

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – MESTRADO**

**RONEY DE CARVALHO LUIZ**

**UM OLHAR SEMIO-DISCURSIVO AOS ATOS VIOLENTOS EM JÓ 24.1-12**

**CURITIBA**

**2013**

**RONEY DE CARVALHO LUIZ**

**UM OLHAR SEMIO-DISCURSIVO AOS ATOS VIOLENTOS EM JÓ 24.1-12**

Projeto de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi

**CURITIBA**

**2013**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

L953o  
2013 Luiz, Roney de Carvalho  
Um olhar semio-discursivo aos atos violentos em Jó 24.1-12 / Roney de  
Carvalho Luiz ; orientador: Luiz Alexandre Solano Rossi. – 2013.  
150 f. : Il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2013

Bibliografia: f. 139-150

1. Bíblia. A.T. Jó – Crítica, interpretação, etc. 2. Violência na Bíblia.  
I. Rossi, Luiz Alexandre Solano. II. Pontifícia Universidade Católica do  
do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 223.106

**RONEY DE CARVALHO LUIZ**

**UM OLHAR SEMIO-DISCURSIVO AOS ATOS VIOLENTOS EM JÓ 24.1-12**

Projeto de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Professor 1 Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi (Presidente e Orientador)**  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

---

**Professor 2 Prof. Dr. Vicente Artuso (Titular)**  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

---

**Professor 3 Prof. Dr. Jaziel Guerreiro Martins (Titular - Convidado)**  
Faculdade Teológica Batista do Paraná - FTBP

**Curitiba, 26 de Agosto de 2013**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 063**  
**DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE**  
**RONEY DE CARVALHO LUIZ**

Aos vinte e seis dias do mês de agosto de dois mil e treze, às dezesseis horas, reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Luiz Alexandre Solano Rossi, Jaziel Guerreiro Martins e Vicente Artuso, para examinar a Dissertação do candidato, **Roney de Carvalho Luiz**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e onze. Linha de Pesquisa: Teologia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: “**UM OLHAR SÊMIO-DISCURSIVO AOS ATOS VIOLENTOS EM JÓ 24.1-12**”. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi Aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17 h 45 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof.Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi \_\_\_\_\_  
Presidente/Orientador.

Prof. Dr. Jaziel Guerreiro Martins \_\_\_\_\_  
Convidado Externo

Prof. Dr. Vicente Artuso \_\_\_\_\_  
Convidado Interno

**CIENTE**

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*  
PPGT - PUCPR



## AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sua coordenação, corpo docente e colaboradores, dos quais destaco a Maria, secretária.

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Ao professor, orientador e amigo Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi que de maneira majestosa tem compartilhado dos saberes e sabores do labor teológico. Obrigado por seu esforço pastoral que tem me levado a exaltar em minha vocação! Diferente de Jó eu posso dizer que tenho amigos.

À minha esposa, familiares e amigos.

À toda beleza e complexidade que estranhamente me atrai a amar o ser humano.

כִּי־אַמְלִיט עָנִי מְשׁוּגַע וְיִתּוֹם וְלֹא־עֶזְרָ לּוֹ:

Porque eu libertava o pobre que pedia socorro e o órfão indefeso.

JÓ 29.12

A pesquisa foi realizada sob o auspício da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

## RESUMO

A pesquisa investiga o texto canônico de Jó 24.1-12 por meio da análise semiótica discursiva aplicada à exegese bíblica para apontar, através da materialidade linguística, sinais concretos de como os atos violentos contra os pobres na teologia de Jó são denunciados e concebidos nesse poema sapiencial. O que se verifica é que uma teologia retributiva é questionada no texto desta pesquisa como um construtor teológico omissivo e que possivelmente legitima tais atos violentos aos pobres. O discurso da perícopa estudada surge como uma voz profética que reporta os efeitos venais, os quais se espalham em todo seu território pelas ações inescrupulosas de homens maus que domesticam e espoliam seus compatriotas. O desenvolvimento do trabalho se dá da seguinte forma: o primeiro capítulo investiga a evolução da busca do sentido nas ciências hermenêuticas, linguísticas e exegéticas, findando na explicitação da análise semiótica discursiva. Entendendo a importância de situar o discurso do capítulo vinte e quatro com um tema recorrente do livro de Jó, a saber, a teologia da retribuição, o capítulo segundo discorre sobre essa problemática na literatura bíblica sapiencial. O terceiro e quarto capítulos são a aplicação do método semiótico discursivo na exegese do capítulo vinte e quatro de Jó, analisando primeiramente o seu plano de expressão, seguido da análise do conteúdo. Em síntese, nossa tarefa não pretende desvendar o sentido encerrado no texto, mas buscar o significado do discurso, deslocando o foco *stricto sensu* da análise do significado das palavras, frases e sentenças. Nesses termos uma análise sêmi-discursiva se propõe a tomar como elemento determinante do sentido, o *Discurso*.

