre, eu temo todos os meus tormentos, pois sei que não me terás por inocente.” (9,27-28).

O capítulo 11 segue com os argumentos de Sofar de Naamat, que também incriminava Jó. Para Sofar, se Jó confessasse seu crime a Javé, sua sorte mudaria:

“Se endireitares teus pensamentos, e estenderes as mãos para ele, se afastares das tuas mãos a maldades e não alojares a injustiça em tua tenda, poderás levantar teu rosto sem mácula, serás inabalável e nada temerás. Esquecerás de teus sofrimentos...Tua vida ressurgirá como o meio-dia... repousarás sem sobressaltos e muitos acariciarão teu rosto.” (11,13-19)

Os amigos de Jó persistiam em afirmar que nada era puro diante de Deus. Para eles, a pobreza, as dores, o sofrimento e, sobretudo, a revolta de uma pessoa eram evidências de pecado. Os pecadores deviam ser punidos, de forma que fosse purificado e não contaminasse o resto da sociedade. A religião os tornou insensíveis aos clamores dos que sofriam.

Os capítulos 12-14 apresentam a contestação de Jó a seus amigos. Jó mostra, ao contrário de seus amigos, as limitações humanas diante da sabedoria divina e expressa seu sofrimento. O suposto gesto de solidariedade dos amigos de Jó não passava de uma convenção religiosa. Por isso, Jó rejeita o consolo deles: “Vós não sois senão embusteiros, todos vós meros charlatões” (13,4).

Enquanto Jó permaneceu calado, seus amigos foram solidários a ele. A partir do momento que ele começou a denunciar as injustiças sociais acobertadas pela religião, seus amigos o acusaram de pecador e criminoso.

No capítulo 15, começa o segundo ciclo de discursos. Elifaz inicia o discurso acusando mais uma vez Jó de culpado. Ele retorna ao raciocínio anterior do capítulo 4,17: “Tua culpa te inspira tais palavras e adotas a linguagem dos astutos.” (15,5). A indignação de Jó, gerada pelo sofrimento e seus questionamentos eram entendidas por Elifaz como uma blasfêmia a Javé. A Jó não cabia contestar, apenas aceitar calado sua desgraça, mesmo que ela fosse de forma injusta, como de fato o era.

Nos capítulos 16-17 Jó retruca a Elifaz. Diz que seu discurso é vazio (16,3). Jó percebeu a consequência mais cruel da espiritualidade. Quando as pessoas estão preocupadas em cumprir uma exigência da tradição e se tornam insensíveis às dificuldades do próximo. Seus amigos não se interessavam sobre o que tinha acontecido com ele. Negaram-lhe solidariedade, desprezaram sua dor.

O sofrimento transformou Jó em um homem mais sensível. Jó passou a ser um representante do sofredor injustiçado. Jó assemelhou-se às mulheres, às viúvas, aos pobres, aos explorados, aos escravos, aos excluídos, porque experimentou em sua carne a forma mais extrema de sofrimento.

Os capítulos 18 e 20 seguem com mais acusações e ameaças contra Jó de Bildad e Sofar. Bildad irado por causa da obstinação de Jó o ataca violentamente. Ele não pode permitir por mais tempo que uma pessoa como Jó conteste um mundo de verdades intocáveis. Sua preocupação era retomar o tema sobre a infelicidade dos ímpios, já que Jó contestou demasiadamente a felicidade deles.

No capítulo 19, Jó não suportou o insulto de Bildad, carregado de indelicadeza e desrespeito. “Até quando me atormentareis e com palavras me amargareis?”. Jó se remete a Bildad, mas seu discurso serve para seus três amigos, os quais o ultrajavam e o insultavam todo o tempo. Jó mostra o quanto se sente abandonado e solitário em sua aflição. Deus afastou progressivamente todas as pessoas da companhia dele: “Ele afastou de mim os meus irmãos, e os meus conhecidos tratam-me como estranhos”.

No versículo 21, Jó tenta reconciliar-se com seus amigos. Tenta encontrar neles a simpatia que Deus lhe recusou: “Piedade, piedade de mim, amigos meus, pois me feriu a mão de Deus”. Porém, seus amigos não estavam interessados em participar de seu fardo. Eles queriam defender seus pontos de vista intelectuais. Para eles o sofrimento, a pobreza, a doença eram coisas comuns da vida, que tinham que ocorrer, não mereciam tanta atenção.

Entretanto, no versículo 25, ocorre uma surpresa. Jó afirma “Eu sei que meu defensor está vivo e no fim se levantará sobre o pó”. Jó, em meio ao abandono, à miséria física e material, em meio à solidão extrema declara seu ato de esperança em um defensor nos céus. Ele encontra nesse ser, o *go`el*, como menciona Henry de Ternay, o qual demonstra a solidariedade e a força comunitária.

O *go`el* era um parente na vida cotidiana, que tinha o dever de evitar que uma pessoa do mesmo clã perdesse seu patrimônio (Lv 25,25). O *go`el* é presente também na história de Rute, sobretudo nos capítulos 2-4. Esse defensor impedia que um membro do clã caísse na escravidão (Lv 25,47-49). Nesses casos apresentados, o *go`el* era uma espécie de mobilização comunitária para salvar um membro do grupo.²⁰

Jó ao usar a palavra *go`el*, que pode ser traduzida por “testemunha”, “fiador”, “redentor” ou “defensor” em seus discursos, mostra que ele fazia parte do grupo dos camponeses, os quais procuravam se ajudar comunitariamente. Contudo, esse estilo de vida estava se perdendo na época do pós-exílio. O egoísmo, o individualismo das pessoas estava ganhando forças e com isso a injustiça e a pobreza crescia.

²⁰ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, p. 127-129.

É nesse ato de esperança que Jó se apoia em um defensor nos céus. Jó procura por esse *go`el* que defenderá sua honra e restabelecerá seu nome. Foi nesse paradoxo de vida, quando Jó se viu abandonado por seus queridos e por Deus, que ele encontrou-se com o Deus vivo. Foi no contrário que ele encontrou forças para reformular o ato de fé e de esperança. Ele devia ir para Deus, apesar de Deus. Eloá para Jó era a testemunha e o juiz.²¹

No capítulo 20, Sofar toma a palavra e volta ao tema da felicidade dos ímpios, abordado por Jó. Para ele, “a alegria do malvado durará só um instante”. E seu destino não terá um desfecho feliz. O discurso de Sofar apenas nos mostra o quanto ele está interessado em defender doutrina tradicional da retribuição. Em nada ele se sensibilizara com o apelo de Jó.

Jó responde a Sofar, no capítulo 21, com um questionamento: “Por que vivem os ímpios, envelhecem e até crescem em poder?”. Jó sabia que o destino do ímpio não era, muitas vezes, como Sofar apresentara. Se a tese de seus amigos fosse justa, o malvado não deveria nem mesmo viver. Jó percebeu uma série de incoerências no mundo. O malvado envelhece como todo mundo e vive a felicidade. Diante disso, questiona-se por que conservar a virtude? “O que se ganha em invocar a Deus?” Jó fez essa introdução para contestar a doutrina imoral da hereditariedade, pregada pela religião de seus amigos. Assim como fez o profeta Ezequiel: “A pessoa que peca é a que morre! O filho não sofre o castigo da iniquidade do pai, como o pai não sofre o castigo da iniquidade do filho: a justiça do justo será imputada a ele” (Ez 18,20).

Os capítulos 22-27 correspondem ao terceiro ciclo de discursos. Os amigos de Jó insistem em afirmar que o sofrimento dele é consequência de seus pecados. E fazem o possível para remover de Jó suas convicções. Elifaz, no capítulo 22, o acusa de ter oprimido os pobres, de ter omitido a caridade e aí estaria a razão para os seus males. Para ele, Jó era o único culpado por seu sofrimento. Os crimes de que Elifaz acusa Jó não são tanto do código ritual, nem do direito comum, mas correspondem à moral social, do Código da Aliança e dos

²¹ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, p. 129.

profetas. Jó é visto como um rico cínico e tirano sem escrúpulos. Contra ele pesam os crimes sociais, a violação dos direitos dos pobres e das viúvas.²²

Entretanto, Jó é mais ousado em suas respostas neste ciclo de debates. Além de também insistir em sua inocência, ele desafia a teologia de seus amigos, a qual contradiz a realidade. Ele inicia sua fala, no capítulo 23, procurando por Deus: “Oxalá soubesse como encontrá-lo como chegar à sua morada”. Se Deus é justiça, bondade e amor, por que uma sociedade tão desumana, como mostra o capítulo seguinte?

A busca incessante por Deus pode ser entendida como a busca por uma solução social. Busca por alívio para aqueles com os quais Jó se identificava: os fracos, abandonados, pobres, oprimidos, inocentes acusados. Jó, mesmo com o animo abatido, não se deu por vencido. Ele continuava confiando na justiça divina. “A confiança é também perturbação.”²³

1.3.1. O auge da crueldade

No capítulo 24, Jó descreve uma série de atos violentos contra o pobre. Em seguida, fala da sorte das pessoas que nasceram nessa situação. Depois, denuncia o comportamento violento dos opressores, em oposição a Deus e ao Decálogo. E, por último, apresenta o destino sofrido dos pobres.

Para os amigos de Jó, os pobres e oprimidos eram merecedores de seus sofrimentos, assim como Jó o era, porque estavam impuros, eram injustos. Porém, Jó sabia que a argumentação de seus amigos era egoísta. Eles não conheciam a dor. Viviam no conforto e distante da realidade do cotidiano. Por isso, era fácil acusar a partir da concepção religiosa. Na verdade, eles não experimentaram o sofrimento “na pele” como Jó. Acusavam as vítimas de culpados.

A espiritualidade dos amigos de Jó, baseada na teologia da retribuição, era excludente. Uma pessoa com saúde, bens, filhos, próspera era considerada justa, abençoada. A ruína, a

²² Isidoro Mazzarolo, *Jó: amor e ódio vêm do mesmo Deus?*, Rio de Janeiro, Mazzarolo Editor, 2002, p.184, (276p.).

²³ Isidoro Mazzarolo, *Jó: amor e ódio vêm do mesmo Deus?*, p.193.

fome, a doença, o sofrimento em geral, eram evidências de uma pessoa malvada, que estava sofrendo o juízo divino. Esta justificativa favorecia as práticas exploradoras dos ricos, que se beneficiavam do empobrecimento extremo dos pobres, como mostra o capítulo 24,7-12:

“Nus passam a noite, sem roupa
e sem coberta contra o frio.
ensopados pelas chuvas das montanhas,
sem abrigo comprimem-se contra o rochedo.
O órfão é arrancado do seio materno
e a criança do pobre é penhorada
andam nus por falta de roupa,
famintos carregam os feixes,
entre duas mu retas eles espremem o azeite;
alterados eles pisam as cubas.
Da cidade sobem os gemidos dos moribundos
E, suspirando, os feridos pedem socorro
e Deus não ouve a sua súplica.”

Esses nus são tratados como descartáveis. O decálogo condena a prática da apropriação indevida, sofrida por esses nus: “Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo” (Êx 20,17).

Jó indignou-se com as práticas dos ricos e com a religião do templo, que omitia a exploração e exclusão dos pobres. Jó percebeu que a miséria e o sofrimento não vinham de Deus. Eram consequências do egoísmo dos homens. Jó mostra que os pobres do capítulo 24 não são malvados e impuros. Esses nus, como ele apresenta, são vítimas, são pessoas tão violentadas e exploradas que chegaram a uma situação degradante, pior do que um escravo. Essas pessoas não estavam devendo nada a Deus. Eram apenas vítimas!

À noite os ímpios planejavam seus crimes, “O assassino se levanta de madrugada”. De dia viviam às escondidas, “De dia vivem escondidos por trás dos muros”. O autor utiliza um jogo de opostos “dia e noite”, “luz e trevas” para expressar o contraste social da época, decorrente das ações opressoras exercidas pelos perversos. Izidoro Mazzarolo²⁴ afirma que a luz, no sentido moral, corresponde à integridade das obras, e as trevas, ao pecado. Por isso, o perverso conhecerá a sombra-da-morte. Experimentará o juízo. Tudo o que ele construiu na terra, com a penhora dos pobres e com o sangue dos inocentes, será maldito.

²⁴ Isidoro Mazzarolo, *Jó: amor e ódio vêm do mesmo Deus?*, p.196.

Jó termina seu discurso confiante na justiça divina: “Se não é assim, quem me desmentirá ou reduzirá a nada as minhas palavras?”. Ele sabia que a glória dos injustos era nada perante Deus.

No entanto, seus amigos mostram que não compreenderam nada do que Jó havia dito. Eram duros como a rocha. Não se compadeciam com a dor do outro. No capítulo 25, Bildad fala sobre a onipotência divina, mas dentro dos padrões da retribuição. Deus “é um soberano temível”. Julgará todos. Ele apresenta um Deus que fica todo tempo espreitando os homens e esperando o momento de puni-los por suas ações. É um soberano inatingível. Depois, Sofar confirma o terror de Javé ao ímpio. Ninguém escapará de sua justiça:

“Esta é a porção que Deus reserva ao ímpio, a herança que o tirano recebe de Shaddai: Se tiver muitos filhos, cairão pela espada, seus descendentes não terão o que comer. Quem sobreviver será enterrado pela Peste, e suas viúvas não os chorarão.” (Jó 27,13-15)

O Deus dos amigos de Jó é cruel e não se compadece com a dor dos homens. Descrever a soberania desse Deus não ajuda em nada um homem debilitado como Jó. As palavras magníficas de Bildad, que expressam o poder e o esplendor de seu deus, não consolam o sofredor oprimido, é o que mostra o capítulo 26.

O Deus apresentado pelo amigo de Jó quer apenas exercer sua tirania e mostrar aos homens sua insignificância. Jó, contudo, fala de um Deus amoroso, que se compadece com o sofrimento dos fracos e se torna fraco para mostrar sua solidariedade. O Deus de Jó é o do Êxodo. Um Deus que ouve o clamor dos oprimidos e liberta seu povo da escravidão:

“Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-los da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel... Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo.” (Êx 3,7-9)

O Deus de Jó quer libertar e fazer reinar a justiça. “Pai dos órfão e defensor das viúvas, Deus que prepara um teto para os abandonados, que leva os cativos à felicidade.” (Sl 68,6-7)

1.3.2. *O temor do Senhor, eis a sabedoria*

O capítulo 28 segue após o terceiro ciclo de diálogo. É um poema independente em forma de hino. Apresenta uma sabedoria cósmica inacessível ao homem.

Segundo Jean Leveque²⁵, o poema foi inserido à obra entre os séculos IV a II a.C. Provavelmente, o autor quis inseri-lo ali para encerrar o diálogo de Jó com seus amigos e propor as críticas de Jó a respeito da teologia de seus amigos. Funciona como um interlúdio, que encerra a discussão de Jó com seus amigos e inicia o caso de Jó com Deus.

O mesmo autor afirma que o poema pode ser dividido em três unidades: A primeira vai do versículo 1 ao 11, na qual há um cântico de glória do homem diante das maravilhas que a terra oferece. A outra unidade corresponde aos versículos de 12 a 19, os quais abordam dois temas: a busca pela compreensão do cosmo, da terra, do mar, do abismo e a valorização da sabedoria que se encontra condensada nas pedras preciosas. A última unidade vai do versículo 20 ao 28, que pergunta novamente sobre a origem da sabedoria e responde que é inútil o homem procurar por ela, pois só “Deus conhece o caminho para ela e sabe o seu lugar” (v.23). Só “Deus penetrou-a e examinou-a” (v.27).

No versículo 28 está a chave do poema, com a resposta para a busca do homem pela sabedoria: “O temor do Senhor, eis a sabedoria; fugir do mal, eis a inteligência”. Deus revela a sua sabedoria ao homem e a torna acessível a ele, na medida em que o homem escuta e obedece.

A primeira estrofe é um elogio à glória do “homem técnico”, que consegue extrair os produtos da terra e transformá-los, porém é um ser frágil, que nada resiste. Por outro lado, o poema sugere que a produção técnica desfavorece o próprio homem e a natureza. O homem é sacrificado em um trabalho penoso e a natureza é desfigurada pela ambição desse homem, que vai sempre explorá-la mais em busca de tesouros que satisfaçam sua sede de acumular bens.

²⁵ Jean Leveque, *Jó: o livro e a mensagem*, pp. 49-51.

Nessa estrofe a sabedoria está ligada ao mundo da habilidade técnica. Por isso, ela é útil para governar, para construir, ou para fazer comércio.²⁶

Contudo, na segunda estrofe do poema, a sabedoria escapa à busca do homem, mesmo com toda a habilidade técnica que este possui. No versículo 12, “sabedoria” é paralela a “inteligência”. Porém, a primeira estrofe fala de uma sabedoria que corresponde à transmitida pela tradição e a segunda, fala da sabedoria que só se adquire pelo discernimento e pelo juízo. Após a pergunta no início da estrofe, seguem dois temas: a busca da sabedoria em todos os lugares do cosmo e o incomparável valor da sabedoria. A ênfase na busca pela sabedoria mostra o quanto ela é inacessível. Ela não pode ser encontrada em um lugar, como os tesouros da terra, nem tampouco adquirida.²⁷

Na terceira estrofe, portanto, há uma resposta pela busca insaciável do homem pela sabedoria. “O temor do Senhor”. Essa é a condição para o homem alcançar a sabedoria inacessível. A estrofe começa repetindo a pergunta da segunda estrofe e reafirmando a inacessibilidade do homem a ela. Pois só Deus discerniu seu caminho e conhece o seu lugar. A sabedoria foi gerada nas origens do mundo e presidiu as obras divinas, como mostra o texto de Provérbios²⁸:

“Javé me criou, primícias de sua obra,
de seus feitos mais antigos.
Desde a eternidade fui estabelecida,
Desde o princípio, antes da origem da terra.
Quando os abismos não existiam, eu fui gerada,
Quando não existiam, os mananciais das águas.
Antes que as montanhas fossem implantadas,
Antes das colinas, eu fui gerada;
Ele ainda não havia feito a terra e a erva,
Nem os primeiros elementos do mundo.
Quando firmava os céus, lá eu estava,
Quando traçava a abóboda sobre a face do abismo;
Quando condensavam as nuvens no alto,
Quando se enchiam as fontes do abismo;
Quando punham um limite ao mar:
E as águas não ultrapassavam o seu mandamento
Quando assentavam os fundamentos da terra.
Eu estava junto com ele como mestre-de-obras,
Eu era seu encanto todos os dias,
Todo tempo brincava em sua presença:
Brincava na superfície da terra,

²⁶ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, pp. 191-192.

²⁷ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, pp. 194-195.

²⁸ Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, p.197

E me alegrava com os homens.” (Pv 8,21-31)

No contexto de revelação do versículo 28, a junção da sabedoria e da Lei referidas ao problema do mal ganha muita relevância. O mal é uma maneira de não praticar o “temor do Senhor”, que se resume em obediência e amor, elementos que constituem a verdadeira religião.

O poema mostra uma abertura para a sabedoria acessível ao homem, como fruto da revelação divina. Convida o leitor a repensar sobre o que é a verdadeira sabedoria, a qual não corresponde à sabedoria dos amigos de Jó. O poema também mostra uma sabedoria fora das normas, impossível de ser criada e dominada pelo homem.

1.3.3. As queixas de Jó

Os capítulos 29-31 correspondem ao segundo monólogo de Jó. As discussões são precedidas por um monólogo inicial (capítulo 3) e terminam da mesma forma. Estes três capítulos mostram uma introspecção do personagem, que não é entendida como fuga da realidade. É um depoimento que mostra que a felicidade é desejada por todo ser humano e a infelicidade leva o homem à reflexão de sua conduta.

No capítulo 29, Jó relembra seus dias de felicidade. Jó gozava de prestígio social e autoridade. Sua honra consistia na prática das obras de misericórdia em favor dos órfãos, viúvas, pobres e doentes. Jó entendia que o homem rico e influente tinha obrigação de atender as necessidades dos mais carentes. Por isso, ele estava tão certo de sua conduta. Ele havia cumprido seu dever para com os mais fracos na sua época de prosperidade.

No capítulo 31, Jó descreve sua miserável situação no presente: “os dias de aflição apoderam-se de mim, a minha segurança se dissipa como o vento, a minha esperança varrida como nuvem”. Jó, que antes era instrumento de resgate, agora se encontra na mesma situação dos deserdados pela sorte. “A miséria humana é tão grande que reprime o sentimento de

solidariedade e suscita animosidade, que recai sobre Jó por ser o mais fraco de todos” (vv.1-10).²⁹

Jó se vê injustiçado não por Deus, mas pelos homens. A falta de solidariedade das pessoas que o cercavam contribuiu para aumentar seu sofrimento. Jó esperava que agissem com ele da mesma forma que ele agiu com os mais necessitados:

“Acaso não estendi a mão ao pobre,
quando, na penúria clamava por justiça?
Não chorei com o oprimido,
Não tive compaixão do indigente?
Esperei felicidade, veio-me a desgraça;
Esperei luz, veio-me a escuridão.” (Jó 30,24-26)

Jó, por meio de um exame de consciência, põe-se à prova diante de Deus no capítulo 31: “Que Deus me pese em balanças justas, e reconhecerá a minha integridade!”. Nesse capítulo, Jó questiona Deus a sua não intervenção.

Samuel Terrien³⁰ afirma que esta declaração implica certo cinismo a respeito da desonestidade divina. Para Terrien, Jó passa rapidamente uma ideia da fraude humana para a da fraude divina.

Essa interpretação que Jó faz de si mesmo está vinculada aos processos jurídicos em Israel. Nos casos de delito, sem vestígios, a lei israelita, assim como outros códigos antigos, recorria à maldição condicional. Javé era convocado a intervir nestes casos e executar a justiça, inocentando o acusado e amaldiçoando o culpado, como mostra 1Reis 8,31.³¹

“Se alguém pecar contra seu próximo e este pronunciar sobre ele um juramento imprecatório e o mandar jurar ante o teu altar neste Templo, escuta do céu e age; julga teus servos: declara culpado o mal, fazendo recair sobre ele o peso de sua falta, e declara justo o inocente, tratando-o segundo a sua justiça.”

Jó pede a Javé que o julgue dentro dessa lei, já que é acusado de um delito grave e nada pode fazer para provar sua inocência. A primeira maldição que Jó invoca sobre si, caso não seja ele inocente, aparece no versículo 8: “que outro coma o que semeiei, e arranquem

²⁹ Luís I. J. Stadelmann, *Itinerário espiritual de Jó*, São Paulo, Loyola, 1997, p.105, (124p.).

³⁰ Samuel Terrien, *Jó*, p. 233.

³¹ Jorge Pixley, *El libro de Job*, p.156.

minhas plantações!”. Esta maldição remete à maldição da terra, causada pelo pecado da primeira família:

“Ao homem, ele disse:
“Porque escutaste a voz de tua mulher
e comeste da árvore que eu te proibira comer,
maldito é o solo por causa de ti!
Com sofrimento dele te nutrirás
todos os dias de tua vida.
Ele produzirá para ti espinhos e cardos,
e comerás a erva dos campos.” (Gn 3,17-18)

Mais adiante, Jó vasculha detalhadamente sua integridade moral e começa pelo adultério. A moralidade antiga considerava o adultério como uma infração do direito da propriedade³².

As palavras de Jó nesse poema estão, volta e meia, remetendo à questão da terra e do escravo. Jó coloca a ideia de solidariedade tribal em um nível universal. Por isso, os mais abastados deviam ajudar os mais pobres e do rico era a responsabilidade de assegurar as necessidades básicas dos desprovidos.

A consciência social de Jó é despertada pela preocupação de conformar-se com a vontade de Deus. O que dita a conduta do personagem é o terror de Deus e não o amor das riquezas, já que o ouro é idolatrado quando se torna para o homem sua segurança.

Este poema distingue Jó de alguns profetas e dos salmistas, uma vez que ele se recusa a alegrar-se com a infelicidade dos ímpios: “Se me alegrei com a desgraça do meu inimigo e exultei com a infelicidade que lhe sobreveio”. Jó Seguiu o conselho do provérbio 34,17, que diz: “Não te alegres com a queda de teu inimigo, nem exultes quando tropeçar”. Ele mostrou-se solidário até mesmo com seu inimigo.

Jó investigou todos os casos de sua consciência para ter convicção de que realmente estava em acordo com a aliança. Contudo, sua consciência moral foi além do decálogo. Jó honrou o compromisso da hospitalidade e da solidariedade e por isso ele desafia Deus a responder-lhe e reivindica seu direito de resposta.

³² Henri de Ternay, *O livro de Jó: Da provação à conversão, um longo processo*, p.226

Dentro das concepções humanas de justiça daquela época, Jó cumpriu todos os requisitos, embora seus amigos o acusassem de culpado. Cabia a Deus, naquele momento, avaliar a justiça praticada por seu servo sofrido e julgar sua conduta.

1.3.4. Um quarto opositor entra em cena

Os capítulos 32-37 são considerados um acréscimo posterior. Apresentam um novo interlocutor, Eliú, que pretende dar uma resposta aos questionamentos de Jó sem apelar a Deus. Para Eliú, o problema de Jó pode ser resolvido racionalmente, iluminado pela sabedoria humana.³³

Eliú, inconformado com a incapacidade dos amigos de Jó de não fazerem-no mudar de ideia, pede atenção para mostrar seu conhecimento e responder ao que ninguém, nem Deus, foi capaz de responder.

No diálogo de Eliú, o estilo de debate muda. O que antes era discutido à parte pelos amigos de Jó, em Eliú discute-se diante de uma platéia repleta de sábios, os quais irão julgar Jó juntamente com Eliú.³⁴

Eliú apresenta-se como um anjo, no capítulo 33, na função de mediador entre Jó e Deus: “a não ser que se encontre um Anjo perto de si, um Mediador entre mil, que lembre ao homem seu dever”. Todavia, Eliú não apresenta as características de um anjo. Um anjo compadece-se do homem e o ajuda a cumprir seu “dever”. Eliú julga-se sábio e superior. Não ajuda Jó com seu discurso vazio, porque, como seus outros amigos, não compreende seu sofrimento. “Eliú acredita trazer uma solução pedindo a intervenção de um mediador celeste e supervalorizando a importância de suas revelações subjetivas”. Ele assume a segurança de um profeta “cheio de palavras, inspirado por um sopro interior”. Porém, ele se esquece de falar

³³ Luís I. J. Stadelmann, *Itinerário espiritual de Jó*, p.106.

³⁴ Jean Leveque, *Jó: o livro e a mensagem*, p. 58.

em nome do homem e de assumir fraternalmente seu sofrimento, já que ele é como Jó, “modelado de argila”.³⁵

Mais adiante, no capítulo 34, percebemos que Eliú se enveredou pelo mesmo caminho dos amigos de Jó em seu discurso. Eliú responde às questões de Jó baseado na teologia da retribuição: “Ele retribui o homem segundo suas obras, e dá a cada um conforme a sua conduta. Deus não pratica o mal, Shaddai não perverte o direito”. Eliú não se afasta da tese dos amigos de Jó. Como eles, não ouve as explicações de Jó. Ele não se presta a dialogar com ninguém. Nem com Jó nem com os amigos de Jó nem com os sábios que o cercavam. Ele fala sem parar de forma irônica e julgando todo tempo Jó e o acusando de culpado.

Por outro lado, Eliú observa bem a questão da transcendência divina. Deus em sua onipotência assegura a justiça e em sua onisciência assegura o senso de direito: “Shaddai, nós não o atingimos. Mas ele, na sublimidade de seu poder e retidão, na grandeza de sua justiça, sem oprimir, impõe-se ao temor dos homens; a ele a veneração de todos os corações sensatos”.

A santidade e a sabedoria de Deus são inatingíveis pela censura humana. As queixas de Jó não mudam o comportamento soberano de Deus. Eliú pode até responder às questões de Jó, mas baseado em sua teologia. Na verdade, ninguém atingirá a transcendência divina. Deus age livremente no cosmo para se relacionar com os homens. Contudo, Deus continuamente se revela ao homem por meio de suas maravilhas: “Ouve isto, Jó, pára, e considera as maravilhas de Deus!”.

Por fim, a tese de Eliú sobre o sofrimento é comparável à dos amigos de Jó, mas com uma diferenciação. O sofrimento, para ele, também é considerado um castigo merecido. Mas, antes de ser castigo, é uma medida educativa. Deus é quem possibilita o sofrimento, inclusive o sofrimento do justo. Por intermédio da função pedagógica do sofrimento é possível alcançar a salvação e atingir a revelação divina: “Abre-lhes o ouvido à disciplina e exorta-os que se afastem do mal. Se o escutarem e se submeterem, terminarão seus dias em felicidade e seus anos no bem-estar.” (Jó 36,10-11).

³⁵ Jean Leveque, *Jó: o livro e a mensagem*, pp.60-61.

Eliú renova a leitura sobre o drama de Jó, porque concentra sua reflexão no objetivo do sofrimento. Diferente dos amigos de Jó, que questionavam apenas as causas que levaram o personagem àquela situação.

1.3.5. A teofania

Os capítulos 38-42,6 correspondem aos discursos de Javé. A tão aguardada resposta de Jó, finalmente, chega. Essa resposta não chega por meio da religião, nem pelo Templo. O próprio Deus fala diretamente a Jó. O que evidencia uma revelação divina pessoal. Deus revela-se por meio da criação, uma vez que a criação é o espelho do criador. Ou seja, Deus revela-se a Jó e por meio de Jó.

Embora a teofania dos capítulos em questão corresponda a uma literatura sapiencial, ela se distancia dos padrões habituais de literatura de sabedoria, já que a razão e a experiência não são normativas e sim a revelação divina.

O capítulo 38 mostra que o mundo existe porque Deus deu a vida. No entanto, a sua existência não é completamente feliz. Porque há um poder negativo que pretende levar a criação para o caos. A imensidão da terra acomoda tanto luz, como trevas. Por isso, Deus estabeleceu limites: “Até aqui chegarás e não passarás” (ver Jó 38,11).

A exibição das obras de Deus mostra uma criação, que do ponto de vista humano parece imperfeita. De forma enfática, o texto insiste repetidamente, sobre a insignificância e carência humana. Quem é o homem diante de seu criador!

Existe uma grandeza no discurso de Javé, que pretende rebaixar o homem a nada, tendo em vista a sua carência diante da soberania divina. Esse vazio humano, do qual fala o capítulo 38, evoca a presença do negativo em todo universo criado.

O lado negativo do universo está na necessidade de conciliar as ações divinas com as ações humanas, como mostra Gn 2,5: “não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Javé Deus não tinha feito

chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo”. Vemos nesse texto do Gênesis que não havia realização de trabalho na terra, porque esta não havia sido povoada. Deus precisava do homem para completar seu projeto.

A sublimidade de Deus está na exibição de sua criação. E essa sublimidade é redefinida pela admissão de que Deus trava o caos, a morte, a escuridão, por meio de sua ação criadora.³⁶

Norman Habel³⁷ sugere que o início da menção de Deus como um estatuto de um juiz virtuoso mostra que a criação, em toda a sua amplitude, não contém zonas em que a justiça de Deus não seja imperante.

Jó acusou Deus de indiferença. No entanto, Deus em seu discurso afirmou a Jó explicitamente que todas as coisas, até mesmo o sofrimento dele, estavam sob seu domínio, mas ele não poderia controlar. Deus revelou a Jó sua gestão. Deus criou a terra e todas as criaturas fazem parte da grande cadeia de ser. Deus deu liberdade a sua criação para coexistir harmoniosamente com o plano dele ou não. Nessa liberdade Deus não pode intervir. Por isso que Deus sustenta aquele que vive em obediência, assim como o violento. Ele tolera as diferenças em amor a sua criação. Esse foi o paradoxo divino que Jó precisou entender!³⁸

Assim, o primeiro discurso de Javé fala da criação de todos os elementos necessários para a vida. Mesmo aquele que parece inútil:

“para que chova em terras despovoadas
Na estepe inabitada pelo homem,
Para que se sacie o deserto desolado
e brote erva na estepe?” (Jó 38,26-27).

³⁶ André Lacocque, “The Deconstruction of Job’s Fundamentalism”, in *Journal of Biblical Literature*, Chicago, Chicago Theological Seminary, n. 1, 126, 2007, p.88 (pp.83-97).

³⁷ Norman Habel citado em Daniel Timmer, “God’s Speeches, Job’s Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited”, in *The Catholic Biblical Quarterly*, Canada, Faculté de Théologie Reformée, n. 2, 71, 2009, p. 292 (pp.286-305).

³⁸ Wing-Ch Ki, “Gift Theory and the Book of Job”, *Theological Studies Review*, n. 4, 67, 2006, p. 726 (723-749).

Deus fala a Jó com um tom irônico. Porém, a partir do v. 34, o estilo torna-se amargamente irônico. Esse tom com o qual Deus fala a Jó não deve ser visto como expressando desdém ou desprezo. O discurso tem como objetivo instruir Jó.³⁹

O discurso divino deixa de ser sobre os fenômenos naturais e passa a ser sobre o reino animal, que pode ser entendido como o reino da liberdade, onde a natureza favorece os mais fortes e extingue os mais fracos. Os seja, os animais mais fracos são devorados pelos mais fortes, como fala o Salmo 104, 21: “rugem os leõezinhos em busca da presa, pedindo a Deus o sustento”. É Deus quem alimenta os leões. No entanto, o alimento que Deus fornece a um, custa a vida de tantos outros.

O animal selvagem vive no deserto e em terrenos salgados. Leva um tempo duro para encontrar pastagem (39,8-11). Contudo, a providência divina o alimenta e o assiste. O búfalo é forte, mas não traz nenhum benefício humano (39,12-15). No entanto, oferece alegria ao criador. Quanto ao avestruz, sua negligência para com os ovos é uma mistura de estupidez e insensibilidade (39,16-21); mas, é um animal que tem seu lugar na terra. O cavalo é pouco mais inteligente. É apenas um instrumento de guerra, é uma ferramenta para lutar contra uma ameaça à paz mundial, e também tem sua devida importância.

Deus fala de seu prazer em ter criado uma série de animais considerados impuros (ver Lv 11), como o gavião, a águia, o corvo, o avestruz. Todos estes animais fazem parte da grande cadeia da reprodução e da sustentação da vida no universo. Na criação, Deus introduziu no caos o dinamismo da vida.⁴⁰

Segundo o livro de Jó, no mundo há uma "persistência do mal". O livro não aborda diretamente a questão de saber o que essa persistência do mal provoca. O livro aborda o problema do nexos de causalidade. O leão, o avestruz, e o búfalo seguem as leis naturais, eles não podem ser culpados por seu sangue, a sua sede ou estupidez. Deus também não pode ser culpado, se o leão existe com as características de um leão, mas a sua lei natural é uma "má

³⁹ Daniel Timmer, “God’s Speeches, Job’s Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited”, in *The Catholic Biblical Quarterly*, Canada, Faculté de Théologie Reformée, n. 2, 71, 2009, p. 291 (pp.286-305).

⁴⁰ Luiz José Dietrich, *O grito de Jó*, p.92.

lei", como diria Ezequiel (20,25): "Dei-lhes então estatutos que não eram bons e normas pelas quais não alcançariam vida".

No capítulo 40, o poeta não esqueceu de um dos temas centrais do livro, que é a questão do mal. Deus apresenta a figura de seus inimigos, que ele mesmo criou. O Leviatã, o monstro do mar, que foi comparado ao caos, o qual Deus combateu como mostra o capítulo 38,8: "Quem fechou com portas o mar, quando irrompeu jorrando do seio materno".

Deus mostra que o lado negativo do universo não é para ser interpretado como um rival, como fazem as mitologias. Não há dualismo em Deus. Ele simplesmente é o criador da luz e das trevas, da felicidade e da angústia e permite a persistência do mal em uma criação sob confinamento.⁴¹

No término da primeira parte do discurso divino, Jó não se mostra contra Deus. Jó não culpa Deus pela presença do lado obscuro do mundo (40,1-4). Ele é levado a conhecer outro rosto de Deus: o rosto do amor que gera vida. Por isso Jó responde a Deus da seguinte forma: "Eis que falei levianamente: que poderei responder-te? Porei minha mão sobre a boca; falei uma vez e não repetirei duas vezes e nada mais acrescentarei".

Entretanto, algo interessante acontece no v.8 do capítulo 40. Deus desafia Jó diretamente: "Atreves-te a anular meu julgamento, ou a condenar-me, para ficares justificado?" Com isso, o poeta quis mostrar que a tentativa humana de justificar-se só era possível condenando Deus. O drama atinge seu ápice teológico e não filosófico. Porque Jó era o modelo de virtude moral e esperava receber da divindade o que lhe era devido. A Jó não lhe restava outra alternativa a não ser condenar Deus. Esse foi o seu "pecado". "Pecado" que se manifestou quando a criatura pôs seu criador em julgamento.

Samuel Terrien⁴² afirma que toda vez que o homem tenta salvar-se por si mesmo, ou tenta ser Deus, ou se mostra um homem sem Deus, ele está se igualando à divindade.

⁴¹ André Lacocque, "The Deconstruction of Job's Fundamentalism", p.88.

⁴² Samuel Terrien, *Jó*, p. 291.

Em Jó 40,15, Deus começa de novo com um desafio. Jó é colocado no mesmo nível dos monstros da criação. “É a obra-prima de Deus” (v.19). Deus cria o bem e o mal. O *Beemot* e o *Leviatã* personificam o espírito contrário ao espírito de vida. Simbolizam as forças do caos e da não-vida.

A monstruosidade desses seres é surpreendente na medida em que seu "coração está duro como pedra" (41,16). E o criador não acabou de combatê-los (veja Jó 24 e Salmo 104,26). Precisa da colaboração humana para executar seu projeto.

Deus, ironicamente, declarou sua disponibilidade de ser instruído por Jó: “interroga-te-ei e tu me responderás” (38,3b). Agora é Deus quem questiona e Jó faz o papel de Deus de responder. Deus inverte a condição de Jó e o convida a penetrar no mais íntimo mistério de Deus, que é o mistério da vida.

Diante da onipotência divina apresentada pela religião, Jó era insignificante e seu sofrimento se perdia no vazio. Jó nunca duvidou da onipotência de Deus. Ele, apenas, enxergou uma onipotência que não era arbitrária, mas que se exercia em proveito de um desígnio claramente determinado. Por isso que Jó deveria abandonar a fé que previa as ações divinas, que decidia quem poderia receber ou não favores de Deus. Uma fé que tornava Deus um ser totalmente previsível e injusto.

Assim, o diálogo entre Jó e Deus só se torna significativo quando Jó descobre um Deus pessoal, chamado por seu nome *YHWH*. Jó percebe que Javé está totalmente envolvido com suas criaturas. Esta é precisamente a razão pela qual o texto substituiu o uso do nome divino.⁴³ O nome pessoal de Deus aparece no texto para destacar o interesse que Deus tem em revelar-se ao homem, como um ser engajado na luta contra o mal.⁴⁴

Os nomes divinos tais como *El*, *Elohim*, *Eloah*, *El Shadday* são usados para expressar a onipotência e a soberania divina. Referem-se a uma divindade distante e indiferente ao

⁴³ André Lacocque, “The Deconstruction of Job’s Fundamentalism”, p. 91.

⁴⁴ André Lacocque, “The Deconstruction of Job’s Fundamentalism”, p. 91.

sofrimento humano. Referem-se ao Deus dos amigos de Jó e ao Deus que Jó conhecia até o capítulo 40.

A concepção que Jó tem de Deus do capítulo 42,6 em diante foi mudada, a partir de um sentido completamente invertido. Jó conhecia Deus por intermédio dos “boatos” que ele ouvia sobre a divindade, baseados no ponto de vista religioso. Contudo, em sua provação, Jó conheceu Deus como Moisés e os profetas. Ele viu Deus “olho a olho”: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te vêem” (42,5).

Jó, na parte dialógica, sabia que o mal que sofria não era uma punição retributiva para um determinado ato de violação de justiça cósmica. Com o fim da teofania, Jó aprende duas coisas: Primeiro, tudo o que acontece no mundo com as pessoas não tem nada a ver com merecimento, com o comportamento legalista e moralista. Segundo, Deus está intimamente e historicamente comprometido em cuidar do universo e de seu povo.

Jó anulou o equívoco sobre a onipotência e reorientou sua confiança em Deus, a qual consistirá em trabalhar com Deus para "completar o que falta" para a perfeição do universo. Isto é, Deus e o homem se tornam um para completar o trabalho de resgate daqueles que estão entregues às forças do caos.⁴⁵

A problemática de Jó não era apenas a questão do sofrimento, mas uma questão teológica e cosmológica. Jó precisava descobrir exatamente quem é Deus. A origem do mundo revela o Deus Todo-Poderoso. No entanto, Jó descobre um lado muito diferente do Deus do Gênesis. Jó descobre o Deus da vulnerabilidade, como demonstrado no seu ato de autodefinição na criação. Todas as criaturas manifestam o Criador da glória, bem como a sua própria falibilidade e sua capacidade de questionar Deus poder sobre eles.

Assim, Jó tornou-se um colaborador real com Deus em corrigir os erros cometidos pelo povo tolo, contra o qual "a ira de Deus está acesa" (42,7). "Ele intercederá por vós" (42,8). Deus coloca Jó na posição de vice-rei, cuja intercessão é reconhecida e honrada. Jó passa da condição de vítima, de bode expiatório, para ministro de Deus ou anjo.

⁴⁵ André Lacocque, “The Deconstruction of Job’s Fundamentalism”, p. 94.

1.4. Conclusão

As questões levantadas por Jó, na parte poética do livro, visam a encontrar um sentido para estar em um mundo tão desprovido de humanidade. Jó se encontra em um incrível drama. Ele é testado a provar a ligação entre o divino e o humano. A prova pela qual Jó passa o coloca inseguro diante de Deus. Será que ele deve temer o Deus onipotente por causa de sua justiça distributiva? Ou será que ele deve amar esse Deus, porque esse Deus se fez fraco para envolver-se com suas criaturas? O problema existencial de Jó é proveniente de uma busca incessante pela causa e a finalidade de seu sofrimento.

O sofrimento do justo tem uma dimensão cósmica. O conflito entre o bem e o mal no universo é uma garantia de que a relação divino-humana é caracterizada pela liberdade. Essa liberdade é contraposta com a manipulação divina.

O paradoxo embutido no mundo é que o mal que há no universo é tanto criação de Deus como um convite para uma dupla responsabilidade no combate dessa parte da criação, que, na verdade, é anticriação. Existe uma espécie de cumplicidade divina com o desumano no universo. Ou seja, o caos é divinamente intencionado e tem um fim. Essa é a proposta que Jó precisou entender.

Em todo o livro, Jó não se deixou convencer da culpabilidade nos olhos dos outros. Mas acreditou em uma falha na construção teológica sobre Deus. Dessa forma, ao invés de culpar a Deus por sua situação pessoal, Jó abraçou a causa de Deus. Porque entendeu que o ato criativo de seu criador estava ainda em curso. Ele percebeu que Deus não havia realizado sua meta da criação. Por isso, Jó foi arrastado, involuntariamente, para o lado obscuro da vida, ou seja, o sofrimento sem causa.⁴⁶

Jó foi alvo de injustiça (ver Jó 7,20). Seus amigos seriam justos em suas tentativas de convencê-lo de que as decisões são de Deus, sem recurso. Em suas mentes, Jó era culpado de alguma maneira, porque ninguém é inocente diante de Deus (ver Jó 4,17). Jó então

⁴⁶ André Lacocque, "The Deconstruction of Job's Fundamentalism", p. 94.

simplesmente observou as regras desse jogo e decidiu contestar o veredicto, exigindo que Deus se comparecesse dele.

Os amigos de Jó eram grandes defensores da ética. Porém, foram desmascarados e considerados culpados por Deus. Eles foram culpados duas vezes: primeiro, pela construção de uma teologia torcida. Segundo, por contribuírem para a persistência do mal. Mal que levou Jó ao sofrimento descrito no livro. Por isso, que eles precisaram do perdão de Jó (ver Jó 42,8).

O arrependimento estava no fato de eles rejeitarem o antigo dogma de sua teologia, a saber, justiça da retribuição. Eles deveriam descobrir, assim como Jó, que o problema humano não é ideológico, mas existencial. Se o problema humano fosse filosófico, talvez a sabedoria pudesse oferecer algum tipo de resolução. Mas a condição humana exige muito mais do que uma construção intelectual que satisfaça.

A sabedoria convencional falhou ao lidar com a situação de Jó. Contudo, na revelação da sabedoria divina, o Deus Todo-Poderoso optou por lutar e sofrer com a criação. Deus no seu discurso não se mostrou um onipotente, que manipula a vontade e o destino da criação como um todo, sobretudo o destino de Jó.⁴⁷

O Deus onipotente, criador do universo e doador da vida se mostrou como um Deus fraco e débil, que não pode impor seu projeto na terra em respeito à sua criação e à liberdade humana, a qual impôs limite ao poder divino. “O mistério da liberdade de Deus leva ao mistério e ao respeito pela liberdade humana”.

Portanto, um dos maiores objetivos do livro, sobretudo na parte da teofania, é revelar Deus como um destruidor da cosmovisão fundamentalista. Os argumentos dos amigos de Jó são expostos como um vaidoso exercício. São revelados apenas como uma sofisticada forma de escapar do empenhamento necessário para lutar contra o mal. E o mal apresentado no livro, não é uma figura estereotipada, um ser que aterroriza os homens, mas as próprias ações humanas. A falta de temor a Deus é falta de amor ao próximo. É agir com injustiça. É arrancar o orfão do peito. É tirar o direito do pobre. É oprimir o fraco.

⁴⁷, André Lacocque, “The Deconstruction of Job’s Fundamentalism”, p.84.

CAPÍTULO 2

ANÁLISE EXEGÉTICA DE JÓ 24,7-12

Neste capítulo, analisaremos os aspectos estruturais do texto delimitado para este estudo. Primeiramente, iniciaremos com uma tradução, o mais literal possível, da perícopes a ser analisada. Em seguida, descreveremos a forma como se constitui a subunidade literária, levando em consideração os ambientes fonemático, sintático, semântico, estilístico e estrutural. Após estas etapas, temos por objetivo analisar o texto na perspectiva sociológica e histórica, investigando o lugar e época de sua produção. Finalmente, trabalharemos no conteúdo textual. Investigaremos a motivação do autor para escrever tal texto e sua intenção com cada verso, a fim de descobrir a teologia do texto e sua dialética interna.

É certo que a exegese permite uma aproximação mais abrangente da história cultural e religiosa de um povo. Dessa forma, acreditamos que tal análise nos possibilitará ler, não somente o que está escrito, mas, também, as entrelinhas. Com isso, entenderemos melhor o contexto histórico, social, político e religioso da comunidade em que se insere a história de Jó.

O livro de Jó ocupa o segundo lugar, depois dos Salmos, na Bíblia Hebraica entre os *Ketubim*, ou Escritos. Os *Ketubim* constituem o terceiro grupo do cânon, depois da Lei, *Tora*, e dos profetas, *Nebi'im*. Este terceiro grupo de livros é, por vezes, denominado livros sapienciais ou poéticos, devido à forma literária.

$\vartheta Y \bullet \chi \quad \kappa \eta \supset \quad \kappa \quad X \quad {}^{56}Uf\%K \mid \acute{O}v \quad o \sqcup \rho \quad \gamma^{10}$
´arom hilku bli lebux
¹⁰Nus andam sem roupa

$: \rho \vee \leftrightarrow \quad \gamma \quad {}^{57}Ut \S G \acute{E}^2 b \quad o \eta \mid \quad \chi \quad \gamma \clubsuit \rho \wp Y$
u-re ´ebim nas`u ´omer
 e famintos carregam feixe.

$o \eta \not\subset \quad \chi \diamond \varepsilon \pm \eta \quad {}^{58}Urh \cdot \mid v\%m^3 h \quad o \not\subset \diamond, \leftrightarrow \rho Y \quad \vartheta \quad \eta \quad X^{11}$
ben-xurotam yashiru yeqabim
¹¹Entre os muros deles fazem espremer o ´oleo (do) lagar

$: Ut \ae \ddot{\cdot} \quad n\%m^\circ H^3 u \quad {}^{59}U \frac{1}{2} f \S r \ae \ddot{\cdot} \quad \tilde{A} S$
darku vayisma`u
 caminham e ficam sedentos

$Ue \frac{1}{2} \ddot{\cdot} \quad t \pm b^\circ h \mid \quad {}^{60}o \eta \in f, \clubsuit v \quad \rho \eta \supseteq \quad \gamma \text{---} \infty v^{12}$
me ´ir metim yin`aqu
¹²Da cidade homens gemem

${}^{61}g \cdot \quad \text{---} U \odot J \S T \quad o \eta \not\subset \quad \kappa \quad \kappa \leq \wp \quad {}^{62}\vartheta \quad \pi \quad \rightarrow \beta \pm v$
vê-nefex-halalim texau´a
 e vida dos feridos clama [por salva¸c¸o]

$: \omega \quad \kappa \quad \pi f T \quad o h \acute{E} \mid G^2 h \quad \tau O \quad \heartsuit \zeta I \mid \kappa \Upsilon \tau \rightarrow \wp v$
vê-`eloah lo`-yasim tiplah
 e Deus n¸o guarda⁶³ [ouve] ora¸¸o.

⁵⁶ Raiz verbal *hlk*.

⁵⁷ Raiz verbal *ns`*.

⁵⁸ O verbo *shr* “espremer o ´oleo” aparece na constru¸¸o *hif`il* e indica uma a¸¸o causativa.

⁵⁹ Raiz verbal *drk*.

⁶⁰ Termo usado em paralelo com *geber*. Pode ser que o termo derive de *mut* “morrer”.

⁶¹ Raiz verbal *xu*, cuja tradu¸¸o pode ser “chorar por socorro”.

⁶² O termo refere-se ao esp´ırito humano. Outra possibilidade de tradu¸¸o para esta frase ´e “alma das pessoas severamente feridas”.

⁶³ O verbo *sim* pode ser traduzido por “p¸r”, “guardar”.

2.2. A forma

A discussão sobre a origem, a formação oral, a colocação por escrito e a redação final do livro de Jó já não é de hoje. Há muito se discute sobre esse assunto. Não é possível afirmar se ele foi composto por um poeta ou por uma escola de sábios. Assim como não é possível afirmar uma data única para a composição de toda a obra. O livro não pode ser lido sincronicamente, mas diacronicamente. Essa obra é composta de várias unidades literárias e cada qual possui sua possível data.

Em meio às obscuridades de informação em relação ao livro de Jó, é certo afirmar que o capítulo 24 pertence à parte poética do livro e ao terceiro ciclo de diálogos, conforme foi abordado no primeiro capítulo desta dissertação

No item forma, portanto, pretendemos investigar mais especificamente o texto delimitado. Começaremos abordando a relação do capítulo 24,7-12 com os capítulos 23 e 25. Depois, nos referiremos à coesão dentro da subunidade, ou seja, a relação existente entre os versículos anteriores e posteriores aos v.7-12.

Nesta etapa, a fim de alcançarmos uma compreensão melhor sobre nosso texto, investigaremos o estilo usado pelo autor na elaboração dos v.7-12 do capítulo 24. Prosseguiremos com a investigação da data e o lugar da composição de nossa subunidade. Por fim, comentaremos o conteúdo do texto em questão.

2.2.1. Delimitação do texto

Neste tópico, trabalharemos com a delimitação da subunidade dos versículos 7-12 do capítulo 24, em relação ao capítulo 23, e ao capítulo 25, em um contexto mais abrangente. Depois abordaremos a delimitação da subunidade dentro de um contexto mais específico, considerando os versículos anteriores ao versículo 7 e os versículos posteriores ao versículo 12.

No capítulo 23, Jó questiona Deus sobre as causas de seu sofrimento. No capítulo 24, Jó inicia uma série de reflexões sobre a sociedade, após pleitear com Deus no capítulo 23. Nessas reflexões, Jó demonstra uma contemplação pessimista da sociedade humana,⁶⁴ denunciando as diversas formas de sofrimento. O capítulo 25 segue com um hino à onipotência divina, feito por Bildad. Deus é soberano e suas ações são injustificáveis.

Os capítulos 23 e 25 servem de motivação para a análise social que Jó faz no capítulo 24. No capítulo 23, Jó aponta as atitudes dos perversos e questiona essas atitudes diante de Deus, cobrando-lhe um posicionamento. O tema predominante no capítulo 23 é a injustiça social, que parece não ser combatida por Deus. Esse tema continua no capítulo 24. Porém, no capítulo 25 a temática muda para a onipotência divina. Bildad pretende informar que Deus é livre para agir como quiser

Embora o tema da onipotência seja, também, abordado por Jó em algumas partes do capítulo 23 (23,9,10,13-17) e do capítulo 24 (24,1,12,25), ele não é predominante nestes dois últimos capítulos como o é no capítulo 25. Logo, o capítulo 24,7-12 segue com o tema do capítulo 23, a injustiça social, porém com uma novidade, ou seja, uma nova modalidade de crime, que acometem contra crianças e viúvas. Entretanto, observamos que o capítulo 24, também, prepara o leitor para as reflexões sobre “a onipotência divina”, que será abordada no capítulo 25.

Dessa forma, temos as seguintes conexões entre os capítulos 23; 24 e 25: O capítulo 23 aborda o tema da injustiça humana. Tal tema é continuado no capítulo seguinte, porém com a demonstração máxima de maldade. O assunto é um convite à reflexão sobre a justiça divina. Como pode um Deus justo permitir tantas barbaridades contra um ser humano? No capítulo 25, Bildad tenta responder essa questão, mas sua argumentação é insuficiente. Bildad não tem respostas para casos inexplicáveis e recorre como saída à questão da onipotência.

Contudo, José Raimundo Oliva afirma⁶⁵ que o capítulo 24 pode ser considerado separado do capítulo 23, porque não há continuidade entre ambos. Para ele, o capítulo 24

⁶⁴ Luiz Alonso Schökel. e José Luis Sicre Diaz. *Job – Comentario teológico y literário*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p.357.

⁶⁵ José Raimundo Oliva, *Jó, sábio profeta – Exegese do capítulo 24*, Pernambuco, CEBI, 2000, p.30-31, (74p.). (Série Ensaíos)

parece ser uma resposta a outro discurso e pode ser paralelo aos capítulos 13 e 14. Depois de uma tentativa frustrada de pleitear contra Deus (capítulo 13), Jó encolhe-se (capítulo 14), em uma contemplação pessimista da vida humana, tendo em vista a sua fragilidade e o seu sofrimento.

A seguir, passaremos à análise da subunidade de 7-12 com os demais versículos dentro do capítulo 24.

Os versículos 2-6 e 13-17 descrevem os diversos tipos de injustiça dos ímpios. Essa enumeração de atos injustos continua no v.9. Os vv.7-8 e vv.10-11 apresentam o estado em que se encontram as vítimas da injustiça, ou seja, tais versículos remetem ao tema do sofrimento humano. Já o v.12c remete ao tema da onipotência do capítulo 25. Assim o bloco dos vv.7-12a está relacionado com os vv. 2-6 e de 13-17; ao passo que o v.1 se relaciona com o v.12.c, cujo tema é a onipotência divina, abordado no capítulo 25.

Dessa forma observamos o seguinte: vv.2-6, v.9 e vv.13-17 têm como sujeito os ímpios; os versículos 7,8,10,11 e 12a têm como sujeito os oprimidos e os versículos 1 e 12c têm como sujeito Deus. O tema da injustiça social é constante em todo o capítulo 24 e, sobretudo na subunidade de v.7-12, a qual anuncia uma nova modalidade de crime: o crime contra crianças e viúvas. Crime, até agora, não mencionado no livro de Jó.

Terminada esta etapa da análise exegética, é possível avançarmos em direção ao próximo passo. A seguir, com base na delimitação do texto, veremos se a subunidade é coesa em si e se ela tem coesão com os demais versículos do capítulo 24.

2.2.2. Coesão interna

A temática de protesto contra os crimes de opressores e da apresentação da realidade social em que se encontravam os trabalhadores da época está presente nos vv. 7-12 do capítulo 24. Estes versículos, apesar de sua especial diferenciação em relação aos demais do capítulo, se relacionam tanto com a unidade de versículos anteriores ao v.7, quanto com os versículos posteriores ao v.12.

Embora o v.9 quebre a sequência lógica dos vv.7.8.10 e 11, por ter possivelmente como sujeito do verbo o opressor e não o oprimido (dizemos “possivelmente” porque o sujeito do verbo não está explícito nesse caso), a coesão ainda assim é mantida entre os v.7-12. O tema não é perdido de vista. A realidade social é apresentada. O assunto está relacionado.

Diante dessas observações, não é necessário dividir o texto. A subunidade é tratada como um bloco e, dessa maneira, deverá ser estudada como um todo. Assim, passaremos às observações sobre o estilo contido no texto.

2.2.3. *Estilo*

O livro de Jó está dividido em duas partes: a primeira é uma espécie de moldura, colocada no início e no final da obra, e esta se encontra em forma de prosa. A outra parte do livro corresponde ao miolo da obra composta de 40 capítulos, em forma de poesia, organizados da seguinte forma: um monólogo de Jó inicial, três rodadas de debate entre Jó e seus amigos, um monólogo de Jó final, a inserção de um quarto personagem, um capítulo à parte sobre a sabedoria e, por fim, a resposta de Deus aos questionamentos de Jó. Nossa subunidade dos vv. 7-12 do capítulo 24 se enquadra na parte poética da obra. O próprio texto indica esta característica.

Na poesia hebraica, uma das características mais marcantes é a repetição de frases. Uma ideia é afirmada e, em seguida, reafirmada em uma frase diferente. Em nosso texto, temos a repetição de frases e de ideias. Vejamos algumas ocorrências: No v.7, as frases repetem o mesmo assunto, se complementando. As palavras utilizadas para enfatizar que há carência de roupas, seja ela vestimenta ou coberta, são sinônimas: “por falta de” *mi-bli* e “inexistência” *ve-`en*. Embora, roupa e coberta sejam peças de vestuário diferentes, ambas possuem o mesmo campo semântico. As palavras “vestimenta” *lebux* e “coberta” *kesut* se correspondem. Em relação a estas palavras, só poderemos afirmar que são sinônimas por meio de um estudo mais específico, o qual será feito no item conteúdo.

Notamos também que as repetições encontram-se nos extremos dos versos. O “sem roupa” do v. 7a aparece no fim do verso, ao passo que o “sem coberta” do v.7b aparece no início. Nos outros dois extremos temos o estado em que o pelado se encontra. No v.7a ele “está passando a noite” e no v.7b ele “está no frio”.

JU·c%k hÉ^k%C!n Yβη κ''©η oI▷ρ γ
 Nus pernoitam *sem roupa*

ω ◆ρ◆E X,U½x%ãF ihÉ¥t±u
E não há coberta no frio

Em relação à repetição que ocorre no v.7a e no v.10a temos a repetição das palavras “nu” e “sem” e a repetição de ideias que se complementam por meio dos verbos. Os termos destas orações possuem a mesma ordem. A única diferença está nos verbos. O primeiro encontra-se no tempo imperfeito⁶⁶ e refere-se à terceira pessoa do plural. O segundo está flexionado no tempo perfeito⁶⁷ e refere-se também à terceira pessoa do plural.

ϑY•χ κ η▷ κ Xfv Ubh^k²Óh oI▷ρ γ
 Nus **pernoitam** sem roupa

ϑY•χ κ η▷ κ X Uf%K!Óv oI▷ρ γ
 Nus **andam** sem roupa.

No v.8b, mais uma vez a expressão *mi-beli* “falta de” se repete, mostrando que o poeta quer enfatizar a ausência. Assim temos a repetição da mesma ideia “de ausência” nos v.7a.7b. e 8b:

Nu pernoitam sem roupa
 e não há coberta no frio
 E sem abrigo abraçam a rocha.

⁶⁶ O tempo imperfeito pode expressar ações repetidas, ou habituais no presente, nesse caso é denominado “tempo frequentativo” (Cf em Page H. Kelley, *Hebraico Bíblico – Uma gramática introdutória*, p.163). No texto em questão, o verbo aparece flexionado no imperfeito, porém é traduzido no presente para mostrar que a ação é frequente.

⁶⁷ No texto, o verbo aparece flexionado no tempo perfeito e é traduzido como um presente. Isso acontece quando o perfeito representa um estado mental ou físico. (Cf em Page H. Kelley, *Hebraico Bíblico – Uma gramática introdutória*, p.117).

As carências são introduzidas na poesia de maneira decrescente, ou seja, de um plano mais abrangente até atingir o sujeito: faltou abrigo, faltou coberta, faltou vestimenta no começo. Posteriormente, falta comida e bebida, necessidades básicas para sobrevivência humana. A fim de permanecer na sequência lógica do texto, pularemos o v.9 e passaremos ao v.10.

Outro modo de repetição é formado pela oposição ou pelo contraste entre duas frases. Teodorico Ballarinni e Venâncio Reali⁶⁸ chamam esta característica de paralelismo antitético e o definem como uma ilustração de uma realidade ou qualidade mediante a evocação do seu contrário. Porém, este tipo de paralelismo vale para dois conteúdos. Aqui, os vv.10a.11a. e 11b se enquadram em outro recurso bem comum na poesia hebraica, que é repetição e variação, ou seja, a nova frase retoma uma situação já abordada. Pedro Julio Triana Fernández⁶⁹, em sua dissertação de mestrado, define este fluir de ideias como cíclico, o qual tem objetivo estilístico e didático.

Nos vv.10b.11a.11b temos, portanto, uma repetição de frases. Porém, com conteúdos opostos, como mostram as frases abaixo:

e famintos carregam feixe
entre os muros deles fazem espremer o óleo do lagar
caminham e ficam sedentos

Nestes versos, a oposição está no conteúdo do verso de que o faminto carrega a comida que não pode comer e retira a bebida que não pode beber. A oposição é uma espécie de complementação do conteúdo do verso anterior.

O paralelismo há muito tempo é tratado como chave para interpretação dos sentidos da poesia hebraica, seja por meio de oposições ou complementações paralelas. Entretanto, o sentido poético pode derivar da complementaridade de frases justapostas ou contrapostas, em

⁶⁸ Teodorico Ballarinni e Venanzio Reali, *A poética hebraica e os Salmos*, Petrópolis, Vozes, 1985, p.23-24.

⁶⁹ Pedro Julio Triana Fernandez, *Caminhar para esperança: Uma leitura de Joel 3,1-5*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de Estado de São Paulo, 1994, pág.128, (211p.). (dissertação de mestrado)

paralelidade. A complementaridade, derivada da justaposição da diversidade conceitual, pode neutralizar o sentido de uma das frases.⁷⁰

Diante disso, as frases devem ser lidas individualmente, para que uma não neutralize o sentido da outra. É comum encontrarmos no livro de Jó frases de conteúdos extremos e chocantes⁷¹, com o propósito de despertar o leitor para o sentido da realidade que o cerca.

Em hebraico, a frase é pobre em conteúdo. Logo as repetições são constantes. O professor Milton Schwantes⁷² define paralelismo como dizer o mesmo do mesmo jeito, ainda que se o dissesse ao contrário. A repetição é dizer o que se assemelha de um jeito sempre novo.

Pedro Triana⁷³ também postula que o que é chamado de paralelismo na poesia hebraica é, na verdade, repetição de frase. Ele afirma que as teorias sobre a poesia hebraica do século XVIII estão equivocadas. O paralelismo, para ele, é uma das formas da repetição.

Diante dessas afirmações, temos nos w.10b.11a.b. uma repetição, porém com uma complementação, a qual é uma novidade à frase.

O v.9 é o ponto máximo dessa subunidade, ou melhor, de todo o capítulo. Nele há uma troca de sujeito. Embora o sujeito seja indeterminado, agora se fala sobre os opressores, o crime executado por eles.

No v.9, os verbos encontram-se nas extremidades dos versos, formando uma estrutura de quiasmo entre verbos e complementos. Vejamos:

⁷⁰ Milton Schwantes, *Repetições e paralelismos.Observações em um debate hermenêutico, exemplificado em Provérbios 10,1.*

⁷¹ Pedro Julio Triana Fernandez, *Caminhar para esperança: Uma leitura de Joel 3,1-5*, pág.128.

⁷² Pedro Julio Triana Fernandez, *Caminhar para esperança: Uma leitura de Joel 3,1-5*, pág.131-132.

⁷³ Pedro Julio Triana Fernandez, *Caminhar para esperança: Uma leitura de Joel 3,1-5*, p.131-132.

oI•,"η
Roubam do peito

σ↔▷v Uk±z±d°Óh€
um órfão

Uk« æC§j ³h
e sobre o *pobre*

ηϜ°β γ κ γ ±υ
agem **malvadamente**

Assim, podemos considerar os vv.7-11 como uma estrofe, a qual possui um contraponto, v.9, que, formado por duas frases, divide a primeira parte da estrofe, formada por 4 frases (v.7 e v.8) da segunda parte, também formada por quatro frases. Logo, temos a estrutura a seguir:

Nus pernoitam, sem roupa
e não há coberta no frio
De longe torrente de montes umedecem,
E sem abrigo abraçam a rocha.

Roubam do peito um órfão
e sobre o pobre agem malvadamente.

Nus andam sem roupa,
e famintos carregam feixe.
Entre os muros deles fazem espremer o óleo (do) lagar;
Caminham e ficam sedentos.

Os verbos “roubar” e “agir malvadamente” do v.9 são ações-chave para entender o contexto. Tais ações geram o estado em que se encontravam os pobres mencionados nas demais frases. Assim, os verbos “roubar” e o “agir malvadamente” geram a tão repetida “ausência” ou “falta” (*ve-`en* e *mi-beli*), assim como o estar nu, a falta de abrigo, a fome e a sede.

O v.9, portanto, faz referência a três grupos de pobre: o primeiro grupo é mencionado na primeira parte da estrofe, que são os pelados. O segundo grupo corresponde ao órfão,

crianças e viúvas, mencionadas na parte central da estrofe. E o terceiro, corresponde aos pobres, famintos e sedentos na parte final da estrofe dos vv.10-11.

Seguindo a hipótese de que o estilo da poesia hebraica é composto por repetição e variação, não de paralelismo, temos a seguinte estrutura: as frases contidas em v.7a e v.8a são repetições com variações de termos. Estas frases denunciam o estado do sujeito. Complementando as frases anteriores, as frases v.7b e v.8b introduzem uma nova dificuldade pela qual o sujeito anterior teve que passar.

O v.9 pode ser considerado o auge dessa perícope, já que em meio às frases concatenadas, digo v.7.8.10.11, há uma quebra na sequência lógica do texto. O v. 9 não apresenta mais o estado do sujeito, mas as ações sofridas por ele. No v.9, o sujeito mencionado nas frases anteriores recebe uma denominação: a viúva e o pobre. “Roubam do peito um órfão.” Logo, temos uma criança sem pai que está sendo amamentada. Depois temos “oprimido”, sobre o qual agem malvadamente. Portanto, aqui os sujeitos são apresentados.

O v.9 é o motivo pelo qual “oprimido” e “a viúva” pernoitam sem roupa, andam nus e estão no frio sem coberta, abraçam a rocha, carregam feixe e estão famintos, espremem o óleo, mas estão sedentos. Este verso explica o estado do sujeito, mostra a sociedade em seu aspecto mais cruel. Sobre isto falaremos mais adiante. O v.9 parece estar externo à sequência do texto.

Voltando à sequência que descreve o estado do sujeito, temos os v.10a.b.,11.a.b. e 12a.b. Nesta parte final da estrofe, há uma repetição de conteúdos com a parte inicial: “nu pernoitam sem roupa” com “nu andam sem roupa”. Dentro desse conjunto de repetições, há o acréscimo de conteúdos, contudo com oposição de ideias: “famintos carregam o feixe”, “fazem espremer o óleo do lagar...e ficam sedentos”. Assim temos:

Ausência de comida	x	fartura de alimento
Fartura de bebida	x	ausência de bebida

Por fim, o v.12a.b.c. pode ser tratado como o desfecho da estrofe. São três versos inéditos, que se remetem aos sujeitos anteriores “oprimido” e “a viúva”. Contudo, os sujeitos nestas frases são identificados: “homens”, “a vida dos feridos” e “Deus”.

Da cidade **os homens** gemem
e **a vida dos feridos** clama por salvação
e **Deus** não ouvirá oração.

O conteúdo nestes três versos são novidades ao poema. Antes o autor destaca a condição material do sujeito: nu, faminto, sedento. Agora o que é enfatizado é o estado espiritual do ser. Para isto, o autor utiliza mais uma vez o recurso de repetição. Porém a repetição pode ser observada por meio da associação entre os termos extremos nas frases. Dessa forma, temos o seguinte:

Cidade	gemit (dor)
Pessoas moribundas	salvação
Deus	oração

Mais uma vez, os termos extremos formam uma estrutura de quiasmo entre os três versos: v.12a com v.12b e v.12b com 12c.

A “cidade” se liga à “salvação”, pois é na cidade que se encontra o nível mais extremo de injustiças sociais. “Gemit” se liga à “pessoas moribundas”. O verbo exprime o que se pode ouvir das vítimas mencionadas anteriormente “o gemido”.

A expressão “pessoas moribundas” também se liga à oração. “Deus” se liga a “salvação”, a única fonte de esperança para os homens explorados e marginalizados socialmente. Ao mesmo tempo em que as frases se complementam, elas possuem seus conteúdos opostos. Mais uma vez é possível observarmos outra forma de variação.

Vale destacar as pessoas dos verbos nestas frases, a fim de observarmos melhor os sujeitos. O verbo do v.12a encontra-se na terceira pessoa do plural, concordando com “homens”. Em 12b o verbo ocorre na terceira pessoa do feminino singular, concordando com

“vida” e em v.12c, o verbo está com prefixo de terceira pessoa do masculino singular, concordando com “Deus”. Em relação ao tempo, todos os verbos estão no imperfeito, o que nos mostra que essas ações são habituais e costumeiras.

Por fim, em nossa análise sobre o estilo do texto, temos repetições, ou seja, os versos ocorrem concatenados e se desenvolvem por meio das variações. Quanto a isto, o professor Milton Schwantes⁷⁴ postulou que em alguns casos as partes não estão efetivamente interligadas, estão justapostas. Porém, em nosso caso temos versos interligados e versos justapostos.

Concluídas estas etapas, que se fazem necessárias para compreender o item forma, passaremos às observações sobre a época e o lugar da composição e, em seguida, faremos algumas observações sobre o gênero literário contido na subunidade do v.7 ao v.12.

2.2.4. *Época e lugar da composição*

O livro de Jó pode ser considerado uma obra composta. Foi criado por uma personalidade anônima que lhe conferiu grande qualidade literária. A inspiração poética do autor do livro, possivelmente, se originou de suas idéias do que era considerado Bíblia naquela época e de sua interação com os povos vizinhos, sobretudo o Egito. O poeta pode ser caracterizado como um homem religioso, que reflete sobre os mistérios de Deus. A poesia deixa claro que esse poeta possuía ideais sociais, já que ele fez da voz de Jó uma voz de protesto do povo esmagado pelo sistema da época.

Segundo a opinião de alguns rabinos sobre a datação do livro de Jó, a obra pertenceu à era patriarcal (2100-1550 a.C.). Bar Qappara⁷⁵ supôs que Jó viveu na mesma época que Abraão e Abba ben Kahana⁷⁶ sugeriu que ele foi contemporâneo a Jacó (TB, Baba Bathra

⁷⁴ Milton Schwantes. “A glória dos governantes consiste em investigar a corrupção”. *Em Subsídios da documentação. Boletim por trás da palavra*. Centro Ecumênico de Documentação e Informação, Belo Horizonte, 1984, p.43.

⁷⁵ Cited in Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, New York, Doubleday & Company, 1986, p.32, (409p.), vol. 15. (The Anchor Bible)

⁷⁶ Cited in Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.32.

15b). A antiga tradição rabínica defende a hipótese de que Moisés foi o autor do livro de Jó.⁷⁷ Assim, o autor de Jó, devido ao seu gênero patriarcal, foi comparado ao autor de Gênesis.

Na tradição apócrifa, a septuaginta identifica Jó com Joab, rei de Edom, bisneto de Esaú (Gn 36,35)⁷⁸. Henri de Ternay diz que “este colorido patriarcal do relatório em prosa provém da tradição popular que não fornece informações sérias sobre a data de composição do diálogo poético”.⁷⁹

Pesquisadores mais recentes, como William Foxwell Albright⁸⁰, observaram que o autor do livro de Jó, provavelmente, foi uma pessoa que viveu entre os séculos sexto ou quinto a.C., cercado por uma atmosfera cosmopolita e influenciado por uma vasta literatura pagã norte-semítica.

A datação da obra no sexto ou quinto século a.C. relaciona o conteúdo do livro de Jó com Segundo Isaías, especialmente com o poema do Servo e a passagem do sofrimento do servo de Is 52,13-53,12. Em ambas as obras há um personagem que é tratado como representante individual ou de uma nação. A referência à humilhação, à destruição da nação em Jó 12,17-25 faz alusão ao exílio Babilônico de Judá. Porém os termos não são muitos específicos. Se o autor de Jó teve experiência na tragédia nacional sua redação é estranha. Ele não trai preocupações nacionalistas.⁸¹

De acordo com a afirmação do Talmud, o personagem Jó nunca existiu. Também não é possível afirmar que o autor de Jó fosse um israelita. Somente em algumas partes do livro há uma familiaridade com os profetas e com os escritos didáticos do Antigo Testamento. O autor parece estar familiarizado com os costumes do Egito. Talvez tivesse viajado ao redor dele. Observamos também que há uma familiaridade do autor com a literatura da Mesopotâmia e da Síria.

⁷⁷ Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.32.

⁷⁸ Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.32.

⁷⁹ Henri de Ternay, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo*, Petrópolis, Vozes, 2001, p.14, (333p.). (Comentário Bíblico do Antigo Testamento)

⁸⁰ Cited in Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.33.

⁸¹ Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.34.

A obra pode ser tratada como uma poesia internacional, que se apresenta como um *maxal*⁸² do início ao fim. O livro é cheio de enigmas. Os diálogos contêm verdades, as quais o leitor deve percebê-las. “O autor aproxima o protagonista do drama do enigma de toda humanidade”.⁸³

Essa poesia se enquadra no mundo árabe, veiculando as idéias egípcias sobre a vida após a morte.⁸⁴ O que demonstra isso é o fato de Deus, o qual provocou toda a movimentação na história, ficar ausente nos diálogos: Javé aparece apenas no contexto em prosa. Nos diálogos, Deus é referido por meio dos nomes poéticos *`el*, *`eloá* e *xaday*. A forma *`elohim*, utilizada para se referir a Deus, é muito frequente no prólogo e ocorre poucas vezes nos diálogos. Isso demonstra que Javé ocorre na parte em prosa porque apresenta um Jó paciente, que se enquadra na tradição javista. Por outro lado, no poema há um Jó que ousa questionar os atos divinos, um homem que se rebela contra Deus; nesse caso, o autor usa outros nomes para se referir a Deus e não macular a santidade e a glória de Javé.

Definir exatamente a época da composição do livro de Jó é uma tarefa árdua. Não existe uma unanimidade entre os pesquisadores sobre a data da composição. Diante disso, decidimos seguir nesta dissertação as hipóteses mais recentes sobre a datação do livro, as quais afirmam que a obra corresponde aos anos de 450 e 350 a.C., período pós-exílico, época em que os Persas dominavam a Judeia.⁸⁵

No pós-exílio, muitos judaítas perderam suas terras, seus rebanhos e tornaram-se trabalhadores assalariados, outros foram semi-escravizados, ou foram totalmente escravizados, vendidos como mercadorias. O autor de Jó descreve todas essas discrepâncias sociais, que nos ajudam a perceber a sociedade de sua época.

Henri de Ternay⁸⁶, que também se remete ao período pós-exílico para informar a datação do livro, propõe que a data mais provável para a composição da obra seja a primeira metade do século V. Para ele, o que evidencia tal fato é que nessa época desaparece a

⁸² Gênero utilizado na corrente sapiencial da Bíblia. Pode ser entendido como um enigma.

⁸³ Henri de Ternay, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo*, p.21.

⁸⁴ Henri de Ternay, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo*, p.15.

⁸⁵ Luis José Dietrich, *O grito de Jó*, São Paulo, Edições Paulinas, 1996, p.17 (108p.).

⁸⁶ Henri de Ternay, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo*, p.14

influência exercida antes pelos profetas Ageu e Zacarias. O período precede a vinda de Esdras, o qual vai impor ao povo a pressão da Lei.

Outra característica que o autor descreve é a língua utilizada no poema carregada de aramaísmo. O hebraico utilizado no livro apresenta muitas dificuldades. No texto ocorrem muitos estrangeirismos. A vasta utilização de termos aramaicos em Jó revela o período em que se iniciou o florescimento do aramaico como língua oficial. Na época da dominação Persa, o aramaico passou a ser a língua oficial do Império. Posteriormente, substituiu o hebraico, considerado língua popular, da Palestina.⁸⁷

Outra forte evidência para datar a composição do livro no quinto ou quarto século a.C. é a presença de Satã no prólogo, o que demonstra a influência Persa na obra. O motivo da assembleia divina (Jó 1,6 e 2,1), em que Satã é um dos membros, é uma característica da teologia oriental encontrada na literatura da Mesopotâmia e nos textos mitológicos ugaríticos. Essa característica também ecoa nos Salmos e no Segundo Isaías como um arcaísmo poético.⁸⁸ Assim, o que é relevante para a datação do livro, segundo Victor Morla Asensio⁸⁹ é “a crítica que o autor formula à doutrina da retribuição, crítica mais apropriada no período pós-exílico”.

No pós-exílio, a vida do judaísmo primitivo foi determinada pela lei. A religião da lei enfraqueceu a influência profética. A lei estabelecia uma conexão entre o homem e Javé, pois Javé julgava retamente e retribuía cada um de acordo com suas ações. Os Salmos ilustram bastante esta característica, distinguindo o espírito do justo do espírito do ímpio.⁹⁰

A religião legalista consistia no reconhecimento de que fé e conduta constituem uma unidade. Quem se julgasse adorador de Javé era considerado pertencente à religião de Israel, e este deveria jurar obediência às leis. “A observância da lei constituía a pertença jurídica a Israel”.⁹¹ Decerto, obedecer à lei significava direito de estado.

⁸⁷ Antonius H. J. Gunneweg, *História de Israel: Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*, São Paulo, Editora Teológica/ Edições Loyola, 2005, p. 232, (392p.).

⁸⁸ Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.37.

⁸⁹ Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, São Paulo, AM Edições, 1997, p.129.

⁹⁰ Georg Fohrer, *História da Religião de Israel*, tradução Josué Xavier, São Paulo, Editora Academia Cristã/ Paulus, 2006, p.469 (542p.).

⁹¹ Antonius H. J. Gunneweg, *História de Israel: Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*, p.234.

É neste clima que surge a teologia da retribuição. A riqueza era tratada como um sinal de bênção de Deus. A teologia da época também era racista e machista, já que Esdras, posteriormente, obriga aos maridos que casaram com mulheres estrangeiras no exílio, largarem suas mulheres com seus filhos para purificar a raça santa (Es 9,10).

No pós-exílio, os sacerdotes criaram a lei do puro/ impuro. Era um novo ritual para purificação: “se um homem for do povo da terra que pecar por inadvertência e se tornar culpado ao praticar algumas das coisas proibidas pelos mandamentos de Yahweh... levará oferenda pelo pecado que cometeu” (Lv 4,27-28). Essa lei não passou de mais uma estratégia sacerdotal para arrecadação de alimentos.

Tradicionalmente, os sacrifícios eram de holocausto e de comunhão, em que eram oferecidos bois ou ovelhas. Os sacerdotes aspergiam o sangue da carne oferecida no altar e ficavam com o carne para seu consumo. Quando a oferta era de farinha, um punhado era queimado para Javé e o resto ficava para proveito do sacerdote. O excedente do sacrifício era transformado em moeda.

Com a criação da lei do puro/impuro, o pecado passou a ser não apenas uma transgressão voluntária de algum mandamento da lei de Deus, mas viver em situação de impureza. Impurezas são adquiridas por meio de doenças (Lv13-14), contatos com animais mortos ou impuros (Lv 11), ou coisas consideradas impuras pelos sacerdotes (Lv 15,1-18). Os trabalhadores, por sua vez, sempre estariam em contato com alguma coisa ou pessoa impura. Assim, precisariam estar, constantemente, fazendo sacrifícios para se purificarem.

No entanto, definir se uma pessoa estava pura ou impura ficava a critério do sacerdote: “deverão ensinar o meu povo a distinguir entre o sagrado e o profano e lhe farão a diferença entre o puro e o impuro” (Ez 44,23). Surge, com isso, uma estratificação social: a raça pura e a raça impura. Só os puros poderiam ter acesso ao sacerdócio, aos principais cargos públicos e religiosos. Ou seja, só os puros poderiam ter acesso às riquezas e ao poder. Os impuros, a classe dos trabalhadores, eram discriminados, eram separados para não trazerem impurezas para a congregação. Todos deveriam obedecer às leis do puro/impuro, caso contrário a ordem social estaria ameaçada.

Durante o pós-exílio, todo o povo purificado tinha permissão para participar das cerimônias religiosas do Templo. Todos eram obrigados a fazer sacrifícios e trazer suas ofertas a Javé. Na ingênua devoção a Javé, os religiosos entregavam tudo o que podiam e o que não podiam, de modo que se tornassem mais dignos de Deus. Manter os ritos religiosos adequadamente era uma forma de precaução, trazia segurança ao povo.

Estes aspectos teológicos da sociedade no pós-exílio, que nós apresentamos, servem para ilustrar o quanto a religião estava ligada à política e interferia nela. Desde os tempos de Amós, o Templo veicula a espoliação dos camponeses, por meio de arrecadação de produtos da roça (ver Am 8,1-3; 2,13), por meio de festa de peregrinação e de sacrifícios (Am 4,4-5; 5,4-5.21-27).⁹² Passaremos agora a descrever os aspectos sociopolíticos do pós-exílio.

2.2.4.1. A sociedade do pós-exílio

O sistema de dominação persa foi diferente dos outros impérios que dominaram a Palestina. Os persas fixaram o valor do tributo que cada região dominada deveria pagar. Este tributo só poderia ser pago em moedas de ouro. Os outros impérios que dominaram a Judeia aceitavam como pagamento de tributo produtos da agricultura e dos rebanhos. Os persas inovaram para Judeia. Dessa forma, os judaítas deveriam comercializar seus produtos no mercado para conseguir moedas. Isso gerou a exploração exacerbada da população.

A arrecadação de moedas fez com que o povo ficasse cada vez mais empobrecido, sem terra, sem comida e sem liberdade. Cada vez mais os camponeses vendiam suas terras, penhorando seus bens a ponto de perderem tudo o que tinham. A população judaíta era oprimida por dois oponentes: por um lado os dominadores persas, por outro os sacerdotes que controlavam o Templo e o país.

O Templo arrecadava os produtos agropecuários dos camponeses, por meio dos sacrifícios e ofertas. Uma parte desses produtos era para a utilização no Templo. Outra parte era vendida, transformada em moedas de ouro, para que o Templo também pudesse pagar

⁹² Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras- Amós 7,10. Reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo, Paulinas, 2004, p 72, (206 p.).

seus tributos aos persas. Diante dessas circunstâncias, a agricultura, que outrora se destinava à subsistência, passou a se destinar ao mercado, à transformação do produto em moeda. Portanto, têm-se o tributarismo persa e templário como as principais causas do empobrecimento e opressão da população.

A real situação do povo durante a dominação persa é descrita no livro de Neemias 5,1-5:

“O povo pobre, sobretudo as mulheres, começaram a protestar fortemente contra os seus irmãos judeus. Uns diziam: ‘Fomos obrigados a vender nossos filhos e filhas para poder para poder comprar trigo, e assim comer e não morrer de fome’. Outros diziam: ‘Passamos tanta fome que precisamos hipotecar nossos campos, nossas vinhas e casas para conseguir trigo’. Outros ainda diziam: ‘Tivemos de pedir dinheiro emprestado penhorando nossos campos e vinhas, para podermos pagar os impostos de rei’. Pois bem, nós somos iguais aos nossos irmãos, e nossos filhos são iguais aos filhos deles! Apesar disso somos obrigados a sujeitar nossos filhos e filhas à escravidão, e algumas de nossas filhas já foram reduzidas à escravidão e não podemos fazer nada porque nossos campos e vinhas já pertencem a outros.”⁹³

O texto acima mostra o protesto dos judaítas empobrecidos contra seus próprios irmãos, enriquecidos. As famílias sacerdotais que controlavam o Templo acumulavam tributos da massa trabalhadora, tornando-se muito ricas.

A agricultura que era a principal fonte de renda para o povo no pós-exílio, entra em colapso, uma vez que os grupos familiares não conseguiam produzir suficientemente para a própria subsistência e para o pagamento dos tributos. A exploração só cresceu, pois os pobres não tinham escape. Pelo contrário, ficavam mais pobres a ponto de penhorarem suas vidas. A vida humana é tratada nessa época como objeto de troca, já que o povo não tem mais nada a oferecer, nem terra, nem vinha. Os humanos tornaram-se mercadorias. Os donos do poder aproveitavam-se da falência do trabalhador agrário apossando-se de tudo o que restava do miserável, inclusive a sua liberdade, os seus filhos, a sua dignidade.

O texto também apresenta uma voz do protesto feminino, visto que as mães têm de penhorar seus filhos para sobreviver, quando não são obrigadas a vendê-los como escravos.

Dentro da teologia da retribuição, o protesto era tratado como uma forma de blasfêmia, pois não se devia protestar contra Deus e sim aguardar a justiça divina. Protestar

⁹³ Compare a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2002, p.645-646 (2206p.).

significava rebeldia, significava não aceitar os planos de Deus. A mulher de Jó tem um comportamento negativo porque ela protestou. Ela mandou Jó amaldiçoar seu Deus. Ela não foi um exemplo a ser seguido.

O tributarismo persa e templário promoveu uma minoria social. De um lado existiam os reis, nobres governantes ricos e toda a nobreza sacerdotal. De outro, a grande maioria do povo sofrido e empobrecido, como a mulher e os trabalhadores explorados, como estão apresentados no livro de Jó.

O livro de Jó, sobretudo no trecho 24,7-12, pode ser entendido como um grito de protesto à doutrina da retribuição e a espoliação persa. O autor age como os profetas. Denuncia os crimes sociais, aponta os criminosos, não oculta por meio da religião o sofrimento enfrentado pelo justo, por aquele que alicerçou sua vida na lei de Deus.

2.2.5. Gênero literário

O livro de Jó pode ser entendido como uma literatura de sabedoria, que corresponde a uma doutrina para a vida: para ensinar ao povo o caminho reto em que se deve andar, para ter prosperidade na terra e para desviar-se do mal. Esta sabedoria é um guia de orientações práticas para o bem viver. Preocupa-se com a questão antropológica e não teológica; já que se ocupa com os problemas humanos. Surgiu do esforço para colocar ordem na vida humana.

Em Israel, havia um esquema de vida otimista desde o tempo de Salomão, o qual construiu o Estado aos moldes do Estado vétero-oriental. Assim como no Egito, em Israel existia uma classe de funcionário que possuía uma doutrina sapiencial. Segundo essa doutrina, quem observasse os ensinamentos do sábio, quem evitasse o mal, estava protegido dos perigos da vida. No entanto, quem andasse no caminho de impiedade, teria um desfecho triste, sofreria a punição justa que o próprio mundo encarregar-se-ia de impor. Era uma espécie de causa e consequência.

Os sábios também eram dirigentes do povo assim como os sacerdotes e profetas. Estes dirigentes foram responsáveis por propagar a doutrina sapiencial, a qual gerou a fé na

recompensa. A doutrina sapiencial se tornou fundamental para o judaísmo, e foi entendida como um projeto educativo baseado na formulação de normas de conduta que regiam as decisões éticas.