**Palavras-chave:** Jó. Semiótica Discursiva. Teologia da Retribuição.

## ABSTRACT

The research investigates the canonical text of Job 24.1-12 through discursive semiotic analysis applied to biblical exegesis in order to highlight concrete signs of how violent acts against the poor in the theology of Job are designed and reported in this wisdom poem by linguistic materiality. It is possible to be verified that a retributive theology is questioned in this research text as an absent theological constructor and it may possibly legitimize such violence to the poor. The discourse of the studied pericope appears as a prophetic voice that reports the venal effects which are spread throughout their territory by unscrupulous actions of evil men who tame and despoil their countrymen. The development of the work is done as follows: the first chapter investigates the evolution of the search for the meaning in hermeneutic, linguistic and exegetical sciences, ending in explanation of discursive semiotic analysis. Once we understand the importance of situating the discourse of the twenty-fourth chapter with a recurring theme of the book of Job, namely the theology of retribution, the second chapter discusses this problem in biblical wisdom literature. The third and fourth chapters are the application of the method in discursive semiotic exegesis of twenty-fourth chapter of Job, firstly by analyzing its plan of expression, followed by content analysis. In summary, our task is not intended to unveil the meaning implied in the text, but it is to search the meaning of discourse, shifting the *sensu stricto* focus of the analysis of the meaning of words, phrases and sentences. In these terms semiotic-discourse analysis proposes to take the Discourse as a determinant key of the meaning.

**Keywords:** Job. Discursive Semiotics. Theology of Retribution.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 A ANÁLISE SEMIO-DISCURSIVA.....</b>	<b>16</b>
2.1 DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS HERMENÊUTICAS.....	16
2.2 DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS DA LINGUAGEM.....	23
2.3 DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS BÍBLICAS.....	29
2.4 ELEMENTOS TEÓRICOS NORTEADORES DA PRESENTE PESQUISA.....	33
2.5 EXPLICITAÇÃO DO MÉTODO SÊMIO-DISCURSIVO.....	37
<b>2.5.1 Nível Fundamental.....</b>	<b>38</b>
<b>2.5.2 Nível Narrativo.....</b>	<b>39</b>
2.5.2.1 O Percurso da Manipulação.....	39
2.5.2.2 O Percurso da Ação (ou do Sujeito).....	42
2.5.2.3 O Percurso da Sanção.....	43
2.5.2.4 Outras Observações.....	44
<b>2.5.3 Nível Discursivo.....</b>	<b>45</b>
2.5.3.1 As Instâncias da Enunciação.....	45
2.5.3.2 Os Truques da Enunciação.....	46
2.5.3.3 Figuras e Temas.....	47
2.5.3.4 As Isotopias.....	48
<b>3 A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO.....</b>	<b>51</b>
3.1 CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DA RETRIBUIÇÃO.....	51
<b>3.1.1 Império persa - Ascensão e queda.....</b>	<b>51</b>
<b>3.1.2 A situação política e econômica de Judá no Império persa.....</b>	<b>52</b>
<b>3.1.3 A sociedade de Judá.....</b>	<b>55</b>
<b>3.1.4 A ideologia retributiva presente em Judá.....</b>	<b>57</b>
3.2 TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO.....	60
<b>4 O PLANO DA EXPRESSÃO: ANÁLISE DO TEXTO DE JÓ 24.1-12.....</b>	<b>78</b>
4.1 O LIVRO DE JÓ.....	79
<b>4.1.1 Data e lugar.....</b>	<b>84</b>
<b>4.1.2 Gênero literário.....</b>	<b>86</b>
<b>4.1.3 Delimitação do livro de Jó.....</b>	<b>90</b>
4.2 O TEXTO DE JÓ 24.1-12.....	94
<b>4.2.1 Delimitação da perícopes.....</b>	<b>96</b>
<b>4.2.2 Coesão.....</b>	<b>98</b>
<b>4.2.3 Tradução e a Poesia.....</b>	<b>98</b>
4.3 SEGMENTAÇÃO E ESTRUTURA RETÓRICA.....	104
4.4 SÍNTESE.....	105

<b>5 O PLANO DO CONTEÚDO: ANÁLISE DO DISCURSO DE JÓ 24.1-12 .....</b>	<b>106</b>
5.1 IDENTIFICAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DE SUJEITOS, ESPAÇO E TEMPO .....	107
5.1.1 Sujeito .....	109
5.1.2 Espaço .....	113
5.1.3 Tempo .....	114
5.2 INTERTEXTUALIDADE E INTERDISCURSIVIDADE .....	115
5.2.1 Análise da intertextualidade e da interdiscursividade .....	117
5.2.2 Síntese da intertextualidade e interdiscursividade de Jó 24.1-12 .....	121
5.3 NARRATIVIDADE: SOCIEDADE E CULTURA .....	122
5.3.1 Percorso narrativo canônico .....	123
5.3.2 Análise sociocultural da ação .....	127
5.3.3 Análise do percurso passional .....	129
5.4 O VALOR AXIOLÓGICO DO TEMA .....	130
5.5 SÍNTESE .....	133
<b>6 CONCLUSÃO .....</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>139</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A teologia ganha muito quando está entrelaçada entre os mais diversos tipos de saberes e ciências. Até porque a “teologia é a fé que deseja o saber” (BOFF, 1999, p. 346). Várias teologias ou como escreve Vieira (2009, p.05) algumas até anti-teologias erram por não terem diálogos com outras ciências e subsequentemente falta-lhes coerência, gerando uma interpretação equivocada ou mesmo errônea da realidade e da fé. Essa ausência de significado e por vezes, de embasamento de múltiplos saberes acaba tornando pontos de vistas teológicos em teologias alienadas politicamente, descontextualizadas da história e sem nenhuma coerência social em seu contexto.

O esquema metodológico que (BOFF, 1998, p. 221) e (LIBANIO, 1996, p. 23) usam para observar criticamente a pesquisa bíblica denomina-se de: ver ou momento pré-teológico; julgar ou momento teológico; agir ou momento prático. Método que respalda uma teologia onde o indivíduo a ser alcançado é o pobre que sofre. Com os olhos no mesmo objeto de estudo é elaborada também as ideias de Rossi, mas com o método "da eficiência, calculabilidade, previsibilidade e controle" (ROSSI, 2005), ou seja, um discurso teológico baseado no conceito da McDonaldização, conceito originalmente desenvolvido por (RITZER, 2002, p. 59). A proposta elaborada nesta pesquisa foi de utilizar o método "semio-discursivo" (ZABATIERO, 2007, p. 11) proposto por Zabatiero.

Por meio da análise sêmio-discursiva aplicada à exegese bíblica, a pesquisa constatou como a marginalização e o sofrimento do pobre são imaginados e concebidos por conta de atos violentos no contexto perverso de Jó 24.1-12. Uma análise nesta perícopes, mais principalmente nos versos vv.1 e 12), mostra como o discurso existente nesta moldura é um grito profético de lamento em oposição ao *modus vivendi* excludente e que marginaliza uma categoria econômico-social de pessoas, pois em tal perícopes, Jó reporta com seu discurso que a teologia retributiva não responde de maneira coerente o por quê de tantos atos violentos sofridos pelos necessitados a sua volta.

Foram duas as motivações da pesquisa. A primeira foi de aplicar a metodologia *sêmio-discursiva* ao estudo do discurso literário de Jó 24.1-12 com objetivo de compreender os sentidos da ação no texto e a partir desse texto, analisando as expressões e conteúdo do texto

por meio das marcas linguísticas, interdiscursividade e intertextualidade presentes no texto. Zabatiéro explica melhor a fonte teórica do método proposto da seguinte maneira:

"o método se alimenta de duas vertentes do pensamento contemporâneo: a semiótica e a discursiva. Ambas são teorias da ação e do sentido, por isso adequadas para o caminho de leitura aqui proposto. Duas escolas de pensamento são a inspiração principal para a teoria da leitura sêmio-discursiva centrada na ação: a) a semiótica greimasiana, que se especializou na compreensão e explicação de como se produz e se interpreta o sentido de textos; e b) a teoria da ação comunicativa de Habermas, que se especializou na compreensão e explicação de como funciona a sociedade. Uma característica comum a essas escolas de pensamento é a abertura para aprender com outras ciências e escolas de pensamento, incorporando esse aprendizado às suas próprias categorias e formas de análise". (ZABATIÉRO, 2007, p. 24)

A segunda motivação foi observar mais profundamente os efeitos da falta de solidariedade gerada por uma mentalidade retributiva temporal que permeia o discurso da perícopa. Na realidade, a abordagem se debruça sobre o discurso de Jó que é caracterizado por uma proclamação um tanto que opositora a teologia vigente e que denuncia um estado de vulnerabilidade possivelmente gerado a partir de uma matriz teológica muito presente nos discursos de seus amigos.