A fé na recompensa determinou a prática. Logo, o bem é recompensado com o bem e mal com mal. Deus é justo, abençoa o piedoso e pune o ímpio. Dentro dessa concepção, se alguém sofre uma desgraça é porque está em desarmonia com Deus, ou está em pecado. O pragmatismo da sabedoria não deixa de ser um pragmatismo teológico.

A concepção da retribuição estava associada à ideia de ordem cósmica e social. Deus, em sua criação, estabeleceu uma ordem e confiou ao homem o seu descobrimento e manutenção. A sabedoria era o *fo* condutor a este conhecimento. Quem entendesse e se ajustasse à ordem divina encontraria a felicidade; quem a resistisse estaria destinado à destruição.⁹⁴

Esta interpretação sobre a vida ainda é muito propagada atualmente. A fé na recompensa não corresponde à realidade da vida, já que nem sempre as desgraças vividas por um indivíduo são conseqüências de um pecado oculto, assim como no caso do Jó. Jó não era justo e íntegro por causa da recompensa. Seu estilo de vida era esse. Tanto era que, ao perder tudo, manteve-se do mesmo modo: justo, íntegro e temente a Deus.

Jó era um sábio diferente porque ele conseguiu perceber que a sua existência dependia de Deus, independentemente de suas obras boas ou más. O sábio analisou racionalmente as questões da vida, mas não conseguiu experimentar o vivo encontro com Deus, como Jó: “Eu te conhecia só de ouvir, pois agora meus olhos te vêem” (Jó 42,6).

Essa confissão de Jó pode ser entendida como uma condenação da doutrina da retribuição. Se Jó não conhecia bem a Deus, como obteve riqueza e estabilidade na vida? Se o progresso social e econômico está associado aos padrões de justiça e de religiosidade, como pode um homem, que não é tão religioso assim, gozar de uma vida plena? Provavelmente, tudo o que aconteceu com Jó não foi decorrente de sua fé em um Deus, ou decorrente de sua conduta moral e ética, mas foi resultado do acaso.

⁹⁴ Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.38.

A confissão de Jó mostra que ele conseguiu penetrar na onipotência de Deus depois de seu sofrimento. Antes ele tinha apenas uma noção de Deus dada pela tradição. Depois de passar pelas situações de desgraça, ele tem intimidade, ele reconhece que a liberdade de Deus é inexplicável e que Deus está livre das concepções humanas para agir. Jó entende que o conceito de justiça de Deus não corresponde ao conceito de justiça dos homens. A sensibilidade de Jó em perceber Deus despertou-o a perceber também seu próximo. O sofrimento fez com que Jó se identificasse com os sofredores, oprimidos, pobres, viúvas...

Possuir sabedoria não é suficiente para encontrar sentido na vida, diz o sábio que duvida da sabedoria, *Qohelet*. Jó reconhece que sua situação não tem saída e recorre a Deus, depositando nele toda sua fé. Jó consegue perceber que a vida está repleta de absurdos, fatos inexplicáveis. Ele reconhece as tolices das possíveis soluções racionais dadas pela sabedoria.

Qohelet também percebeu que a conduta reta e o grande esforço educativo nas Leis da Torá, às vezes, resultam no fracasso: “De tudo vi em minha vida sem sentido: gente honrada que fracassa por sua própria honradez, gente malvada que prospera pela própria crueldade.” (Ec 7,15). Para o autor de *Qohelet* nem sempre a sabedoria pode conseguir seus propósitos. O homem está à mercê das circunstâncias e da sorte (Ec 9,11).

Tomado por sua crise existencial e com o espírito perturbado em busca de respostas, Jó lança mão de seus hábitos cômodos e seguros que possuía e prontifica-se a descobrir os segredos ocultos da vida. É nessa caminhada que Jó conhece mais a Deus.

Enquanto Jó possuía sua vida confortável limitava-se à sabedoria humana, que não passa de filosofia de vida. Entretanto, na medida em que Jó perdeu seus bens, seus amados, foi submetido a um profundo estado de desgraça e miséria ele se atentou para as questões do próximo e questões sobre Deus.

Ele percebeu que os sábios necessitavam manter a tensão entre a criação e caos, para que o povo pudesse compreender o conceito de ordem. Esta ordem foi estabelecida por Deus

na criação e encontra-se constantemente ameaçada pelas forças do caos, que pode se manifestar por meio da perversão, ou por meio da ignorância.⁹⁵

Temerosos de que Deus abandonasse o mundo às forças do caos e em meio às dúvidas sobre a justiça divina, os sábios personificaram a sabedoria, com intuito de tornar Deus mais acessível e garantir a ordem na terra. Assim, a sabedoria era uma forma de explicar a criação a fim de resguardar a ordem e compreender a justiça divina.⁹⁶

Toda esta explanação descrita acima sobre a sabedoria contida no livro de Jó é apenas uma introdução para discorrermos sobre o gênero literário contido na obra, que é de difícil classificação. Parece que o livro não possui um gênero exclusivo, mas vários subgêneros. O que Marvin H. Pope⁹⁷ chama de *sui generis*.

O relato de Jó é uma literatura internacional que trata da sabedoria, não necessariamente aos moldes semíticos, mas mesopotâmicos, egípcios. O conteúdo do livro pode ser entendido como uma lamentação. Nele a forma de diálogo é entendida como um diálogo de consolação, ou melhor, um diálogo que começa com uma consolação e se transforma em uma disputa. Esse diálogo é um fragmento das lamentações de Jó.⁹⁸

A forma dialogal era muito utilizada na Mesopotâmia e no Egito antigo, servia para desenrolar um problema. Geralmente os diálogos ignoravam qualquer descrição pessoal e psicológica dos interlocutores. No caso de Jó parece que o autor não presta atenção ao que é dito nos diálogos. Às vezes, os dois interlocutores parecem defender a mesma causa. Por exemplo, quando se fala da liberdade de Deus, há ausência de uma definição clara da questão debatida. Quando Jó apresenta uma queixa, segue-se o gênero convencional de queixa individual e seus tópicos convencionais que com frequência não se acomodam à situação biográfica, fazendo com que o leitor perca de vista o problema.⁹⁹

⁹⁵ Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.46.

⁹⁶ Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.47.

⁹⁷ Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.31.

⁹⁸ Claus Westermann, *The Structure of the Book of Job – A Form – Critical Analysis*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 3-4.

⁹⁹ Gerhard von Rad, *La sabiduría em Israel – Los sapienciales – Lo sapiencial*, Madrid, España, Ediciones Fax Zurbano 80, 1973, p. 62 (423p.).

Nos diálogos de Jó, várias questões são abordadas simultaneamente. O autor passa de uma questão a outra livremente ao longo do discurso, dando voltas com diferentes facetas, a fim de evocar uma profundidade e amplitude da problemática, que não aparecia sem que se buscasse uma solução vinda de um método de progressão linear.

Para Gerhad von Rad¹⁰⁰ os poemas contidos no livro de Jó são classificados como didáticos, os quais retratam o malvado e o típico fim que eles irão dar a sua vida. O objetivo desses poemas não é tanto o juízo divino, mas a desgraça que estes personagens viverão.

Outro possível subgênero no livro de Jó é o de debate ou disputa, muito comum na sabedoria da Mesopotâmia. Não se pode afirmar que o autor de Jó se baseou nas obras do Oriente próximo, apenas especular, já que há uma fonte literária comum na cultura do Oriente próximo, a qual apresenta um homem com diversos aspectos conflituosos da relação do ser humano com a divindade.¹⁰¹

Obras egípcia e mesopotâmica também relatam a história de um homem como Jó: Na obra egípcia do Médio Império *Debate sobre um suicídio*, há um homem com a vida conturbada, que discute com sua alma a possibilidade de conceber o suicídio como solução para seus problemas. No fim, este homem inclina-se por aconselhar uma vida entregue aos prazeres e à despreocupação. Esse relato, embora possua paralelos ideológicos e fraseológicos com o relato de Jó, é apenas um texto egípcio com forma literária parecida com a do livro de Jó, e não se pode afirmar que as obras se relacionam.¹⁰²

Também podemos observar uma semelhança do livro de Jó com a obra poética mesopotâmica conhecida como *Jó babilônico*. O poema fala de um homem de alta posição. Vítima da doença e do sofrimento causado por ela. Este homem consulta os deuses, a fim de saber a causa de seus males, pois acredita que seus males não são consequência do pecado. Atormentado pelo silêncio dos céus, conclui que não é apto a entender o mundo dos deuses e aguarda a morte. Este homem é surpreendido com a ação de *Mardruk*, que restitui sua saúde. Nessa obra, bem como na obra bíblica os dois protagonistas são inocentes e culpam seu Deus das calamidades sofridas por eles, ambos questionam a justiça divina. A diferença que marca

¹⁰⁰ Gerhad von Rad, *La sabiduría en Israel – Los sapienciales – Lo sapiencial*, p.61.

¹⁰¹ Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.135

¹⁰² Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.135.

os poemas é que, no caso do Jó babilônico, tem-se um monólogo poético, ao passo que, no Jó israelita, tem-se um diálogo. Em relação ao conteúdo, o Jó babilônico está disposto a reconhecer que tenha errado, talvez inconscientemente. O Jó bíblico é firme em sua integridade e afirma até o fim sua retidão.¹⁰³

No entanto, o livro de Jó, como já foi mencionado, é uma obra de difícil classificação. É considerado um livro com vários gêneros.¹⁰⁴ Não existe uma classificação apropriada à forma literária do livro.¹⁰⁵ O Talmud afirma que Jó nunca foi criado, nem existiu, é apenas uma parábola.¹⁰⁶ Maimônides também definiu a obra como uma ficção literária, cuja função é pôr em evidência as diversas opiniões que as pessoas tinham sobre a providência divina.

O que é possível perceber nesta obra com clareza é que ela quer transmitir uma sabedoria, não com caráter dos círculos intelectuais da época, mas uma sabedoria de origem popular, nascida nas casas, nos relacionamentos familiares. Ela é o discernimento do valor do trabalho, defende o trabalho livre diante da ameaça do trabalho de corvéia. A casa torna-se matriz sociológica do discernimento.

Analisando as propostas descritas acima sobre o gênero literário, concluímos que a maior parte da obra é marcada por um diálogo poético ou narrativo. Um diálogo controverso que se inicia por uma introdução mitológica, segue com o debate entre dois amigos e termina com a resolução divina para todos os problemas apresentados no relato.¹⁰⁷

Entretanto, o capítulo delimitado em nossa pesquisa é marcado por um gênero de lamento, não um lamento como os do livro de Salmos, ou seja, lamentos litúrgicos; mas uma poesia sapiencial de lamento. Jó, ao se identificar com os pobres oprimidos, apresenta a realidade em tom de lamento. Esse é um lamento do raciocínio, revela uma realidade concreta. Não é um lamento da oração.

¹⁰³ Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.136.

¹⁰⁴ James L Crenshaw in John H. Hayes, *Old Testament Form Criticism*, San Antonio, Trinity University Press, 1997, p.228.

¹⁰⁵ M. H. Pope, *Job, XXXI*, em Víctor Morla Asensio, *Livros sapienciais e outros escritos*, p.146.

¹⁰⁶ Henri de Ternay, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo*, p.13.

¹⁰⁷ James L Crenshaw in John H. Hayes, *Old Testament Form Criticism*, San Antonio, Trinity University Press, 1997, p.254.

A literatura contida em Jó 24,7-12 é semelhante à literatura profética e a de alguns Salmos, como por exemplo, o 22, que denuncia os inimigos dos homens e apresenta as malfetorias dos opressores:

“¹³Cercam-me touros numerosos,
touros fortes de Basã me rodeiam;
¹⁴escancaram sua boca contra mim,
como leão que dilacera e ruge...

¹⁷Cercam-me cães numerosos
um bando de malfeitores me envolvem...

²⁰Tu, porém, Yahweh, não fiques longe!
força minha, vem socorrer-me depressa!” (Salmo 22,13-20)¹⁰⁸

O Salmo 22 utiliza uma típica linguagem de lamento, que evoca todos os espectros de males, sem detalhes específicos de quem está rezando.

O salmista é ameaçado pelas feras de Basã, por cães, por um grupo de malfeitores. Ele sugere alguém que foi levado ao desespero pela ausência de Deus e pelo terror do sofrimento. Essa linguagem é um testemunho da realidade refletida nas orações. O salmista transforma as experiências reais da vida em palavras explosivas. A morte, de modo bem real, apoderou-se do autor.¹⁰⁹

Trata-se, portanto, de uma queixa honesta, expressa de forma dialógica ao Senhor. O salmista, diante dos acontecimentos da vida, quer desafiar Deus. Porém, não pretendendo ocultar seu pecado e a infidelidade humana. Apenas exigindo uma intervenção divina em meio às injustiças da vida.¹¹⁰

Em nosso texto de Jó 24,7-12 o que evidencia a literatura semelhante aos profetas e aos Salmos é o v.9. Ele situa-se na parte central de nosso texto, provocando uma quebra na sequência lógica. Nele há uma troca de sujeito. Os vv.7.8. têm como sujeito o oprimido, ao passo que no v.9 o sujeito é o opressor. Citar o adversário é muito comum no hebraico bíblico, ocorre para aumentar e denunciar a criminalização dele. O mesmo fenômeno ocorre em Amós 4,1:

¹⁰⁸ Compare a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2002, p.883-884 (2206p.)

¹⁰⁹ Roland E. Murphy, *Jó e Salmos encontro e confronto com Deus*, tradução I.F. L. Ferreira, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, p.48.

¹¹⁰ Roland E. Murphy, *Jó e Salmos encontro e confronto com Deus*, p.48.

“Ouvi estas palavras, vacas de Basã,
que estais sobre o monte de Samaria,
que oprimis os fracos, esmagais os indigentes
E dizeis a vossos maridos:
“trazei-nos o que beber!”¹¹¹

No Sl 22,13, o touro em Basã é símbolo de força violenta. Ele é comparado ao opressor do pobre. Em Amós 4,1, as vacas de Basã representam as mulheres dos oficiais da corte de Samaria, as quais eram símbolo de um espírito gozador. Hans Walter Wolf¹¹² sugere que Amós 4,1 faça alusão aos modos e às atitudes sociais abusivas com a massa popular, obrigando-os a trazer-lhes bebidas. Também se referem à figura masculina, ou seja, as “vacas de Basã” representam a elite de Samaria, que segundo Amós será destruída.¹¹³

No caso do texto de Amós a frase “trazei-nos o que beber!” piora a situação dos opressores. Mostra o quanto são cruéis. Em Jó 24,9, semelhantemente, os agressores são descritos como os piores já vistos, já que são capazes de arrancar do peito um órfão e tomar a criança do pobre.

Nesse tipo de lamento, como o do Salmo 22, Amós 4,1 e em nosso texto delimitado, violência e oração estão unidas. O autor, primeiramente, reclama de uma situação e cobra a Deus a vingança. De acordo com a perspectiva bíblica, Deus é justo, deve punir os maus (Sl 73,9). De modo contrário, duvidar-se-ia de haver justiça divina. Como podem os opressores ficar impunes diante de suas maldades? (Sl 7,9)

Diante disso, a intervenção divina deveria acontecer imediatamente, no momento em que se desenrola a história, já que é o único momento que os israelitas conheciam. Essa ansiedade demonstrava o desespero do autor em ver os problemas de uma sociedade oprimida resolvidos.

¹¹¹ Compare a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2002, p.1617 (2206p.).

¹¹² Hans Walter Wolff, *Joel and Amos. A commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Philadelphia, Fortress Press, 3ª. edição, 1989,p.205-206, (392 p.).

¹¹³ Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras – Reflexão e estudo sobre Amós*, p.69-70.

Assim, o lamento, que em Salmos, por exemplo, é entendido como uma oração, pressupõe a vingança, que gera a violência. Como afirma René Girard¹¹⁴: “A violência parece diferir dela mesma; ora ela refaz a unanimidade a seu redor para salvar os homens e edificar a cultura, ora, ao contrário, esforça-se por destruir o que havia edificado”.

Terminadas estas observações sobre o gênero literário de Jó 24,7-12, seguiremos com a apresentação do conteúdo. Abordaremos o contexto social e a temática teológica contida no texto delimitado.

2.2.6. *Conteúdo*

O sofrimento vivido pela sociedade da época de Jó não foi causado imprevistamente. Foi decorrente da acumulação de moeda, decorrente da exploração e da opressão dos trabalhadores que não davam conta de produzir o suficiente para consumo próprio e para o consumo do Império Persa.

Quando lemos o livro de Jó, focalizamos toda a nossa atenção em Jó. Porém, os principais personagens dessa trama são os oprimidos, pois foram eles que deram vida à obra. É o drama enfrentado pelas famílias assalariadas, endividadas, escravizadas, marginalizadas, as quais, muitas vezes, precisam vender seus filhos para pagarem suas dívidas, que constituiu o enredo. A parte central da obra, descrita por meio de poesia, ocupa-se por questionar a teologia oficial da época. Pode ser considerado um questionamento teológico do ponto de vista dos camponeses empobrecidos.

Jó identifica-se com os ex-camponeses, os quais agora são desempregados, assalariados, endividados com bens penhorados. Tais trabalhadores encontram-se em meio à abundância da terra, mas não têm o que comer porque “famintos carregam o feixe”.

A primeira frase de nosso texto delimitado “Nus pernoitam sem roupa” tem como sujeito um grupo de pessoas que aparecem nuas e passam a noite dessa forma. Este grupo está

¹¹⁴ René Girard, *A violência e o sagrado*, tradução Martha Conceição Gambini, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 1990, p.323 (410p.)

expresso por meio do verbo, o qual apresenta afixos que correspondem à 3ª pessoa do plural. O que sabemos sobre estas pessoas é que elas estão nuas. O verbo que aparece nesta frase *lyn* “passar a noite” ou “pernoitar” informa o período da noite, que se inicia ao entardecer e termina com a aurora. A raiz também pressupõe um lugar. Nesse texto o lugar é supostamente a rocha. Mais adiante, no v.8 esta ideia se torna mais clara: “sem abrigo abraçam a rocha”. Este grupo de pessoas volta às suas origens, no deserto, a fim de passarem a noite. Porém, as circunstâncias os obriga a passarem a noite pelados.

O adjetivo *’arom* “nu”, traduzido por “nus”, dá ideia de coletividade, principalmente por conta das marcas verbais. O termo aparece no texto com um sentido simbólico. Não é o nu de acordo com a concepção ocidental, ou seja, totalmente nu, sem nenhum tipo de roupa. Essa nudez pode ser entendida como a de Jesus na crucificação, de tanga, ou apenas com uma tira para cobrir as genitálias.¹¹⁵ O que pode ser comparado a uma peça íntima.

O termo *’arom* de 24,7 também pode expressar um contexto de cativo.¹¹⁶ Os pelados de Jó 24,7 eram cativos em sua própria terra. O texto de Isaías 20,4 também emprega esse termo com esse mesmo sentido: “dessa mesma maneira, o rei da Assíria levará os cativos do Egito e os exilados de Cuch – jovens e velhos – nus (*’arom*) e descalços, com as nádegas descobertas – vergonha do Egito!”. Além de *’arom*, o texto de Isaías emprega o termo paralelo *’erwah* “vergonha”, para enfatizar a vergonha da nudez. Ou seja, a nudez expressa a vergonha. (Ver também o texto de Amós 2,16 “e o mais corajoso entre os heróis fugirá nu...”).

Ainda no texto de Isaías temos a nudez coberta com pano de saco como forma representativa de um protesto: “falou Yahweh por intermédio de Isaías, filho de Amós, e disse: “Eia, meio pano de saco de sobre os teus lombos e descalça as sandálias dos teus pés”. Ele assim fez, andando nu e descalço” (Is 20,2). No caso desse texto, o pano de saco indica uma vestimenta para penitência. O estar nu pode representar um protesto, uma decepção, uma tristeza, um lamento.

¹¹⁵ Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, translated by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, (615p.)

¹¹⁶ Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, p.347.

O verso 7 “Nu pernoitam de longe sem vestimenta e sem coberta estão no frio” é uma descrição do estado em que se encontravam os trabalhadores explorados. Descreve a nudez causada por arresto. De acordo com o texto, há três níveis de vestimenta: a roupa íntima ou tira, expressa pelo termo *’arom*; a vestimenta, o *lebush* e a túnica ou coberta, *kesut*.

O termo *lebush* “vestimenta” possui três campos de usos: pode ser vestimenta no sentido literal; pode ser vestimenta como sinal de nível social ou hierárquico, ou pra informar o caráter, e por último, pode ser um recurso poético de comparar vestimenta com qualidades abstratas.¹¹⁷

No caso desse texto, o fato dos homens estarem sem vestimenta demonstra que eles estão literalmente sem roupas, ou apenas com as roupas de baixo, ou íntimas, como nós, ocidentais, denominamos. Considerando o segundo campo de uso, o fato de essas pessoas estarem sem vestimenta, mostra a camada social em que elas estão inseridas, estão à margem, desprezadas, ou até mesmo excluídas socialmente. Em Deuteronômio 28,48 a nudez é mencionada paralelamente à fome, à sede e à privação total: “servirás então o inimigo que Yahweh enviará contra ti, na fome e na sede, com nudez e privação total”.

A palavra *lebush* “vestimenta” faz paralelo com *kesut* “coberta”, que é um tipo de vestimenta. O segundo termo vem de *kasa* “cobrir, ocultar, esconder”. É uma espécie de vestimenta que os necessitados não têm.

A roupa expressa e estabelece a estrutura de uma sociedade. Informa o lugar social do homem e da mulher. É uma das necessidades da vida, assim como o pão: ‘Se Deus estiver comigo e me guardar no caminho por onde eu for, se me der pão para comer e roupas para me vestir’ (Gn 28,20). A roupa não é meramente uma proteção física, mas torna o indivíduo socialmente aceitável.¹¹⁸ Está associada à dignidade pessoal.

¹¹⁷ A.B. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K. Walter, *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova. p.1075, (1789p.).

¹¹⁸ John Gamberoni in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.VII, translated by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p.460, (552p.).

Assim, o indivíduo nu corresponde a uma pessoa que precisa de ajuda, como um recém-nascido ou uma pessoa derrotada em uma batalha que foi feita prisioneira. Em nosso texto, o indivíduo passa a noite apenas com uma faixa cobrindo as genitálias. Segundo John Gamberoni¹¹⁹, isso simboliza que alguma coisa de fundamental importância foi destruída para que esta pessoa chegasse a esse estado e perdesse sua dignidade humana.

Portanto, nesse tecido de palavras, temos o termo *lebux* “vestimenta” remetendo ao termo *kesut* “coberta” ou “capa” e o termo *’arom* “nu” remetendo ao termo *qara* “frio”. Estas palavras estão conectadas pelos termos *`en* “não existência” e *me-bli* “sem” formando um campo semântico de sentidos. O estar nu e estar no frio pertencem ao campo das sensações. A vestimenta e a túnica estão inseridas no campo da visão. O nu e o frio são nomes dentro da mesma função, da mesma forma que a vestimenta e a túnica. Dessa forma um vê, outro sente.

As partículas *me-bli* e *`en* possuem um conceito negativo. Negam os dois elementos que poderiam resolver o problema da nudez. A expressão *me-bli* expressa ideia de causa e pode ser traduzida por “da falta de” ou “da necessidade de”¹²⁰. Em nosso texto traduzimos apenas por “sem”. O substantivo *`en* não possui uma tradução específica. Em nossa pesquisa optamos por traduzi-lo por “inexistência”. O termo expressa impossibilidade. Indica algo muito pior que *lo`* “não”, que é uma negação leve, ou *’al* “não”, que é uma negação em potencial, forte. O termo demonstra que não existe túnica. Revela o estado do indivíduo em seu último nível de dignidade. Este pobre não é nem um escravo. Possivelmente é um condenado à morte.

Os versos 7 e 8, 10a são construídos estilisticamente. A frase nominal 7b apresenta a falta de cobertor como algo comum. Uma série de expressões paralelas, delimitadas pela repetição do primeiro elemento na última posição mostra a nudez e a falta de proteção dos pobres. Assim, eles aparecem sem roupa, sem refúgio e novamente sem roupa.

Contudo, uma das grandes indagações é saber quem são estas pessoas tão empobrecidas a ponto de andarem nuas. Essa gente existe desde os tempos do profeta Amós.

¹¹⁹ John Gamberoni in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.VII, p.461.

¹²⁰ W. C. K. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K. Walter, *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 183.

Lá se tem pessoas do campo convocadas pelas elites, pelo Estado a gerarem produtos e riquezas suficientes para o expansionismo comercial e militar.¹²¹ Aqui são pessoas da cidade que são convocadas pelo Estado a trabalharem para a prosperidade da terra e da casa de Deus, o Templo.

Os questionamentos feitos por Jó são a chave para entender a intenção da obra. Jó questiona as falas de seus amigos, os quais falam em nome de Deus e de sua justiça. Esses amigos, na realidade observada por Jó, provavelmente, eram pessoas abastadas que desconheciam o sofrimento dos camponeses.

A compaixão dos amigos de Jó durou pouco, apenas o tempo suficiente para cumprir o ritual. No primeiro momento, seus amigos choraram, rasgaram as roupas, ficaram sete dias com ele sem nada a lhe falar. Porém, a partir do momento em que Jó decidiu reagir, se empenhando na causa dos empobrecidos, seus amigos o acusaram de culpado.

Segundo os amigos de Jó, o sofrimento dele era oriundo de algum pecado. Para eles, Jó deveria sofrer para reconciliar-se com Deus. Esta visão, no entanto, está impregnada das ideias da lei do puro x impuro, que insensibiliza o homem. De acordo com a lei, a impureza traz maldição. Assim, o grito de socorro da sociedade não é mais ouvido, é apenas criticado e merecido, já que, segundo esta lei, era necessário que a sociedade sofresse, a fim de que esta fosse purificada.

Jó protesta contra esta proposta religiosa. Jó se sensibiliza ao ver as pessoas peladas, passando fome, entregando seus filhos em uma atitude de desespero. O Deus do Templo, de seus amigos, é terrível, maldito, que amaldiçoa inocentes. Jó não se convenceu dessa realidade sobre Deus. Ele buscou um Deus misericordioso.

Segundo a teologia do Templo, Deus tinha prazer em castigar os impuros, isso era a justiça divina. Deus era sádico e irônico. Essa teologia fazia com que seu adepto não conseguisse mais ver o injustiçado, deturpava a visão das pessoas. O trabalhador explorado não passava de um marginal que queria roubar ou tirar proveito dos poderosos. A teologia da retribuição inverteu os papéis. Esta visão é a forma mais cruel de espiritualidade, pois nega a

¹²¹ Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras*, p 22.

solidariedade e despreza os que sofrem. Esta teologia, portanto, é mais ideologia dos poderosos, já que acoberta os mecanismos de dominação, tanto do Templo, quanto do Império e privilegia uma minoria social.

Em seguida, no verso 8, o poeta descreve os desabrigados enfrentando um temporal, abraçando a rocha por falta de abrigo. Esta denúncia mostra o grito do povo por socorro. Jó quer mostrar que não é Deus quem causa estes sofrimentos e sim a dupla tributação.

Aqui a atenção de Jó está voltada para a forma como vivia a grande maioria da população. Antes, os judaítas viviam nas terras cultiváveis. Depois, passaram a viver como indigentes nas partes montanhosas do deserto. A chuva mencionada corresponde a uma tempestade devastadora, às chuvas torrenciais que tudo inundam (Is 28,2).

Teologicamente, *har* “montanha” faz referência a *sur* “rocha”. A montanha conota a grandeza de Javé, sua soberania, seu lugar de adoração e revelação, conseqüentemente o lugar de bênçãos e maldições. Foi na montanha que Javé revelou sua Lei ao povo.¹²²

O termo *sur*, “rocha”, parece conter duas alusões a Deus: a primeira é comparar a rocha a Deus. De acordo com a fé israelita, Deus é visto como uma rocha. A segunda é o abrigo dado pela rocha. É entender rocha como um lugar de refúgio. Heinz-Josef Fabry¹²³ afirma que o pobre foge do opressor para dentro das montanhas, porque a localização é um excelente lugar de tocaia. Por outro lado, nós entendemos que os nus “abraçavam a rocha” porque a rocha era fresca e dessa forma eles conseguiam se proteger do calor do deserto.

Montanha e rocha possuem o mesmo campo semântico e indicam um lugar seguro, distante dos opressores da cidade e do campo. Também podem representar a presença de Javé e a sua força. A rocha faz alusão aos nus. O pobre descrito em Jó 24,7-12 não é um simples trabalhador. É nada, igual a uma pedra, não tem vida!

¹²²B. K. W. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K. Walter, *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 370.

¹²³ Heinz-Josef Fabry in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, translated by David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p.315, (612p.).

Jó pretende mostrar que as esperanças colocadas em Deus são frustradas. Por outro lado, o texto pode querer mostrar o contrário: que os pobres são semelhantes a Jó, que esperou de Deus a salvação¹²⁴ e por isso abraçam a rocha.

A partir do verso 8 é possível perceber com mais clareza a identidade desses nus. Possivelmente são pessoas que estão condenadas à morte. Não são pobres apenas, porque os pobres ainda são um setor residente na roça, com pouca comida e pouca vestimenta. Também não são escravos como no capítulo 3 do livro. Os escravos têm serventia, podem ser vendidos, são alimentados, um local para acomodarem-se lhes é oferecido. Os nus estão apenas de faixa em meio ao deserto, para que dessa forma o corpo desidrate e a morte chegue mais rápido. Esses nus estão como Jesus na cruz: de faixa, pregados no deserto, difamados, sem comida, sem bebida e esperando somente a hora da morte.

Jó mostra que a condição dessas pessoas não tem saída. Estas pessoas também são semelhantes às de I Samuel 22, que estão com Davi no deserto, ou seja, endividados, descontentes, escravos, pobres, todos aqueles que pertenciam à camada marginal da sociedade, em um estágio piorado de 600 anos depois. Jó analisa a condição do escravo, do enfermo e do vendido. Ele mostra que a escravidão grega está cada vez mais inserida na cultura semita. Por isso o tema da morte está ligado com a exploração. Este nu tem de morrer. Javé cuida dos lavradores por meio da profecia. Contudo, não cuida de quem nada mais tem. Assim, os nus devem caminhar para a morte. A morte é a salvação.

Em seguida, o verso 9 apresenta duas frases estilísticas: um verbo encabeça a oração e o segundo a termina. Os objetos dos verbos “órfão” e “oprimido”, que se referem aos pobres, encontram-se no meio das frases. Neste verso, os atos de atrocidade alcançam seu clímax. A violência não é apenas contra o pobre, ela é, também, contra as crianças. A forma mais brutal de maldade é a penhora de seres humanos, em que os seus direitos de liberdades são violados. Neste verso, está implícita a presença da viúva, já que a criança é roubada do peito materno. Presume-se que esta mãe é uma viúva, da qual se rouba o órfão sem pai.

¹²⁴ Matthias Grenzer, *Análise poética da sociedade – Um estudo de Jó 24*, São Paulo, Paulinas, 2005, p.44-45, (95p.).

O tema apresentado nesse verso é um resumo do tema do verso 3. O poeta interrompe a descrição do oprimido com uma referência a todos os crimes do impiedoso. Fala da criança como se ela fosse um bem móvel, que pode ser trocada em penhor.¹²⁵ O poeta apresenta a banalização da vida humana. O ser humano é um objeto de comercialização.

Os verbos deste versículo *gzl*, “arrancar”, e *hbl*, “tomar”, expressam um sentido de violência. *Gzl*, “arrancar”, não só significa roubar ou tirar os pertences de alguém, mas roubar à força, arrancar com violência.¹²⁶ Este verbo faz paralelo ao verbo *hbl*, “tomar”, que se refere a um penhor tomado como garantia de um empréstimo.¹²⁷ Assim temos os paralelos “arrancar do peito o órfão” e “penhorar o pobre”. Arrancar está para penhorar, bem como órfão está para pobre.

Outro exemplo de exploração dos fracos pode ser ilustrado por meio da parábola de Natan em II Samuel 12,1-6. A viúva e o órfão são símbolos dos indefesos da sociedade. Suas fraquezas são consideradas desprezíveis (Is 1,23). A vestimenta e o boi são essenciais para a subsistência do órfão e da viúva. Dessa forma se fazem necessárias as promessas, pois elas geram esperança e promovem um significado para a sobrevivência dessa classe de pessoas indefesas.

Arrancar do seio o órfão é semelhante a arrancar o pobre de sua terra. A palavra *xadai*, “seio”, possui um sinônimo poético com *sadeh* “campo”. Um dos sentidos de *sadeh* é terra cultivada, propriedade privada. O pobre é tirado da terra que é sua por herança, assim como o órfão é arrancado do seio. O seio materno é o lugar de alimento, conforto e proteção para o bebê. Aqui neste trecho há um paralelismo entre seio e campo. Ambos fornecem alimento e proteção ao homem. Os trabalhadores agora perderam suas terras, não têm mais como plantarem para se alimentarem, perderam o conforto, andam nus, perderam proteção, precisam abraçar a rocha para se refugiarem da chuva. Pode-se entender aqui o *’ani*, “pobre”, como criança desolada, órfão, já que estão sem a mãe terra; embora aqui o versículo refira-se a um crime contra crianças.

¹²⁵ Norman C.Habel, *The Book of Job – A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1985, p.359-360.

¹²⁶ E. B. S. em em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 259.

¹²⁷ E. B. S. em em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 259.

A terra é dom de Deus para seu povo. Desde o princípio da história do povo de Israel é notável que Deus deu a terra à toda a humanidade, para cultivá-la e dominá-la (Gn 1, 28). Do seio sai a vida para a criança, que é o leite materno; da terra sai o produto da agricultura, que é a fonte para subsistência. Ambos são sagrados, são dádivas divinas, são santos (Êx 3,5). Onde o povo de Deus está ali se torna local santo, pois a presença de Deus habita naquele lugar. Entretanto, a santidade da terra dependia da presença de Deus e da conduta das pessoas que habitavam o lugar. A santidade da terra era mantida com a conduta moral dos habitantes. A transgressão moral profanava a terra, de modo que Deus se via obrigado a abandoná-la (Ez 9,9).¹²⁸

Segundo o livro de Ezequiel, uma das principais causas da destruição da terra foi a infidelidade do povo (ver Ez 15,8; 16,15-22). Outra causa que levou à desgraça da terra foi a violência provocada pela injustiça social e a opressão de um grupo sobre outro. Os responsáveis por essa violência foram os grupos que detinham o poder, como os príncipes, os sacerdotes e os chefes de Estado.¹²⁹

A injustiça e a opressão contra os pobres eram frutos da profanação da terra. Parece que no contexto de Jó a sociedade estava esmagada e oprimida pelo sistema porque profanou a terra. O autor de Jó tenta mostrar que assim como Jó foi acusado por seus amigos de pecador, sendo ele inocente, os empobrecidos da sociedade também eram inocentes e acusados de culpados. No entanto, a religião justificava os atos criminosos que exercia sobre os mais fracos como um sistema político exercido em nome de Javé.

O pobre presente no texto hebraico é uma pessoa indefesa e sujeita à opressão, trata-se de uma pessoa desprovida de bens materiais. A palavra *ani*, “pobre”, é tratada como um termo social e econômico. Descreve um indivíduo que está na posição de servo e é afligido por meio de uma opressão social.¹³⁰ Esse pobre sofria injustamente e inocentemente. Achava muitas vezes que seu sofrimento era merecido.

¹²⁸ Juan I. Afaro; “A Terra prometida: Sacramento da Libertação do Êxodo” em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.13, 1987, p.12, (96p.)

¹²⁹ Juan I. Afaro; “A Terra prometida: Sacramento da Libertação do Êxodo” em *Estudos Bíblicos*, p. 23-24.

¹³⁰ L. J. C. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1145.

No livro de Jó, há um vocabulário específico para indicar a pobreza, que pode ocorrer em dois níveis: a pobreza existencial e a pobreza material: A pobreza existencial corresponde à solidão do homem em relação a outros homens e em relação a Deus, sobretudo frente ao mistério do mal. O outro tipo de pobreza diz respeito ao *'ani*, que indica “o pobre”, “o miserável” e “o oprimido” socialmente. Há o grupo dos excluídos onde aparece a figura do “órfão”, *yatom*, da “viúva” *'alemanah* e do “estrangeiro” *ger*.

O *'ani* nunca é um indivíduo isolado, mas uma representação do estrato social.¹³¹ Uma classe de pessoas que sofre os efeitos de uma situação política e econômica. É um grupo economicamente destituído. O v. 9 é distinto dos demais de nosso texto porque, além de apresentar os antigos componentes desse estrato social, denuncia os crimes de agressão contra as pessoas. Agressão moral e física. Os atos de violência como “arrancar o órfão do peito” e “penhorar a criança do pobre” parecem ocorrer à luz do dia. Aqui, o criminoso não espera mais o anoitecer para executar suas maldades, como mostra Jó 24,14-17. Parece que há uma inversão da luz para as trevas. O que faziam durante a noite, agora fazem durante o dia. Essa inversão simboliza a passagem da vida para morte.¹³²

No v. 9 também ocorre uma mudança de assunto e de sujeito. Se antes falávamos do nu, da viúva, do órfão e do oprimido, aqui, os sujeitos dos verbos “arrancar” e “penhorar” são os opressores. Mencionar o opressor aumenta sua criminalidade. Esses opressores são como os cangaceiros do Brasil.

O que o v. 9 pretende ressaltar é o conceito de justiça divina. Como pode um indivíduo indefeso como um órfão ser vítima de tanta violência e seu agressor ficar impune? Impune da justiça dos homens e da justiça divina. O autor sugere que Deus ignora as desgraças que ocorrem com as pessoas desprovidas, como mostra o v. 12c.

Entretanto, tal questionamento mostra que a lei natural governa a ordem cósmica, mas esta mesma lei não é governada por uma lei superior de recompensa e retribuição. Assim, a chuva cai sobre o solo fértil e sobre a terra seca. Da mesma forma que o sol nasce para os justos e para os ímpios. A ordem natural é amoral. Inexplicável aos homens. Deus controla o

¹³¹ Milton Schwantes in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p.244, (vol. XI).

¹³² Henri de Ternay, O livro de Jó – *Da provação à conversão, um longo processo*, p.167.

cosmo sem as leis que ele estabeleceu na criação. Não existe princípio eterno de justiça natural inerente na ordem natural. As operações do cosmo são controladas sem amplos parâmetros. A operação mecânica de uma moral casualística não é uma característica necessária para a ordem. Mesmo que as vidas mortais dos amigos de Jó busquem o princípio universal da justiça retributiva para apelar para a ordem natural.¹³³

Seguindo a sequência dos versículos, os versos 10 e 11 retornam ao tema da nudez, associado à fome e à sede. O pobre trabalha, mas não é digno de seu salário. Ele é privado de satisfazer suas necessidades básicas, bem como de alimentar-se. O grande paradoxo desse drama é que esses indivíduos espremam o óleo de sua videira, mas não podem experimentar seu azeite, carregam o feixe, mas não podem comer o trigo, são privados de vestir-se, andam nus por falta do mínimo. A opressão descrita nestes versos é tanta que estes trabalhadores têm acesso à comida e à bebida, mas passam fome e sede.

As ações descritas no verso 10 sugerem que a cena ocorre durante o dia. Os verbos “andar” e “carregar” exprimem movimento, em oposição ao “pernoitar” do v.7. Da mesma forma que no v.7, no v.10, o sujeito é um nu. O v.10 retoma o tema do v.7a, mas não o repete simplesmente, ao contrário, completa-o. Mostra que a situação durante o expediente não é tão diferente do momento de descanso. Esses trabalhadores estão em uma condição pior do que a do escravo, pois nem o mínimo para sobrevivência eles têm. Trabalham apenas cobertos por uma faixa, sem comida e sem bebida. Os vv.10-11 insistem em mostrar o contraste que existe entre o opressor e o oprimido.

No v.10b, há uma oposição nas ideias. Os nus têm comida, mas estão famintos. O termo *re'evim* é um adjetivo nominalizado, que funciona como um advérbio. Denota um grupo ou uma classe de pessoas que estão famintas. A fome descrita no texto se refere à fome física. *Re'evim* descreve a natureza e as consequências desses inúteis.¹³⁴ Nos tempos antigos, quando a distribuição e a conservação de alimentos eram muito precárias, a fome causava grande sofrimento e inanição. Esses famintos, provavelmente, estão em estado de inanição, já que o texto supõe que eles plantam, colhem, estocam os alimentos e, mesmo durante e depois

¹³³ Norman C. Habel, *The Book of Job*, p.65.

¹³⁴ Seidl in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p.537, (653p.).

de todo o trabalho, não podem comer do fruto de suas labutas. Jeremias classifica a fome como um dos três grandes juízos divino, os outros dois são a espada e a peste (Jr 29,17).¹³⁵

O v.11 segue com o tema do trabalho no campo. O azeite, o cereal e o vinho eram a base alimentar dos moradores da Palestina. Estes três produtos agrícolas eram a garantia da bênção divina para aqueles que guardavam a aliança (Dt 7,13 e 11,13), mas que deixariam de tê-la a partir do momento em que deixassem de obedecer a ela (Dt 28,49). Contudo, de acordo com esta teologia, provavelmente, o povo deixou a aliança. Logo, estavam sofrendo o juízo divino.

Segundo Tânia Calonga¹³⁶, na Palestina, o óleo era um importante artigo no comércio de exportação (1Rs 5,25; 2Cr 2,14; Ed 3,7; Ez 27,17; Os 12,2). Esses óleos eram usados como condimento, era parte importante da alimentação (Dt 32,13; Jz 9,9; Ez 16,13; Os 2,7). Era empregado para uso medicinal e na unção de feridas (Is 1,6). Outra utilidade do óleo era de unguento refrescante (Dt 28,40; 2Cr 28,15; Mq 6,15), especialmente depois do banho (2Sm 12,20; Rt 3,3). O emprego do unguento era um sinal de alegria e de elegância nas festas e era omitido durante os jejuns e o luto. Servia, também, como base para perfumes, como unguento cerimonial e também como combustível comum para as lâmpadas.

O verso “espremer o óleo do lagar” pode ser associado a retirar o óleo da azeitona ou a pisar a uva. Geralmente esta ação expressa alegria e júbilo na antecipação de beber o fruto da videira (Am 9,13; Jz 9,27). As azeitonas eram espremidas de modo semelhante às uvas (Mq 6,15). A colheita da uva era uma ocasião de festa, semelhante à mencionada em Siló em Juízes 21,19 e compreendia a dança nos campos pelas jovens da cidade. A festa era um tempo de alegria, celebrada com cantos e gritos de triunfo nas vinhas (Is 16,10).¹³⁷

Entretanto, o óleo ou o vinho, que outrora simbolizavam alimento, festa e alegria; agora representavam a desgraça dos pelados. Era por causa da extração do óleo ou do vinho que o povo estava sofrendo a opressão. O texto mostra que os trabalhadores estavam entre

¹³⁵ W. W. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1437.

¹³⁶ Tânia Aparecida da Silva Calonga, *Uma crítica à realidade e a Deus: um estudo exegético em Jó 24,1-25*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2004, p.98, (164p.). (dissertação de mestrado)

¹³⁷ Tânia Aparecida da Silva Calonga, *Uma crítica à realidade e a Deus: um estudo exegético em Jó 24,1-25*, p. 100.

muros, possivelmente, em uma montanha no deserto. Seus corpos estavam desprotegidos do calor do deserto. Dessa forma, estavam sofrendo um processo de desidratação intenso, e “caminhavam”, possivelmente desesperados, à procura de água. Diante dessas circunstâncias, o produzir o vinho ou o óleo, cujos significados normalmente remetem ao sentido de alegria, júbilo; no v.11 expressa “tristeza”, “opressão” e “desespero”.