Com base no percurso gerativo da análise sêmio-discursiva, o estudo acreditou ser possível a melhoria de uma práxis eclesial coerente culminando no fortalecimento da vida diária dos cristãos, baseando-se no texto de Jó 24.1-12, que se uma teologia é sadia e livre de ideologias escusas apresentará um "Deus-Amor que se compromete com o pobre e faz a história da salvação acontecer através dos excluídos e marginalizados" (ROSSI, 2008, p. 85).

A literatura sapiencial do livro bíblico de Jó representa uma voz, da chamada 'crise da sabedoria'. Tal crise não se caracteriza por pobreza de reflexão, mas justamente pela reflexão crítica sobre um tipo de pensamento sapiencial hebraico que entra em crise frente à pobreza e às mudanças abruptas na própria vida e história do povo hebreu no período pós exílico. Nas palavras de (REIMER, 2006, p. 37). o que é chamado de "teologia da retribuição" é a ideia de que as boas obras são sempre recompensadas e as más ações são sempre punidas. Acabou sendo uma ideologia dos que estavam bem na vida. É muito provável que tal tipo de discurso tenha sido manejado, sobretudo pelas elites e também pelo sacerdócio a partir do templo.

A análise da teologia retributiva realizada por Reimer merece ser transcrita:

Na lógica do templo importava colocar na cabeça das pessoas a ideia de que elas mesmas são responsáveis por suas desgraças e infortúnios. Isso era especialmente

interessante para o empreendimento religioso no templo. Havia um conjunto de leis e normas que deveriam ser observados para que o 'fiel' estivesse nas boas graças de seu Deus. Disso faziam partes promessas e ofertas a serem dadas. Era um esquema religioso que ajudava a oprimir ainda mais as pessoas simples e pobres. De certa forma é assim ainda hoje com a teologia da prosperidade, expressão pós moderna da teologia da retribuição: as pessoas são levadas ou se deixam levar para dentro de um complicado sistema de promessas e ofertas. A expressão no mundo evangélico "Deus é fiel" significa que Ele é fiel em relação àquelas pessoas que fazem a oferta regular de dízimos e outras dádivas. No mundo católico, o ditado "domingo sem missa, semana sem graça" expressa quase o mesmo. O fiel está enrolado dentro de um sistema de obrigações religiosas. (REIMER, 2006, p. 37)

A unidade literária pesquisada pode ser identificada como um discurso que faz parte de uma tradição sacerdotal de gênero sapiencial e que apresenta uma teologia que proclama a prosperidade e a vitória como sinais da aprovação divina em uma sociedade marcada acentuadamente pela pobreza, sofrimento e fracasso e que ainda demonstra constantemente os sinais do favorecimento de Deus a quem vive de maneira subserviente aos ditames da estrutura religiosa sacerdotal, e marginaliza aqueles que não alcançam esses sinais, produzindo assim uma "espiritualidade com perigosa acomodação" (PADILHA, 2009, p.03).

Inicialmente, analisou-se o contexto retributivo colocado pela ideologia sapiencial, para que depois se propusesse uma análise sêmio-discursiva que levasse em consideração o caso proposto por Jó no capítulo vinte quatro. Desse modo, segundo (LIBANIO, 1996, p. 112) "o confronto termina por produzir uma modificação entre os confrontantes" e, "esta nova síntese é precisamente a teologia que surge".

A análise sêmio-discursiva confere uma materialidade linguística e histórica, que distingue o modo exterior como as ciências humanas usam a língua como instrumento para explicação de textos. O discurso é tanto um lugar privilegiado de observação das relações entre língua e ideologia, como é também um lugar de mediação dentro do dispositivo teórico-analítico, permitindo que se visualizem em seu funcionamento os mecanismos de produção de sentidos desse material simbólico.

Os olhares mais superficiais mostram que os discursos religiosos atuais ecoam uma ideia de senso comum e/ou de conveniência, pregando que o fiel não deve-se dar ao sofrimento, à doença e à pobreza, quando muito, deve-se dar à esperança e à entrega reacionária em troca de benefícios que prometam o céu na terra.

Não se pode esquecer que, quando se fala de discurso religioso, a referência é um tipo de discurso que legitima uma ideologia político-social. Essa situação se torna mais clara quando se utiliza o conceito de subsunção, ou seja, quando uma voz se apresenta no lugar da

outra, sem que se mostre o mecanismo pela qual essa voz se representa na outra. No âmbito religioso temos a seguinte configuração:

- no discurso religioso: a voz de Deus se fala no sacerdote e faz com que o sujeito-fiel seja submisso a esse discurso.

- no discurso ideológico político-social: o sujeito-cidadão é responsável pelo discurso e tem uma maior autonomia.

Esclarece-se aqui que ao falar de discurso está utilizando a definição de Júlia Miranda que chama de discurso “não qualquer fragmento de linguagem, mas toda combinação de gestos, palavras (escritas ou não) e imagens que implicam uma ação, que diz alguma coisa sobre algo e que é reconhecida como portadora de sentido no interior de uma comunidade de linguagem” (MIRANDA, 1999, p. 204). A análise do discurso religioso realizado por Orlandi descreve:

partindo, então, da caracterização do discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus, começaria por dizer que, no discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do plano espiritual (O Sujeito, Deus) e o ouvinte é do plano temporal (os sujeitos, os homens), o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, efêmeros, falíveis, dotados de poder relativo. (ORLANDI, 1987, p.44).

Ainda pensado em discurso religioso e poder, Leonardo Boff escreve: “o poder, indiferentemente do signo sob o qual ele vem exercido, seja cristão ou pagão, sagrado ou secular, segue imperturbável a mesma lógica interna de querer mais poder, de ser um dinossauro insaciável e de submeter tudo e todos aos próprios ditames do poder” (BOFF, 1982, p. 137).

Já em Foucault o sentido do poder no trabalho não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. O poder para Foucault é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. As palavras de Foucault falam por si mesmas:

O poder produz; produz domínios de objetos e rituais de verdade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para suplicia-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. O que interessa basicamente ao poder não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente; aumentar a força econômica e diminuir a força política (FOUCAULT, 1990, p. 14).

Para os cientistas sociais é preciso trabalhar com a reflexividade das pessoas, porque os atores constroem a realidade social, e a fazem através de práticas discursivas. E, segundo Miranda, embora nem toda a realidade social seja discurso, essa orientação permite chamar a atenção na análise da construção dos sujeitos coletivos. Nesse nível é possível acompanhar a “construção do sentido que as pessoas de um determinado grupo ou classe conferem à realidade, contribuindo para objetivação do próprio grupo” (MIRANDA, 1999, p. 91).

O trabalho apresenta elementos que tornam explícitos os sinais implícitos da estruturação e da interpretação do discurso (FIORIN, 2001, p.89). “Toda palavra pronunciada no campo religioso deve ser tomada ao mesmo tempo pelo que ela diz e não diz” (CHARAUDEAU, 2006, p.102). “Jamais deve ser tomada ao pé da letra, numa transparência ingênua, mas como resultado de uma estratégia cujo enunciador nem sempre é soberano” em outros termos, “no que é dito, há sempre o que é dito e o que não o é, entretanto, um não-dito” (CHARAUDEAU, 2006, p. 103).

A partir do diálogo com a literatura pertinente e de conversas exploratórias com outros autores observou-se a possibilidade da interferência do discurso religioso da retribuição na formação e no envolvimento sócio-político-religioso dos pobres que sofrem atos de violência em Jó 24.1-12.

## 2 ANÁLISE SEMIO-DISCURSIVA

### 2.1 DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS HERMENÊUTICAS

A hermenêutica no mundo grego da Antiguidade era uma função divina. Hermes, filho de Zeus e Maia, cumpria, entre outras funções, a de mensageiro dos deuses. Paulo é descrito, em At 14.12 como Hermes, porque era o pregador da Palavra de Deus. Em I Co 12.10 o substantivo hermenêutica é usado para descrever o dom de interpretação de línguas. Um termo similar em grego é o verbo *exegeomai* - liderar, conduzir, fazer exegese ou contar. Aparece no NT nos seguintes textos: Lc 24,35; Jo 1,18; At 10,8; 15,12, todos os demais tem o sentido de contar, expor algo, apresentar algo.