O vinho em nosso texto, não representa apenas a bebida que se tomava nas refeições, mas a bebida de modo geral. A água que mata a sede. Esses trabalhadores não tinham onde ficar, vagueavam pelo deserto em busca de abrigo (ver v.8). O verbo *darak* “caminhar” e *sama`* “estar sedento” evidenciam este fato. Ou seja, vagueavam e continuavam com sede. Mais uma vez o autor destaca o estado de inanição em que se encontravam essas pessoas. Já que ninguém sobrevive por muito tempo sem água. A falta de água é mais prejudicial que a falta de alimento.

A expressão *bein-shurotam* pode ser traduzida, segundo o KBL¹³⁸, por “entre os muros (do terraço) deles”. A palavra “muros” está seguida de um sufixo pronominal, enfatizando que o lugar onde os trabalhadores trabalham não pertence a eles e sim aos seus exploradores. A vinha era plantada nos declives das colinas. O terreno era preparado em forma de terraço e era cercado por um muro, a fim de proteger a plantação dos animais.¹³⁹ Os lagares eram dois tanques de cavidade rasa em um terreno rochoso. Cada sumidouro estava em um nível do terreno. Um ficava com o nível superior ao do outro, ambos ligados por um pequeno canal. Na parte superior do tanque, uva ou azeitonas eram pisadas. Na parte inferior, o suco das uvas ou o óleo das azeitonas eram armazenados em recipientes.¹⁴⁰

O autor aponta gradativamente as necessidades dos trabalhadores oprimidos: primeiro ele fala da falta de roupa, que é uma necessidade básica, porém não tão urgente. Em seguida, ele fala da falta de comida. Não há como sobreviver sem se alimentar. Entretanto, é possível que o corpo humano suporte a fome por um período de tempo. Por fim, ele menciona a falta

¹³⁸ Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros : wörterbuch zum hebraischen alten testament in Deutcher und Englischer Sprache*, Leiden, E. J. Brill, 1985, p. 958, (1138p.).

¹³⁹ Tânia Aparecida da Silva Calonga, *Uma crítica à realidade e a Deus: um estudo exegético em Jó 24,1-2*, p.99-100.

¹⁴⁰ Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros : wörterbuch zum hebraischen alten testament in Deutcher und Englischer Sprache*, p.397.

de água, que é o último nível de carência que o organismo pode suportar, afinal uma pessoa só sobrevive sem água por no máximo três dias.

De acordo com Kellermann¹⁴¹, o mel e a coalhada poderiam ajudar a saciar a fome e a sede de uma pessoa. Em nosso texto, o que poderia ajudar nessa situação era o suco de uva.

Outra compreensão para “estar sedento” deriva da LXX. A tradução grega enfatiza a “sede da terra” no sentido da saudade de salvação¹⁴². Os trabalhadores estão definhando não só em decorrência dos aspectos físicos. Mas estão sofrendo de banzo, não têm mais terra, não têm mais povo, não têm mais Deus. Nu é terra, comida é povo, bebida é Deus.

Após apresentar a condição dessas pessoas, o v.12 fala do destino dos pobres. As palavras *na`aq*, “gemer”, e *xu'*, “clamar por socorro”, aparecem na história da libertação da opressão no Egito: o grito por socorro dos israelitas, quando estes eram escravos, subiu até Deus, o qual ouviu o gemido deles. Dessa forma, com o clamor por socorro, nasce a esperança de que o Deus onipotente atente para aquele que clama (Sl 18,7; 28,2), salvando-o (Sl 72,12), curando-o (Sl 30,3), estando próximo (Sl 119,147). Porém, depois de descrever a injustiça conduzida pelos poderosos, Jó conclui que o Deus da teologia oficial não ouve os clamores dos oprimidos, porque estes deveriam passar estas coisas para se purificarem. Todo esse sofrimento fazia parte da justiça divina, que estava sendo exercida contra o povo.

No caso desse verso, o povo que clama por socorro é uma espécie de vivo-morto. Amós relata também sobre estas pessoas. Ele refere-se a elas como não-gente, já que o povo camponês de Israel foi pisado, estuprado, aterrorizado, esmagado e destruído pela tributação estatal (ver Am 2,7; 3,9; 4,1; 8,4).¹⁴³

A cidade, *ir*, geralmente era cercada por muro. Era vista como um lugar de proteção. Nos textos do Antigo Testamento, a cidade possui um conceito de refúgio. Lá, ocorriam atividades governamentais. A diferença entre a cidade e a aldeia estava no fato de as cidades

¹⁴¹ Kellermann in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p.407, (612p.).

¹⁴² Bertram cited by Kellermann in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, p.408.

¹⁴³ Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras*, p. 24.

oferecerem proteção para as aldeias nas épocas de guerra.¹⁴⁴ Todavia, de acordo com o v.12, nas cidades a situação não era tão distinta da situação do campo, já que é da cidade que os homens gritam por socorro.

O termo *metim*, “homens”, sugere um sentido similar como o de “o morto”, devido a sua raiz *mt*. A palavra em hebraico para “homem” ocorre no plural, indicando um coletivo. O uso de *metim* é incerto nesse verso. Na frase *me-’ir metim yina`qu*, “da cidade homens gemem”, pode ser entendida como “da cidade dos mortos eles gemem”, segundo Beyse¹⁴⁵ Este termo faz paralelo com “feridos” no v.12b, que está relacionado com “gemem”, por causa de sua condição. A agonia física dessas pessoas é intensificada por uma angústia mental gerada pela aparente desconsideração de Deus por sua miséria e por sua posição desprivilegiada.

O Antigo Testamento vê a morte como um horror. Entretanto, na poesia, a morte recebe um título de honra (ver Jó 18,14)¹⁴⁶. A morte é a única solução para a aflição dos desesperados. O Salmo 88,3 define a ideia de como estar-morto no Antigo Testamento: “A minha alma está saciada de dor/ a minha vida está próxima do reino dos mortos”.

No Salmo 88,3, o autor dessa queixa vive na fronteira. Ele se considera despedido entre os mortos. Na invocação de Deus eles são caracterizados como aqueles “dos quais não te lembras mais, que estão cortados da tua mão” (v.5b). Hans Walter Wolff¹⁴⁷ afirma que os mortos estão classificados como seres que foram eliminados do âmbito de poder de Javé. De acordo com isso, Jó sabe que, mesmo para Deus, há um “tarde demais” (Jó 7,21): “Agora me deito no pó,/ e se me procuras, não estou mais”.

No mundo dos mortos não há mais lugar para as obras de Javé, nem para seu anúncio, nem para seu louvor. A definição de morto como excluído do louvor de Deus se opõe à definição de vivo como a pessoa que pode exaltar os grandes feitos de Javé.

¹⁴⁴ C. S. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, pp. 1110-1112.

¹⁴⁵ Beyse in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p.99, (563p.).

¹⁴⁶ Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Paulinas, 1993, p.166, (294p.).

¹⁴⁷ Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 171.

Com isso Jó quer mostrar que a imagem do Deus santo do Êxodo não corresponde mais à sua atual experiência de fé. O novo Deus no qual Jó crê atua pela graça. Jó subverte a teologia tradicional, especialmente a deuteronomista e a faz progredir nas promessas da nova aliança, apresentada no Novo Testamento.

Jó sabia que a forma como o povo entendia Deus não era correta, era um artifício dos sacerdotes utilizado para justificar a exploração. Jó questiona os processos que faziam as pessoas ficarem pobres ou ricas. Ele sabia que estes processos eram controlados pelos poderosos, os quais falavam em nome de Deus, aproveitando da ingenuidade do povo. Tudo isso acontecia nas cidades.

Nada em Israel havia descrito o comportamento de Deus com o homem dessa forma. Deus é apresentado, no livro de Jó, como inimigo do homem e indiferente aos seus sofrimentos. A realidade que Jó enfrentava foi uma maneira totalmente inédita de enxergar Deus. Deus passa a ser entendido com imprevisibilidade e espanto.¹⁴⁸ O Deus dos amigos de Jó era um Deus indiscutível. A partir dessa nova perspectiva sobre Deus apresentada no livro, Deus não era quem castigava e determinava o destino dos seres humanos. Na verdade, os problemas de injustiça social eram decorrentes da ganância e maldade humanas.

Por outro lado, o termo *nefesh*, em acadiano, denota um estado oposto ao de morte, significando “vida”. Vida que se estende por um longo período de tempo, em oposição à *metim*, “morte”.¹⁴⁹ Em hebraico, o termo pode adquirir outro sentido como o de “respiração”. Respiração que gera a vida. Assim, podemos entender *nefesh* como “vida”, “vigor”, “vitalidade”, “boa saúde”. Todos estes sentidos são opostos à realidade das pessoas expostas no texto.

Hans Walter Wolff¹⁵⁰ postula que *nefesh* deve ser olhada em conjunto com a figura total do homem, o homem não tem *nefesh*, mas é *nefesh* e vive como *nefesh*. Por isso Deus formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas um hálito vital e o homem se tornou *nefesh*.

¹⁴⁸ Gerhard von Rad, *La sabiduría em Israel. Los sapienciales. Lo sapiencial*, p.279.

¹⁴⁹ H. Seebass in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.VII, p.500.

¹⁵⁰ Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p.22

O mesmo autor também postula que *nefesh* designa o órgão de ingestão de alimentos e do saciamento. O Salmo 107 representa bem esse significado de *nefesh*, “famintos e sedentos desfalecia neles a alma”. Para ele, os textos no âmbito de *nefesh* mencionam a fome e a sede dele, o seu desfalecer e o ser saciado.

O *nefesh* que é mencionado em Jó 24,12 refere-se às pessoas famintas e sedentas que precisam ser saciadas por Javé. Tanto no aspecto físico: estão famintas e sedentas; quanto no aspecto emocional: estão excluídas, humilhadas, marginalizadas. Porém, Javé não houve o clamor deles. Mais uma vez o texto apresenta oposição de sentido. Nesse caso, a oposição ocorre dentro da mesma palavra. O termo *nefesh* é plurissignificativo: *nefesh* “vigor”, “vida” x *nefesh* “desejo de ser saciado e se encher de vida e vigor”. O *nefesh*, portanto, é o termo que resume a condição dos oprimidos de nosso texto. Pessoas nuas, famintas e sedentas com desejo de serem saciadas em suas necessidades.

Nefesh é paralela a “boca” ou “garganta”, a garganta em ação, a fome que impele para o trabalho.¹⁵¹ Estes órgãos são responsáveis pela ingestão de alimentos e respiração. Também o pescoço é a parte do corpo particularmente ameaçada, já que estabelece a conexão entre a cabeça e o tronco. Em Deuteronômio. 23,25 a *nefesh* é saciada por meio da boca: “Se entrares na vinha de teu próximo, podes comer uvas segundo a tua *nefesh*, até te saciares”. O alimento sacia o desejo da *nefesh* porque é o que proporciona a vida, assim como a respiração. Sem ar é impossível a vida.

Contudo, as *nefesh*¹⁵² do v.12, são pessoas que vivem como mortas. O termo designa um grupo de pessoas sem vida. Há um paradoxo entre o sentido real da palavra e o sentido que o texto apresenta. A vida no v.12 expressa a não-vida. O que deixa este fato ainda mais claro é o adjetivo que determina esse substantivo *halalim*, “feridos”. *Halalim* denota ferido com violência, ou ferido com espada. Geralmente, os ferimentos eram decorrentes de combate, mas poderiam ser resultado de perseguição (Sl 69,26-27), ou fome (Lm 4,9), e

¹⁵¹ Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, p.29.

¹⁵² O substantivo *nefesh* é singular. Nos referimos a ele como plural, porque *nefesh* sugere um grupo de pessoas. Podemos entender aqui como “as pessoas que desejam ser saciadas”, ou “as vidas necessitadas”.

terminavam com a morte.¹⁵³ A tradução para a expressão *we-nefesh halalim* é “e a vida dos feridos”. Nós, portanto, sugerimos uma outra tradução “a vida dos que estão como mortos”, ou “a vida dos desumanos”. Estas pessoas viviam sem expectativas, sem esperança, sem espaço. Não conseguiriam mais se integrar na sociedade. São excluídos e totalmente desprovidos. Vivem como não-humanos. Jó 24,12 reflete o exemplo de injustiça que o julgamento divino provoca. E Deus continua em silêncio diante dos assassinatos cometidos pelos criminosos.

Dommershausen afirma que a raiz *hll*, que gera a palavra *halalim*, “feridos”, tem o sentido de profanar. Profanar o nome de Deus, o santuário, ou o indivíduo. No v.12, as vidas daquelas pessoas foram profanadas pelas criminalidades dos impiedosos a ponto de as tornarem não humanas. Os pelados não vivem como uma pessoa digna. Vivem além do limite. Sobrevivem. Por isso são considerados não-gente. Há uma relação entre *metim*, “homens”, e *halalim*, “feridos”. Ambos os termos sugerem a morte. Ambos estão no plural. O que indica um grupo. O que o autor pretende mostrar com estas semelhanças é que não existe outra saída além da morte.

Há também uma relação semântica entre *ir*, “cidade”, e *nefesh*, “vida”. Os dois termos denotam um sentido positivo. Os dois termos estão no singular. Representam um aspecto sociológico. Cidade é o lugar de prosperar, é o refúgio contra os inimigos. Na cidade há proteção, abrigo. A *nefesh* representa a vida saciada, a alegria, o corpo alimentado. Estes sentidos estão em oposição ao sentido que estas palavras expressam no v.12. A cidade, no v.12 é pior que o deserto. O deserto, ao menos, oferece espaços amplos, refúgio, sobretudo à noite. A *nefesh* das pessoas que clamam é pior que a vida de um marginalizado, como um escravo. O escravo, apesar de sua condição desfavorável, ainda possui comida, roupa e lugar. Os pelados não. A *nefesh*, que deveria significar vida, em nosso texto significa a condição de desumanidade. Os que clamam não são mais gente!

Outro paralelo ocorre entre os verbos “gemer” e “clamar por socorro”. Os dois termos denotam um grito de aflição de profundo desespero. Informam que seus sujeitos estão no limite da vida com a morte. O verbo *shw'*, “clamar por socorro”, expressa a queixa de Jó com

¹⁵³ D. J. W. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 470.

Deus, mostrando que Deus não atenta para os gritos das vítimas dos perversos. Não há mais esperanças para estes que estão como mortos. Em Lamentações 3,8 e Habacuque 1,2 há também o clamor a Deus e nenhuma resposta.

O verbo *shw'* deriva de *yx'*, “salvar”, “livrar”. Esse verbo não ocorre no texto acidentalmente. O autor o escolheu, provavelmente, para questionar a justiça divina. Pois se todos os feitos de Javé se fundamentam na justiça, como pode o inocente estar nessa situação? Na concepção popular, cada ato do livramento continha um elemento de juízo: aqueles que eram julgados eram considerados culpados, e por isso, mereciam essa justiça (ver Sl 76,8). Por outro lado, sendo fiel às leis da aliança, Deus agia de modo a proporcionar ao homem um meio para livrar-se de sua desobediência original. Nesse sentido, Deus cumpria sua responsabilidade de redentor e salvador.

Em oposição a esta concepção, o autor pretende mostrar que todo este ensinamento não condiz com a realidade dos que clamam. Os nus são inocentes, assim como Jó o é. São acusados de sofrerem por estarem em pecado. O autor quer mostrar ao leitor que tudo isso é ilusão. Eles sofrem não por causa da injustiça divina, ou pecado. Eles são fruto de uma sociedade manipuladora, gananciosa e opressora e é essa sociedade quem gera o sofrimento dos mais fracos.

Para se referir ao Deus que não ouve a oração, o autor escolheu o termo *`eloah*. Esta palavra é muito frequente na poesia hebraica, sobretudo na poesia mais antiga. Porém, mais tarde o termo caiu em desuso. Posteriormente, seu uso apareceu exclusivamente na literatura pós-exílica.¹⁵⁴ O termo não ocorre com frequência em outros livros, além de Jó. O nome *`eloah* tem afinidade com *`el*, o qual era empregado para se referir a outras divindades. Geralmente, *`eloah* é usado para se referir ao Deus de Israel.

Contudo, parece que no v.12c *`eloah* é empregado não para se referir ao Deus verdadeiro, de amor e justiça, mas a um Deus criado pela teologia, criado pelos homens da tradição. O Deus da teologia da retribuição e que não responde à oração do povo sofrido, apenas acusa-o de pecadores. Outra possibilidade para a utilização deste termo é que o autor,

¹⁵⁴ Ernst Jenni e Claus Westermann, *Diccionario Teologico Manual Del Antigo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, pp.242-243, (vol.1 1272p. , vol.2 725p.)

talvez, não quisesse macular a santidade do nome divino, já que *eloah* pressupõe uma designação genérica de Deus, podendo se referir ao Deus único de Israel ou aos deuses estrangeiros.¹⁵⁵

Prosseguindo no v.12c, temos o verbo *sim*, “guardar”, “pôr. A maioria dos autores traduz a expressão *ve-`eloah lo` yasim tefilah* por “Deus não ouve a oração”. Em nosso texto, traduzimos esta expressão por “Deus não guarda a oração”. O que queremos dizer com esta frase é que o clamor dos oprimidos se dissipa no ar. O Deus verdadeiro ouve a oração dos justos (Pv 15,29). Entretanto, aqui a oração não chega a nenhum lugar, se perde no vento e Deus não a ouve. O sujeito desse verbo é uma deidade, contudo o autor não está se referindo a um Deus que ama sua criação. O verbo *sim* é usado sempre com sujeito animado. Inclui pessoas, animais deidades, etc.¹⁵⁶. Em nosso texto, sabemos que é uma deidade por conta do termo *eloah*, mas uma deidade indiferente aos problemas humanos.

Em relação à palavra *tefilah*, traduzida por “oração”, temos duas possibilidades de raiz para este termo. *Tefilah* pode ser oriunda da raiz *tpl* ou *pll*. Vejamos os dois casos: O significado da raiz *tpl* é incerto, pode significar “loucura” ou “tolice”. Em Jó 1,22 é traduzida por “falta”. Nesse caso, a raiz vocalizada é *tipla*. Revocalizando a raiz para *tefila*, R. F. Y.¹⁵⁷ traduz o termo do v.12c de Jó 24 como “clamor”, porém sem base suficiente. *Tefila* pode ser também derivada da raiz *pll*, “orar”, “intervir”, “clamar”. Geralmente essa raiz verbal ocorre na construção *hitpa`el*, que indica uma ação intensiva e recíproca. A explicação para essa ocorrência é que o *hitpa`el* está relacionado com *pelilim*, “juízes” e o verbo significa “invocar a Deus como juiz”.¹⁵⁸

Portanto, no v.12, o povo massacrado clama pela justiça de Deus. Embora *tefilah* seja um substantivo, seu sentido se remete ao sentido dos verbos *na`aq*, “gemer” e *xu`*, “clamar por salvação”. Estas três palavras encontram-se estilisticamente na posição final das três frases que compõem o v.12, enfatizando a ação de pedir socorro. Por outro lado, na posição

¹⁵⁵ Ernst Jenni e Claus Westermann, *Dicionário Teológico Manual Del Antigo Testamento*, p.246.

¹⁵⁶ Vanoni in Niehr in G. Johannes Botterweck; Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.XIV, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p.96, (702p.).

¹⁵⁷ R.F.Y. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1655.

¹⁵⁸ V.P.H. em Laird Harris, Gleason L Archer Jr. e Bruce K., *Dicionário de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1218.

inicial temos “da cidade”, “e vida” e “e Deus”, três palavras que sugerem ideias gradativas de baixo para cima. A cidade é o plano material e mundano. A vida se remete ao nível intermediário, é o plano espiritual, onde se concentram as emoções e o intelecto humano. E Deus se refere ao plano superior, inatingível e inexplicável às capacidades humanas. Essas três palavras estão precedidas por conectivos, o que nos mostra que as palavras das três frases do v.12 estão se correspondendo.

Encerrando o v.12 e nosso capítulo, percebemos que o autor convida o leitor a tirar suas próprias conclusões sobre Deus. Ele quer mostrar que a religiosidade não leva ao conhecimento real de Deus e sim um convívio pessoal, íntimo, que vai diferenciar de pessoa para pessoa. O livro não oferece resposta para o sofrimento desses pelados. O leitor é que deve refletir e tentar entender a situação deles e a atuação de Deus. Embora saibamos que não se pode entender Deus. Deus é inquestionável e age livremente. O que nossa perícopes quer mostrar, e todo o livro de Jó, é que os homens e sua religiosidade criaram um Deus, aos moldes humanos, que não corresponde ao Deus único. O Deus da teologia da retribuição é um ídolo.

2.3. Conclusão

Por meio de nossa exegese, é possível afirmarmos que o texto de Jó 24,7-12 pode ser compreendido como uma análise da sociedade da época. Nessa análise o poeta mostra as violências sofridas pelo povo simples da terra. O texto apresenta, também, com um tom de indignação, que não existem limites para as execuções dos crimes pelos opressores. Nem as leis humanas nem Deus impedem os crimes. O povo simples e os trabalhadores do campo têm seus direitos violados e são violentamente agredidos por aqueles que detêm o poder. A maior parte da população judaíta sofre miseravelmente e nada, nem ninguém, age em favor das pessoas que com a dor se tornaram não-gente.

A proposta de Jó, no entanto, é justamente tornar visíveis as pessoas que socialmente são invisíveis. Jó denuncia os crimes, aponta os opressores, mostra como vivem seres humanos: “nus”, “grudados na pedra”, “famintos”, “sedentos”, sem dignidade, sem vida. Jó não se conforma com essa realidade, nem a aceita.

Jó desde antes de seu sofrimento era solidário com seu próximo (ver Jó 31,18). Após sua experiência de vida, o sentimento de compaixão com a dor do outro o inundou completamente. Por isso, os oprimidos de Jó 24 7-12 são muito próximo ao personagem Jó. São pessoas inocentes marcadas pela violência e pela desgraça. São pessoas que no momento mais difícil da existência não experimentaram a esperança de um futuro melhor. Tiveram como expectativa a morte. O sofrimento transformou essas pessoas em “monstros sociais”, que causam aversão e distanciamento no outro. Somente quem experimentou a dor, a solidão, o desespero é que é capaz de solidarizar-se com os “nus abraçados na pedra”.

CAPÍTULO 3

A SOLUÇÃO ESTÁ NO FOGO: TEM QUE QUEIMAR O MUNDO INTEIRO E FAZER OUTRO

Neste capítulo pretendemos comparar o tema de Jó 24,7-12 com outras formas de literatura. Procuramos romances, depoimentos e poesias que abordam a temática da radical injustiça social e da opressão dos pobres. Porém com uma nuance: queremos apresentar a realidade das pessoas que não têm mais esperanças, que não acreditam mais na sociedade, no homem e até mesmo em Deus. Queremos mostrar a realidade das pessoas que se tornaram não-gente, como os “nus abraçados na rocha” descritos por Jó e buscar uma compreensão para o sofrimento humano derradeiro. O que pretendemos mostrar é que a realidade enfocada no livro de Jó é muito atual. Está presente em nossa sociedade. As mesmas formas de exploração que vimos no segundo capítulo acontecem hoje em dia, porém em uma nova circunstância. A sociedade brasileira também apresenta dois tipos de classe em enfrentamento total: a dos explorados e dos exploradores como em Jó.

Outro fator que procuramos destacar é o discurso teológico, que não raro se mantém o mesmo desde aqueles tempos. As injustiças são encaradas como provação divina. É uma forma de pagamento de contas. Se o mais fraco sofre, é porque ele, provavelmente, está em pecado e precisa passar pela miséria para se purificar e alcançar a salvação espiritual. Esse tipo de justificativa é muito cômodo tanto para as instituições religiosas, quanto para o estado,

pois imobiliza a ação dos responsáveis para a resolução do problema. E quem são os responsáveis? Quem deve se preocupar com isso? A igreja ou o estado? Deus ou o homem?

Para buscar uma possível compreensão do sofrimento humano, decidimos comparar a realidade descrita no livro de Jó com algumas distintas realidades de pobreza no Brasil e fora dele, mas que correspondem à mesma temática do capítulo 24 de Jó, ou seja, à forma mais desumana de opressão e à situação de extrema miséria, em que a morte é esperada e vista como a única solução:

A primeira realidade que queremos mostrar é da pobreza como fruto do egoísmo ou da ganância, como no caso de Estamira, um documentário que fala sobre a vida de uma mulher, que por causa das injustiças sofridas se tornou louca e passou a viver entre dois mundos: o mundo real, onde ela via e sofria todas as formas de opressão, e o lixão de Gramacho, lugar onde ela se identificou com o lixo. O lixo era ela e estava com ela. Lá ela era alguém, tinha dignidade e suas palavras eram ouvidas e respeitadas.

Outra realidade que pretendemos trabalhar são as causas naturais de pobreza. É aquela em que os pobres são pobres, porque nasceram pobres, como mostra a Bíblia desde as histórias de “Adão e Eva”. Sempre houve pobres e ricos na Bíblia. Para evidenciar esta realidade escolhemos romance *Vidas secas*, de Graciliano Ramos. Nessa obra o autor mostra com veracidade a realidade de uma família nômade, que vive no sertão nordestino, privada das condições mínimas para sobrevivência. O autor descreve as dificuldades vivenciadas pelos personagens e a indiferença do mundo em relação ao sofrimento de pessoas como eles. Ser nordestino, pobre, passar fome, sede, não ter casa, não saber nem se comunicar é uma realidade normal para os infelizes que tiveram o azar de nascer no sertão nordestino e em outros cantos do mundo. O autor mostra que a situação é imutável. Não há o que fazer. A única solução é não existir ali.

Também para contextualizar a pobreza como uma causa natural, escolhemos o depoimento do Frei Carlos Mertens apresentado no livro *Seis dias nos porões da humanidade*, em que ele relata uma experiência vivida por seis dias na comunidade de Areia Seca no sertão do Ceará. O romance descreve o sofrimento gerado pela extrema miséria e carência de tudo, desde a alimentação, vestuário, saúde e higiene a informação, compreensão da vida.

Abordaremos também a questão do sofrimento humano como consequência de uma fatalidade. Para demonstrar essa característica, decidimos utilizar o romance de Albert Camus *A peste*, que apresenta as transformações ocorridas nos cidadãos de Oran, quando estes foram surpreendidos com a peste bubônica, que se disseminou rapidamente gerando dezenas de vítimas.

Para encerrar o capítulo, resolvemos apresentar a visão de Sartre, com a peça *Entre quatro paredes*. Jean Paul Satre é tão existencialista quanto Jó. Nessa peça, ele apresenta a realidade de três indivíduos que foram para o inferno por causa de seus crimes e o tormento vivido por eles. O inferno de Jean Paul Sartre está no fato de os personagens viverem eternamente entre quatro paredes atormentados pelas memórias que são lembradas continuamente.

3.1. Como tudo começou?

Por que há tantas diferenças socioeconômicas no Brasil?

“Nu pernoitam sem roupa
E na inexistência de coberta ficam no frio
De torrentes de montes umidecem
E sem abrigo abraçam a rocha.” (Jó 24,7-8)¹⁵⁹

Antes de começarmos nosso estudo comparativo, achamos necessário introduzir alguns pontos sobre a história da colonização do Brasil. Assim, iniciaremos este tópico com algumas afirmações do historiador e missionário José Oscar Beozzo, o qual reconta a história da colonização do Brasil sob um ponto de vista cristão.

Segundo José Oscar Beozzo, o povo da Bíblia rompeu com as correntes cíclicas da história. Para ele, as histórias bíblicas rompem com a concepção fatalista, que arrasta o homem ao longo da história, sempre a um início. A Bíblia não está fora da história. Deus se revela ao homem dentro da história e assim se constrói uma nova história.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Compare a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2002, p.832 (2206p.)

¹⁶⁰ José Oscar Beozzo, *E o branco chegou com a cruz e a espada*, Belém, CIMI Norte II, 1987, p.4.(199p.).

A carta aos Hebreus mostra que em cada circunstância Deus se revela ao homem no decorrer dos períodos: “De muitas maneiras e de muitos modos, no passado, Deus falou aos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias, Deus falou conosco através de seu filho” (Hb 1,1-2).

É muito comum entre os homens dizer que um fato ocorrido é obra do destino ou uma fatalidade e não fruto da história. Isto é um modo a-histórico de ver a vida. Tudo o que ocorre no mundo não passa sem que o homem possa compreender. Conhecer o passado ajuda entender os fatos presentes e permite organizar melhor o futuro. Porém, nem sempre a argumentação de José Oscar Beozzo é suficiente. O romance de Albert Camus *A Peste*, que mais adiante iremos abordar, é um bom exemplo para mostrar que fatalidades existem e nem sempre podem ser explicadas.

No caso do Brasil, a argumentação acima de José Oscar Beozzo é aplicável. Nosso passado não está muito claro. Geralmente, o colonizador não faz questão da memória dos povos explorados. A memória mostra a violência sofrida por aqueles que inauguraram a história e recordá-la gera revolta. Logo, a memória deve ser esquecida e descartada.

A história do Brasil não começa quando o homem branco põe seus pés aqui. Nossos índios são a nossa memória. A história que aprendemos na escola, como história do Brasil, pode ser conhecida como história da exploração do Brasil. Pois foi nessa época que nossos índios começaram a ser cativos e explorados e logo em seguida os negros trazidos da África para cá.

Os europeus, quando chegaram ao Brasil, mantiveram boas relações com os índios a princípio. Utilizaram a prática do escambo para atraí-los e extrair deles os bens da terra. Posteriormente, os portugueses foram conquistando espaço nas terras indígenas e tirando dos índios, não só os produtos da terra e a terra, mas a liberdade individual e os direitos de cada habitante original. E assim começou a nossa história de exploração.

Com o início do período capitalista no século XV, o contato entre o mundo europeu e o mundo indígena se tornou mais amplo. A economia consistia em produzir mercadorias e

colocá-las no mercado. Esse sistema criou o trabalho livre na Europa, porém nos países explorados, como era o caso do Brasil, iniciou-se o período de escravidão dos índios e dos negros africanos que foram trazidos para o Brasil como escravos.

A principal aproximação entre os índios e os brancos foi feita por meio do escambo, como já foi mencionado, e por meio do aldeamento, que se fez ao lado da vila portuguesa. O aldeamento dos índios não constituiu um regime de escravidão oficialmente. Pode ser entendido como um trabalho de corveia. A justificativa utilizada pelos brancos para essa aproximação era a salvação da alma. Após o aldeamento, os índios eram catequizados e usados como mão-de-obra para desenvolvimento da aldeia e da colônia portuguesa. A exploração dos índios acontecia em nome de Deus e do progresso.

Depois que os portugueses conseguiram aldear os índios brasileiros, estes não tiveram mais sua autonomia reconhecida pela política colonial de Portugal. Os índios perderam seu espaço. Foram incorporados dentro do território como segunda categoria. Perderam sua nacionalidade. Tornaram-se a principal mão-de-obra para atender as necessidades do Estado português. Com isso, o índio passou da condição de homem livre para a condição de escravo em sua própria terra.

Contudo, a escravidão indígena foi protestada pelos jesuítas. O Pe. Antônio Vieira foi um dos maiores responsáveis pela luta travada contra o Estado para libertação dos índios. Veio ao Brasil com autorização do rei de Portugal para restabelecer a liberdade dos índios no Maranhão e Pará. Conseguiu autorização para a não-escravização. Mas não havia outro tipo de mão-de-obra, sobretudo na Amazônia e, na prática, as aldeias acabavam fornecendo os índios como escravos. Em relação a este protesto dos jesuítas, Pe. Antônio Viera afirmou o seguinte:

“Acabe de entender Portugal que não pode haver Christandade nem christandades nas conquistas, sem os ministros do Evangelho terem abertos e livres estes dois caminhos, que hoje lhes mostrou Christo. Um caminho para trazerem os Magos à adoração, e outra para os livrarem de perseguição, um caminho para trazerem os gentios à fé, outro para os livrar da tyrannia: um caminho para lhes salvarem as almas, outro para lhes libertarem os corpos. Neste segundo caminho está toda a dúvida, porque n'elle consiste toda a tentação. Querem que aos ministros do Evangelho pertença só a cura das almas, e que a servidão e captivo dos corpos seja dos ministros do Estado. Isto é o que Herodes queria. Se o caminho, por onde se salvaram os Magos, estivera à conta de Herodes, muito boa conta daria d'elles: a que deu dos Innocentes. Não é esse o governo de Christo. A mesma Providencia, que

teve cuidado de trazer os Magos a Christo por um caminho, essa mesma teve o cuidado de os livrar e pôr em salvo por outro; e querer dividir estes caminhos e estes cuidados é querer que não haja cuidado nem haja caminho. Ainda que um d'estes caminhos pareça só espiritual, e o outro temporal, ambos pertencem á Igreja e ás chaves de S. Pedro, porque por um abrem-se as portas do céu, e por outro fecham-se as do inferno. (Sermão da Epifania)¹⁶¹

A exploração indígena gerou sentimento de indignação em alguns no início. Com o tempo, muitos jesuítas que antes se indignaram, acomodaram-se e tornaram-se controladores e fornecedores de mão-de-obra indígena na Amazônia, determinando o tempo que o índio poderia sair para o trabalho. Aos colonos era permitido ter os índios na hora de buscar as drogas no sertão. Isto era do interesse do governo português. O índio se tornou, além de escravo, contrabandista “e sobre o oprimido agem malvadamente” (Jó 24,9b).

Apesar da acomodação dos jesuítas, eles ainda atrapalhavam o progresso do Estado português determinando o tempo de trabalho do índio. O envolvimento político dos jesuítas os levou à prisão em Belém e depois à expulsão do país em 1661. Eles foram acusados de deixarem os colonos na miséria por não fornecerem índios como mão-de-obra gratuita.

Com a expulsão dos jesuítas, a situação indígena brasileira só se agravou. A administração das aldeias, que antes pertencia aos missionários, passou ao poder civil, aos capitães, que tiravam os índios da aldeia para qualquer trabalho e pelo tempo que quisessem. Os jesuítas poderiam voltar ao Brasil, mas com uma condição: só poderiam se envolver com a docência, ensinando letras e latim aos filhos dos colonos. Essa foi uma forma de o governo manter a religião fora da política econômica do país.

A intervenção dos jesuítas foi benéfica, porque marcou historicamente a realidade brasileira, mostrando que a exploração surgiu desde que o branco chegou aqui. Além disso, o conflito causado pelos jesuítas ao poder civil em combater a escravidão, gerou outro problema, que foi a liberdade parcial para os índios e total escravidão para os negros. No Sermão da Epifania, Pe. Antônio Vieira afirma o seguinte em relação a esta questão:

“Dos Magos, que hoje vieram ao presépio, dois eram brancos e um preto, como diz a tradição; e seria justo que mandasse Christo que Gaspar e Balthasar, porque eram

¹⁶¹ Pe. Antônio Vieira, *Sermões*, Lisboa, Lello & Irmão, vol. II, 1945, p.36, (440p.).

brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de S. José? Bem o pudera fazer Christo, que é Senhor dos senhores; mas quiz-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguaes por natureza, e mais iguaes ainda por fé, se crêem e adoram a Christo, como os Magos. Notável coisa é que, sendo os Magos reis, e de diferentes côres, nem uma nem outra coisa dissesse o Evangelista! Se todos eram reis, por que não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Christo, e todos se fizeram christãos, e entre christão e christão não ha differença de nobreza, nem differença de cor. Não ha differença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem ha differença de côr, porque todos são brancos. Essa é a virtude da agua do batismo. Um etíope, se se lava nas aguas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco, porém na agua do Baptismo sim, uma coisa e outra: *Asperges me hyssopo, et mundabor*: eil-o ahi limpo; *Lavabis me, et super nivem dealbabor*¹⁶²: eil-o ahi branco. Mas é tão pouca a razão e tão pouca a fé d'aqueles inimigos dos índios, que, depois de nós os fazermos brancos pelo baptismo, elles os querem fazer escravos por negros.”¹⁶³

A questão do negro é um problema anterior à questão específica no Brasil, mas é tipicamente portuguesa. No início, os negros são prisioneiros das guerras de implantação de Portugal nas costas da África. Depois são usados para explorar o açúcar na ilha da Madeira. A partir desse momento, o modelo de latifúndio de monocultura de exportação com escravos negros é utilizado até o fim do século XIX.

O cultivo de açúcar e fumo foram os principais fatores para a compra de escravos da África no Brasil. A justificativa usada pelos escravocratas é que a escravidão dos negros da África já existia antes de chegar ao Brasil. A escravidão foi organizada como um sistema econômico e o capitalismo português, francês, britânico, espanhol deslocou grande quantidade de gente da África para o Brasil. O Brasil recebeu 42% dos escravos africanos que foram deportados às Américas.

O açúcar era o primeiro produto da pauta de exportação. Dominou o comércio internacional por 250 anos. O segundo maior eram os escravos. O escravo não é apenas um sistema de trabalho. O escravo alimentava o sistema de fabricação de lucro de compra, venda e crédito.

Os jesuítas, portanto, que pretendiam melhorar a condição do índio brasileiro, não podiam deixar o povo português sem mão-de-obra, senão seriam expulsos novamente do país. Dessa maneira, favoreceram a entrada do negro em substituição da mão-de-obra indígena. A

¹⁶² Salmo 50,9 em Pe. Antônio Vieira, *Sermões*, p. 48.

¹⁶³ Pe. Antônio Vieira, *Sermões*, pp. 48-49.

justificativa dada pela religião para a escravatura era que o Brasil era uma espécie de purgatório para a alma do negro. Era melhor que este estivesse sendo escravizado aqui, onde ele teria a oportunidade de ser catequizado e ganhar a salvação, do que na África, onde ele também seria escravizado, porém sua alma estaria perdida. O batismo e a guerra também eram justificativas para a escravidão. Melhor morrer os escravos em guerra e alcançar a liberdade a conservar a vida e manter-se escravo.

Sempre houve uma justificativa para a escravidão, seja porque os escravos da África já eram escravos em sua própria terra devido aos problemas intertribais, seja por outros motivos. A igreja se adaptou à escravidão por conveniência.

A memória de nossa colonização se faz pertinente para mostrar o ranço consequente da exploração indígena e negra no Brasil, assim como o da mulher, que não foi abordado aqui, mas também é um resíduo de nossa colonização. Posteriormente, o negro foi liberto, porém sua liberdade proporcionou-lhe condições de extrema miséria. Joaquim Nabuco, em relação à abolição da escravidão declara o seguinte: “A gente fazer abolição da escravidão sem ao mesmo tempo fazer a reforma agrária e dar terra aos ex-escravos, é tirá-los duma escravidão e lançá-los numa escravidão pior do que a anterior.”¹⁶⁴

De forma semelhante aconteceu com o índio, o qual foi destituído de sua terra, de sua cultura, já que teve que assimilar a cultura e religião européia. Foi catequizado. Foi feito escravo e depois de liberto não teve para onde ir. Além do fato de muitos terem sido dizimados por doenças transmitidas pelos europeus. Os negros e os índios de um modo geral perderam as terras que lhes pertenciam por direito, muitos sofreram de banzo, morreram de fome. Outros praticaram o suicídio em uma situação de desespero: “a vida dos feridos clama por salvação” (Jó 24 12a).

Esse resíduo de pobreza, os índios e os negros remanescentes, posteriormente, foi absorvido no mercado de trabalho industrial. Nas áreas em que se faziam plantações de café, o negro era contratado para derrubar uma mata, ganhava menos que o mínimo para sua sobrevivência. Depois vinham os imigrantes europeus para comercializar o café e retiravam

¹⁶⁴ Citado em José Oscar Beozzo, *e o branco chegou com a cruz e a espada*, p.107.

todo o lucro. Como resíduo desse sistema de exploração, temos hoje entre a população negra as maiores taxas de pobreza, analfabetismo, salários baixos e desemprego.

Em suma, a pobreza e a fome no Brasil têm origem política. É resultado da vontade humana, ou da falta de vontade. Foi gerada por uma estrutura que favorece uma minoria e empobrece a maioria. Iniciou com a fazenda, que desalojava os índios e os negros. Seguiu com a indústria, que substituiu o trabalho escravo por trabalhadores remunerados com baixíssimos salários.¹⁶⁵

Há alguns séculos o homem descobriu que é capaz de mudar acelerada e controladamente o mundo em que vive. Na Revolução Industrial iniciou-se a etapa de produção rápida e ampla de bens de consumo para o ser humano, o que, conseqüentemente, gerou uma transformação na natureza. Essa grande produção surgiu para satisfazer as necessidades das pessoas.¹⁶⁶ A partir desse momento, a economia da sociedade passou por um grande processo de transformação, que, além de provocar a transformação da natureza, transformou as concepções dos homens, sobre a existência, sobre o próximo e sobre Deus.

A Revolução Industrial também contribuiu para a criação de uma classe de trabalhadores miseráveis. A partir dela, grande parte do trabalho humano foi substituído pela máquina, o que gerou um excedente de mão-de-obra e de indivíduos desempregados e marginalizados. Na medida em que o sistema evolui, esses marginalizados aumentam e não são reabsorvidos.

As conseqüências geradas pela Revolução Industrial permitem compreender outro processo histórico que surgiu a partir da Revolução Francesa, ocorrida na mesma época. A Revolução Francesa representou a experiência da possibilidade de possível transformação da ordem social, já que proclamou o direito do homem a participar da condução da sociedade a que pertence. Essa declaração põe fim a uma antiga estrutura política e propõe uma sociedade democrática. Convida todo povo para participar do poder político e assumir seu papel na história. Essa estrutura política democrática pressupunha condições econômicas justas.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Rui Bernhard e Huberto Kirchheim (coordenadores), *As raízes da pobreza e da fome no Brasil*, São Leopoldo, Sinodal, 1990, p.14, (92p.).

¹⁶⁶ Gustavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 2ª.edição, 1984, p.75, (328p.).

¹⁶⁷ Gustavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, p.77.

Entretanto, com o passar do tempo, a Revolução Industrial e a revolução política apareceram como dois movimentos dependentes um do outro. Não se pode pensar em transformar a história, sem transformar a natureza e a sociedade. Esses movimentos criam, não só uma nova economia ou política, mas um novo modo de ser pessoa humana na história.¹⁶⁸ A classe dos trabalhadores escravizados continuou crescendo e os direitos humanos não foram respeitados.

Segundo o mapa de pobreza elaborado pelo IBGE¹⁶⁹, a pobreza adquiriu novas dimensões e magnitude em vários países do mundo. Sua interpretação evoluiu quanto à compreensão e ao diagnóstico de suas causas e efeitos. Variou da visão fatalista, em que a pobreza era vista de forma natural e inevitável, até a concepção mais atual sobre seu caráter multidimensional.

A pobreza pode ser considerada como privação do bem-estar, gerado pela ausência de elementos necessários que permitam às pessoas levarem uma vida digna em uma sociedade. A ausência de bem-estar está associada à insuficiência de renda, à nutrição, à saúde, à educação, à moradia, aos bens de consumo e aos direitos de participação na vida social e política da comunidade em que vivem.

A pobreza pode ser gerada por duas causas: pode ser fruto da ignorância ou da preguiça, ou fruto do egoísmo e da ganância dos outros. Ou, a pobreza pode ser uma causa natural da vida. Uma pessoa é pobre porque nasceu pobre. A pobreza socioeconômica pode apresentar duas categorias de pobre: aqueles que estão no nível de sobrevivência, os pobres e aqueles que estão abaixo desse nível, os miseráveis.¹⁷⁰

É claro que esta exposição é apenas uma abordagem simples e restrita sobre o início da exploração no Brasil e suas consequências. Carece ainda de muitos dados, que consideramos não necessários neste trabalho em vista de nosso foco, que é apresentar a realidade desses miseráveis, que não têm nem as condições mínimas para sobreviverem.

¹⁶⁸ Gustavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, p77.

¹⁶⁹ Mapa de pobreza e desigualdade de municípios brasileiros 2003, Rio de Janeiro, IBGE, 2003. (disponível em cd-rom)

¹⁷⁰ Jorge Pixley e Clodovis Boff, *Opção pelos pobres*, Vozes, 2ª. Edição, Petrópolis, 1987, p.164,(280p.).