Na tradição rabínica judaica, uma das descrições da atividade de interpretar era feita mediante o acrônimo PaRDeS<sup>1</sup>. Esta descrição e prática está na base da hermenêutica cristã antiga e medieval, que também descrevia o sentido dos textos em quatro distintos níveis: "literal, alegórico, moral e anagógico (segundo uma famosa descrição do século XIII, atribuída a Agostinho de Dácia), ou literal, tipológico, moral e anagógico" (ZABATIERO, 2011, 2011, p. 24) - segundo outras descrições não se faz necessário descrever esses antigos sistemas de interpretação, nem é preciso trazer a tona as disputas antigas e medievais quanto a interpretação bíblica. O apontamento é para o fato de que somente no mundo moderno, por influência do racionalismo, é que se define o objeto da interpretação como descoberta do sentido original do texto para seu autor e primeiros leitores (ZABATIERO, 2011, p. 24).

Tanto no judaísmo como na Igreja antiga e medieval, a interpretação bíblica reconhecia a polissemia textual. A hermenêutica moderna e sua técnica, a exegese, se posicionaram decisivamente contra a hermenêutica pré-moderna, judaica e cristã, afirmando a monossemia textual.

A hermenêutica moderna possui, desde suas origens, uma profunda ambiguidade. Por um lado, era uma tentativa de libertar a interpretação bíblica do controle dogmático da hierarquia eclesiástica que, em parte, era conseguido mediante a utilização perversa da interpretação polissêmica. Os reformadores defendiam uma hermenêutica do sentido literal como forma de permitir que a interpretação da Escritura ficasse ao alcance dos leigos, livre do

---

<sup>1</sup> P, de peshat, sentido direto, simples; R de remez, sentido profundo, alegórico; D, de derash, inquirir, pesquisar; e S, de sod, sentido secreto, místico" (ZABATIERO, 2011, p. 24).

domínio clerical. Na interpretação jurídica e na filosofia a monossêmia era o modo hermenêutico privilegiado, posto que seria o único modo efetivamente racional de interpretação, não sujeito aos abusos irracionais e dogmáticos. Por outro lado, porém, a interpretação monossêmica conduziu a hermenêutica a uma outra prisão, a prisão racionalista do sentido único - histórico (literal ou original). Tornando o único sentido original e verdadeiro a obsessiva tarefa hermenêutico-exegética, a leitura da Bíblia voltou a ficar sob o domínio de especialistas. Desta vez, dos especialistas em métodos e em línguas originais.

Neste sentido, Zabatiero posiciona-se radicalmente contra a exegese moderna - seja da vertente histórico-crítica, seja na vertente histórico-gramatical. Zabatiero continua: "não porque a exegese moderna nunca tenha acertado, mas talvez por que tenha acertado demais. Não porque seja possível arrancar a Bíblia da história, mas por que é possível contar (sentido mais comum de exegeomai no NT; sentido semelhante ao da palavra grega *hystoria*) a história de várias formas legítimas". (ZABATIERO, 2011, p. 25).

O estudo da Bíblia é dominado pela necessidade de entender o sentido das palavras, dos enunciados, dos ensinamentos doutrinários, espirituais, morais e práticos. Desde cedo, os intérpretes procuraram formular princípios para reconhecer o significado das Escrituras e de uma maneira formal ou informal desenvolveram um sistema de interpretação que passou a ser designado *hermenêutica*. Por isso, tradicionalmente, ela tem sido parceira do processo de interpretação do texto sagrado. Historicamente, a tarefa hermenêutica era da competência de filólogos e exegetas que se dedicavam a desvendar os sentidos de expressões, linguagem, estilo, formas e gêneros literários e referenciais históricos de um texto. No entanto, a hermenêutica passou a desenvolver-se como ciência própria que estuda não só as técnicas de interpretação de um texto, estritamente voltadas para a teologia, a exegese e a filosofia, como também investiga a própria noção de significação e dos meios pelos quais o sentido de um texto antigo é apropriado pelo leitor moderno. Com isso, a hermenêutica passou a servir de fundamento da própria filosofia e, de certo modo, se desenvolveu como metodologia das ciências humanas. A filosofia, por sua vez, "buscou na discussão hermenêutica as bases para a própria categoria do pensamento filosófico e do que significa entender" (BLEICHER, 1998, p. 23-43).

O desenvolvimento da hermenêutica na era moderna foi marcado por dois momentos decisivos. Eles representam essa transição, que parte de uma disciplina que buscava desenvolver as regras de interpretação para uma disciplina que discutia os próprios pressupostos da compreensão.

O primeiro momento se dá com Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834 d.C.). Sua crença moderna de que tudo poderia ser convertido em objeto pela razão fez com que ele tentasse transformar, em última instância, a história em objeto de análise. Foi assim que ele procurou desenvolver uma hermenêutica universal, mediante a aplicação de dois métodos distintos de análise: o conhecimento da linguagem e o conhecimento da história. Para que deste modo fosse superada a nossa distância temporal com relação aos textos do passado.

Além disso, a relevância da hermenêutica de Schleiermacher foi a de ter dado origem a uma reflexão que implicou, posteriormente, em uma radicalização do problema da história que argumentava que o acúmulo de conhecimento linguístico e histórico não era suficiente para a correta interpretação de um texto. Era preciso discutir a própria essência do entendimento, era preciso pensar nos pressupostos que possibilitam uma interpretação. Schleiermacher buscava estabelecer princípios universais de interpretação, segundo os quais, o objetivo da compreensão era uma aproximação da intenção e da realidade do autor antigo. Portanto, a hermenêutica passa a construir uma epistemologia de interpretação como elemento prévio para qualquer empreendimento exegético.

Conforme Schleiermacher, antes de qualquer preocupação com regras, a tarefa da hermenêutica é evitar os mal-entendidos, atitude essa que resulta do reconhecimento de que a possibilidade do ser humano errar é parte integrante da própria atividade de compreensão. Em outros termos, compreender um texto é compreender também uma individualidade, o comportamento do sujeito que deu origem ao texto e que é parte integrante da história.

Talvez não haja esforço maior do que a compreensão de outra individualidade, da consideração das peculiaridades do outro, pois isso implica, também, em uma autocompreensão. Como chegar a um acordo com o outro, se continuarmos com as mesmas convicções? Para Schleiermacher, “todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas da compreensão.” (GADAMER, 2000, p.188), visto que o mal-entendido se dá por si mesmo, podendo ocorrer inclusive na conversa imediata, enquanto a compreensão (a interpretação correta) é algo que deve ser buscado.

O segundo momento é atribuído a Wilhelm Dilthey (1833 – 1911 d.C.), considerado pela história da filosofia o teórico que insistiu, no aspecto histórico, o problema da compreensão. Significa dizer que a hermenêutica não se restringia a elaborar regras para desvendar o sentido de um texto antigo, mas envolvia a consciência dos pressupostos e das limitações históricas do próprio leitor moderno, fatores que necessariamente influenciariam a compreensão do texto. A hermenêutica, então, "envolve estabelecer princípios gerais de como

o leitor moderno poderá aproximar-se do ambiente histórico do autor antigo" (CROATTO, 1986, p. 10-12).

As duas propostas suscitam a problemática do distanciamento e da aproximação histórica do leitor moderno ao mundo do autor antigo. Como diz Croatto, "ambos estão preocupados com o que está atrás do texto, isto é, o seu autor e a sua história" (CROATTO, 1986, p. 10). Conseqüentemente, a hermenêutica passa a ocupar-se com o modo de aproximação do leitor moderno ao mundo antigo.

Martin Heidegger (1889 – 1976 d.C.) leva a discussão um passo adiante e examina o próprio aspecto ontológico do leitor. Para Heidegger, a própria existência da pessoa constitui-se num ato interpretativo e a realidade só existe por meio da percepção, a qual já se configura como uma interpretação. Heidegger desenvolve o conceito do círculo hermenêutico, pelo qual o intérprete já dispõe de certo pré-conhecimento ou pressupostos. Esse pré-conhecimento é desafiado e pode ser modificado à medida em que o intérprete passa a ter novas experiências ou encontros com novos conceitos. Esses, por sua vez, servirão de pré-conhecimento a partir dos quais o interprete agora examinará outras realidades (FREEDMANN, 1996, p. 149)

Heidegger é considerado como existencialista e, portanto, nessa qualidade seria o responsável por introduzir uma perspectiva existencialista à interpretação, contudo, não se considerava como tal, mas, como um "ontologista", o "filósofo que elevou a primeiro plano o lugar do *ser* no pensamento" (THISELTON, 1980, p. 144). Esse *ser*, qualificado por Heidegger como *Dasein*, termo que se aproxima da noção de existência, é considerado o horizonte a partir do qual algo é compreendido como sendo o que é. Nessa perspectiva, o significado de algo é sempre a partir do horizonte de *Dasein*, à luz do qual algo é reconhecido como tal. "Assim, a interpretação se fundamenta em algo que já possuímos de antemão" (THISELTON, 1980, p. 165). Para o desenvolvimento da hermenêutica, isso significa um distanciamento da objetividade que havia tornado a hermenêutica uma ciência de métodos e técnicas de interpretação, e uma compreensão de que o próprio ser consciente é determinante no entendimento do significado de um objeto. Cai por terra a pretensão de uma interpretação livre de pressupostos e objetiva que buscava resgatar o significado verdadeiro de um texto "escondido" atrás do texto na intencionalidade de seu autor.