Queremos mostrar a semelhança dos “nus abraçados na rocha” de Jó 24 com os miseráveis da atualidade, os quais se encontram nessa situação ou por um causa histórica, ou por uma fatalidade.

A realidade cruel dos miseráveis permanece até hoje em nossa sociedade. Essa realidade gerou uma mentalidade realista sobre a vida, pelo menos na concepção daqueles que são oprimidos. O autor de Eclesiastes percebeu muito bem a inutilidade da vida do pobre:

“Que proveito tira o homem de todo trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar a seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm pra o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr. Todas as palavras estão gastas e ninguém pode mais falar. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir.
O que foi, será,
O que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol!
Mesmo que alguém afirmasse de algo: “Olha, isto é novo!”, eis que já sucedeu em outros tempos muito antes de nós. Ninguém se lembra dos antepassados, e também aqueles que lhe sucedem não serão lembrados por seus pósteros.” (Ec 1,3-10)¹⁷¹

3.2. Considerações sobre o pobre do ponto de vista da Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação surge de uma necessidade de compreender a fé oriunda da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Nasce da inquietante esperança de libertação, das lutas dos fracassados e das conquistas dos próprios oprimidos.

A teologia da libertação tem suas raízes históricas na cultura e na religião popular. Tem como personagem principal o pobre, excluído, marginalizado, miserável. Esses são os verdadeiros privilegiados, porque podem desfrutar da presença e da verdadeira revelação sobre Deus. Segundo a posição de Pablo Richard¹⁷², Deus vive e se revela no mundo dos

¹⁷¹ *Bíblia de Jerusalém*, p. 1073.

¹⁷² Pablo Richard em Marc H. Ellis y Otto Maduro (editores), *Teologia y libertação – perspectivas y desafíos. Ensaio em torno da obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, CEP, 1989, p.268, (437p.).

pobres e em sua luta de libertação. “Os pobres normalmente descobrem o Deus verdadeiro em sua luta cotidiana pela vida”.¹⁷³

Ser livre é ter capacidade de viver, discernir e expressar a presença de Deus. Significa ter terra, ter trabalho, ter comida, ter saúde, ter casa, ter meio ambiente e ter descanso. Porém o pobre, de modo abrangente, é desprovido de todas estas características. Por isso, a presença de Deus na vida deste é uma primazia, é um consolo e uma forma de esperança.

Muitos acreditam que o que destrói a espiritualidade é o ateísmo. Entretanto, o que de fato interrompe o relacionamento com Deus é a idolatria, é a espiritualidade da morte. Atualmente, a espiritualidade da morte invade a sociedade e perverte o sentido de Deus na vida dos homens. O fruto da idolatria é a morte e a raiz do pecado social é a idolatria. É nesse sentido que a teologia da libertação ajuda a discernir entre o Deus da vida e os ídolos da morte.

A idolatria pode ser entendida por uma perversão ou substituição, pois perverte o sentido de Deus, ou substitui o Deus verdadeiro por outros deuses. A idolatria como substituição transforma coisas em sujeitos e seres humanos em coisas. De toda forma, a idolatria permite aos sujeitos e aos produtos humanos idolatrados dominar, oprimir e até matar em sua consciência, utilizando o nome de Deus. Assim, a idolatria transforma o sujeito dominante em um ser todo-poderoso e divino.¹⁷⁴

A espiritualidade da morte é o que é desejado pelos marginalizados. Ou seja, a morte dos oprimidos é a única solução para as discrepantes diferenças socioeconômicas. Porém, biblicamente, esse conceito é contra a Palavra de Deus, já que Deus se revelou aos pobres, pelos pobres e para os pobres. Os pobres são personagens da total atenção de Deus, segundo a teologia da libertação. E Deus deu-lhes a vida para ser vivida em abundância. A pobreza material não é querida por Deus, nem está em seus planos para a vida do homem. Representa uma contradição com sua vontade. É um fato que deve ser denunciado e condenado.¹⁷⁵

¹⁷³ Pablo Richard, *A força ética e espiritual da teologia da libertação – no contexto atual da globalização*, São Paulo, Paulinas, 2003.p. 103, (224p.).

¹⁷⁴ Pablo Richard, *A força ética e espiritual da teologia da libertação – no contexto atual da globalização*, p.102.

¹⁷⁵ Jorge Pixley e Clodovis Boff, *Opção pelos pobres*, p.164.

Os pobres na Bíblia são inocentes, são injustiçados, que clamam por justiça. O sofrimento, nesse caso, indica a iniquidade de quem oprime e faz sofrer. Ou seja, o sofrimento do pobre é consequência do pecado do opressor. Logo, esses inocentes merecem a justiça divina. A situação de pobreza deve ser rejeitada e os pobres devem ser assistidos em solidariedade e amados, pois são vítimas coniventes da opressão que os desumaniza.

A revelação, que Deus forneceu aos pobres, não é apenas de sua pessoa, mas da vida, do mundo. Essa revelação é a capacidade de discernir historicamente os mecanismos de uma sociedade capitalista, centrada no lucro privado e na propriedade privada visando ao lucro. É saber clamar pela dignidade humana. É tornar-se consciente de seus condicionamentos econômicos e socioculturais.

Por isso, em Jesus Cristo realiza-se uma nova criação, a nova aliança: “Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que tudo se fez novo” (2Co 5,16-17). Em Jesus há um novo começo regido pelo mandamento “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jó 15,12). Deus fez-se pai de toda a gente e os homens se reconheceram como filhos e irmãos. Na nova aliança o homem é amigo de Deus e não servo. Essa aliança passa pela morte e é selada com a ressurreição. A morte de Jesus é a expressão máxima da luta pela justiça do povo. Jesus identificou-se com os pobres e lutou por eles.¹⁷⁶

A mensagem que Jesus anunciou ao mundo propunha destruir a imagem de uma fé ligada a uma ordem social injusta. Jesus apresentou uma fé pautada no amor. O amor está na mesma fonte de nossa existência. Por isso, só nos realizamos amando. Crer em Deus é amar. Amar é ser solidário com os mais fracos, com os explorados e com os oprimidos. Crer em Deus é imitar o exemplo de Jesus: anunciar o reino a partir da luta pela justiça, o que o levou à morte.¹⁷⁷

A fé em Jesus implica ruptura. Significa penetrar em um mundo novo: “O Senhor disse a Abraão: ‘Sai de tua terra, da tua pátria e de tua casa paterna e vai para a região que eu te mostrarei’” (Gn 12,1). E Deus cumpriu sua promessa na história. A fé só se torna verdade no nível da prática. Do mesmo modo, a vida pascal é a vida da prática: “Nós sabemos que

¹⁷⁶ Gustavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, p.29.

¹⁷⁷ Gustavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, p.34-35.

passamos da morte para vida, porque amamos os irmãos” (1 Jo 3,14). Deus continua sua revelação na história de Jesus. Jesus é o cumprimento e a reafirmação da promessa do amor. Por isso ele é a verdade. A verdade do Pai.

Mais de um terço da humanidade é considerada população sobrando e inútil. São desprezíveis. Esses excluídos gritam como Jó. Gritam pela vida. Clamam por socorro. Esses gritos não podem ser ignorados, devem ser ouvidos e respondidos. Dessa maneira é possível encontrar o verdadeiro Deus. O Deus do amor e da vida. Em que a lógica do neoliberalismo é quebrada e a lógica da inclusão e da solidariedade ganham sentido.

3.3. Eu vim revelar a verdade

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

(O bicho, de Manuel Bandeira)¹⁷⁸

O documentário *Estamira*¹⁷⁹, do fotógrafo Marcos Prado, teve início no momento em que ele fazia um trabalho no lixão de Gramacho, em Duque de Caxias. Ele pediu autorização para tirar uma foto de uma mulher que muito lhe havia chamado a atenção. Concedida a autorização, essa mulher lhe confessou ter uma missão: revelar “a verdade”. Ela perguntou, então, se o fotógrafo sabia qual era a missão dele. Antes de ele responder, ela lhe disse: “Sua missão é revelar a minha missão”.

¹⁷⁸ Manuel Bandeira, *Estrela da vida inteira*, Rio de Janeiro, José Olympio, 14ª. Edição, 1987, p.179, (449p.).

¹⁷⁹ Marcos Prado e José Padilha, *Estamira* [filme- vídeo], Produção de Marcos Prado e José Padilha, *Direção de* Marcos Prado, Rio de Janeiro, Riofilme / Zazen Produções Audiovisuais, 2006, 35mm/cinema, 115 minutos.

“A minha missão, além de eu ser Estamira, é revelar a verdade, somente a verdade. Seja a mentira, seja a capturar a mentira e tacar na cara, ou então ensinar a mostrar o que eles não sabem, os inocentes. Não tem mais inocente. Tem esperto ao contrário. Inocente não tem!” (Fala de Estamira no lixão de Gramacho)¹⁸⁰

Não foi à toa que a mulher, de nome “Esta mira”, apelou a um fotógrafo, provavelmente, o único profissional, em seu imaginário, capaz de lhe “salvar”, revelando ao mundo suas “paisagens verdadeiras”: “Esta mar”, “Esta serra”, enfim, “Esta mira” revelada ? como numa foto panorâmica. Teve início, assim, a ideia do documentário, que consistiria num acompanhamento da vida de Estamira por 4 anos.

“A lá. os morros, os céus, as montanhas, as paisagens e a Estamira. A Estamira está em tudo quanto é canto. Em tudo o que é lado. Até meu sentimento mesmo vê. Felizmente, nesse período em que eu comecei a revelar a verdade e a cobrar. Felizmente sabe o quê acontece? Tá quase todo mundo alerta. Erra só quem quer.”¹⁸¹

O documentário de Estamira apresenta a vida de uma mulher que se tornou esquizofrênica e vive entre dois mundos. O barraco, o mundo civilizado e o lixão, o mundo irreal.

Estamira tem uma história muito sofrida. Aos 12 anos foi estuprada pelo padrasto. Depois, foi levada por ele a uma casa de prostituição, para tornar-se prostituta. Lá conheceu seu primeiro marido, que se apaixonou por ela. Tirou-a da vida de prostituição e casou-se com ela. Porém, com o passar do tempo, o homem, que parecia ser bom sujeito, começou a revelar sua verdadeira identidade. Estamira tornou-se escrava de seu marido. Sofreu todas as desesperanças de um casamento. Era espancada por ele. Tinha que suportar seus casos extraconjugais vivenciados dentro da casa dela. Foi submetida a situações de humilhação e desonra, até não suportar mais e conseguir se livrar do seu senhor.

Após recuperar-se das decepções de seu primeiro casamento, Estamira deu-se a chance de tentar ser feliz novamente e casou-se pela segunda vez. Mais uma vez uma decepção! Vivenciou tudo o que havia vivido com seu primeiro marido, só que dessa vez de modo mais intenso.

¹⁸⁰ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

¹⁸¹ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

Cansada das humilhações e das surras, Estamira decidiu se livrar do marido. Arrumou um emprego e foi cuidar de sua vida e de seus filhos sozinha. Morava em uma casa no meio do mato na região de Campo Grande, Rio de Janeiro. Trabalhava muito para sustentar seus filhos. Saía de madrugada e voltava tarde da noite. Certa vez, ao retornar do trabalho, foi estuprada mais uma vez. Porém dessa vez foi por via anal, o que muito a traumatizou. Segundo o relato da filha no filme¹⁸², a qual descreveu o episódio de estupro de sua mãe, Estamira desesperada gritava pedindo ajuda de Deus, clamando por socorro. O estuprador, em sua agressividade, mandava-a se calar porque nada, nem ninguém poderia ajudá-la naquele momento. Segundo ele, Deus não via aquelas coisas e ninguém podia libertá-la. Quando terminou o ato de violência, o homem falou: “adianta tia, você ainda tá viva”. Imagina como fica a alma de uma pessoa que vive estas experiências! “E vida dos feridos clama [por salvação] e Deus não guarda [ouve] oração” (Jó 24,12).

A partir do segundo episódio de estupro, da fome, das dificuldades de trabalho, dos traumas de casamento e de todas as circunstâncias da vida difícil de Estamira, ela começou a surtar. Assumiu um comportamento esquizofrênico. Entretanto, com toda sua loucura, havia coerência em suas palavras. Estamira decidiu gritar como Jó e “revelar a verdade”. Essa “verdade” são as situações de injustiça e opressão por ela vividas que passavam impunes na sociedade. O seu sofrimento gerou um sentimento de solidariedade para com os que sofriam como ela. Estamira quis mostrar ao mundo o que há por trás das justificativas religiosas e políticas. Ela convida à reflexão e à ação, mas ninguém a compreende.

“Eu Estamira sou a visão de cada um. Ninguém pode viver sem mim. Eu me sinto orgulho e tristeza por isso. Porque eles, os astros negativos, suja os espaços, querme e suja tudo. A criação é toda abstrata. Os espaços inteiros é abstrato. A água é abstrato. O fogo é abstrato. Estamira também é abstrata...Se eu me desencarnar, tenho a impressão de que serei muito feliz e, talvez, eu poderia ajudar alguém. Porque meu prazer sempre foi esse. Ajudar alguém, ajudar um bichinho.”(fala de Estamira no lixão)¹⁸³

¹⁸² Conferir em Marcos Prado e José Padilha, *Estamira* [filme - vídeo], Produção de Marcos Prado e José Padilha, Direção de Marcos Prado, Rio de Janeiro, Riofilme / Zazen Produções Audiovisuais, 2006, 35mm/cinema, 115 minutos, color. Son.

¹⁸³ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

Estamira sempre foi pobre. Nunca teve uma vida fácil. Entretanto, viver no lixão foi uma opção pessoal. Sua loucura a levou a isso. Antes de ser tomada pela loucura, ela já era uma vítima do sistema explorador e excludente. A loucura apenas marginalizou-a mais ainda e fê-la como um animal feroz, que deve ser mantido distante dos homens para não agredi-los.

No documentário, Estamira afirma estar em todo lugar. Em termos sociais, ela não está em lugar algum. Estamira é invisível! Como ela mesma declara em seus delírios. A invisibilidade é uma das formas de exclusão mais perversas na sociedade contemporânea, dita pós-moderna. “Esta mira”, ironicamente, não é vista! Ninguém a vê! Nem as autoridades competentes, nem nós mesmos, cúmplices que somos de um estado inoperante e segregacionista. Estamira pertencente à mais baixa casta da sociedade fluminense, que sobrevive com o que extrai de um lixão insalubre, tal qual seus companheiros de labuta, Pingueleto e João.

Estamira, apesar de ter tido um emprego e uma casa em condições precárias, já podia ser considerada fora do sistema. Antes de ir para o lixão, era excluída do sistema econômico, porque vivia na linha da sobrevivência, privada do mínimo necessário para sobreviver. Dependia inteiramente da sorte.

O Brasil é um país com sérios problemas sociais. Cada vez que aumenta a concentração de renda, a massa de marginalizados da vida econômica e social cresce. O aumento do número de marginalizados significa aumento da violência urbana e aumento da população de rua e aumento da população do lixão. Mesmo diante dessa problemática, ainda assim há a estimulação ao individualismo e do consumismo por parte dos que estão integrados na vida econômica e social. Isso é uma consequência de nosso sistema.

O individualismo causado pelo mercado gera a insensibilidade ao sofrimento do outro. Os cidadãos não devem se envolver com os problemas sociais, porque não cabe a eles resolvê-los. Segundo essa lógica, cada pessoa deve defender seus próprios interesses contra os interesses dos outros. Não há solidariedade, apenas concorrência. E, na concorrência, os mais fracos devem ser eliminados. O sentido dessa lógica é o consumo. Como os marginalizados

não podem consumir, não têm seu valor reconhecido e conseqüentemente, são excluídos. Os produtos tornam-se fonte de humanização.¹⁸⁴

Estamira nunca teve seu valor reconhecido, primeiro porque foi desonrada desde sua adolescência como mulher. Ao ser prostituta, tornou-se um produto de satisfação no mercado consumidor. Segundo, porque Estamira nunca foi uma consumidora ativa, nunca esteve integrada na vida econômica, desde antes de ir para o lixão.

Estamira percebeu o sistema econômico perverso. O individualismo e o egoísmo gerado por ele nas pessoas. Ela percebeu que a pobreza é fruto de um desenvolvimento contraditório, em que os ricos tornam-se cada vez mais ricos à custa dos pobres. Por isso, ela decidiu largar o trabalho, sua casa, sua família e viver no lixão e do lixão. Dessa maneira ela não se sentia explorada pelo sistema e nesse outro mundo de gente que não era gente, ela encontrou sua dignidade. Em relação a isto ela diz o seguinte:

“Felizmente, graças aqui (o lixão) eu tenho aquela casinha lá (um barraco, em condições precárias em um lugar ermo em Campo Grande, RJ). Eu tenho raiva de quem falar que aqui é ruim. Saio daqui, eu tenho pra onde descansar. Isso que é a minha felicidade”.¹⁸⁵

A vida de Estamira representa um fenômeno coletivo. A pobreza hoje é uma questão social, estrutural, e massiva. Quem são os pobres? Os pobres são classes, massas e povos inteiros que se concentram, sobretudo nos centros urbanos dos países denominados de Terceiro Mundo: são as favelas, os bairros populares, a zona rural abandonada, a rua e os lixões, que ultimamente têm se tornado abrigo e fonte de consumo.¹⁸⁶

O pobre é um excluído porque não tem acesso ao mercado, já que não tem dinheiro para comprar, nem tem produtos para vender que gerem capital. No mercado, só entra quem pode consumir. Logo, só quem tem direito à vida é quem tem acesso ao mercado, já que o mercado vende tudo o que é necessário para viver. Os pobres também foram excluídos, além do mercado consumidor e do lazer, das prioridades do desenvolvimento econômico e dos gastos do governo. A produção está voltada para satisfazer os desejos dos consumidores,

¹⁸⁴ Jung Mo Sung. *Se Deus existe por que há pobreza? A fé cristã e os excluídos*, São Paulo, Paulinas, 1995, p.93, (112p.)

¹⁸⁵ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

¹⁸⁶ Jorge Pixley e Clodovis Boff, *Opção pelos pobres*, p.19

como os pobres não podem consumir, seus desejos, ou melhor, suas necessidades não são interessantes e, conseqüentemente, não são atendidas. Os pobres também são excluídos do mercado de trabalho. Com o avanço tecnológico, o mercado tornou-se mais exigente. Cada vez mais a mão-de-obra deve ser qualificada, com boa formação educacional. Os pobres, por sua vez, só podem ter acesso às escolas públicas, que cada vez mais têm diminuído a qualidade do ensino. Sem contar com o problema da evasão escolar, muitas vezes devida à necessidade de o aluno pobre parar seus estudos para trabalhar em baixos cargos, a fim de manter sua subsistência.¹⁸⁷

Em relação a isto, Estamira, no meio do lixão, com suas palavras simples, revelou um pensamento muito crítico:

“Isso aqui é um depósito dos restos. Às vezes é só resto. Às vezes vem também descuido. Resto e descuido. Quem revelou o homem como um único condicional, ensinou ele a conservar as coisas e conservar as coisas é proteger. Lavar, limpar e usar mais o quanto pode. Você tem sua camisa, que você está vestido. Você está suado. Você não vai usar sua camisa, tirar e jogar fora. Você não pode fazer isso. Quem revelou o homem como um único condicional não pode trair. Não ensinou humilhar, nem ensinou tirar. Ensinou ajudar. Miséria não, mas as regras sim. Economizar as coisas é maravilhoso, porque quem economiza tem”.¹⁸⁸

Por meio dessa argumentação, percebemos que Estamira está fazendo uma crítica à lógica consumista do mercado: comprar, usar e jogar fora. Isso revela que sabedoria não se destina apenas aos que têm acesso ao conhecimento, mas àqueles que conseguem observar criticamente o mundo. Talvez se Estamira fosse uma abastada, não tivesse a mesma consciência sobre economia. Economizar para ter mais. Esgotar o uso de uma mercadoria, para que seja possível aplicar o dinheiro em outras necessidades. Ou até mesmo, quem sabe, ajudar uma pessoa mais carente. Estamira tem sensibilidade da vida porque conhece o que é “ausência”, sabe o que é ficar sem. Sabe sobreviver com o nada: “nus pernoitam sem vestimenta e na inexistência de coberta ficam no frio” (Jó 24,7).

Estamira, além de sua pobreza socioeconômica, é uma pobre sociocultural, já que sofre outros tipos de discriminação, como as seguintes: discriminação racial, ela é negra; discriminação étnica, é miserável; discriminação sexual, é mulher, discriminação intelectual, é deficiente mental. A pobreza sociocultural constitui uma nova classe ao lado das classes

¹⁸⁷ Jung Mo Sung. *Se Deus existe por que há pobreza? A fé cristã e os excluídos*, p.68-69.

¹⁸⁸ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

marginalizadas e exploradas. Normalmente ela está associada à pobreza socioeconômica e ambas devem ser combatidas da mesma forma.

Estamira é uma pessoa que mal sabe ler. Percebemos isso quando ela lê o prontuário médico, que diz o seguinte: “Atesto que Estamira Gomes de Souza, portadora de quadro psicótico de evolução crônica, alucinações auditivas, idéias de influência, discurso místico, deverá permanecer em tratamento psiquiátrico continuado”.¹⁸⁹ Não é preciso ser um especialista para perceber que esse prontuário, deveras superficial, nada diz sobre a Estamira enquanto sujeito, seja como portadora de direitos ou de desejos. Estamira realmente é invisível, até mesmo para os médicos, que tinham o dever ético de enxergá-la! Daí compreende-se sua revolta e sua acusação de serem eles (os médicos) meros copiadores de receitas, que dopam e viciam seus pacientes.

Para Estamira, a única forma de encontrar felicidade não é neste mundo, é na morte, assim como o personagem Jó. No mundo dela, só há desgraça e as desgraças são gradativas. Na morte é possível ser feliz. A esperança está na morte e não na vida. Estamira aprendeu a viver a desesperança. Nesse processo, ela conheceu outro Deus.

“Natal pra mim. Tudo que nasce é natal. Ainda mais essa confusão misturada com o sofrimento de Jesus. Eu não tenho nada contra o homem que nasceu. Depois eu revelei quem é Deus. Porque eu posso, felizmente, sem repugnância, com muito orgulho, com muita honra. Posso revelar, revelei porque posso, porque sei, consciente, lúcido e ciente, sei quem é deus, o quê é deus e o que significa deus. Se quer saber? Não tenho raiva de homem nenhum. Eu tenho ódio. Eu tenho raiva, sabe do quê? Do trocadilho, do esperto ao contrário, do mentiroso, do traidor. Desse que eu tenho raiva, ódio, nojo...”¹⁹⁰

A concepção de Deus para Estamira tem uma natureza diferente e o vínculo que ela estabelece com Ele dá-se não pelo amor, mas pelo ódio, sendo esse Deus a própria encarnação do mal. Seu Deus é “sujo”, “estuprador”, “traidor”, “assaltante”, “arrombador de casa”, “safado”, “canalha”, “assaltante de poder”, “manjado”, “desmascarado”. Esse Deus é o próprio “trocadilo”, conforme o neologismo que Estamira criou, identificando-o como seu principal perseguidor e mal-feitor, conforme as vozes que escuta dos “astros negativos, ofensivos”. É contra esse “Deus trocadilo”, contra essa invasão externa que a torna um mero fantoche, a ponto de ela sentir que seu corpo é manipulado por um “controle remoto”, que

¹⁸⁹ Retirado do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

¹⁹⁰ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

Estamira se insurge com veemência. A verdade de Estamira está na revelação desse seu “Deus ao contrário”.

Estamira mostra aversão a tudo que se relaciona à religião. No passado, ela era uma mulher religiosa. Provavelmente, ela teve uma decepção grande com a religião, assim como Jó, que buscou explicações para seus sofrimentos nos argumentos tradicionais da religião e não os encontrou, apenas foi acusado de crimes que não cometeu. Estamira também vivencia o mesmo dilema de Jó. Nada foi suficiente para justificar tamanha dor que havia em seu interior.

No filme, a filha de Estamira, Carolina, acusa a mãe de ser contra Jesus e contra Deus, durante uma conversa, que fluía em bom clima. Estamira enfurece-se dizendo: “Eu não sou contra! Deixa de ser bestida! Larga de ser otária... Pelo contrário, eu tenho dó dele... Desgraça de tanta burrice”.¹⁹¹ Estamira tem três filhos. Seus dois filhos mais velhos podem ser comparados aos os amigos de Jó, pois não entendiam a dor sofrida pela mãe. Apenas, acusavam-na de culpada e merecedora de tal sofrimento. Estamira, por outro lado, tem dó de Deus, porque o Deus sobre qual seus filhos falavam é o mesmo que a religião matou. É um Deus fraco e criado aos moldes humanos.

Estamira pôde revelar Deus, porque agora o Deus dela não corresponde mais ao Deus da tradição. Ela diz que já teve pena de Jesus. Muitos cristãos nutrem o mesmo sentimento. Muitos pensam como Estamira. Pensam: “olha como o coitadinho sofreu pelos meus pecados, realmente sou um devedor e merecedor de meus sofrimentos”. Estamira não tem mais pena de Jesus, nem do escravo, porque ela é uma vítima como Jesus, como uma escrava. Paga por crimes que não cometeu.

“O Jesus que eu conheço, como Jesus, filho de Maria, filho de Israel, filho de rua... Eu já tive dó de Jesus. Agora não tenho mais dó. Eu já tive dó do escravo, não tenho mais dó de escravo também não... Que é esse Deus? Que Jesus é esse? Que é isso?”¹⁹²

¹⁹¹ Fala de Estamira retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

¹⁹² Fala de Estamira no lixão de Gramacho no natal de 2000, retirada do filme *Estamira* de Marcos Prado e José Padilha, 2006.

O comportamento e as palavras de Estamira representam a verdade desmistificadora das verdades, sustentadas pela desconfiança das falsas retóricas, dos mecanismos produtores de ilusão, das religiões, do consumo, da publicidade. Sua voz tem um tom profético, como a voz do personagem Jó. É o fio condutor de toda a narrativa do documentário. Sua voz revela que o poder narrar e expressar um sofrimento faz a vida resistir, mesmo no meio dos escombros e dos detritos. Ela se empenha em acordar o ser humano a perceber a crueldade do mundo. A franqueza permeada de ódio é depositária de algo sagrado, o Deus da tradição, a religiosidade. Seu discurso não formatado e não negociado com as convenções do pensamento dominante expressam a condição de um ser humano, que se tornou desumano e que clama por salvação. Entretanto seu clamor não é ouvido.

A realidade de Estamira é tão repugnante como o lixo onde ela vive. Dá vontade de não ver, de não saber, de não se envolver. Porém, Estamira grita, faz questão de mostrar o desprezo que a sociedade tem por pessoas iguais a ela. Estamira é um Jó, que grita e não é ouvida. Quem está de fora acha que não há mais vida. Estamira não é mais gente. Não faz parte do mundo. Quem está dentro só sobrevive por causa da solidariedade e reconhecimento mútuo. No mundo dos de fora, Estamira não existe. No mundo dos de dentro, criou-se outra vida, outro mundo, outro Deus. Esse mundo é habitado pelos “não-gente”. É o mesmo mundo dos “abraçados na pedra” de Jó 24.

3.4. Foi-se o papagaio, bom apetite!

“Nus andam sem roupa
e famintos carregam feixe.
Entre os muros deles fazem espremer o óleo (do) lagar
caminham e ficam sedentos.” (Jó 24,10-11)

O livro de Jó atinge o âmago da opressão humana. Denuncia, protesta, aponta os crimes e o estado dos oprimidos. Jó 24 mostra a humilhação pela falta de vestimenta. O desespero pela falta de comida e bebida, o sofrimento pela falta de abrigo.

Graciliano Ramos foi um escritor moderno de nossa literatura que, como o autor de Jó, protestou, apontou, denunciou os crimes contra os pobres do nordeste brasileiro. Suas obras comprometeram-se com a problemática nordestina: a seca, as instituições arcaicas, a

corrupção, o coronelismo, o latifúndio, a exploração de mão-de-obra e os contrastes sociais. Suas obras têm caráter regional e são marcadas por um realismo existencialista.

Neste estudo, faremos um paralelo entre o texto de Jó 24, 7-11 e o romance *Vidas Secas*¹⁹³. O romance descreve a história de vida de uma família nômade, que vive em retirada em função da seca. Mostra o sofrimento enfrentado por essa família, que luta para sobreviver. O sofrimento não tem fim, apenas altos e baixos e momentos melhores. O romance aborda a temática da injustiça social, da fome, da seca, da miséria, da desigualdade. Descreve a desgraça do homem desprovido de tudo, que se animalizou sob condições subumanas de sobrevivência.

Vida Secas começa descrevendo a caminhada árdua da família de Fabiano no sertão, sem destino, em busca de água, comida e pouso. Apresenta o mundo da queda e da degradação. Fala da memória do passado, mas que também pode ser do futuro. Fala do recomeço e de outros vínculos entre a natureza e o homem. O homem domina os limites impostos pela natureza e domina a si mesmo na luta pela sobrevivência, diante da escassez e da necessidade.

No romance, a família nômade é composta por Fabiano, o pai; sinhá Vitória, a mãe; o filho mais velho, que não tem nome; o filho mais novo, que também não tem nome; a cachorra Baleia, que era como se fosse outro filho, adulto talvez, e o papagaio que não servia para nada, apenas para não deixar a família morrer de fome. O fato de o autor não dar nome às crianças mostra a vida sem sentido e sem sonhos dos retirantes.

A família não tinha casa. Não possuíam nada. Se se retirassem levavam a roupa, a espingarda, o baú de folhas e troços miúdos. Andavam de um canto para outro em busca de terra e água.

Fabiano era um matuto: “Tinha o coração grosso, queria responsabilizar alguém por sua desgraça”. Comparava-se a um “bicho”, a um “cabra ocupado em guardar coisas dos outros”. Sempre viveu em terras alheiras, cuidou de animais alheiros. Nunca teve seu próprio

¹⁹³ Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, Rio de Janeiro/ São Paulo, Record, 2008, (174p.).

espaço: sua terra, seus animais, suas plantações. Porém, apesar de se considerar um bicho, tinha orgulho de si, pois sabia vencer as dificuldades e nunca perdeu o ânimo de viver.

Na caminhada, a fome apertara demais os retirantes. Não havia por ali nenhum sinal de comida. Pararam na beira do rio seco e mataram o louro, por necessidade, para a sobrevivência da família. Convenceram-se com a justificativa de que o animal era “mudo e inútil”, iria morrer de fome e sede também e já não estava tão satisfeito com a vida. A morte do papagaio salvou uma família!

A família caminhou até chegar a uma fazenda abandonada. Provavelmente, a seca chegara àquele lugar, finara o gado e por isso seus moradores haviam fugido. Fabiano decidiu instalar-se ali. Os dias passavam e a fome apertava cada vez mais. Dessa vez quem salvou a família foi a cachorra Baleia, que farejou um preá e o caçou.

Próximo à fazenda, havia um rio seco. O restinho de água lamenta do rio garantiu a sobrevivência da família: “Fabiano tomou a cuia, desceu a ladeira, encaminhou-se ao rio seco, achou no bebedouro dos animais um pouco de lama. Cavou a areia com as unhas e esperou que a água marejasse e, debruçando-se no chão, bebeu muito”.¹⁹⁴

Depois de se fartar, retirou água para sua família. Mais uma vez a morte fora adiada. Naquele dia a comida foi garantida pela cachorra e a lama do bebedouro dos animais que restara saciou a sede daquela família.

Fabiano rezava na expectativa de que algum animal vivo voltasse para o curral. Acreditava na sua oração. Porém, não sobrara nada. A seca havia levado tudo e todos. “A sina dele era correr o mundo”. “Um vagabundo empurrado pela seca”. Sabia que estava naquela fazenda de passagem e logo teria que retomar sua caminhada.

Fabiano, em reflexão consigo, queria convencer-se que era um homem. Mas homens não viviam como ele. Homens têm dignidade. Fabiano não tinha nada. Não sabia nem se comunicar, expressar suas vontades. Fabiano não tinha vontades. Sempre se ocupou com as

¹⁹⁴ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, p.10.

vontades dos outros. Era como um escravo. Trabalhava para os outros em troca de comida e abrigo para si e para sua família.

Fabiano era um bicho. Não sabia viver entre os homens. Entendia-se com os animais. “Falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural”. A cachorra Baleia o compreendia muito bem. Os dois mantinham uma boa comunicação. Um bom relacionamento. Aliás, a cachorra garantiu o alimento da família.

O relacionamento de Fabiano com as crianças era mais limitado do que com a cachorra. Queria educá-los no bom caminho. Ensiná-los a cortar mandacaru para o gado, consertar cercas, amansar brabos. Acreditava que seus filhos precisariam virar tatus. Precisariam ser duros para suportar a vida seca que enfrentariam. A educação era necessária. Fabiano tinha consciência disso, mas como educá-los se nem ele sabia falar?

As crianças não falavam. Imitavam sons, o berro dos animais, balbuciavam, repetiam as sílabas. Andavam nuas. Brincavam na lama que sobrara. O filho mais novo tinha grande admiração pelo pai quando este metia-se nos couros de perneiras, gibão e guarda-peito. Fabiano também se sentia importante com a roupa de vaqueiro. Sentia-se gente.

O filho mais velho, também com um vocabulário minguado, como o do papagaio, aprendeu um palavra nova com a visita de sinhá Terta, que viera para fazer uma reza forte, a fim de curar a espinhela de Fabiano. Todos os lugares que a criança conhecia eram bons, porém sinhá Terta havia falado de um tal “inferno” que o encucara.

O menino ocupou-se por descobrir o sentido da palavra. Sinhá Vitória lhe dissera que era um lugar que tinha espetos quentes e fogueiras. Porém, o menino não se satisfez. Queria saber mais. Sinhá Vitória não sabia explicar-lhe e, farta das perturbações do filho, deu-lhe um cascudo. O cascudo pareceu-lhe um absurdo. Que mal havia em descobrir o mundo? Sentiu-se fraco e desamparado. Imaginou então, “um lugar cheio de jararacas e suçuaranas, e as pessoas que moravam lá recebiam cocorotes e puxões de orelhas e pancadas com bainha de faca”.

Sinhá Vitória também tinha dificuldades de se comunicar. Essa era a origem de seu mau relacionamento com Fabiano, com as crianças e com a cachorra. Seu maior desejo era

possuir uma cama com lastro de couro. Não aguentava mais dormir em cama de varas. Queria ser como outras pessoas, embora tivesse se acostumado a dormir em cama de varas. Achava que a culpa era de Fabiano, se ele evitasse a cachaça e o jogo, sobraria dinheiro. Pensava em economizar na roupa e no querosene para comprar a cama. Mas não havia como, eles mal se vestiam e dificilmente acendiam o candeeiro. Sinhá Vitória frustrara-se. Sabia que sua situação não lhe permitira ter uma cama. Era forçada a se acomodar àquela realidade.

Certa vez, Fabiano foi à cidade comprar mantimentos. Devido a sua ignorância, desconfiava de tudo. Acreditava que todos iriam ludibriá-lo. Parou para beber uma cachaça. Percebeu que a cachaça estava misturada com água. Seu Inácio, dono da venda onde Fabiano parou para beber a cachaça, colocava água em tudo. Fabiano quis protestar, mas seu vocabulário era insuficiente. Nesse meio tempo, Fabiano foi surpreendido com o convite de um soldado amarelo para jogar trinta-e-um. Nem pensou em renunciar. Afinal de contas, era uma autoridade que o estava convidando e convites de autoridades eram ordens: “Fabiano sempre havia obedecido, tinha muque e substância, mas pensava pouco, desejava pouco e obedecia”.¹⁹⁵

Fabiano aborreceu-se no jogo. Saiu da venda preocupado com a explicação que daria a Sinhá Vitória por sua demora. Contudo, não conteve sua indignação e voltou-se para o soldado dizendo: “Vossemecê não tem o direito de provocar os que estão quietos”.¹⁹⁶ O soldado o enxotou como se fosse um cachorro. Fabiano revoltado xingou a mãe do soldado e foi preso.

A figura da autoridade era muito forte no inconsciente de Fabiano. Porém sua revolta foi maior. Fabiano nada fez de mal, apenas obedeceu a uma ordem e foi parar na prisão. “Se lhe tivessem dado tempo, ele teria explicado tudo direitinho. Mas pegado de surpresa, embatucara”.¹⁹⁷ Fabiano sofreu grande injustiça da autoridade além de preso, levou uma surra. Como se já não bastassem as injustiças da vida! Entretanto, “Fabiano acostumara-se às violências e a todas as injustiças”.

¹⁹⁵ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, p.28.

¹⁹⁶ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, p.30.

¹⁹⁷ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, p. 32.

Fabiano resignou-se com a atitude do governo. Sabia que a força do soldado vinha da instituição. O soldado era um fracote e corrupto, que jogava na esteira com os matutos e provocava-os depois. Fabiano indignou-se com sua condição de “bicho”. Se tivesse ensino saberia como defender-se. Sentiu vontade de gritar que o governo não prestava para nada. Ao invés de defender os fracos, metia-os nas prisões porque estes não sabiam falar: “Da cidade homens gemem” (Jó 24,12a).

Depois desse ocorrido, Fabiano passou semanas fantasiando vinganças. Ficava remoendo a humilhação e planejando matar o soldado amarelo, o juiz, o promotor e o delegado. O tempo passou. O inverno chegou e com ele a chuva. Choveu tanto que a água subiu a ladeira e estava preste a chegar aos juazeiros do fim do pátio. Fabiano despreocupara-se com a seca. Mesmo sabendo que em breve a água iria acabar. Fabiano não se preocupava com o futuro.

Certo dia, dentro de casa, Fabiano pôs-se a conversar com Sinhá Vitória. Na verdade não era bem uma conversa, eram frase soltas, incongruências. Mas, o que importava? Eles não prestavam atenção às palavras. Não sabiam bem como usá-las. Falavam alto para remediar a situação. Comunicavam-se com gestos e expressões faciais. O filho mais velho ficava atento às conversas, mas como não podia ver as expressões do pai, pois já era noite, nada compreendia. As crianças passavam “o dia todo espiando os movimentos das pessoas, tentando adivinhar coisas incompreensíveis”. Mas naquele momento precisavam dormir.

Sinhá Vitória tinha medo da chuva. Pensava na possibilidade de a água invadir a casa e ameaçá-los de sair dali para os montes, junto aos preás. O vaqueiro se enchia de expectativas. Não via a hora de o pasto crescer, o gado engordar e dar cria. Sua família iria se regalar de comida. Ele poderia até mesmo comprar uma cama com lastros de couro que sinhá Vitória tanto queria.

Enquanto o casal conversava, a cachorra Baleia os observava atentamente. A cachorra acompanhava a família em todas as situações. Estava presente na seca, no frio, na chuva. Não falava com palavras, mas entendia tudo que se passava. Se sinhá Vitória estivesse irritada, ela não insistia, retirava-se cautelosamente. Se as crianças precisassem de um amigo, lá estava ela oferecendo sua companhia como conforto. Se Fabiano estivesse indignado com sua vida, ela

não o abandonava, ouvia seus murmúrios silenciosamente. Baleia era um membro da família. A realidade apresentada por Graciliano Ramos da família nordestina é tão cruel que as pessoas confundem-se com animais e vice-versa. Baleia é gente e Fabiano é bicho. Baleia entende como gente e Fabiano só sabe se relacionar com os animais. Essa inversão mostra a realidade dos “não-gente” que não são enxergados pela sociedade.

Houve uma época que baleia estava para morrer. Emagrecera demais. Seu corpo encheu-se de manchas sangrentas e purulentas. As chagas dificultavam a alimentação do animal. Fabiano decidiu sacrificá-la, de modo que seu sofrimento fosse evitado. Os meninos questionavam à mãe o que o pai iria fazer com a cachorra. Sinhá Vitória trancou-se no quarto com as crianças para não ver, nem ouvir os gritos de desespero da cachorra. Baleia sempre muito esperta, desconfiou de sua morte. Tentou esquivar-se de Fabiano, mas não teve jeito. Fabiano acertou-lhe um tiro nos quartos e a cachorra pôs-se a latir desesperadamente. As crianças desesperadas gritavam e choravam alto. Sinhá Vitória pegou-se à Virgem Maria. Baleia fugiu. Demorou a morrer. Lutou pela vida, mas não houve solução, seu tempo chegara.

Fabiano não tinha roça, trabalhava para os outros. Recebia na partilha a quarta parte dos bezerros e a terça parte dos cabritos. Plantava alguns feijões e milhos perto do rio para alimentar sua família. No entanto, seus animais eram aos poucos queimados com o ferro do proprietário. Fabiano sempre perdia o que era seu por direito. Na verdade, desconhecia seus direitos. Ou melhor, pobre não tinha direito. Deveria viver como devedor aos seus patrões o resto da vida.

Na hora de acertar as contas com o patrão, o sertanejo consultava sua mulher. Ela distribuía sementes de várias espécies no chão e fazia as operações. No entanto, as contas de sinhá Vitória nunca batiam com as do patrão. O total do patrão era sempre inferior ao de sua mulher. O patrão dizia-lhe que a diferença era por causa dos juros. Fabiano não fazia ideia de que poderia ser juros. Era um bruto. Sabia que mesmo tendo razão seria logrado. Fabiano trabalhava como um negro e nunca ganhara sua carta de alforria. Sempre seria explorado. Nunca seria patrão. Isso aconteceu com seu pai e com seu avô. Acreditava que este era seu destino.

“Tinha obrigação de trabalhar para os outros, naturalmente, conhecia seu lugar. Bem. Nascera com esse destino. Ninguém tinha culpa dele nascer com um destino

ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? Se lhe dissessem que era possível melhorar de situação, espantar-se-ia. Tinha vindo ao mundo para amansar brabo, curar feridas com rezas consertar cercas de inverno a verão. Era sina. O pai vivera assim, o avô também. E para trás não existia família.”

Fabiano desejava saber o tamanho da extorsão. Tomaram seu gado quase de graça e ainda inventaram “juros”. Sabia que quando lhe diziam palavras difíceis era porque ele seria ludibriado. O patrão não admitia qualquer contestação. “A mão do dominador castiga sem piedade todo protesto do oprimido, toda tentativa de mudar a ordem social que gera a pobreza”.¹⁹⁸

O vaqueiro frustrava-se com sua sorte. Nada podia fazer. Desejava planejar o futuro. Saber o que ia fazer, mas não ia fazer nada. Moraria em casa alheira enquanto lhe permitissem. Logo a seca viria e ele sairia pelo mundo. “Iria morrer de fome na caatinga seca”.

Certa vez, trabalhando na mata, deparou-se com o soldado amarelo, que havia um ano dera-lhe uma surra e o metera na cadeia. O soldado estava perdido no meio do mato. Fabiano, por alguns instantes, fantasiou várias maneiras de executar sua vingança. Mas não teve coragem. Sabia que o governo estava corrompido. As autoridades judiavam de matutos iguais a ele. Os patrões roubavam dos empregados. Tudo estava errado. Mas Fabiano percebeu que seu inimigo era um homem e uma autoridade. Desejou muito vingar-se, mas admitiu: “governo é governo”. Tirou o chapéu e ensinou o caminho de casa ao soldado.

O tempo foi passando, a estação mudou e novamente a seca chegou. Fabiano percebia a terra secar aos poucos, as aves migrarem para o sul, o gado morrer. Pensava em sua vida, no miserável que era. Esforçava-se para esquecer as más lembranças. Só tinha más lembranças: a seca de outras épocas, o patrão que o extorquiria, o soldado amarelo que humilhara. Pensou no que poderia fazer para contornar a situação. Fugir era a única saída. Instalar-se em outro lugar com sua família e recomeçar a vida.

Fabiano e sua família disputavam a água com os animais. Sinhá Vitória pensava que os pássaros, que vinham em bandos, eram os responsáveis pela seca; “levavam o resto da água e queriam matar o gado”. Fabiano indignado começou a matá-los. Dessa forma evitava a

¹⁹⁸ Guatavo Gutierrez, *A força histórica dos pobres*, p.125.

competição e garantia a comida para a viagem. O casal imaginava as futuras desgraças: fome, sede, as fadigas da retirada. Fabiano sentia-se um desgraçado, um impotente. Nada podia fazer para evitar a seca. Não podia dar vida digna para sua família. Sua mulher não podia deita-se na tão sonhada cama de couro como gente.

A vida foi ficando difícil na fazenda. Sinhá Vitória apegava-se à religião. Fabiano pedia a Deus um milagre: “è vida dos feridos clama por salvação” (Jó 24,12). Mas era inútil. A seca era certa. Fabiano combinou a fuga com sinhá. Matou o bezerro e salgou sua carne. Partiu com a família sem se despedir. Fabiano não queria sair da fazenda. Caminhava na incerteza de que aquilo fosse a mudança. Não acreditava na realidade.

“A verdade é que não queria afastar-se da fazenda. A viagem parecia-lhe sem jeito, nem acreditava nela. Preparara-se lentamente, adiara -a, tornara a prepará-la, e só se resolvera a partir quando estava definitivamente perdido. Podia continuar a viver num cemitério? Nada o prendia àquela terra dura, acharia um lugar menos seco para enterrar-se... Seria necessário largar tudo?... Fabiano examinava o céu, a barra que tingia o nascente, e não queria convencer-se da realidade.”¹⁹⁹

Sinhá Vitória pedia proteção a Deus. Encontrava-se desamparada e miúda na solidão. Necessitava de um apoio. Tentava conversar com Fabiano para libertar-se dos pensamentos tristes. “Querida enganar-se, gritar, dizer que era forte. A imobilidade e o silêncio não valiam nada. Falou no passado confundiu-o com o futuro”. Ela e Fabiano pensavam na vida antiga que tiveram. Pensaram na possibilidade de viver novamente aquele passado. Mas logo perceberam que não valeria a pena. Sempre estariam assustados pensando na seca. Sinhá Vitória indagava a Fabiano “por que haveriam de ser sempre desgraçados, fugindo no mato como bichos. Com certeza existiam no mundo coisas extraordinárias”. Fabiano não sabia o que lhe dizer. Não havia explicação. Essa era a realidade deles.

Durante a caminhada, os pais pensavam no futuro dos filhos. Fabiano achava que criança era “bicho miúdo, que não pensava”. Acreditava que o destino dos filhos seria igual ao dele. Sinhá Vitória não queria aquela desgraça para seus filhos. Almejava algo melhor. Imaginava-os em um mundo distante, com outros costumes. Sonhava. Fantasiava uma vida nova para si e para os filhos. Sabia que existia outro mundo, onde as pessoas tinham vida, tinham dignidade, tinham comida e água. A família caminhava em busca desse mundo.

¹⁹⁹ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, p.118.

Talvez, “chegassem a uma terra desconhecida e civilizada, ficassem presos nela. E o sertão continuaria a mandar gente para lá. O sertão mandaria para a cidade homens fortes, brutos, como Fabiano, sinhá Vitória e os dois meninos.”²⁰⁰

O problema enfrentado pela família de Fabiano é decorrente da acumulação desenfreada de dinheiro pelos poderosos. O livro de Qohelet contesta a falta de limites da acumulação de riquezas. Mostra a futilidade do dinheiro, pois viemos ao mundo sem nada e também morreremos e não poderemos levar nada. A riqueza humana é a que se consome e não que se acumula.²⁰¹

“Se numa província vês o pobre oprimido e o direito e a justiça violados, não te surpreendas: quem está no alto tem outro mais alto que o vigia, e sobre ambos há outro mais alto ainda. O proveito da terra pertence a todos; um rei se beneficia da agricultura. Quem ama o dinheiro, nunca está farto de dinheiro, quem ama a abundância, nunca tem vantagem. Isso também é vaidade. Onde aumentam os bens, aumentam aqueles que o devoram; que vantagem tem o dono, a não ser ficar olhando?

Coma muito ou coma pouco, o sono do operário é gostoso; mas o rico saciado nem consegue adormecer.

Há um mal doloroso que vejo debaixo do sol: riquezas que o dono acumula para sua própria desgraça. Num mau negócio ele perde a riquezas e, se gerou um filho, este fica de mãos vazias. Como saiu do ventre materno, assim voltará, nu como veio: nada retirou do seu trabalho que possa levar nas mãos. Isso também é mal doloroso: ele se vai embora assim como veio; e que proveito tirou de tanto trabalho? – Apenas o vento. Consome seus dias todos nas trevas, em muitos desgostos, doença e irritação.”(Ecl 5, 7-16)

O sonho de sinhá vitória termina em delírio porque não há lugar para ele. Seu sonho só pode ser realizado pela transformação do mundo. Transformação que gera uma sociedade justa e igualitária, em que todos sejam reconhecidos como cidadãos e tenham dignidade. Uma sociedade em que haja vida. Talvez, se a realidade apresentada por Qohelet fosse compreendida por parte dos ricos e poderosos, houvesse uma transformação de fato na sociedade.

“caminham e ficam sedentos” (Jó 24,11).

²⁰⁰ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, p.128.

²⁰¹ Jorge Pixley, *Por un mundo outro: Alternativas al mercado global*, p. 99-100.

3.5. *A lógica marginaliza, o amor liberta*

Como acordar sem sofrimento?
Recomeçar sem horror?
O sono transportou-me
àquele reino onde não existe vida
e eu quedo inerte sem paixão.

Como repetir, dia seguinte após dia seguinte,
a fábula inconclusa,
suportar a semelhança das coisas ásperas
de amanhã com as coisas ásperas de hoje?

Como proteger-me das feridas
que rasga em mim o acontecimento,
qualquer acontecimento
que lembra a Terra e sua púrpura
demente?
E mais aquela ferida que me inflijo
a cada hora, algoz
do inocente que não sou?

Ninguém responde, a vida é pétrea

(Acordar e viver, Carlos Drummond de Andrade)

A busca pela compreensão do sofrimento humano não é uma tarefa fácil. Às vezes não há respostas e nem saídas. A única coisa a fazer é tentar sobreviver e encarar o sofrimento de frente. Por outro lado, em algumas situações, o sofrimento pode ser explicado. Tem uma causa. Tem uma origem.

Jó sofreu sem compreender a causa de seu sofrimento. Viveu sua vida sem nenhuma expectativa. Apenas a expectativa da morte, pois lá talvez houvesse alguma esperança:

“Minha esperança é habitar o Xeol e preparar minha cama nas trevas
Grito à cova: “Tu és meu pai!”;
Ao verme: “Tu és minha mãe e minha irmã!”
Pois onde, onde então, está a minha esperança?
Minha felicidade, quem a viu?” (Jó 17,13-15)

De maneira semelhante a Jó, no sentido de falta de expectativa, vivia o povoado de Areia Seca, no interior do Ceará. Carlos Mesters experimentou o convívio com esse povo pobre. Presenciou as limitações e sofrimentos daqueles esquecidos. Foi a partir dessa

experiência que surgiu a obra *Seis dias nos porões da humanidade*²⁰², a qual descreve sua experiência pastoral com aquela população. Com essa obra, o autor mostra o sofrimento de pessoas, que, como Jó, não tinham mais expectativas. Mostra a vida de pessoas que vivem sem esperança de um futuro melhor, porque não há futuro.

O relato do frei Carlos não é um protesto como em Jó. É apenas uma advertência, para que alguém ou alguns se mobilizem e ajam. É um bom material para exemplificar o sofrimento como causa natural de pobreza. Mostra a vida do pobre que sempre foi pobre e dificilmente sairá dessa condição.

Em suas anotações sobre o primeiro dia de viagem, frei Carlos descreveu uma beleza “seca e triste”, “empoeirada e morta” da paisagem semelhante às pessoas que ele via naquele lugar. Ao chegar ao povoado de Capim Seco, chamou atenção de toda comunidade. Afinal de contas era um padre de verdade que chegara à cidade. Frei Carlos sentiu-se em uma vitrine. Por todo o tempo era observado. Provavelmente, seus costumes, seu jeito era diferente da maneira de viver daquele povo e isso lhes causava estranheza. Sem contar o fato de a cidade ter a presença de uma autoridade como um padre. O representante de Deus estava naquela terra.

Em Areia Seca não foi diferente. Em todo o tempo que frei Carlos ficou por lá esteve acompanhado e foi observado como se estivesse em uma vitrine. Com o passar dos dias, aquelas constantes observações não lhe trouxeram mais incômodo, pois adaptou-se. Assim como o povo se adaptara àquele tipo de vida.

As pessoas de Areia Seca não tinham privacidade. A não ser na hora de dormir em seus próprios quartos. Um participava da vida do outro. Lembravam as tribos em Israel. A comunidade era uma grande família. Viviam em conjunto e isso era o que tornava a vida possível em um lugar como aquele. Um aspecto positivo dessa carência de privacidade é que, pelo menos, havia solidariedade entre eles.

Além de frei Carlos não encontrar privacidade para uma reflexão ou oração, não havia ordem entre o povo. Em uma reunião, por exemplo, homens e mulheres falavam ao mesmo

²⁰² Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade*, Petrópolis, Vozes, 5ª.edição, 1982, (115p.).

tempo. Crianças gritavam e corriam no meio da palestra. Tudo muito bagunçado. Porém, quando o povo reunia-se em casas para a roda de conversa havia ordem. As crianças tinham limites. Cada um esperava sua vez de falar. Havia respeito. Havia lógica, que só podia ser compreendida pelos de dentro. A lógica de Areia Seca era desconhecida para os de fora. Por isso que frei Carlos afirma que a lógica do dominador oprime, marginaliza e escraviza.²⁰³

Frei Carlos percebeu que no caos que ele enxergava, havia ordem. Ele precisou estar dentro para entender essa ordem, que foi criada a partir da necessidade de sobreviver com quase nada. O povo mesmo na sua ignorância possuía sabedoria. Sabedoria para criar filhos. Sabedoria para tratar doentes. Sabedoria para sobreviver. Areia Seca tinha sua lógica, lógica que existia apenas em Areia Seca.

Frei Carlos preocupava-se com a maneira de atingir o povo. Sabia que as palavras não os alcançariam. O povo mostrava-se educado, fingia que entendia o que o padre dizia. Mas, na verdade, as palavras do padre não se encaixavam naquela realidade. Faziam parte de outro padrão de vida. O padre percebia isso porque nada mudava na vida, nem no comportamento do povo. Eram pessoas que pertenciam ao século XX, mas viviam com hábitos do século passado. Estavam perdidos no tempo. Não conheciam nada do mundo. O mundo deles resumia-se em Areia Seca.

“As pessoas vivem perdidas, sem noção de tempo (história) e sem noção de espaço, sem lugar definido neste mundo de Deus, sem identidade, sem possibilidades, sem futuro, soltos, sem apoio. Encontram a sua segurança no apadrinhamento que alarga os laços de família, e na religião que traz para elas o Padre”.²⁰⁴

Areia Seca era outro mundo. As pessoas tinham outros valores, outra cultura. Não conheciam o progresso. Frei Carlos pensava em uma maneira de mostrar ao povo a opressão em que viviam. Era difícil! Poucos entenderiam. Para eles, vida era assim e sempre seria assim. Eles não compreendiam que a escassez em que viviam era de causa política e podia ser resolvida se o povo de Areia Seca acreditasse na produção de renda e não na distribuição. Mas, como fazer o povo ignorante entender uma coisa dessas? Como fazer o povo entender que o sofrimento em que viviam não era culpa deles, mas do governo?

²⁰³ Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade*, p. 109.

²⁰⁴ Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade*, p. 27.

A função do Estado é servir ao povo e valorizá-lo. É fazer pela sociedade aquilo que ela sozinha não consegue realizar. É tornar a realidade equilibrada e não retirar do cidadão sua autonomia. Areia Seca, portanto, era uma cidade abandonada pelo Estado. Seus cidadãos não tinham autonomia, nem eram valorizados como indivíduos. A vida humana não valia nada. Viviam isolados da civilização. Areia Seca era uma fonte de produção de escravos para alimentar o sistema capitalista. Os que conseguiam perceber o caos em que viviam, decidiam migrar para o sul em busca de melhores condições de vida. Porém, no sul, o que eles seriam? O que fariam? A resposta é uma só. Seriam escravos! Aglutinar-se-iam em favelas ou nas ruas das cidades. A condição de escravo ainda era uma boa conquista. Pobres dos que chegavam à cidade e nem escravos conseguiam ser!

No passado o pobre era explorado. Hoje ser explorado é um privilégio. A exclusão é crescente e afeta cerca de 40% a 60% da população mundial.²⁰⁵

O povoado de Areia Seca vivia como se estivesse em um porão, ou seja, isolado do mundo e no escuro do conhecimento. As pessoas sobreviviam com o mínimo. Pouca comida, pouca roupa, pouca educação, pouca saúde, pouca higiene. Eram desprovidos de tudo. Viviam porque estavam vivos. A vida, porém, era sem objetivos e sem expectativas. Ali nada mudaria.

“Um porão é escuro. Nele só se acende a luz quando o dono da casa aí desce para apanhar alguma coisa. Um porão não tem muita ordem. Lá são encostadas as coisas, aguardando o uso que delas venha fazer o dono da casa. Costuma ter poeira. A limpeza só se faz uma vez ou outra. Lá dentro, as coisas se conservam sem lógica e, muitas vezes, sem destino.”²⁰⁶

As crianças eram comparadas a “bichinhos” pelo povo da cidade. Não pensavam. Tinham permissão para participar de tudo que acontecia na vida, das graças e desgraças. As crianças não eram poupadas de nada. Teriam que criar resistência e encarar a dureza do cotidiano. Andavam nuas. Brincavam e viviam entre os animais. Aliás, eram animais. Frei Carlos percebeu que mesmo com todas as limitações as crianças eram felizes. Tinham a liberdade que toda criança necessita. Diferente das crianças dos ricos, que são treinadas desde

²⁰⁵ Pablo Richard, *A força ética e espiritual da teologia da libertação – no contexto atual da globalização*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.88.

²⁰⁶ Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade*, p. 9.

cedo à competitividade, ao ter e produzir. É uma criança oprimida dentro do sistema de opressão.

Crianças nasciam descontroladamente e o Frei Carlos Mesters se indagava sobre o futuro daqueles que nasciam naquele lugar. Eram tantas crianças. Vinham ao inferno sem pedir, mas não sabiam que estavam lá. Por toda a vida só conheciam aquele lugar. Um ou outro menino, ao crescer, atrevia-se a sair e ganhar o mundo. Mas era um ou outro. Muito raro. Na verdade, ele constatou que produzir criança foi uma forma encontrada pelo povo de produzir esperança.

“A fertilidade dos pobres preocupa os povos desenvolvidos, os incomoda. Entre os desenvolvidos não nascem tantas crianças. As crianças aí recebem proteção científica. Mas, apesar de toda a proteção recebida de médicos e psicólogos, creio que o ambiente da cidade não oferece à criança o direito de viver que ela merece. O ambiente de liberdade na cidade não é tão grande como no sertão, apesar de toda a pobreza e morte. A vida da cidade grande coíbe e condiciona muito mais.”²⁰⁷

O sofrimento em Areia Seca era tanto de dava aversão de ver. Frei Carlos Mesters presenciou-os todos de perto. Conheceu uma linda mulher de olho vazado. O homem que vivia com uma bala de carabina no corpo. O rapaz como lábio leporino. Maria do Socorro, uma recém-nascida que morreu por desidratação e outras pessoas e casos terríveis. O povo mesmo não se dava conta do quanto era oprimido e do quanto sofria.

A presença do padre na cidade não mudou muita coisa. O povoado de Areia Seca iria continuar vivendo no século passado. Isolado do mundo. As crianças nasceriam aos montes e também morreriam na mesma proporção. As moças envelheceriam na casa. Se se cassassem atingiriam um status superior. As famílias continuariam exportando escravos para a cidade. E a vida continuaria sem futuro, sem destino e sem razão.

Entretanto, toda a experiência do frei serviu para mostrar o rosto de Cristo por intermédio dos pobres. Jesus, mesmo no momento de sua morte, foi solidário com os pobres de sua sociedade e esta solidariedade se estende aos pobres e injustiçados de todos os tempos, que mesmo sofrendo a opressão não se deixaram contaminar pelos mecanismos dessa opressão. Isto é, mesmo sofrendo a violência do sistema, não reagiram com violência; mas

²⁰⁷ Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade*, p.54.

com abandono, porque creram que o dom de Deus é a vida. Porque acreditaram na recuperação do outro.

3.6. E quando os homens são surpreendidos por uma fatalidade?

Vimos nos tópicos anteriores o sofrimento como fruto da pobreza. Pobreza que pode ser gerada pela opressão social ou pode ser fruto de uma casualidade, uma pessoa que é pobre porque nasceu dentro dessa estrutura. A segunda causa também não deixa de ser fruto de uma opressão. Porém, uma opressão que ocorreu em um momento mais remoto e acabou gerando a condição atual que prossegue nas gerações seguintes.

Neste tópico pretendemos mostrar o sofrimento como fruto de uma fatalidade. Por isso escolhemos o romance de Albert Camus *A Peste*²⁰⁸, o qual descreve muito bem as transformações ocorridas na vida das pessoas depois de serem surpreendidas com uma catástrofe. Os personagens tiveram outras concepções sobre a vida depois que se encontraram abandonados no mundo por conta da epidemia de peste bubônica que assolou a cidade de Oran.

Albert Camus apresenta uma realidade dura do cotidiano, vivenciada pelos personagens. A intenção do autor é proporcionar uma consciência clara sobre essa realidade. Ele pretende mostrar que a vida é fundamentada em incoerências e absurdos. O romance descreve a recusa das pessoas em aceitar a injustiça do universo. Na história, o universo é injusto com os cidadãos de Oran. Não dá nenhuma oportunidade para eles se prevenirem, para fugirem da peste. Todos são pegos de surpresa. Todos sofrem juntos.

Esse autor fala da vida como um absurdo. Absurdo que gera o pessimismo, a angústia e leva as pessoas ao desespero. O livro de Jó, de forma semelhante, também mostra o pessimismo, a angústia e o desespero vivenciado pelo personagem. A situação de Jó é cada vez mais agravada pelos absurdos inexplicáveis da vida. Seus amigos querem tornar os acontecimentos inexplicáveis em fatos aceitáveis e coerentes, mas não dão conta. Quanto

²⁰⁸ Albert Camus, *A peste*, Rio de Janeiro, Record, 16ª.edição, 2006, (269p.).

mais eles procuravam respostas para justificar o sofrimento de Jó, mais Jó mostrava que a existência é um abismo sem fim:

“Os terrores estão soltos contra mim,
Minha segurança se dissipa como o vento,
Minha esperança varrida como nuvem.
A minha alma agora se dissolve:
Os dias de aflição apoderam-se de mim.
De noite um mal penetra meus ossos,
Minhas chagas não dormem”. (Jó 30,15-17)

No romance *A peste*, o narrador inicia abordando a questão da individualidade humana. Antes de a cidade ser atingida pela peste, cada pessoa vivia sua vida em busca do dinheiro e dos prazeres. Cada um buscava seus próprios interesses. O sofrimento não era esperado. O sofrimento do outro era ignorado. Cada um vivia por si e para si.

“Nossos concidadãos trabalham muito, mas apenas para enriquecerem... Naturalmente apreciam os prazeres simples da vida gostam de mulheres, de cinema e de banhos de mar. Muito sensatamente, porém, reservam os prazeres para os domingos e sábados à noite, procurando nos outros dias da semana ganhar muito dinheiro.”²⁰⁹

Na cidade de Oran, a natureza era neutra. Ninguém estava habituado a contemplar as belezas naturais. “Não havia árvores, não havia jardim, não havia pombos”. A ausência da natureza não fazia falta, nem causava estranheza. A cidade girava em torno do comércio. “As estações só anunciavam o produto que se venderia nos mercados”. “Lá, tudo era feito ao mesmo tempo, com ar frenético e distante”. As pessoas não se dedicavam às coisas simples e fundamentais da vida, não havia tempo para simplicidade. Tudo era muito prático e ao mesmo tempo muito feio.

Em Oran, os jovens eram tomados pelos desejos violentos. Os mais velhos ocupavam-se com os vícios. Tudo muito parecido com nossas grandes cidades de hoje. As pessoas trabalhavam de dia. À noite entregavam-se aos prazeres. O espírito de solidariedade era raro e o individualismo era constante. Esse é o padrão de vida moderna. O amor é dispensado. Não há tempo para refletir sobre ele. Os relacionamentos são necessários apenas para satisfazer desejos, depois se tornam um hábito.

²⁰⁹ Albert Camus, *A peste*, p.9.

“Nunca era agradável estar doente”. “A vida na cidade exigia boa saúde”. Para os negócios, para os prazeres, para crescer e adquirir. Geralmente, um doente gosta de se sentir cuidado, precisa de ternura, precisa ser apoiado. Entretanto, em Oran, os doentes eram solitários e desprezados.

“O mais desconfortável na cidade de Oran era a dificuldade que se tinha de morrer”. Não havia tempo para pensar na doença, nem no sofrimento que esta traria. Nem naquele que estava à beira da morte, pois havia tantos problemas para resolver, tantos conhecimentos a serem adquiridos: trabalho, filhos, família, igreja, estudo e outros. Tudo não passava de uma mera justificativa para a falta de tempo. Logo, não dava para pensar na morte nem naqueles que estavam próximo a ela.

Em Oran, os cidadãos pensavam apenas em si, eram humanistas. Não acreditavam nos flagelos. “O flagelo não estava à medida do homem”. Para eles, os flagelos eram irreais, eram como um sonho ruim que iria passar. Contudo, ele não passava, quem passava eram os homens. Os flagelos geravam o exílio, faziam do ser humano seu próprio prisioneiro e reduziam-no ao passado. “O sofrimento de um prisioneiro exilado levava-o a viver com uma memória que não servia para nada” e “o passado refletido servia apenas para gerar o gosto do arrependimento”.

É claro que Camus está se remetendo à vida na cidade capitalista, em que o seu projeto fundamental é acumular capital. Se o fundamental é ganhar dinheiro, as coisas só têm valor e adquirem sentido na medida em que servem para gerar riquezas. Estas indicações se fazem necessárias, portanto, para acentuar o aspecto banal da cidade e da vida. “Em Oran, os dias passam-se sem nenhuma dificuldade. Os homens metiam-se a criar hábitos, já que a cidade favorecia os hábitos. Tudo corria pelo melhor”.

A história de *A peste* inicia-se quando o Dr. Bernard Rieux tropeçou em um rato morto ao sair de seu consultório. Naquele momento, o rato não lhe causou espanto. Ele apenas afastou o bicho e continuou seu caminho. Rieux comunicou ao porteiro Michel o achado. Michel ficou escandalizado, porque sabia que não havia ratos no prédio. Provavelmente aquele viera da rua.

Naquela mesma noite, Rieux parado no corredor do prédio se deparou com mais um rato. Este, porém, estava com o pelo molhado e desequilibrado. Correu em direção ao médico, deu um grito e morreu, colocando sangue pela boca. O médico preocupou-se com aquela situação, mas seguiu para seu quarto a fim de encontrar-se com sua mulher, que estava doente havia um ano e pela manhã, do dia seguinte, iria partir para a montanha.

Pela manhã, Michel contou a Rieux que gracejadores colocaram três ratos pelo corredor. Deviam tê-los pego com ratoeiras grandes, pois estavam cheios de sangue. Eram as primeiras evidências da peste. Ninguém desconfiava de nada, porém Rieux ficou intrigado. Naquele dia, o médico decidiu começar suas visitas pelos subúrbios, onde moravam os clientes mais pobres. Lá ele viu muitos ratos mortos no meio do lixo, que seriam recolhidos mais tarde. Logo Rieux percebeu que não só em seu prédio havia ratos, mas em todo bairro e muito se falava sobre eles.

Voltando para casa, Rieux encontrou sua mulher já pronta para partir. Rieux não tinha tempo para cuidar dela e por isso ela teria que ir para uma cidade vizinha para se tratar. A mãe de Rieux chegaria para cuidar dele e de sua casa. Tudo deveria ser muito prático. Os relacionamentos não eram tão importantes e sim o que se poderia tirar deles.

Na estação de trem, sua mulher perguntou-lhe algo sobre os ratos. Ele disse que não era nada de mais. Depois de ela ter partido, Rieux encontrou-se com o Sr. Othon juiz de Instrução, que também lhe fez pergunta sobre os ratos. Rieux sabia que havia algum problema, mas para não criar alarde disse não haver nada. As pessoas já começavam a desconfiar que algo anormal acontecia na cidade.

À tarde, Rieux continuou suas visitas médicas. Atendeu um jornalista chamado Raymond Rambert, o qual fazia uma pesquisa para um grande jornal de Paris sobre as condições de vida dos árabes e queria informações sobre o estado sanitário da cidade. Rieux aproveitou a oportunidade e informou ao jornalista de que haveria uma curiosa reportagem a fazer sobre a quantidade de ratos mortos na cidade naquele momento. Rambert se interessou.

A cada momento, o número de ratos mortos aumentava. Ao voltar para casa, o médico encontrou o porteiro, com a expressão de cansaço. Rieux informou-o sobre a quantidade de

ratos achados em outras casas e perguntou-lhe como ia a saúde. O porteiro abatido e preocupado respondeu-lhe que não ia nada bem e os ratos eram o motivo de sua perturbação.

No terceiro dia, a mãe de Rieux chegou a Oran. Ela já tinha conhecimento da notícia sobre os ratos. A situação se agravara. Os ratos ocupavam as escadas do porão ao sótão. As caixas de lixo estavam cheias deles. As cidades, os subúrbios, as fábricas, tudo estava repleto de cadáveres de ratos. A mãe de Rieux não se espantou, pois seu filho era médico e poderia resolver qualquer problema de saúde que ela viesse a ter. Rieux, contudo estava cada vez mais abatido e preocupado, porque sabia que uma catástrofe estava para acontecer.

A imprensa logo se ocupou com a notícia. Até então a municipalidade nada tinha proposto e nada tinha previsto. Apenas ordenou ao serviço de desratização para limpar a cidade. A situação foi se agravando de forma tão extrema, que os ratos começaram a sair dos porões, dos esgotos para morrerem em grupos nas ruas. A cidade de Oran tornou-se um caos com os inúmeros ratos ensanguentados que se acumulavam em todos os lugares.

Dez dias depois desse episódio, foi anunciado na rádio local o recolhimento de oito mil ratos mortos na cidade. O povo exigia uma providência das autoridades. Quem tinha casa de praia planejava-se para sair da cidade. O clima de ansiedade e desespero começou a pairar. Nesse mesmo dia, Rieux parou o carro perto de casa e viu, do outro lado da rua, o porteiro, que caminhava com dificuldades como um fantoche. Ele apoiava-se no braço do padre Paneloux, de forma que conseguisse apoio para andar. Respirava ruidosamente e tinha os olhos brilhantes.

Nos últimos dias, Michel não se sentia bem. Michel tinha saído para tomar um ar. Rieux, ao vê-lo daquele jeito, foi ao seu encontro e decidiu examiná-lo, mas foi interrompido com uma chamada de seu paciente Joseph Grand, empregado da Câmara, que o chamara a fim de impedir o suicídio de Cottard. Rieux tratou com Michel de vê-lo mais tarde para atender o chamado de Grand, pois naquele momento precisava impedir um suicídio.

Mais tarde, quando Rieux voltou para ver o porteiro, a situação dele havia piorado. Sentia muitas dores internas e vomitava. Tinha febre alta e inchaços pelo corpo. A mulher dele, desesperada, indagava ao médico sobre a doença, mas não havia ainda diagnóstico. O

doente, entretanto, acusava os ratos de serem a causa de seus males. No dia seguinte o porteiro morreu. Rieux, como um bom conhecedor da medicina e do corpo humano, nada pôde fazer dessa vez para salvar uma vida. Não houve tempo. Ele foi tomado por uma sensação de incompetência.

Em uma manhã, ao sair de casa, Rieux constatou que os ratos haviam sumido. A cidade ficara limpa e logo uma sensação de bem-estar e segurança tomou conta de todos. Mal sabiam que o problema havia apenas começado.

As pessoas de Oran nunca tinham pensado que a rotina tranquila da cidade seria substituída por doenças estranhas que matariam as pessoas em um curto espaço de tempo. A partir da morte do porteiro, o pânico começou. Começou o medo e com ele a reflexão sobre a vida e a morte. Os casos de doença foram surgindo e nada poderia ser feito para evitar a morte.

Uma figura interessante que o narrador apresenta é Jean Tarrou. Homem próspero, que morava no grande hotel no centro. Podia ser encontrado em todos os lugares públicos. Estava sempre de bem com a vida. Tarrou via as coisas e os seres por um binóculo invertido. Quando soube da confusão dos ratos, ele se empenhou em ser o historiador do que não tem história. Tarrou anotava tudo o que via na cidade. Desde diálogos no bonde à observações sobre o caráter comercial da cidade. Sobre este último, ele percebeu que “a animação e até os prazeres eram comandados pelas necessidades do negócio”. Ele se perguntava como fazer para não perder tempo. E depois respondia: senti-lo em toda a sua extensão.

Tarrou ao explicar sobre os ratos demonstrava certo desprezo pelos outros. Não se sensibilizava com os problemas percebidos. Ele era um autêntico individualista. O mundo poderia estar acabando, mas se não o incomodassem tudo estava em perfeita paz e harmonia. Tarrou pode ser considerado uma amostra da cidade. Um exemplo de como as pessoas agiam diante da nova situação e dos problemas alheios.

Mesmo com a peste no ar, a vida continuava. Continuavam a fazer negócios, preparavam viagens e tinham opiniões. Muitos se julgavam livres, longe do sofrimento. Contudo, “jamais alguém será livre enquanto houver flagelos”.

O corpo do porteiro foi isolado para evitar contaminação. Rieux decidiu pedir ajuda a outros médicos para tratar os doentes. Pediu também a Richard, secretário do Sindicato dos médicos, para isolar novos doentes, para não haver risco de contágio.

Enquanto os médicos não tinham conhecimento de dois ou três casos, a prefeitura e a municipalidade não pensavam em se mexer. Apenas questionavam. Os jornais só se ocupavam da rua. Porém, estava evidente que se tratava de uma epidemia. Era só fazer a soma dos casos de morte que se multiplicavam a cada instante.

Mesmo diante da terrível situação, Rieux decidiu não divulgar nada. Era preciso evitar o pânico. Seu colega Castel veio visitá-lo. Castel desconfiou da peste, que já houvera no Ocidente e depois desaparecera. Só que dessa vez ela apareceu mais grave que no passado.

Rieux foi pego desprevenido, assim como os concidadãos. Não era uma guerra, mas era uma peste. Rieux estava dividido entre a inquietação e a confiança. Sabia que a situação era grave, mas esperava que passasse logo. Quando acontece uma guerra, as pessoas pensam “não vai durar muito”, seria idiota isso. Porém, no caso de uma epidemia, o inimigo é invisível. Está no ar. Não pode ser amarrado, nem preso, nem morto. O inimigo é quem mata. Não havia como se proteger dele. Rieux lutava contra a realidade, tal quais os concidadãos.

“Nossos concidadãos, a esse respeito eram como todo mundo: pensavam em si próprios. Em outras palavras eram humanistas: não acreditavam nos flagelos. O flagelo não está à altura do homem; diz então que o flagelo é irreal, que é um sonho mau que vai passar. Mas nem sempre ele passa e, de sonho mau em sonho mau, são os homens que passam e os humanistas em primeiro lugar, pois não tomaram as suas precauções.”²¹⁰

Rieux, mesmo sabendo que muitos doentes tinham morrido de peste, acreditava que o perigo continuava irreal. Quando se é médico, faz-se uma ideia da dor. Quando se é o doente, sabe-se o que é a dor. Rieux ainda mantinha-se indiferente diante do problema talvez pelo fato de não ter experimentado em seu corpo as dores do flagelo. Mas aquele clima inquietava-lhe a alma, pois sabia que mesmo com as devidas precauções poderia ser surpreendido com a doença. A peste não podia ser imaginada. Ela era real e o futuro agora estava comprometido.

²¹⁰ Albert Camus, *A peste*, p.38.

Depois das estatísticas do número de óbitos anunciadas por Joseph Grand, o jornalista, a cidade foi fechada. Não se podia mais entrar nem sair até o problema ser resolvido. A peste foi anunciada, primeiro ao prefeito, que hesitou em acreditar, depois a toda a cidade. Os médicos discutiam medidas urgentes a serem tomadas, antes que metade da população morresse em menos de dois meses. Oran estava entregue à mercê do destino. Seus habitantes estavam isolados, sozinhos e abandonados.

Diante do abandono, as pessoas tiveram que se esquecer um pouco de si e doar-se em favor da cidade, em favor do outro, de modo que a peste pudesse ser combatida e o número de vítimas diminuísse. A individualidade teve que obrigatoriamente ser substituída pela solidariedade. Os concidadãos tiveram que aprender a sobreviver naquelas circunstâncias. O enfrentamento, o medo e o exílio alteram os comportamentos coletivos e individuais.

As ações solidárias comovem e transformam. Grand, que observava tudo e registrava, percebeu essas ações e as mudanças ocorridas por causa delas. A exemplo disso, ele mencionou a mudança de Cottard, o suicida; o qual era um homem introvertido e estranho, que depois do episódio do suicídio não executado devido à solidariedade dele e do médico em se prestarem a salvá-lo, tornou-se amigável e acessível. Cottard até levou Grand a restaurante e bares da cidade. Talvez em gratidão a sua atitude amigável.

Todos na cidade indagavam a Rieux sobre a peste. Rieux sabia que se o número de doentes continuasse aumentando, o hospital não iria comportar. Não teria como tratar toda a população. Não teria soro para todos e foi exatamente isso o que aconteceu. Diante da situação caótica, o prefeito assumiu a responsabilidade, mas as medidas eram insuficientes.

Pela primeira vez Rieux achou sua profissão pesada. Ele não estava habituado com aquele tipo de luta. Os doentes entregavam-se totalmente a ele, esperando uma solução. No entanto, ele sabia que não havia solução, o caso era irreversível. Não havia éito, não havia soro para todos. Não havia cura. Tudo perdeu completamente o sentido!

A vida em Oran teve que ser repensada. Não havia esperanças. Os concidadãos estavam exilados em suas próprias casas. Não podia mais fazer planos para o futuro, pois a

população estava ameaçada de ser dizimada pela peste. Como agir, então? O que fazer da vida? A lógica da existência tornou-se irracional. Os exilados trabalhavam com um objetivo comum, com a intenção de esquecer a peste. Mas no íntimo, todos sabiam que estavam ameaçados. Viviam com suas memórias que não serviam para nada, apenas para lamentarem o que não fizeram nos bons tempos:

“Impacientes com o presente, inimigos do passado e privados do futuro, parecíamos assim efetivamente que aqueles que a justiça ou o ódio humano fazem viver atrás das grades...O único meio de escapar a estas férias insuportáveis era , através da imaginação, recolocar em movimento os trens e encher as horas com os repetidos sons de uma companhia eu, no entanto, se obstinava no silêncio.”²¹¹

Cada um teve que aceitar viver o dia-a-dia só. Aquele povo estava só. Abandonado. Cada qual estava submetido a sua escravidão. Os homens estavam entregues ao serviço dos céus. Ninguém podia contar com o auxílio do vizinho. No desespero geral, o amor foi exercitado. Porém, o amor egoísta que visava apenas ao bem-estar pessoal. Só pensavam na peste e sofriam com isso, porque a epidemia trazia o risco da morte e com isso a separação se tornaria eterna e o exílio se manteria contínuo.

Entretanto, parece que as pessoas tinham dificuldades de compreender com profundidade o que lhes acontecia. O pavor e o medo, aos poucos tornaram-se sentimentos comuns. Mesmo com o sofrimento e com as constantes perdas, as pessoas ainda continuavam colocando suas preocupações pessoais acima de tudo e ignorando a dor do outro. Na verdade, ninguém aceitava a doença. Agiam como se nada estivesse acontecendo. Continuavam sentando-se nos cafés e mantendo suas aparências. Queriam sempre arrumar um culpado. Porém não existiam culpados. Não houve tempo para ninguém se planejar contra a epidemia.

Um caso interessante que o narrador descreve é o de Rambert, que decidiu sair da cidade, mesmo sabendo que não era possível. Ele achava que por ser jornalista teria facilidade em alcançar seu objetivo. Rambert havia deixado sua mulher em Paris. Sentia muita falta dela. Em uma conversa com Rieux, o jornalista disse que não veio ao mundo fazer reportagens, mas para viver com sua mulher. O motivo da existência dele era a esposa. Ao pedir um atestado para justificar sua saída, ele disse ao médico: “É uma questão de humanidade, juro. Talvez não compreenda o que significa uma separação como esta para duas pessoas que se

²¹¹ Albert Camus, *A peste*, p.68.

entendem bem... o senhor não pode compreender. O senhor fala a linguagem da razão, o senhor fica na abstração.”²¹²

De certa forma, Rieux sabia que Rambert tinha razão. O médico era muito prático, racional, não podia deixar-se envolver por sentimentos. Contudo, no momento de desespero, todos tentam encontrar uma lógica para existir. A lógica da existência do jornalista estava em sua esposa. O exercer a profissão e lucrar com isso não era mais a prioridade de sua existência.

Talvez Rambert quisesse sair da cidade, não simplesmente por saudade de sua mulher, mas por medo, por se sentir abandonado e ameaçado de conhecer a morte. Rambert não conseguiu se desvincular do desespero de Oran e encontrar a razão de sua vida. Assim como ele, existiam centenas de pessoas. Desesperadas para fugirem da morte. Desesperadas querendo encontrar seus filhos, mulheres e maridos, algo a quem devesse a existência. Algo que assegurasse a vida. Mas naquele momento não era possível fugir.

As palavras que o jornalista proferiu em relação ao médico eram verdadeiras. Rieux era indiferente aos sentimentos dos outros. Seus dias no hospital eram de fato abstração e irreabilidade. O que Rieux poderia assegurar a família de um doente? Que eles só o veriam novamente morto? Tudo era abstração. Depois da conversa com Rambert, o médico sentiu-se desnorteado, porque sabia que Rambert estava certo. O jornalista só queria ser feliz, reencontrar sua amada e seguir com sua vida. Mas naquele momento não havia felicidade, só desespero e incertezas.

As cenas de desespero e desesperança se inovavam a cada dia. Rieux compreendia que não precisava mais se defender da piedade. As pessoas estavam se cansando da piedade. Ter piedade em Oran era inútil! Rieux começou a perceber que para lutar contra abstração era preciso assemelhar-se a ela. No entanto, Rieux se sensibilizou com a situação de Rambert e para Rambert abstração era tudo o que se opunha à felicidade dele.

Em relação à religião, as autoridades eclesiásticas de Oran decidiram lutar contra a peste pelos seus próprios meios, organizando semanalmente preces coletivas. A peste amaciou

²¹² Albert Camus, *A peste*, p.79.

o espírito dos concidadãos, dando-lhes uma singular atitude, afastada da indiferença e objetividade. Não era preciso mais ser objetivo. A peste foi uma evidência do irreal se tornando real, do absurdo.

O jesuíta Paneloux iniciou a questão do significado do sofrimento. Ele interpretou a dor e a devastação trazidas pela praga como castigo de Deus, devido ao pecado da cidade. Paneloux identificou a cidade como Sodoma e Gomorra, e o pecado do povo com o de Jó. Tais pecadores foram castigados pela falta de devoção ou por suas maldades.²¹³

Por isso, as igrejas encheram-se de fiéis e não-fiéis. Estes tornaram-se cristãos como consequência do desespero. O padre Paneloux advertia dizendo que tudo o que estava ocorrendo em Oran era o juízo de Deus. Para que o povo refletisse sobre suas ações e se arrependessem. Certo dia, em um sermão, citou o texto de Êxodo para esclarecer sobre a peste e disse o seguinte:

“A primeira vez que este flagelo aparece na história é para atacar os inimigos de Deus. O faraó opõe-se aos desígnios eternos e a peste o faz cair então de joelhos. Desde o princípio de toda história, o flagelo de Deus põe a seus pés os orgulhosos e os cegos. Meditai sobre isto e caí de joelhos.”

“Se hoje a peste vos olha, é porque chegou o momento de refletir. Os justos não podem temê-la, mas os maus têm razão para tremer... Haverá mais joio que grão, mais chamados que eleitos e esta desgraça não foi desejada por Deus... Deus, que durante tanto tempo baixou sobre os homens desta cidade o seu rosto de piedade, cansado de esperar, desiludido na sua eterna desesperança, acaba de afastar o olhar. Privados da luz de Deus, eis -nos por muito tempo nas trevas da peste!”²¹⁴

A justificativa do padre Paneloux para a peste é muito parecida com as justificativas dos amigos de Jó para as desgraças dele. A justificativa é tão insuficiente que o próprio padre se contradiz dizendo que “esta desgraça não foi desejada por Deus”. Ora, se Deus é quem determina as desgraças humanas e ele não desejou a peste, como pode ele ter sido a causa do problema? Ou Deus desejou e enviou a peste, ou ele não desejou. O que Camus pretende mostrar é que Deus não se envolve nas questões humanas. Fatalidades acontecem na vida das pessoas independentemente de elas serem fiéis ou não. Independentemente de serem justas ou injustas.

²¹³ Andrea L. Thomas, “The answer Job did not give: Dostoevsky’s Brat’ia Karamazovy and Camus’s La Peste”, *The Modern Language Review*, vol.101, 2006, p. 777(p. 774-788).

²¹⁴ Albert Camus, *A peste*, p.86-87.

O discurso religioso quer atribuir o mal de uma fatalidade a Deus para tornar compreensível um absurdo inexplicável. Para dar lógica onde não se tem lógica. O sermão do Pe. Paneloux apenas tornou mais evidente para alguns a ideia de que os moradores da cidade estavam condenados por um crime desconhecido. Jó também foi condenado por um crime desconhecido. Para a tradição religiosa Jó sofria porque era culpado. No entanto, ele questionou essa doutrina e afirmou sua retidão:

“Acaso não é o desastre para o criminoso,
E o infortúnio para os malfeitores?
Não vê ele os meus caminhos,
Não conta todos os meus passos?
Caminhei com ilusão,
Acertei o passo com fraude?”(Jó 31,2-5)

Com a chegada do verão, pela primeira vez a cidade se tornava sensível às cores do céu e aos cheiros da terra causados pela mudança de estação. A cidade mantinha-se fechada e silenciosa. O tédio tinha um sentido ameaçador. Diariamente, mais tantos casos de óbito. A estação mudara, os dias se passavam e a peste não terminava. A peste arruinara a beleza do verão. Impedira o turismo. Novos hábitos, permeados pelo tédio foram surgindo.

Tarrou fazia descrições minuciosas sobre o dia na cidade tomada pela peste:

“Ninguém ri, a não ser bêbados. De madrugada, brisas leves percorrem a cidade ainda deserta. A essa hora que fica entre as mortes da noite e as agonias do dia, parece que a peste suspende por um instante o seu esforço e toma fôlego. Todas as lojas estão fechadas... Haverá um outono de peste?... não... cento e vinte e quatro mortos, eis o balanço depois de noventa e quatro dias de peste.”²¹⁵

A morte nada era para os homens. O acontecimento é que lhes dava razão. Naquela situação, todos se precipitavam para recorrer a qualquer coisa, inclusive às que não conheciam. Muitos nada sabiam sobre Deus e o saudavam, expressavam palavras em nome dele. Era a urgente necessidade de se apegar a algo que pudesse gerar esperança. Os concidadãos precisavam viver. Precisavam ter forças pra lutar contra a morte.

Certa vez, Tarrou perguntou a Rieux se ele acreditava em Deus. Rieux hesitou e respondeu que não. Disse que estava nas trevas e tentava ver claro. Tarrou continuou

²¹⁵ Albert Camus, *A peste*, p.107.

perguntando se era isso que o separava do padre Paneloux. Para Rieux, Paneloux era um estudioso, não viu alguém morrer de perto e era por isso que ele falava em nome de uma verdade. Rieux presenciou a respiração de um moribundo. Paneloux tratava apenas dos paroquianos. Para o médico, se o padre tivesse sido como ele, ele trataria da miséria antes de querer demonstrar excelência. Tarrou intrigado com as respostas coerentes de Rieux continuou a arguição, perguntando-lhe por que Rieux demonstrava tanta dedicação às pessoas, já que não acreditava em Deus. O médico sabiamente disse que se ele acreditasse em um Deus Todo-Poderoso, ele deixaria de curar os homens, deixando a Deus essa tarefa.

Entretanto, Rieux sabia da frustração que ocupava sua alma. Sua tarefa era conseguir a cura para os homens. Ele era o médico. Porém a peste desmitificou sua profissão, mostrando-lhe sua limitação humana diante de determinados casos.

Na conversa, Rieux afirma ter escolhido sua profissão porque se habituou a ver alguém morrer. A miséria o havia ensinado a viver e o tornou indiferente ao sofrimento dos outros. A morte não o sensibilizava mais. A grande questão estava em saber lidar com o problema. Por isso, ele era considerado indiferente. No fim do diálogo entre os dois homens, Tarrou, que se julgava saber tudo, deu razão às observações sobre a vida e sobre Deus de Rieux.

“A maldade e a indiferença são forças motrizes bem mais frequentes nas ações dos homens”. “O mal existe no mundo, provém quase sempre da ignorância, e a boa vontade, se não for esclarecida, pode causar tantos danos quanto a maldade”. O mal é decorrente das escolhas humanas. Em Jó, vimos isso. Vimos que Deus não foi o autor dos males sofridos pelo personagem. Em *A peste*, os moradores indagavam quem era o autor da desgraça ocorrida na cidade: O homem, Deus, ou o acaso? Ninguém sabia. Nem o padre Paneloux. A vida é um mistério e certos acontecimentos também.

O médico e o padre uniram forças para combater a doença. Contudo, ela era forte demais. Havia dominado tudo. Isso fez com que as prioridades da vida mudassem. A peste trouxe uma consciência coletiva. “Já não havia destinos individuais, mas uma história coletiva que era a peste e sentimentos compartilhados por todos”.

Não se pensava mais na roupa que iriam vestir, nem na comida que iriam comer. Pensava-se no coletivo. A doença fez com que as pessoas de Oran mudassem suas identidades de sujeitos-individualistas, solitários para sujeitos-comunidade, que reconheciam no outro a condição para sua própria existência enquanto sujeito, que lutavam por uma sociedade em que todosoubessem. A doença fez com que os cidadãos perdessem o egoísmo gerado pelo sistema neoliberal de globalização econômica. Fez com que as pessoas enxergassem umas as outras. O sofrimento tornou-se problema de todos. A vida teve que recomeçar. Recomeçar com a peste.

Por outro lado, o sofrimento trazido pela peste gerou sentimento de revolta em alguns. Gerou violência. Causou tumulto na cidade. Pessoas desesperadas ateavam fogo nas casas dos doentes, para livrarem-se da doença. Rieux achava que o hábito do desespero era pior que o próprio desespero. Não havia mais amor. O amor pressupõe um futuro e em Oran não havia expectativas de futuro. O senso crítico de algumas pessoas transformou-se em sangue-frio.

Com o passar dos meses, os ratos foram reaparecendo. O número de vítimas foi diminuindo e a peste foi acabando. O tempo de quarentena tinha passado. Porém, a prudência conteve o sentimento de euforia pela libertação. Os cidadãos aprenderam a contar cada vez menos com o fim da epidemia.

Do mesmo modo que a doença surgiu, foi embora. Radicalmente! A impressão que a peste deixou é de ter cumprido seu dever: matar indiscriminadamente dezenas de pessoas. Muitos se tornaram céticos com os acontecimentos, acreditando que a desgraça nunca iria acabar, mesmo com todas as evidências de que a doença tinha se esgotado. Contudo, em outros, o sofrimento trazido pela peste teve um aspecto positivo. Os cidadãos em nome da esperança realizaram enormes progressos. Tornaram-se pessoas sensíveis, capazes de observar o outro como ser humano. A doença e o sofrimento fizeram com que o individualismo desse lugar à solidariedade.

Entendemos que com essa obra Albert Camus pretendeu mostrar, por meio de Rieux, que o homem aparece para suportar sua própria moralidade, sem referência a qualquer autoridade divina. Tarrou e Rieux, com as suas práticas necessárias de tornar a vida mais suportável para outros, partilhavam a mesma moralidade de "amor ativo" em grande medida.

Tarrou observou que por causa da falta de consciência, todos acabavam levando o micróbio da 'peste'. Acabavam infligindo dor e causando sofrimento. Logo, o mal era o próprio homem.

Diante dessas observações, concluímos essa apresentação utilizando as palavras de Andrea Thomas²¹⁶, que afirma que “o tipo de moralidade que tem por base o amor e a consciência de uma ação pode ser partilhado por ambos: cristãos e humanistas, pois são seres humanos que estão no seu centro, fazendo ativamente as suas próprias decisões morais”.

3.7. O sofrimento no inferno de Sartre

No capítulo 24 do livro de Jó o autor enfatiza a maldade dos criminosos. Ele denuncia os crimes contra os fracos por meio do porta-voz do povo, Jó, que aponta quem são os opressores, os crimes que eles executam e a maneira como eles agem. Em Jó 24,12 os moribundos clamam por socorro, por justiça e Deus não ouve a súplica deles. Jó se decepciona com esse Deus da tradição e percebe que não há solução para aqueles que estão “abraçados na pedra”. Se o Deus onipotente de seus amigos nada fazia, muito menos os homens com suas limitações.

Jó libertou-se da “caverna da tradição” e percebeu que os injustos nem sempre são punidos e os justos nem sempre são reconhecidos como tais. Será Deus um carrasco, então, que atribui sofrimento aos homens e brinca com eles como se fossem fantoches?

Jó constatou que o mal que ele sofria e que via outras pessoas sofrendo não era causado por Deus e sim pelos próprios homens. Jó percebeu que Deus ama sua criação e em amor a ela limita suas ações e por isso não podia impedir seu sofrimento causado pelos homens. Contudo, o sofrimento sem fim e sem esperança de Jó, o Deus verdadeiro sofria com ele.

O Deus da tradição israelita não entende a fragilidade e sofrimento dos homens. Ele é cruel e punidor. É somente na inversão desse Deus, que acontece com a morte na cruz, que é

²¹⁶ Andrea L. Thomas, “The answer Job did not give: Dostoevsky’s Brat’ia Karamazovy and Camus’s La Peste”, *The Modern Language Review*, vol.101, p.786, 2006, (774-88).

possível uma solução para o sofrimento. A onipotência do Deus invertido está na cruz de Cristo, porque ele se entregou aos homens. Como diz o profeta Isaías:

“Era desprezado e abandonado pelos os homens,
Homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento,
Como pessoas de quem todos es condem o rosto;
Desprezado, não fazíamos caso nenhum dele.
E, no entanto, eram nossos sofrimentos que ele levava sobre si,
Nossas dores que ele carregava.
Mas nós o tínhamos como vítima do castigo,
Ferido por Deus e humilhado”. (Is 53,3-4)

Jó percebeu que seu sofrimento não era de causa divina e, portanto, não havia saída, porque os homens não deixariam de praticar o mal. Sua conduta reta e justa não era critério para a solução. Ele teria que sobreviver dia após dia, sem expectativas e sem futuro, assim como os personagens da peça teatral de Jean Paul Sartre *Entre quatro paredes*²¹⁷. Nessa peça, o autor descreve o sofrimento de quatro pessoas que foram para o inferno depois da morte, devido aos seus crimes.

Nos tópicos anteriores expusemos o sofrimento das vítimas. Descrevemos a vida de pessoas inocentes que sofrem em consequência de ações humanas ou de fatalidades. Neste tópico, no entanto, descreveremos o tormento dos opressores. A dor sobre a qual falaremos não se limita à física, causada por necessidades, ou por doenças; mas corresponde a uma dor psicológica, interna e individual. É nesse sentido que tentamos relacionar *Entre quatro paredes* com o texto de Jó 24,7-12.

O inferno é a imagem contrária ao paraíso de Deus. O mundo em que vivemos, por exemplo, e o mundo apresentado no livro de Jó podem ser considerados uma espécie de inferno. É um lugar organizado a partir do egoísmo, do individualismo. Está alicerçado sobre as falsas seguranças, que são o dinheiro, o poder e a dominação. O sistema econômico-social lembra a imagem do dragão e da besta do apocalipse. As forças de opressão e de morte parecem invencíveis. Daí a sensação de incapacidade e desânimo para se manter justo e reto como Jó.

²¹⁷ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, tradução A. Araújo e P. Hussak, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4ª. Edição, 2008.

Entre quatro paredes apresenta outro inferno que não é o mundo real. Enquanto os três personagens eram vivos, executaram seus crimes sem nenhuma intervenção. Foram cruéis de diversos modos, como os opressores do capítulo 24 de Jó e não sofreram dano algum por isso. No entanto, há um momento em que estas pessoas morrem e vão para o inferno para serem punidas. Lá elas experimentaram uma forma diferente do sofrimento abordado até agora. Jean Paul Sartre desmascara os personagens, apontando seus crimes e suas injustiças. Faz com que estes reflitam sobre suas atitudes enquanto eram vivos. O inferno, portanto, é estar exilado em sua própria consciência, é refletir o passado apenas para gerar o gosto do arrependimento, é o olhar dos outros.

A peça pretende mostrar que as pessoas não só praticam a maldade, mas a essência do homem é má e perversa. O mal é mais forte que o homem, por isso o roubo, a pederastia, o assassinato, os crimes. Em um primeiro momento, Jean Paul Sartre quer mostrar que a sociedade originou o mal. Porém, logo percebeu que a sociedade nada mais fez do que revelar um mal já existente nas pessoas.

O problema do mal para Jean Paul Sartre é resultado de ações humanas conscientes, arquitetadas, sobretudo, não por pessoas, mas por grupos e forças econômicas, sociais, políticas e até religiosas. Essas ações são encobertas pela apatia e indiferença dos homens. A apatia é uma forma de incapacidade de sofrimento. As pessoas apáticas se tornam insensíveis ao sofrimento do outro.²¹⁸

Por isso que a sociedade precisa criar monstros para autojustificar-se. Criam-se, então, monstros, que são alimentados e, conseqüentemente, eles se perpetuam. Esses monstros são as falsas justificativas. No caso de Jó, seus amigos justificavam seu sofrimento como uma punição divina.

Entre quatro paredes, que foi produzida e encenada no fim da Segunda Guerra Mundial, demonstra marcas desse período. Porém, não se restringe apenas ao sentido histórico. O objetivo da peça é mostrar a fenomenologia do outro e do ser para o outro, ou seja, mostra a dialética humana de ser um com o outro.

²¹⁸ Dorothee Sölle, *Sofrimento*, Petrópolis, Vozes, 1996, p.46, (189p.).

A peça inicia-se com a cena de Garcin, um literato e jornalista, chegando ao inferno juntamente com o criado. O inferno é descrito como um salão com estilo do Segundo Império, com móveis bem antigos. Nesse salão havia uma lareira, sobre ela uma estátua de bronze e uma espátula para cortar papel. A iluminação era contínua. A luz não se apagava nunca. Não existia interruptor. Ao lado da porta havia uma campainha, que funcionava quando era necessário. A porta estava sempre trancada. Só quem a abria era o criado. Não existiam espelhos, nem janelas, nem tampouco a escova de dente desejada por Garcin.

Todas as características do inferno de Jean Paul Sartre possuem um significado. A estátua de bronze confrontava os condenados mostrando-lhes que ali eles nunca seriam como estátua. Estavam destinados a conviverem com o permanente movimento dentro de suas consciências. A consciência de cada um seria sempre inquieta e atormentada por seus próprios crimes. O fato de as luzes permanecerem sempre acesas significa que os condenados sofreriam o desnudamento da claridade externa e interna. Teriam que conviver continuamente consigo. O espelho representava a busca pela confirmação da imagem que o homem faz de si mesmo. A busca por sua identidade. A ausência de janelas mostra que não há mais relação com o mundo dos vivos. O que restava nos condenados eram apenas as lembranças. A escova de dente simboliza a higiene, característica que tornava os homens suportáveis uns aos outros.²¹⁹

Logo na primeira cena, o castigo foi revelado a Garcin. Os condenados teriam que viver sem dormir, ou melhor, sem interrupções, em tempo contínuo. A luz ficaria sempre acesa e ele teria que ficar continuamente de olhos abertos. Garcin perturbou-se com a notícia e quis quebrar a lâmpada com a estátua de bronze, a fim de apagá-la. Porém não teve sucesso. Logo percebeu que estava perdendo o controle e decidiu manter sua compostura diante das novidades. Garcin estava disposto a “encarar a situação de frente”, sem medo.

Entretanto, com a chegada da segunda condenada ao salão, Inês, Garcin foi acusado por ela de ter olhos amedrontados. Inês imaginou que Garcin era uma espécie de carrasco, porque seus olhos pareciam estar sempre com medo. Garcin retrucou dizendo que não havia medo nele, embora a situação fosse grave.

²¹⁹ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, pp.11-13.

Com o prosseguimento da conversa, Garcin perguntou a Inês se ela não tinha medo diante das novas circunstâncias. Ela respondeu dizendo “Pra quê? O medo era bom antes, quando a gente ainda tinha alguma esperança”. Naquela sala não havia mais esperança. Eles estavam no inferno e deveriam pagar por todos os seus crimes. O tormento e o sofrimento já havia começado e eles ainda não tinham se dado conta do fato.

Inês era funcionária dos correios e lésbica, sabia de suas culpas e as admitia. Porém, as acusações que ela fazia a Garcin o incomodavam, porque apontavam suas culpas e lhe mostravam o quanto tinha sido injusto quando era vivo. Inês se mostrava sádica. Alimentava-se com o ódio. Gozava com o sofrimento dos outros.

Em seguida, mais uma condenada entrou na sala, era Estelle. Ao entrar, a primeira coisa que a incomodou foi a cor de seu canapé (verde-espinafre), que não combinava com sua roupa (azul-claro). Cada condenado tinha um canapé. Estelle se incomodava com a estética do salão, com a beleza das coisas. Logo de imediato demonstrou sua futilidade. Ela não se deu conta de sua condição de morta. Preocupava-se apenas com a superfície das coisas.

Inês ofereceu seu canapé bordô a Estelle, de forma que pudesse aproximar-se mais dela e conquistar seu coração. Porém, Estelle não o aceitou. Ele também não combinava com sua roupa. O único que combinava a roupa de Estelle era o canapé de Garcin (azul). Garcin trocou seu canapé com Estelle para acalmar a histeria da nova condenada. Nessa confusão de assentos causada por Estelle, as disputas entre os condenados iriam se definir. Inês interessava-se por Estelle, que se interessava por Garcin, que não se interessava por ninguém. Garcin apenas queria ficar com suas memórias, a fim de “botar a vida em ordem”.

Enquanto Garcin pensava procurando uma saída, Inês era trágica, ria dele. Inês divertia-se com a desgraça. Garcin aborreceu-se com ela e a mandou tentar encontrar uma saída. Ela, porém, sabia que não havia mais saídas, não havia mais ordem. Não havia como colocar a vida em ordem naquele lugar. Por isso ela acreditava que sua vida já estava em ordem. Totalmente em ordem. Ela mesma a colocara enquanto estava viva. Inês sabia que o que foi feito já havia passado. Era extremamente realista e não acreditava na remissão. Não havia mais como consertar nada.

Os três tentavam descobrir o mistério de estarem juntos naquela sala. Garcin achava que aquela união fora ao acaso. Inês, com seu espírito crítico e perturbador, dizia que nada era ao acaso, a presença dos outros tinha um propósito. Estelle sugeriria que talvez eles tivessem se encontrado outras vezes. Contudo, para Inês essa possibilidade sugerida por Estelle era impossível. Do jeito que Estelle era atraente, bonita e fútil, Inês se lembraria dela.

A proposta de Inês era a mais intrigante:

“Acaso! Então quer dizer que estes móveis estão aí por acaso? Será um acaso o canapé da direita ser verde-espinafre e o da esquerda bordô? Um acaso, né? Então tente mudá-los de lugar e me diga o que acontece. A estátua de bronze também é um acaso? E este calor? Ouça o que estou dizendo: tudo foi arrumado com carinho, e nos mínimos detalhes. Este quarto foi feito pra gente”.²²⁰

Inês percebeu que tudo estava planejado para iniciar o processo de desnudamento, pelo qual todos passariam. Ela sabia que cada um deles seria o carrasco do outro. Com o convívio eles contariam suas culpas, os motivos pelos quais foram para o inferno. A partir da percepção de Inês começaram as indagações. Apenas Inês revelava e aceitava sua maldade. Garcin e Estelle tentavam encobrir seus crimes, contando suas histórias de modo que se passassem como vítimas:

“Eu era órfã e pobre, criava meu irmão menor. Um velho que era amigo de meu pai pediu minha mão. Ele era rico e bom Eu aceitei... Vivi seis anos com meu marido, sem nenhuma nuvem negra. Há dois anos, reencontrei o homem que eu devia ter amado. A gente se reconheceu na hora. Ele queria que eu fugisse com ele, mas eu recusei. Depois disso veio a minha pneumonia... Você acha que este foi o crime?”²²¹

Garcin tentava compreender Estelle para que da mesma forma conseguisse omitir seus crimes e se passar por vítima. Garcin morreu fuzilado. Segundo ele, esta causa de morte o tornou um herói, já que ele se atreveu enfrentando os inimigos de guerra.

Inês sabia que ambas as justificativas eram falsas, visto que ninguém ia para o inferno sendo bom. Ela indagou a Garcin sobre a mulher dele. Ele ficou desconcertado, porque sabia que não tinha sido um bom marido. Mais uma vez Inês provocava um conflito e mostrava tanto a Garcin quanto a Estelle que eles, inclusive ela, não estavam ali à toa. Todos eram

²²⁰ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 56.

²²¹ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 60.

criminosos. Por meio de Inês a realidade dura e crua era extraída das entranhas da alma. Ela não deixava mentir. Mostrava a verdade dos outros.

Estelle sempre foi uma burguesa fútil. Tornou-se rica porque se casou com um velho rico. Porém não amava o marido. Tinha interesse apenas no conforto que ele poderia lhe proporcionar. Estelle teve um caso extraconjugal, do qual engravidou. Ameaçada de perder suas riquezas, foi morar por cinco meses na Suíça para ganhar o bebê sem que ninguém desconfiasse de nada. O amante de Estelle estava com ela quando a menina nasceu. Insatisfeita com a situação, ela levou sua filha até o lago e matou-a a pedradas. Seu amante presenciou tudo do quarto, o qual tinha uma varanda para o lago. Estelle matou sua única filha de maneira cruel em nome do dinheiro, da ambição, do poder e do conforto.

Ameaçada com a brutalidade que Inês extraía de seu interior, Estelle pediu um espelho a Garcin, tentando recuperar a aparência que sempre manteve enquanto era viva. De uma mulher boa, requintada, fiel. Contudo, no inferno não havia este objeto. Estelle sentia-se esquisita, apalpava-se. Precisava se apalpar para saber se realmente existia. O espelho refletia o que ela desejava de si. A imagem construída para uso social. O espelho afirmava sua identidade. No inferno, entretanto, Estelle não conhecia mais sua identidade forjada, pois lá ela não poderia omitir ou mentir sobre si própria. Os olhos de acusação dos outros e sua própria consciência a desnudavam:

“No meu quarto há seis espelhos enormes. Sim, eu os vejo. Eu os vejo. Mas eles não me vêem. Eles refletem o sofazinho, o tapete, a janela... como é vazio um espelho em que eu não estou. Quando eu falava, eu me posicionava de um jeito que eu podia ficar sempre me olhando. Eu falava e me via falando. Eu me via como as pessoas me viam, isso me mantinha acordada”²²²

Estelle pedia um espelho para passar baton. Inês ofereceu-se para ser seu espelho. No desespero de ter sua imagem refletida e afirmada, Estelle aceitou. Ela se viu “pequeninha” nos olhos de Inês. Ao passo que Inês a viu por inteiro. Inês refletia a alma cruel de Estelle, a qual enxergava sua pequenez, sua insignificância.

Nesse processo de Inês refletir a imagem de Estelle, Inês intimidou Estelle com suas observações. A imagem que Inês refletia não era estática, como a de um espelho. Estelle

²²² Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 67.

sentia-se aprisionada nos olhos da outra, justamente porque o que ela refletia não era o que Estelle queria, mas o que Inês pensava sobre Estelle.

Inês tentava todo o tempo seduzir Estelle, o que gerou um atrito entre as duas. Estelle não queria a admiração de Inês, mas a de Garcin. Ela precisava conquistar o coração dele para reviver a realidade do mundo dos vivos. Garcin e Estelle buscavam, portanto, refúgio no inferno. Por isso Inês podia ser a consciência mais crítica e atormentadora da sala. Ela sabia de sua condenação e a achava merecida por seus crimes. Os outros iludiam-se.

Em alguns momentos, os condenados podiam escutar o que acontecia no mundo dos vivos. Eles ouviam o que acontecia na ausência deles. Toda vez que Garcin pensava em Gomez, por exemplo, ele podia ouvir e saber o que estava acontecendo com sua mulher.

Garcin sabia o motivo pelo qual ele foi para o inferno. Ele torturava sua mulher. Havia tirado-a da sarjeta e só por isso a tratava como uma eterna devedora. A mulher nutria uma enorme admiração e respeito por ele. Apesar de suas maldades, ela era incapaz de contestá-lo, mantinha-se sempre calada. Sofria sozinha e nunca chorava diante das injustiças vividas. Certa vez, Garcin levou uma mulata para dentro de casa. Divertiram-se durante toda a noite. A mulher dele dormia no andar de cima e provavelmente escutou os ruídos do marido com outra mulher. Pela manhã, a esposa, que acordara cedo, levou o café da manhã para o marido e a amante na cama. Passou toda aquela humilhação apenas para demonstrar sua devoção a ele.

Depois que Garcin expôs seus crimes, foi a vez de Inês. Ela intitulou sua história como “história de mortos”. Três mortos: primeiro ele, depois ela e eu. Não havia sobrado ninguém no lado de lá. Talvez por isso Inês fosse a mais consciente. Nada a prendia no mundo dos vivos, suas vítimas também morreram, não havia mais vínculos.

Inês morava com seu primo e a mulher dele. Ela foi aproximando-se da mulher do primo e fazendo com que a mulher enxergasse o marido com olhos dela. As duas começaram a ter um relacionamento íntimo. Inês planejava matar o primo para provar sua existência: “Mas eu sou má: isso quer dizer que eu preciso do sofrimento dos outros pra existir. Uma

tocha. Uma fogueira nos corações. Quando estou completamente sozinha, eu me apago. Durante seis meses ardi no coração dela, acabei queimando tudo”.²²³

A morte de Inês foi provocada pela amante, que para amenizar seu sofrimento, abriu o gás enquanto Inês dormia e deitou-se ao lado dela. As duas morreram. Inês foi para o inferno porque não se arrependeu de nada, assim como Garcin e Estelle.

Conforme as verdades vinham à tona, os condenados percebiam a alma abominável que tinham. Estelle percebeu o quanto fora covarde, depois do desabafo. Disse odiar os companheiros de sala, porque eles eram a consciência dela.

Inês reconheceu que todos estavam nus. “Cá estamos nus como minhocas”. Garcin também percebeu que eles estavam nus e ligados: “Nus até o osso, eu te conheço até teu último fio de cabelo. Agora estamos ligados”. Estelle era a mais retardatária em aceitar sua nova condição.

Estelle, depois de ter um contato com o mundo dos vivos, tentou seduzir Garcin com toda sua força. Ela ouviu sua melhor amiga revelando todos os seus segredos ao seu marido. Os dois estavam dançando e Estelle, do inferno, ficou irada, por não poder ter mais o amor e a atenção de seu marido.

“Olha pra mim, não desvia teu olhar: é tão difícil isto? Tenho os cabelos de ouro, e, além do mais, alguém se matou por mim. Eu te imploro, você tem que olhar mesmo pra alguma coisa. Se não sou eu, vai ser o bronze, a mesa ou os canapés. É mais agradável olhar pra mim. Escuta: caí do coração deles como um passarinho cai do ninho. Me apanha, me leva pro seu coração, você vai ver como vou ser boazinha”.²²⁴

Estelle precisava da paixão de Garcin para esconder o crime de si mesma. Contudo, isso não era possível, já que Garcin a conhecia demais para isso: “Vou te dar o que eu puder. Não é lá muita coisa. Eu não vou te amar: eu te conheço demais pra isso”²²⁵. Por outro lado, Garcin precisava dessa insistência de Estelle para provar que ele não fora um covarde. Eles achavam que, talvez, os dois unindo-se em amor, pudessem sair do inferno. Garcin e Estelle sabiam que eram covardes, eles mentiam um para o outro, de forma que isso aliviasse a dor.

²²³ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 82.

²²⁴ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 99.

²²⁵ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 102.

Garcin e Estelle prometiam amor um ao outro. Garcin prometeu a Estelle que iriam sair do inferno. Entretanto, a consciência soberana de Inês lembrava-lhes que as palavras que os dois proferiam eram simples mentiras e nada do que eles planejavam aconteceria.

A ameaça de Inês deu início a uma discussão entre ela e Estelle. Garcin enojava as duas e toda aquela situação. Decidiu tentar sair pela porta. Ele batia, gritava, girava a maçaneta e nada acontecia. Estelle implorava para ele não ir. Ele a rechaçava, dizendo que ela era pegajosa, mole como um polvo. Tudo isso porque a presença de Estelle trazia a consciência de quem verdadeiramente ele era. Garcin não aguentava mais o sofrimento mental causado pelas duas. Ele preferia o sofrimento físico: as chibatadas, as pinças, o garrote. Mas o inferno de Jean Paul Sartre eram os outros. De repente a porta abriu. Todos ficaram curiosos. Garcin queria saber o porquê de a porta abrir, já que ela estava sempre fechada e eles eram condenados, não poderiam sair de lá.

Mais uma vez Jean Paul Sartre mostra que não há como fugir de si mesmo. O homem pode até esconder seus crimes da sociedade, porém seu “eu” estará sempre consigo, o acusando. O acusador é a consciência.

Inês instigava-o a ir logo. Ele, portanto, decidiu não ir mais. Inês mandava Estelle sair. Ela também não conseguiu fugir. Inês dizia “somos inseparáveis”. Todos sabiam disso e constataram que foram colocados ali planejadamente.

Garcin afirmou ter ficado por causa de Inês. Ela sabia a seu respeito. Ele precisava convencê-la de que seus pensamentos sobre ele estavam errados:

“Não posso fazer mais nada. Eu não os escuto mais, você sabe. Sem dúvida, eles encerraram meu caso. Acabou: agora está arquivado; eu não sou mais nada na terra, nem mesmo um covarde. Inês, aqui estamos sozinhos: não há mais ninguém além de vocês duas pra pensar em mim. Ela não conta; mas você, você que me odeia, se você acreditar em mim, me salvará”.²²⁶

Garcin não fugiu para tentar convencer Inês que era inocente e bom. Talvez convencendo-a ele alcançasse sua liberdade:

²²⁶ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 120.

“Ouça, cada um tem seu objetivo na vida, não tem? Eu não estava nem aí pro dinheiro, pro amor. Eu queria ser um homem. Um durão. Apostei tudo num só cavalo. Será que é possível ser um covarde, se a gente escolheu os caminhos mais perigosos? Será que se pode julgar uma vida inteira por um único ato? Eu não sonhei com este heroísmo. Eu o escolhi. A gente é o que a gente quer ser”²²⁷

Inês desafiava Garcin a convencê-la de que ele era inocente. Na verdade ela sabia que jamais se convenceria com as argumentações dele. Porém, ela era sádica, gostava do sofrimento do outro. A memória que ele traria ao se defender o faria perceber a maldade que havia dentro dele. Ele dizia ter morrido cedo demais para executar seus atos. Não lhe deram tempo. Inês acrescentava dizendo: “A gente sempre morre cedo demais – ou tarde demais. E, no entanto, a vida está lá, terminada: a linha está traçada, agora é fazer a soma. Você não tem nada além de sua vida”.²²⁸

Garcin desarranjara-se diante e Inês, pois ela o fazia perceber que seus argumentos não justificam suas crueldades. A visão de Inês só confirmava o quanto Garcin fora um covarde. Ela mostrava que ela com sua fraqueza, um sopro, não era nada além de um olhar que o via e um pensamento que o pensava. Garcin era moldado pela visão de Inês.

Estelle percebendo o desconforto de Garcin, o instigava a se vingar de Inês. Entretanto tudo era inútil. Eles teriam que conviver por toda a eternidade. Com Inês ou sem ela, um era o carrasco do outro. Um impediria o outro de dormir e esquecer seus crimes. O olhar de cada um sobre o outro era o inferno.

A peça termina quando Estelle, em uma atitude de desespero, tenta matar Inês com a espátula que ficava em cima da lareira. Contudo, Inês lembra-lhe que todos já estavam mortos. A atitude de Estelle não resolveria o problema. Aliás, nada resolveria. A história de Sartre termina sem uma solução. Assim como em Jó, ele aponta os problemas, revela a maldade humana, explica a origem do mal, mas nada pode impedir a maldade humana.

O drama humano é, portanto, viver um dilema entre o bem e o mal, entre o amor e o ódio. Em Jó vimos a nudez causada pela opressão. Nudez como fruto da maldade humana. Em Sartre a nudez é consequência do juízo dos opressores. Juízo não necessariamente trazido

²²⁷ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 121.

²²⁸ Jean Paul Sartre, *Entre quatro paredes*, p. 122.

por Deus, mas pela consciência dos outros. Por isso que Sartre afirma que o inferno são os outros.

Ambos os tipos de nudez são cruéis e proporcionam grande sofrimento. Contudo, a primeira se refere aos bons, aos que são as vítimas, corresponde a um sofrimento físico. O segundo se refere aos maus, àqueles que oprimem, que proporcionam sofrimento aos outros. Essa nudez corresponde a um sofrimento psicológico, gerado pelo desnudamento do olhar do outro. Essa condição da realidade humana descrita na peça conduz ao desespero insolúvel, já que os condenados encontram-se sozinhos, abandonados e independentes.

3.8. Conclusão

Neste capítulo, comparamos a realidade dos “grudados na pedra” de Jó 24 com diversas formas de literatura para entendermos um pouco mais sobre o sofrimento humano e sobre as atitudes humanas que geram o sofrimento.

Apresentamos diversos tipos de sofrimento humano. Começamos fazendo uma introdução sobre a origem da exploração no Brasil, que foi uma das causas da pobreza daquela época até os dias atuais, e seguimos com algumas observações críticas da teologia da libertação sobre o sofrimento gerado pela pobreza.

Depois, abordamos o sofrimento decorrente da pobreza, que por sua vez é resultado da injustiça social. Primeiramente, apresentamos o sofrimento em nível individual, o caso de Estamira. Em seguida, passamos para o nível familiar, quando citamos o romance de Graciliano Ramos. Por fim, apresentamos o sofrimento em um nível maior, a comunidade de Areia Seca. As três primeiras obras trabalhadas neste capítulo ilustraram o sofrimento humano gerado por carências físicas: pela escassez, pela falta de alimento, pela falta de água, de roupa, de higiene, de saúde, de moradia. Também pela falta de dignidade humana, de trabalho, de conhecimento.

Seguimos nosso trabalho com a apresentação do romance de Camus, o qual também aborda a questão do sofrimento humano. Porém, sofrimento que não é causado por injustiças,

por homens; mas por uma fatalidade, por algo inesperado e imprevisível. Falamos do sofrimento em que não há culpados. Sofrimento que precisa da solidariedade, do sujeito-comunidade para amenizar a dor.

Para encerrar o capítulo, apresentamos uma diferente modalidade do sofrimento humano com a peça teatral de Jean Paul Sartre, a qual mostra o sofrimento psicológico. Sartre fala do sofrimento dos opressores depois da morte. A obra nasceu de uma circunstância e, ao mesmo tempo, contra esta circunstância. O dinamismo da peça está no fato de encontrar sentido para as atitudes humanas. Na verdade, não sabemos ao certo se o opressor sofre “dor de consciência” por causa de seus crimes, como mostra Sartre. Não podemos afirmar se eles se comovem com a aflição dos explorados e injustiçados. O que podemos constatar é que o sofrimento apresentado por Sartre não tem fim, não pode ser amenizado, nem mudado.

Todas as modalidades de sofrimento trabalhadas neste capítulo têm em comum a não-esperança como em Jó. Nessas obras não há solução, não há saída. O desespero e o terror assolam os personagens e Deus permanece imóvel. “Não ouve a oração”. Os personagens encontram-se como os “abraçados na pedra” de Jó 24. Em alguns casos porque não têm abrigo, não têm comida, nem bebida, são explorados. Em outros porque estão condenados. Seja por uma causa externa, como no caso da peste, seja por uma causa interna, como *Entre quatro paredes*, em que a própria consciência os acusa eternamente.

As posições expressas nas obras trabalhadas oferecem poucas respostas e poucas saídas para a questão do sofrimento humano, assim como em Jó. No entanto, os que mudam a história não são aqueles que apresentam soluções, mas aqueles que colocam uma série de questões a serem refletidas. Aqueles que lançam o grito do “porquê”, que é o mesmo clamor de Cristo. Se a esse grito pudesse ser dada uma resposta, seria possível explicar o sofrimento e consolar o sofredor. Porém, nem sempre há respostas, nem sempre há motivos. Às vezes, não há a opção de evitar o sofrimento. O que resta é escolher ou a absurda cruz da ausência de sentido, ou a cruz de Cristo. Ou melhor, ao homem cabe optar pela morte natural da vida ou pela morte abraçada por paixão.

CONCLUSÃO

Vimos que o livro de Jó encenou, dramaticamente, as angústias e os protestos de um grande sofredor. Tal homem teve que aprender a viver neste mundo sem justiça e sem Deus, em um estado de total abandono. Ou melhor, teve que aprender a sobreviver em meio às circunstâncias de extremo sofrimento.

A obra pôde ser considerada uma reflexão e um testemunho que fala do sofrimento do inocente, do problema do mal no mundo e da providência divina. A busca de Jó para entender a casualidade ocorrida em sua vida nos possibilitou abrir novos horizontes para a compreensão da vida. Nos ajudou a entender o motivo de nossa existência, assim como nos permitiu uma maior aproximação do Criador.

No primeiro capítulo, vimos que o livro é resultado de uma montagem inicial, a partir de um texto antigo (prólogo e epílogo, os quais foram escritos em prosa), com vários acréscimos posteriores. A antiga história popular foi adaptada como motivação para discussão teológica.²²⁹

Samuel Terrien²³⁰ afirma que o poeta do livro usou a história antiga de Jó, como base para seu poema, o qual não se ocupou, primeiramente, com o tema do sofrimento do inocente. O poeta utilizou a narrativa jobiana sem dificuldades, porque ela oferecia um símbolo do realismo terreno, de acordo com a forma de conceber a vida de comunhão com Deus pelos

²²⁹ José Raimundo Oliva, *Jó, sábio profeta: exegese do capítulo 24*, p. 30.

²³⁰ Samuel Terrien, *Jó*, p. 305-306

sábios do Oriente. Assim, a comunhão do homem com o divino, devia-se manifestar com a boa saúde, com a prosperidade material, com o vigor sexual, com a boa fama e com a responsabilidade social.

Por isso, no prólogo e no epílogo há um Jó passivo, que entendia o mal como um bem divino. O Jó da prosa não se desligou de Deus. Venceu a causa. No epílogo, Deus restituiu em dobro tudo o que Satã havia tomado. Esse Jó é uma espécie de personagem mítico, já que se manteve passivo e indiferente diante de uma situação de extrema dor. Contudo, o sofrimento injusto do personagem inocente provocou escândalos. O personagem, na parte poética do livro não apareceu tão inabalável quanto na prosa, nem seu sofrimento foi resolvido, diferentemente do que mostram as partes do livro escritas em prosa.

Ao lermos a parte poética do livro de Jó, percebemos que o sofrimento vivenciado pelo personagem foi sem uma causa lógica e aparente. Simplesmente aconteceu. Jó indagava a si próprio, aos seus amigos e a Deus o motivo de seu sofrimento. Na dor, ele buscou compreender a sua existência.

Quando catástrofes ocorrem na vida de uma pessoa, a pergunta existencial que fazemos é "por quê?". Queremos saber se as experiências que geram dor e sofrimento estão incorporadas na ordem natural do mundo ou é uma distorção dessa ordem. Queremos saber se essas experiências estão associadas à punição ou não. Se são desencadeadas por comportamentos imprudentes, pela imoralidade, ou pela ilegalidade. Ou se as experiências são totalmente imprevisíveis, ilógicas e irracionais e se estão além de qualquer modo razoável de compreensão.

O autor de Jó, artisticamente, expressou tais questionamentos por meio dos diálogos entre Jó e seus amigos. Esses diálogos mostraram que, segundo os amigos de Jó, o sofrimento era uma forma de punição divina. Jó, por outro lado, entendeu que toda a desgraça acontecida em sua vida não teve uma causa clara. Foi uma experiência completamente incompreensível.

Também foi possível perceber na poesia que o autor israelita dos ensinamentos dos sábios e das obras dos profetas mostrou nos diálogos uma resistência à doutrina da retribuição, denunciando a relação opressor-oprimido na sociedade. O livro está impregnado,

por um lado, em uma linguagem crítica e profética e, por outro, em uma linguagem de contemplação.

Os amigos de Jó falavam em nome da justiça divina. Para eles, Jó mentia sobre sua inocência e omitia, a ele próprio talvez, seu pecado. Jó precisava se arrepender e se purificar para que sua sorte fosse mudada. Para seus amigos era muito simples falar dessa maneira. Eles estavam do outro lado. Não experimentaram a dor como Jó. Logo, associavam a causa do sofrimento a uma situação de pecado, que precisava ser corrigida. Acreditavam que a prosperidade e a saúde eram sinais de bênçãos divinas. A pobreza, a doença e o sofrimento eram entendidos como maldições. Seus amigos estavam apenas preocupados em cumprir uma exigência da tradição. Por isso tornaram-se insensíveis às dificuldades de Jó. Seus discursos eram vazios e suas ações eram nulas de solidariedade.

Jó, por outro lado, tinha convicção de sua inocência e intuitivamente sabia que as argumentações de seus amigos contradiziam a proposta divina. Jó sabia que ele precisava descobrir sozinho esta outra proposta, a fim de compreender a causa de seu sofrimento e o motivo de sua existência em meio à desgraça total. Para isso, foi necessário que ele abandonasse a teologia da retribuição e entendesse que seu sofrimento não era um mero ato punitivo, mas um mistério. Jó precisou entender que Deus não era o autor dos crimes à humanidade. Deus jamais usaria sua justiça para prejudicar sua criação.

O sofrimento de Jó não só o levou à reflexão sobre as causas e as motivações para este fato, não só esclareceu questões sobre a vida e sobre Deus; mas o sensibilizou à dor alheia. O sofrimento fez com que Jó assumisse a causa do próximo injustiçado como ele. Jó engajou-se na causa dos fracos, abandonados, pobres, oprimidos, inocentes acusados. Jó mesmo com o ânimo abatido, mesmo abandonado, não se entregou à morte. Lutou por sua vida e pela vida dos oprimidos como ele.

Jó empenhou-se em descobrir o porquê do sofrimento dos oprimidos de sua época. Indignou-se com as práticas dos ricos e indignou-se com a religião do Templo, que omitia a exploração e exclusão dos pobres, como mostrou o capítulo 24. Jó percebeu que a miséria e o sofrimento eram consequências do egoísmo e da ganância humana. Os oprimidos não eram malvados e impuros, como alegava a religião, nem sofriam para se redimir dos pecados. Essas

peessoas, como ele, foram vítimas de uma sociedade cruel e injusta. Eram pessoas tão violentadas e exploradas que chegaram a uma situação degradante, pior do que um escravo. Essas pessoas não estavam devendo nada a Deus. Eram apenas vítimas!

No poema sobre a sabedoria no capítulo 28, entendemos que o autor convida o leitor a repensar sobre o que é a verdadeira sabedoria, a qual não correspondia à sabedoria dos amigos de Jó. O texto nos mostrou uma abertura para a sabedoria divina acessível ao homem, como fruto da revelação divina. Vimos que esta sabedoria estava fora das normas, impossível de ser criada e dominada pelo homem. “O temor do Senhor” é a característica distinta entre a sabedoria divina e a sabedoria israelita (humana). Só nesta base poderia haver uma profunda compreensão de Deus, a ponto de mudar a percepção de Jó em relação a sua situação. Jó penetrou no mistério da sabedoria divina porque reconheceu a sua dependência de Deus. Ele confiou na capacidade divina de garantir sua existência, mesmo em meio à desgraça total. Ele percebeu que há coisas na vida que são ocultas aos homens e só Deus pode dar abertura a esses mistérios.

No segundo monólogo de Jó, que pôde ser entendido como uma reflexão crítica à sociedade egoísta e indiferente ao próximo, vimos que o autor do poema pretendeu mostrar que a sociedade do pós-exílio perdeu a ideia de solidariedade tribal. Como justificativa, essas pessoas alegavam que o oprimido devia conformar-se com seu sofrimento porque fazia parte da vontade divina. A bem da verdade, Jó sabia que a vontade divina não era essa. Deus deu terra e vida a todos os homens, para que todos pudessem ser felizes. No entanto, o homem, obra-prima da criação, tornou-se a pior coisa do mundo. Começou a inventar coisas para destruir a si próprio e o seu ambiente.²³¹

Apresentamos também a intervenção do sábio Eliú, o qual tentou solucionar a problemática de Jó baseado na sabedoria humana. A arrogância de Eliú em tentar responder a questões com revelações subjetivas não colaborou com Jó. Eliú, como os outros três amigos de Jó, não foi sensível ao sofrimento alheio. Não se prestou a ouvi-lo em nenhum momento, nem a entender a postura dele diante da sociedade. Eliú justificou o sofrimento de Jó também baseado na teologia da retribuição.

²³¹ José Mauro de Vasconcelos, *Rosinha, minha canoa: romance em compasso de remo*, São Paulo, Melhoramentos, 25ª. Edição, 1976, p.40, (203p.).

Como desfecho de nosso primeiro capítulo, apresentamos o tópico que falou sobre a teofania. No contexto do discurso divino, a teofania aconteceu, não só para corrigir Jó sobre as concepções que ele tinha sobre Deus e sobre a vida mas para restaurar a relação de Jó com Deus e com o próximo. Deus teve que lidar com a audaciosa teologia errada que os amigos de Jó lhe tinham impingido. Jó entendeu que Deus está além do entendimento humano e não pode ser forçado a adequar-se em estruturas de lógica e de justiça humanas.

Ao fazermos a leitura dessa esplêndida obra, percebemos que o sofrimento de Jó pôde ser comparado à paixão de Cristo. No mundo, Jó viu-se abandonado por Deus, como Jesus na cruz na hora de sua morte. Jó foi abandonado, porque, como Jesus, lutou para defender os fracos e combater a injustiça humana. Ele defendeu o nome de seu Criador e resistiu aos ataques e às mudanças que ocorreram em sua vida. Vimos que essa interpretação humanista do sofrimento de Jó nos propôs que ele sofreu para a glória da humanidade. Jó foi colocado à prova para que toda a hierarquia do céu pudesse ser convencida da capacidade humana de exercer a piedade.²³²

No segundo capítulo nos ocupamos com a apresentação da exegese do texto de Jó 24,7-12. Começamos fazendo uma tradução do texto original que ficou da seguinte forma:

Nus pernoitam sem roupa
e na inexistência de coberta (ficam) no frio
De torrente de montes umedecem
E sem abrigo abraçam a rocha.

Roubam do peito um órfão
e sobre o oprimido agem malvadamente.

Nus andam sem roupa
e famintos carregam feixe.
Entre os muros deles fazem espremer o óleo (do) lagar

²³²Wing-Chi Ki, "Gift Theory and the Book of Job", *Theological Studies Review*, vol. 67 n. 4, 2006, p. 726-727, (723-749).

Caminham e ficam sedentos

Da cidade pessoas como mortos gemem
e vida dos feridos clama [por salvação]
e Deus não ouve [a] oração.

Vimos que nosso texto fabu da sociedade dos “nus”, dos “famintos e sedentos”, dos que buscavam abrigo nas rochas. Esse grupo que Jó apresentou são pessoas, que, como ele, viveram abandonadas e sem expectativa de futuro. A diferença de Jó para estas pessoas é que Jó não tinha uma causa lógica para seu sofrimento e eles, no entanto, eram vítimas das formas mais cruéis de injustiça humana.

Na delimitação do texto entendemos que o capítulo 24 seguiu com uma sequência de ideias do capítulo 23, porém com uma ênfase maior nos crimes cometidos aos oprimidos. O capítulo 24 anunciou uma nova modalidade de crime, que é a violência contra a criança e contra a viúva. Em relação à coesão interna do capítulo 24, vimos que os versículos anteriores ao v. 7 e posteriores ao v. 12 estão todos relacionados. O texto é internamente coeso e pode ser tratado como uma subunidade literária independente.

Quanto ao estilo, observamos que o autor utilizou o poético. Geralmente, a poesia remete a algo belo, bonito e agradável. No caso de nosso texto delimitado, vimos que o autor usou poesia para mostrar as ações monstruosas dos homens. O que deveria ser bonito e agradável causou aversão e horror. Observamos também que nossa subunidade estava repleta de repetições. O autor procurou enfatizar, por meio da repetição, a condição em que se encontravam os trabalhadores da época. Nos v.7-8 e v.10-11 essa ênfase recaiu obre as carências dos oprimidos e a situação de total miséria. Para eles faltavam roupas, abrigo, comida e bebida. Faltava o suprimento das necessidades básicas para uma pessoa viver com decência. No v.9, Jó avaliou o comportamento dos violentos, como uma opção de vida, que confrontava Deus e seus mandamentos. Foi por causa dessa opção por parte de alguns que a sociedade do pós-exílio estava repleta de injustiças.

Seguimos nossa exegese com observações sobre época e lugar da composição. Vimos que o texto, provavelmente, pertenceu ao quinto ou quarto século a.C., época em que os persas dominavam a Judeia.²³³

O sistema de dominação persa, diferentemente de outros impérios que dominaram a Palestina, fixou o valor do tributo que cada região dominada deveria pagar. Este tributo só poderia ser pago em moedas de ouro, o que muito favoreceu as classes dominantes e empobreceu cada vez mais os trabalhadores camponeses. Dessa forma, os judaítas deveriam comercializar seus produtos agrícolas no mercado para conseguirem moedas. Isso gerou a exploração exacerbada da população.

Foi nesse período que a teologia da retribuição ganhou força. A religião do Templo usava as justificativas dessa teologia para explicar o problema do mal e o do sofrimento do justo. O nome de Deus foi usado como justificativa para a má fé. O autor de Jó, no entanto, enxergou essas discrepâncias da sociedade de sua época e por meio de Jó deu seu grito de protesto contra a doutrina da retribuição e contra a espoliação persa.

Depois de abordamos uma possível data e o contexto histórico daquele momento, apresentamos o gênero literário. Vimos que o livro de Jó possui vários gêneros. A maior parte da obra é marcada por um diálogo poético ou narrativo. Um diálogo controverso que se inicia por uma introdução mitológica, segue com o debate entre amigos e termina com a resolução divina para todos os problemas apresentados no relato.²³⁴

Vimos também que o conteúdo do livro pôde ser entendido como uma lamentação. A forma é entendida como um diálogo de consolação, ou melhor, um diálogo que começa com uma consolação e se transforma em uma disputa.²³⁵ Diante disso, nós classificamos o texto de Jó 24,7-12 como uma poesia sapiencial de lamento. Jó, ao se identificar com os pobres oprimidos, apresentou a realidade em tom de lamento. Esse lamento não era semelhante ao litúrgico dos salmos, mas comparava-se a um lamento que revelou uma realidade concreta e dura de ser vista.

²³³ Marvin H. Pope, *Job – Introduction, translation, and notes*, p.34.

²³⁴ James L Crenshaw in John H. Hayes, *Old Testament Form Criticism*, San Antonio, Trinity University Press, 1997, p.254.

²³⁵ Claus Westermann, *The Structure of the Book of Job – A Form – Critical Analysis*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 3-4.

No item conteúdo, tentamos extrair o máximo de significado de cada verso. Vimos que na sociedade de Jó o pobre estava destinado à morte. A condição em que o autor apresentou os trabalhadores explorados foi degradante. Estas pessoas não estavam mais no campo, nem na cidade. Eles não tinham mais espaço no mundo. Foram para o deserto. Lá, eles tentaram sobreviver. Passaram a noite nus e com frio. Durante o dia continuaram nus, debaixo do sol do deserto. Procuraram uma pedra, de forma que conseguissem se abrigar. Carregavam feixe, mas eram privados de alimentar-se. Espremiam o óleo, mas não podiam usá-lo. E caminhavam famintos e sedentos para a morte.

Jó nos mostrou a situação em que a grande maioria da população vivia. Antes, os judaítas viviam nas terras cultiváveis. Depois, passaram a viver como indigentes nas partes montanhosas do deserto. O pobre descrito em Jó 24,7-12 não era um simples trabalhador. Era nada, igual a uma pedra, não tinha vida! Essas pessoas não eram pobres apenas, porque os pobres ainda eram um setor residente na roça, com pouca comida e pouca vestimenta, mas ainda tinham algo. Também não eram escravos. Os escravos eram alimentados, era-lhes destinado um local para acomodarem-se. Estes nus estavam como Jesus na cruz: de faixa, pregados no deserto, difamados, sem comida, sem bebida. Estavam completamente abandonados por Deus e pelos homens, esperando somente a hora da morte. A morte era a salvação.

Em seguida, mencionamos os crimes executados pelos opressores, os quais passaram a agir não só contra os pobres, mas contra crianças e mulheres. Era a forma mais brutal de maldade, a penhora de seres humanos, a violação dos direitos e da liberdade das pessoas. O poeta nos apresentou a banalização da vida humana. O ser humano passa a ser um objeto de comercialização.²³⁶

Os nus gritavam por socorro e não eram ouvidos, como Jesus. Talvez dissessem: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste”. A agonia física dessas pessoas se intensificou ainda mais por uma angústia mental gerada pela aparente desconsideração de Deus por sua miséria e por sua posição desprivilegiada.

²³⁶ Norman C.Habel, *The Book of Job – A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1985, p.359-360.

Deus foi apresentado no livro de Jó como inimigo do homem e indiferente aos seus sofrimentos. A realidade enfrentada por Jó foi uma maneira totalmente inédita de enxergar Deus. Deus passou a ser entendido com imprevisibilidade e espanto. No entanto, não era Deus quem castigava e determinava o destino dos seres humanos. Os problemas de injustiça social eram decorrentes da ganância e maldade humana.²³⁷

Entendemos que Deus, em amor a sua criação, respeitou as escolhas humanas e não as tentou mudar. Por isso que no v.12 “Deus não ouviu a oração”. Ele não podia intervir nessa história, somente os próprios homens podiam fazer algo para mudar a realidade. Deus não devora a liberdade dos homens. Cabe a razão e a liberdade humana criar a virtude, os valores e a moral em benefício do próprio homem.

A exegese, portanto, nos possibilitou, não só uma compreensão técnica sobre o texto, mas nos contextualizou historicamente. Com a exegese, vimos que o texto apontou os problemas sociais da época do pós-exílio. Falou da miséria do povo e de quem estava produzindo esta situação de extrema exploração. Criticou a teologia da época, que criou uma concepção de justiça divina aos moldes humanos. Vimos também que o texto não apontou nenhuma solução para o problema da sociedade dos nus abraçados na rocha.

Em suma, a religiosidade não levou ao conhecimento real de Deus e sim um convívio pessoal, íntimo. O autor deixou o leitor tirar suas próprias conclusões sobre Deus e sobre o fato de Deus permanecer ausente. O que nós concluímos com isso é que aqueles que de fato amam a Deus e querem conhecê-lo intimamente, devem engajar-se na causa dos fracos e oprimidos. Devem acreditar no próximo e lutar pela vida dele. Devem denunciar os crimes de injustiça e combater a maldade humana. O exemplo que Jó nos deixou é uma forma de alcançar a transcendência divina.

No terceiro e último capítulo comparamos a realidade de vida dos “abraçados na pedra” de Jó 24 com diversas formas de literatura, visto que a literatura refere-se ao mundo por meio de imagens e símbolos, e pode nos apresentar um olhar sobre a realidade, sobre os homens, sobre os sonhos humanos.

²³⁷Gerhard von Rad, *La sabiduría em Israel. Los sapienciales. Lo sapiencial*, p.279.

Empenhamo-nos em mostrar que a realidade apresentada em *Jó* é muito atual. Está presente em nossa sociedade. As formas mais cruéis de exploração e violência contra os pobres estão bem perto de nós, por todos os cantos de nosso país. Basta andarmos mais atentos, nas grandes cidades, por exemplo, que nos deparamos com uma imensa população de rua, de lixões, de mendigos, de loucos. Pessoas que vivem como monstros ameaçadores. Desprezadas pelo Estado e pelo próximo.

Todos os dias estas pessoas aparecem, mas ninguém as vê. Elas pedem dinheiro nos sinais, pedem comida para os filhos nas ruas, vendem suas filhas ainda crianças para serem escravas sexuais. Por falta de abrigo, se refugiam debaixo das pontes. Sem roupa, cobrem se com jornais ou papelão. Embebedam-se e usam drogas para suportar o frio, a dor, ou a fome. Caminham de um lado para outro em busca de comida, de água, de alívio para o sofrimento. E nessa caminhada vão resistindo à vida, que não lhes oferece futuro, nem resgate. Estas pessoas como *Jó* vivem em um estado de total abandono.

Esses que vivem como mortos, ou esses invisíveis em nosso país clamam por socorro, mas em vão. “Deus não ouve a oração”. Nem ouvirá, enquanto as autoridades não se prestarem a cuidar deles. Enquanto os cidadãos não se mobilizarem em favor desses oprimidos. Deus não pode agir, se nós não agirmos, não gritarmos e não salvarmos estas vidas!

Começamos nosso terceiro capítulo fazendo uma introdução sobre a origem da exploração no Brasil, que foi uma das causas da pobreza daquela época até os dias atuais. Vimos que a pobreza e a fome no Brasil têm origem política. Foi gerada por uma estrutura que favoreceu uma minoria e empobreceu a maioria. Iniciou com a fazenda, que desalojava os índios e os negros. Seguiu com a indústria, que substituiu o trabalho escravo por trabalhadores remunerados com baixíssimos salários.²³⁸

²³⁸ Rui Bernhard e Huberto Kirchheim (coordenadores), *As raízes da pobreza e da fome no Brasil*, São Leopoldo, Sinodal, 1990, p.14, (92p.).

Vimos também que a pobreza pode ser fruto da ignorância ou da preguiça, ou fruto do egoísmo e da ganância dos outros. Ou, a pobreza pode ser uma causa natural da vida. Uma pessoa é pobre porque nasceu pobre.²³⁹

Outro fator que procuramos destacar foi a abordagem sobre os pobres dada pela a teologia da libertação, a qual tem suas raízes históricas na cultura e na religião popular. E tem como personagem principal o pobre, excluído, marginalizado, miserável. De acordo com essa teologia, a classe dos desfavorecidos é a dos mais privilegiados, porque eles podem desfrutar da presença e da verdadeira revelação sobre Deus, em sua luta cotidiana pela vida.²⁴⁰

Entendemos que a revelação que Deus forneceu aos pobres não foi apenas de sua pessoa, mas da vida, do mundo. Essa revelação foi a capacidade de discernir historicamente os mecanismos que geram uma ordem social injusta, que prejudicam a maioria das pessoas para beneficiar uns poucos. Uma ordem que só visa ao consumo e ao lucro e só valoriza quem pode participar disso. O objetivo dessa revelação foi fazer com que o pobre não se acomode e não se cale diante das injustiças e violências cometidas contra ele, mas proteste, denuncie e lute por seus direitos à vida. O espírito de indignação deve ser o estado permanente dos injustiçados.

Depois dessas duas abordagens sobre pobreza, comparamos o texto dos “nus, abraçados na rocha” com o relato de Estamira, que também mostrou a forma mais desumana de opressão e uma situação de extrema miséria. Estamira não parecia, mas era humana, dotada de intelecto e sentimentos. Ela, assim como os nus que foram para o deserto, optou por viver em um aterro sanitário, porque não encontrou mais espaço no mundo civilizado. No lixão, ao menos, ela achou um modo de resistir ao sofrimento e sobreviver, mesmo sabendo que era invisível para o restante do mundo.

Estamira dizia conhecer Deus e poder revelar a verdade, porque com sua situação de total abandono ela percebeu qual foi a verdadeira missão de Jesus: denunciar os crimes e protestar tudo o que a sociedade praticava de mal contra a vida humana. Sua voz tinha um tom profético, como a voz do personagem Jó. O que ela narrou e expressou nos mostrou um

²³⁹ Jorge Pixley e Clodovis Boff, *Opção pelos pobres*, Vozes, 2ª. Edição, Petrópolis, 1987, p.164,(280p.).

²⁴⁰ Pablo Richard em Marc H. Ellis y Otto Maduro (editores), *Teologia y libertação – perspectivas y desafios. Ensaio em torno a da obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, CEP, 1989, p.268, (437p.).

sofrimento que fez a vida resistir, mesmo no meio dos escombros e dos detritos. Ela se empenhou em acordar o ser humano a perceber a crueldade do mundo.

Estamira é a voz que inquieta-se com a satisfação, com o conformismo, com a passividade dos homens, num mundo onde reina a injustiça, a opressão, a miséria, onde legitima discrepantes desigualdades de dinheiro e de cultura, causadas pelas extorsões do Estado, que para impor sua estrutura mantém o terror e a guerra.

Depois de apresentarmos o documentário *Estamira*, que retratou um estado de extrema miséria em plena cidade do Rio de Janeiro, seguimos nossa narrativa com a apresentação do grande clássico da literatura brasileira, *Vidas secas*. Graciliano Ramos, assim como o autor de *Jó*, sensibilizou-se com o estado das vítimas da opressão social e mostrou a realidade de uma família de retirantes do nordeste brasileiro, que corresponde a uma realidade razoavelmente recente. O autor, por meio da ficção, nos aproximou mais dos problemas vivenciados pelo homem nordestino concreto.

O romance descreveu as condições em que vivia a família de Fabiano: abandonados no sertão brasileiro, sem destino, em busca de água, comida e abrigo, eternamente. A família precisou dominar os limites impostos pela natureza e dominar a si mesma na luta pela sobrevivência, diante da escassez e da necessidade.

Ao lemos esse romance, foi possível recriarmos o verso de *Jó* 24, que diz: “caminham e ficam sedentos”. O romance começou apresentando a caminhada da família e terminou do mesmo modo. De forma que nos possibilitou entender que eles seriam retirantes eternos. Caminhariam para a morte como os pelados do deserto.

Graciliano Ramos também nos mostrou que a miséria produz a animalização do ser humano. As crianças da família confundiram-se com os animais e o animal da história, a cachorra, conseguia se expressar melhor que os humanos. O pai queria ensinar os filhos a serem animais (tatus), para suportarem a dureza e o sofrimento da vida.

O autor denunciou o abuso cometido pelas autoridades na vida de pessoas como Fabiano. As autoridades, que deveriam proteger o fraco e o desamparado, abusavam do poder,

agrediam, roubavam o pobre. Era uma desgraça era ser nordestino nas condições apresentadas pelo autor. Saber que iria passar o resto dos dias e morrer de sede e fome na caatinga. Nada mudaria a sorte daqueles que nasceram naquela condição.

Outra obra que expusemos foi o relatório de viagem do Frei Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade*. Esse autor usou uma espécie de teologia narrativa para descrever a comunidade de Areia Seca e fazer uma reflexão teológica sobre a vida das pessoas daquela comunidade.

Frei Carlos Mesters experimentou o convívio com aquele povo pobre. Presenciou as limitações e sofrimentos daqueles esquecidos. Com essa obra, ele nos mostrou o sofrimento de pessoas, que, como Jó, não tinham mais expectativas de melhora, nem de transformação. Mostrou a vida de pessoas que viviam sem esperança de um futuro, porque para eles não havia futuro.

O autor descreveu a falta de privacidade com que as pessoas viviam a falta de ordem, a falta de higiene, a falta de comida, a falta de conforto, a falta de saúde. Para Frei Carlos Mesters, o povo vivia em um caos completo. Porém, ele nos mostrou também que dentro da impossibilidade de vida, aquele povo criou sua lógica de existir. O povo criou a sua ordem a partir da necessidade de sobreviver com quase nada. Criou o seu sistema de cuidados com o corpo e com a saúde, a sua maneira de alimentar-se, em meio à escassez de comida, e sentir-se satisfeito. Criou um meio de resistir à morte.

Frei Carlos Mesters só conseguiu enxergar a lógica de Areia Seca porque esteve dentro da comunidade. Participou da vida do povo, conheceu seus problemas e conviveu com seus dramas. Ele percebeu que mesmo com a ignorância, o povo possuía sabedoria. Sabedoria para criar filhos. Sabedoria para tratar doentes. Sabedoria para sobreviver.

A missão de Frei Carlos Mesters em Areia Seca foi esclarecer ao povo os motivos que geravam aquela situação de miséria, de forma que o povo pudesse contestar e reivindicar seus direitos junto aos governantes e não se acomodassem à situação de abandono político. O povo de Areia Seca vivia nos porões do Brasil, esquecido pelo resto dos estados. Viviam na obscuridade da falta de informação, abandonados e sozinhos.

O relatório de Frei Carlos Mesters nos ajudou a enxergar estas pessoas. Mostrou-nos que a vida para elas só era possível por conta da solidariedade mútua dentro da comunidade. Também nos permitiu entender a verdadeira missão de Cristo, que se resumiu em anunciar a verdade e fazer milagres. Ou seja, a verdade de Cristo é a denúncia da violência e das injustiças sociais cometidas contra os pobres, é a luta contra tudo o que provoca infelicidade no homem e o milagre é a vida, a existência humana.

Depois de mencionarmos três obras que mostraram o sofrimento humano causado por injustiça social, trabalhamos com o romance de Albert Camus, *A peste*, que nos mostrou uma situação de total desesperança por parte das pessoas da cidade de Oran quando foram surpreendidas com a doença. Por meio da apresentação desse romance, tentamos mostrar o sofrimento sem causa lógica, o sofrimento como fruto de um absurdo.

A doença chegou inesperadamente e matou dezenas de pessoas da cidade de Oran, causando o exílio dos sobreviventes. Esse exílio pôde ser entendido como separação entre o eu e si mesmo, entre o eu e os outros e entre o eu e o mundo. Dessa forma, Camus apontou três categorias de exílio: o exílio físico e social, o exílio psicológico e o exílio metafísico. O primeiro tipo de exílio caracterizou a cidade de Oran e a transformação ocorrida na vida das pessoas com a chegada da peste. O exílio psicológico enfatizou a peste como ruptura entre as pessoas, principalmente entre os amantes. Causou a solidão e a abstração na vida dos oranenses. A última categoria de exílio, abordada por Camus, foi apresentada por meio do debate entre o padre e o médico, que falou sobre a condenação do homem à morte.

Camus fez uma análise profunda do absurdo identificando-se com o mal. O absurdo era fruto de uma comparação. Por isso, o padre associou a desgraça humana a um ato punitivo de Deus, de forma que conseguisse justificar um absurdo da vida, da mesma forma que fizeram os amigos de Jó para justificarem o problema dele. Contudo, vimos que o médico, por outro lado, entendeu que o discurso religioso não poderia tornar lógico um acontecimento ilógico. A morte estava ali e precisava ser combatida. A razão da existência dos moradores de Oran tornou-se combater a morte. Dessa forma, o absurdo se constituiu uma situação insustentável e insolúvel, que impôs ao homem a necessidade de enfrentamento.

Ao trabalharmos com esta obra, percebemos que a esperança se relacionou à lucidez. Ela não se vinculou a Deus ou à salvação, mas ao esforço humano de estar consciente. O autor nos mostrou que nem Deus nem os cuidados do Dr. Rieux puderam salvar os homens da peste. A peste não tinha solução. A única esperança estava no presente, nas possibilidades de existir em meio àquelas circunstâncias. Exilados em suas próprias casas, os cidadãos tiveram que repensar suas vidas, porque não havia esperanças, nem futuro. A lógica da existência tornou-se irracional.

Albert Camus nos mostrou também que, na revolta do homem contra a morte, ele encontrou um sentido positivo para o empreendimento da vida. O desespero e o exílio despertaram o consciente coletivo, transformando pessoas individualistas em pessoas solidárias, de forma que todos fossem beneficiados. A peste não foi problema de uma pessoa, mas de toda a cidade. Todos foram ameaçados e amedrontados por ela. Isso fez com que as pessoas dessem mais valor à vida e ao outro.

Com *A peste* vimos que a ausência de explicação do universo para os absurdos da vida fez com que o homem se sentisse um prisioneiro do tempo. Fez com que o homem se sentisse um exilado no mundo, o que, por sua vez, gerou a solidão. Assim, o exílio motivou a solidão e um sentimento de abandono por parte do homem em relação a Deus, já que Deus e o mundo não puderam responder aos anseios humanos.

Vimos que o absurdo gerou a revolta e esta se desdobrou em uma percepção coletiva que a vida possuía valor e sentido em si mesma, o que a tornou independente da história. Portanto, os homens estavam solitários em meio ao universo, e a vida era composta de incongruências. Não se podia escapar dessas incongruências, nem pela esperança, nem pelo suicídio. O absurdo foi a ausência completa de expectativa sobre o amanhã e a ausência da morte.

Por fim, apresentamos em nosso terceiro capítulo o inferno de Sartre, com a peça teatral *Entre quatro paredes*, a qual associou o inferno ao sofrimento eterno, ao olhar do outro e à própria consciência. Sartre nos mostrou a morte como uma contingência que não pode ser evitada e que impede subitamente a concretização de nossos projetos.

Sartre também levantou a questão do homem como ser, da responsabilidade pessoal por todas as ações e projetos de vida, sobretudo a responsabilidade diante da liberdade humana. O principal problema discutido pelo autor foi saber se era possível reencontrar uma compreensão do homem além das várias já existentes.

Sartre por meio do desnudamento dos personagens nos permitiu perceber que o mal que está no mundo é decorrente de ações humanas conscientes e estas ações são encobertas pela indiferença e insensibilidade com o outro. O desnudamento, por sua vez, ocorreu com o olhar do outro, que acabou trazendo à tona a própria consciência. Dessa forma, a consciência será eternamente um tormento, pois o homem jamais conseguirá livrar-se de si próprio.

A obra também nos possibilitou entender que o homem está condicionado a escolhas, a viver entre o bem e o mal. Escolhas indevidas, muitas vezes, produzem sofrimento no próprio indivíduo ou nos seus próximos, já que ele terá que viver transtornado por sua consciência. Escolhas feitas a partir do egoísmo e do individualismo geram situações de opressão e de injustiças, ou melhor, geram o mal social.

Entendemos que este sofrimento psicológico descrito por Sartre está presente hoje em nossa sociedade, porém com uma nuance: o conflito do indivíduo contemporâneo gira em torno do ter ou não ter, do ser ou não ser. O homem tenta adequar-se às estruturas do sistema excludente e acaba perdendo os valores relevantes para a vida humana.

Concluindo esta pesquisa, vimos que a arte nos possibilitou exprimir e refletir sobre várias situações da vida humana com profundidade. Por meio dela, tanto a expressa no livro de Jó, bem como as demais trabalhadas nesta pesquisa, percebemos que o problema da injustiça humana sempre existiu e jamais será extinto e talvez, quem sabe, extinga-se junto com a própria humanidade.

Constatamos que muitas vezes o sofrimento humano ocorre em decorrência de opções egocêntricas, ou simplesmente, decorrentes da maldade humana. Vimos também que determinados sofrimentos são provocados pelos absurdos da vida, do mundo e do universo, são injustificáveis e sem causa. Tais sofrimentos, muitas vezes, não têm solução, não têm fim, e nesse momento o homem encontra-se sozinho no universo.

Ao lermos Jó e ao compararmos o texto de Jó 24,7-12 com outras formas de arte percebemos que a existência humana é absurda, não dá para atribuir a ela um sentido. O que constatamos é que a consciência é a própria realidade humana. Vimos também que a liberdade é o que determina a prática politicamente, socialmente e moralmente necessária no mundo. Os homens não dependem de um caráter determinado, agem por meio de escolhas. O princípio da existência humana está em uma opção gratuita.

Aprendemos com este trabalho que o que nos cabe fazer, portanto, é enxergar o outro. É compartilhar com o próximo a sua dor. É militar contra o opressor. É não se contentar. É não omitir situações de opressão. Enxergar o outro é denunciar as injustiças e combater o mal contra a vida humana. É não apoderar-se da liberdade do outro.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

Bíblias

Bíblia de Jerusalém, revista, São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional, Paulus, 9 edição, 2000, (2366p.).

Bíblia Hebraica Stuttgartensia, Karl Elliger e Wilhelm Rudolph (editores), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, (1574p.).

Bíblia Sacra, Luxta Vulgatam Versionem, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 3 edição, 1969, (1980p.).

Bíblia Sagrada – Edição Pastoral, (Traduzida para o português por Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin e José Luiz Gonzaga do Prado), São Paulo, Paulinas, 1990.

Bíblia Sagrada, (Traduzida para o português por Antônio Pereira de Figueiredo segundo a Vulgata Latina), Lisboa, 1937.

Bíblia Sagrada, tradução de João Ferreira de Almeida, Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, (1334p.).

Bíblia Tradução Ecumênica, São Paulo, Loyola, 5 edição, 1997, (2480p.).

Septuaginta, Alfred Rahlfs (editor), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, (vols.1-2).

Fontes

ALONSO SCHÖKEL, L. y DIAZ, J. L. Sicre, *Job – Comentario teológico y literario*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

ANDRADE, Carlos Drummond de, *Poesia completa: conforme as disposições do autor*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1ª. Edição, 3ª. Reimpressão, 2007.

ASENSIO, Víctor Morla, *Livros sapienciais e outros escritos*, São Paulo, AM edições, 1997.

AZELLES, Henri, *História política de Israel desde as origens até Alexandre Magno*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, (250p.)

BALLARINNI, Teodorico e REALI, Venanzio, *A poética hebraica e os Salmos*, Petrópolis, Vozes, 1985, (140p.)

BANDEIRA, Manuel, *Antologia poética*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 12ª. edição, 2001, (226 p.).

BANDEIRA, Manuel, *Estrela da vida inteira*, Rio de Janeiro, José Olympio, 14ª. Edição, 1987, (449p.).

BEOZZO, José Oscar, *e o branco chegou com a cruz e a espada*, Belém, CIMI Norte II, 1987, (199p.).

BERNHARD, Rui e KIRCHHEIM, Huberto (coordenadores), *As raízes da pobreza e da fome no Brasil*, São Leopoldo, Sinodal, 1990, (92p.).

BLOOM, Harold e ROSENBERG, David, *Livro de Jó*, Rio de Janeiro, Imago, 1992, (368p.).

BOFF, Leonardo, *A nossa ressurreição na morte*, Petrópolis, Vozes, 10ª. edição, 2004, (109p.).

BOSI, Alfredo, *Historia concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, 3ª. edição, 1983, (582 p.)

BRIGHT, John, *História de Israel*, São Paulo, Edições Paulinas, 1978, (688p.).

CAMUS, Albert, *A peste*, Rio de Janeiro/ São Paulo, Record, 16ª. Edição, 2006, (269p.).

CAZELLES, Henri, *História política de Israel desde as origens até Alexandre Magno*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, (250p.).

CERESKO, Antony R., *Introdução ao Antigo Testamento – numa perspectiva libertadora*, São Paulo, Paulus, 1996, (351p.).

_____, *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo, Paulus, 2005.

COMBLIN, José, “Os pobres como sujeitos da história”, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo, Vozes, 1989, n.3.

COMBLIN, José, *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo, Paulus, 2005.

CRABTREE, A.R., *Teologia do Velho Testamento*, Rio de Janeiro, JUERP, 3ª edição, 1980, (310p.).

DHORME, Édouard. *A Commentary on the Book of Job*. Translated by Harold Knight, with prefatory notes by H. H. Rowley and preface by Francis I. Anderson. New York: Thomas Nelson Publishers, 1984.

DIETRICH, Luis José, *O grito de Jó*, São Paulo, Paulinas, 1996, (108p.).

DONNER, Herbert, *História de Israel e de seus povos vizinhos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 2 vol. (vol.1 “Dos primórdios até a formação do estado”, vol.2 “Da época da divisão do reino até Alexandre Magno”), 1997, (534p.).

DOUGLAS, Mary, *Pureza e perigo*, São Paulo, Perspectiva, 1976, (266p.).

DREHER, Carlos A. e outros (organizadores), *Profecia e esperança: Um tributo a Milton Schwantes*, São Leopoldo, Oikos, 2006. (439p.).

ELLIS, Marc H. y MADURO, Otto ed., *Teologia y libertação – perspectivas y desafios. Ensaio em torno a da obra de Gustavo Gutierrez*, Lima, Peru, CEP, 1989, (437p.).

FOHRER, Georg, *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, (392p.).

_____, *História da Religião de Israel*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, (507p.).

GARCÍA MARTINEZ, Florentino, *Os textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Petrópolis, Vozes, 1995 (582 p).

GARCÍA MARTINEZ, Florentino e TREBOLE BARRERA, Júlio, *Os homens de Qumran : literatura, estrutura e concepções religiosas*, Petrópolis, Vozes, 1996, (299 p.).

GERSTENBERGER, Erhard, *Teologias no Antigo Testamento – Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal, 2007, (388p.).

GIRARD, René, *A violência e o sagrado*, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 3ª edição, 1990 (410p.).

GOTTWALD, Norman K., *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, (639p.).

_____, *As tribos de Iahweh - Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Edições Paulinas, 1986, (932p.) (Bíblia e Sociologia, 2)

GOTTWALD, Norman K., “O método sociológico no estudo do antigo Israel”, em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1982, 55.

GRENZER, Matthias, “A ironia do fim – Jó 24,18-24”, em: *Revista de Cultura Teológica*, , São Paulo, Pontifícia Faculdade de Teologia Assunção, n.26, vol.7, 1995.

GRENZER, Matthias, *Análise Poética da sociedade – Um estudo de Jó 24*, São Paulo: Paulinas, 2005, (95 p.).

GUNNEWEG, Antonius H. J., *História de Israel – dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*, São Paulo, Editora Teológica, Edições Loyola, 2005, (392 p.).

GUTIERREZ, Gustavo, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 2ª. Edição, 1984, (328p.).

_____, *falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, Petrópolis, Vozes, 1987, (166p.).

_____, *Onde dormirão os pobres?* São Paulo, Paulus, 1998. (66p.).

HABEL, Norman C., *The Book of Job: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1985, (586p.).

HAYES, John H., *Old Testament Form Criticism*, San Antonio, Trinity University Press, 1977.

KAEFER, José Ademar e JARSCHHEL Haidi (orgs.), *Dimensões sociais da fé do antigo Israel: Uma homenagem a Milton Schuwantes*, São Paulo, Paulinas, 2007, (462p.).

KELLEY, Page H., *Hebraico Bíblico – Uma gramática introdutória*, São Leopoldo, Editora Sinodal/IEPG, 1998, (452p.).

KNIGHT, Douglas A. and TUCKER, Gene M., *The Hebrew Bible and its modern interpreters*, California, Scholars Press, 1985. (Series: Centennial publications)

KOCH, Klaus, *The Growth of The Biblical Traditions: The Form-Critical Method*, London, Charles Scribner's Sons, S.D.P., 1969.

LASOR, William, DAVID, A. Hubbard e BUSH, Frederic W., *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 1999, (851p.).

LEVEQUE, Jean, *O livro de Jó e a mensagem*, São Paulo: Paulinas, 1987. (coleção cadernos bíblicos; 42).

MAZZAROLO, Isidoro, *Jó - o amor e o ódio vem do mesmo Deus?*, Rio de Janeiro, Mazzarolo Editor, 2002, (276p.).

MESTERES, Carlos, *A pessoa de Jesus Cristo : ser aluno da cruz*, Petrópolis, Vozes, 4. edição, 1985, (36p.)

_____, *Deus, onde estás? Uma introdução prática à bíblia*, Petrópolis, Vozes, 12ª. edição, 2001, (214p.).

_____, *Seis dias nos porões da humanidade*, Petrópolis, Vozes, 6ª. edição, 1985, (115p.)

MURPHY, Roland E., *Jó e Salmos – encontro e confronto com Deus*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, (139p.).

NEGRI, Antônio, *Jó, a força do escravo*, Rio de Janeiro, Record, 2007, (172p.).

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falou Zaratustra*, São Paulo, Editora Martin Claret, 2004, (254p.)

_____, *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, (312p.).

NOTH, Martin, *História de Israel*, Barcelona, Ediciones Garringa, 1966, (429p.).

OLIVA, José Raimundo Oliva, *Jó, sábio profeta – Exegese do capítulo 24*, Pernambuco, CEBI, 2000, (74 p.). (Série Ensaios)

PIXLEY, Jorge, *El libro de Job – Comentario bíblico latino-americano*, San José, Ediciones Sebila, 1982, (233p.).

_____, *História de Israel a partir dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1991, (136p.).

_____, *História Sagrada – História Popular*, San José, DEI, 1989, (125p.).

_____, *Por um mundo outro- alternativas al mercado global*, Ecuador, Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003.

PIXLEY, Jorge e BOFF, Clodovis, *Opção pelos pobres*, Vozes, 2ª. edição, Petrópolis, 1987, (280p.).

POPE, Marvin H., *The Anchor Bible – Job – Introduction, translation, and notes*, New York, Doubleday & Company, 1986, (409p.) (vol. 15).

RAD, Gerhard von, *La sabiduría en Israel*, Madrid, España, Ediciones Fax Zurbano 80, 1973, (423p.).

_____, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 2ª edição, 2006, (901p.).

RAMOS, Graciliano, *Vidas secas*, Rio de Janeiro/ São Paulo, Record, 2008, (174p.).

REIMER, Haroldo, *Toda a criação – Bíblia e ecología*, São Leopoldo, Oikos, 2006, (145p.).

RICHARD, Pablo, *A força ética e espiritual da teologia da libertação – no contexto atual da globalização*, São Paulo, Paulinas, 2006, (224p.).

ROSSI, Luiz Alexandre Solano, *A falsa religião e a amizade enganadora: O livro de Jó*, São Paulo, Paulus, 2005, (209p.). (Coleção Bíblia e cotidiano)

SARTRE, Jean-Paul, *Entre quatro paredes*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4ª. Ed, 2008, (127p.).

SCHLAEPFER, Carlos Frederico, OROFINO, Francisco R. e MAZZAROLO, Isidoro, *A bíblia: introdução historiográfica e literária*, Petrópolis, Vozes, 2004, (166p.).

SCHWANTES, Milton, *Ageu*, São Paulo, Loyola, 2008, (84p.).

_____, *As monarquias no antigo Israel – um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Paulo, Paulinas, 2006, (85p.)

_____, *A terra não pode suportar suas palavras - Amós 7,10. Reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo, Paulinas, 2004, p 72, (206 p.).

_____, *Breve História de Israel*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2008, (96p.).

_____, *Da vocação à provação: Estudos e interpretações em Isaías 69 no contexto literário de Isaías 1-12*, São Leopoldo, Oikos, 2ª. Edição, 2008, (208p.).

_____, *História de Israel – vol.1: Local e origens*, São Leopoldo, Editora Oikos, 2008, (140p.).

_____, *Repetições e paralelismos. Observações em um debate hermenêutico, exemplificado em Provérbios 10,1*.

_____, *Sofrimento e esperança no exílio – História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.*, São Leopoldo, Oikos, 2ª. Edição, 2007, (142p.).

SELLIN, Ernst e FOHRER, Georg, *Introdução ao Antigo Testamento*, tradução de Mateus Rocha, São Paulo, Paulinas, 1977. (vol.2)

SÖLLE, Dorothee, *Sofrimento*, Petrópolis, Vozes, 1996, (189p.).

STADELMANN, Luís I. J., *Itinerário espiritual de Jó*, São Paulo, Loyola, 1997, (124p.).

STORNILOLO, Ivo, *Como ler o livro de Jó – O desafio da verdadeira religião*, São Paulo, Edições Paulinas, 1992, (87p.).

SUNG, Jung Mo. *Se Deus existe por que há pobreza? A fé cristã e os excluídos*, São Paulo, Paulinas, 1995, (112p.).

SWINDOLL, Charles R., *Jó: Um homem de tolerância heróica*, traduzido por Neyd Siqueira, São Paulo, Mundo Cristão, 2004, (430p.).

TERNAY, Henri de, *O livro de Jó – Da provação à conversão um longo processo*, Petrópolis, Vozes, 2001, (333p.).

TERRIEN, Samuel, *Jó*, São Paulo, Paulus, 1994, (306p.) (coleção grande comentário bíblico)

TREBOLE BARRERA, Júlio, *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução a história da Bíblia*, Petrópolis, Vozes, 1999, (741 p.).

VASCONCELOS, José Mauro de, *Rosinha, minha canoa: romance em compasso de remo*, São Paulo, Melhoramentos, 25ª. Edição, 1976, (203p.).

VAUX, Roland de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Editora Teológica, 2003, (622p.).

VIEIRA, PE Antônio, *Sermões*, Rio de Janeiro, Agir, 14 edição, Rio de Janeiro, 1997, (174p.).

_____, *Sermões*, Lisboa, Lello & Irmão, vol. II, 1945, (440p.).

WESTERMANN, Claus, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Paulinas, 1987, (201p.).

_____, *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Academia Cristã, 2005, (279p.).

WOLFF, Hans Walter, *Antropologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Paulinas, 1993, (294p.).

_____, *Joel and Amos. A commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, (392p.).

Dicionários

ALONSO SCHÖKEL, Luís, *Dicionário bíblico hebraico-português*, São Paulo, Paulus, 1997, (798p.).

BOTTERWECK, Johannes G; RINGGREN, Helmer and FABRY, Heinz, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol VII, William B. Eerdmans, 1995, (552p.).

_____, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol IX, William B. Eerdmans, 1998, (563p.).

_____, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol XI, William B. Eerdmans, 2001, (615p.).

_____, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol XII, William B. Eerdmans, 2003, (612p.).

_____, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol XIII, William B. Eerdmans, 2004, (653p.).

_____, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol XIV, William B. Eerdmans, 2004, (702p.)

BORN, van den A., *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Petrópolis, Vozes, 5ª edição, 1992, (1588p.).

BUTTRICK, George Arthur (editor), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1985, (vols.1-5).

DAVIDSON, Benjamin, *The analytical hebrew and chaldee lexicon*, Michigan : Zondervan, 1998, (784 p.).

GESENIUS, H.W.F., *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Baker Book, 2000, (910p.).

HARRIS, Laird R., ARCHER JR., Gleason L. e WALTKE, Bruce K., *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova. (1789p.).

JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, vol.1 1272p., vol.2 725p., (vol. I, II).

KILPP, Nelson e outros, *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, São Leopoldo/Petrópolis, Editoras Sinodal/Vozes, 7ª edição, 1996, (305p.).

KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter, *Lexicon in veteris testamenti libros : wörterbuch zum hebraischen alten testament in Deutcher und Englischer Sprache*, Leiden, E. J. Brill, 1985, (1138p.).

NELSON, Wilton M. (editor), *Dicionário Ilustrado de La Bíblia*, Barcelona, Editorial Caribe, 1974, (735p.).

NEUSNER, Jacob e WILLIAM, Scott Green (editores), *Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1999, (693p.).

Dissertações e teses

CALONGA, Tânia Aparecida da Silva, *Uma crítica a realidade e a Deus: um estudo exegético em Jó 24,1-2*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2004, (164p.). (dissertação de mestrado)

CAVALCANTI, Tereza Maria P., *A teologia subjacente à obra de Carlos Mesters*, Rio de Janeiro, Departamento de Teologia PUC, 1984, (166p.). (Dissertação de Mestrado)

FERNÁNDEZ, Pedro Julio Triana, *Caminhar para esperança: Uma leitura de Joel 3,1-5*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de Estado de São Paulo, 1994, (211p.). (dissertação de mestrado)

LAMEIRINHA, Cristiane Aparecida de Brito, *O sentido do exílio em La peste de Albert Camus*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006, (121p.). (dissertação de mestrado) Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-08112007-144148/>

OLIVEIRA, Ivone Brandão de, *A questão da terra no livro de Jó : um estudo exegético de Jó 15*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2007, (188p.). (dissertação de mestrado).

Publicações periódicas

ALFARO, Juan I, “A terra prometida: Sacramento da libertação do Êxodo” em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, número 13, 1987, (p.9-19).

BALENTIE, Samilel L., "For No Reason", *Interpretation*, vol. 57 n°. 4, 2003, (349-369).

CLEMENTS, Ronald E., “Israel em sua situação histórica e cultural”, em *O mundo do antigo Israel – Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, São Paulo, Paulus, 1995. (416p.).

COMBLIN, José, “Os pobres como sujeitos da história”, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo, Vozes, 1989, n.3.

DREHER, Carlos A., *Escravos no Antigo Testamento*, em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1988, 18.

GOTTWALD, Norman K., “O método sociológico no estudo do antigo Israel”, em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1982, 55.

GRENZER, Matthias, “A ironia do fim – Jó 24,18-24”, em: *Revista de Cultura Teológica*, , São Paulo, Pontifícia Faculdade de Teologia Assunção, n.26, vol.7, 1995.

GREENSTEIN, Edward, “The Language of Job and Its Poetic Function” in *Journal of Biblical Literature*, Israel, Tel Aviv University, vol. 122, n. 4, 2003, (651-666)

KI, Wing-Chi, “Gift Theory and The Book of Job” in *Theological Studies*, vol.67 n. 4, 2006, (723-749).

LACOCQUE, André, “The Deconstruction of Job's Fundamentalism” in *Journal of Biblical Literature*, Chicago, Chicago Theological Seminary, 126, no. 1, 2007, (p. 83-97).

OSTRIKER, Alicia, “Job: The open book” in *Michigan Quarterly Review*, vol. 46 n. 2, 2007, (267-286).

SCWANTES, Milton. *A glória dos governantes consiste em investigar a corrupção. In Subsídios da documentação. Boletim por trás da palavra*, Belo Horizonte, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984.

THOMAS, Andrea L., “The answer Job did not give: Dostoevsky’s Brat’ia Karamazovy and Camus’s La Peste”, *The Modern Language Review*, vol.101, 2006, (p.774-788).

TIMMER, Daniel, “God's Speeches, Job's Responses, and the Problem of Coherence” in the Book of Job: Sapiential in *The Catholic Biblical Quarterly*, Canadá, FAREL Faculte de theologie Reformee, vol. 71, n. 2, 2009, (286-305). Pedagogy Revisited.

Filmes e vídeos

PRADO, Marcos e PADILHA, José, *Estamira* [filme- vídeo], Produção de Marcos Prado e José Padilha, *Direção de* Marcos Prado, Rio de Janeiro, Riofilme / Zazen Produções Audiovisuais, 2006, 35mm/cinema, 115 minutos, color. Son.

Guias, Mapas e Globos

ALTER, Robert e KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*, São Paulo, Editora UNESP Fundação, 1997, (725p.).

Mapa de pobreza e desigualdade de municípios brasileiros 2003, Rio de Janeiro, IBGE, 2003.