Diante desses desenvolvimentos, a hermenêutica passa a ser influenciada e a abranger, além de elementos de comunicação, aspectos epistemológicos e ontológicos. Ainda que a exegese bíblica moderna não tenha se aprofundado nos aspectos filosóficos desses desenvolvimentos e nas implicações para a elaboração de seus métodos, e ainda que haja resistência por parte de alguns exegetas de perder de vista a objetividade e a concretude do

texto e do contexto histórico em que determinado texto foi produzido, é preciso reconhecer que as problemáticas levantadas colocam em cheque a pretensão de uma objetividade que havia transformado o labor exegetico numa tarefa de revelar o verdadeiro sentido de um texto. Mesmo que o exegeta hodierno não tome consciência de seus interesses e de sua realidade vivencial como chave de leitura, é preciso que se reconheça que toda leitura é uma leitura a partir de uma experiência e uma realidade concreta do leitor.

Nessa perspectiva, Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002 d.C.), como reação ou talvez continuidade ao pensamento de Heidegger, propõe como desafio da hermenêutica a “fusão de horizontes”, como afirma em *Verdade e Método*:

*assim, quando proponho o desenvolvimento da consciência hermenêutica como uma possibilidade mais abrangente, como contraponto a essa consciência estética e histórica, minha intenção imediata é buscar superar a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de "ciência da hermenêutica" pela sua inserção na ideia moderna de ciência (GADAMER, 2000, p. 259).*

Segundo Gadamer, a consciência histórica e o pensamento moderno científico, representados, por exemplo, na hermenêutica de Schleiermacher, distanciam o texto da vida do leitor moderno, portanto, a interpretação consiste na aproximação dos horizontes. Para Gadamer, o intérprete precisa estar aberto para a novidade que o texto apresenta, mas também ciente dos próprios: pré-entendimento, pré-compreensão e pré-julgamento que o leitor traz para o texto, e que para Gadamer constituem a “tradição”. Portanto, a tarefa da interpretação é ter consciência dessa tradição como horizonte de significado do leitor moderno e aproximar-se do texto disposto a ouvi-lo de novo. Para Gadamer, o sujeito não é autônomo, independente de conceitos e tradições que o moldaram e que influenciam a sua compreensão da realidade. Contudo, Gadamer não considera a tradição ou a historicidade do intérprete como fator limitador da interpretação e da compreensão da verdade, pelo contrário, ele as considera “condição positiva para o conhecimento da verdade” (OLIVEIRA, 2001, p. 227-232).

A contribuição de Gadamer se dá também por sua proposta de que essa fusão de horizontes é mediada pela linguagem. Ele aborda a relação entre linguagem e pensamento, e argumenta que toda compreensão é uma interpretação. De outro modo, a compreensão consiste na mediação entre conceitos do outro e conceitos de si próprio. Como expressa Oliveira, para Gadamer “compreender um texto significa sempre: aplicá-lo a nós e saber que um texto, mesmo que deva ser compreendido de maneira diferente, é, contudo, o mesmo texto que se nos apresenta sempre de outro modo” (OLIVEIRA, 2001, p. 235-236). No entanto, seguiram-se importantes reações à proposta de Gadamer, particularmente, no modo como ele

aceitava a tradição sem a devida crítica, e pelo modo como ele entendia o “caráter ontológico da linguagem” (FREEDMAN, 1996, p. 150).

Paul Ricoeur (1913 – 2005 d.C, numa outra perspectiva, contraria a alternativa que ele considera insustentável entre o “distanciamento alienante” e a “pertença” no pensamento de Gadamer. Para Ricoeur, é preciso recusar essa oposição e prosseguir para tentar superá-la buscando tratar o texto como a problemática dominante e o paradigma de distanciamento da comunicação humana (RICOEUR, 1988, p. 43). Assim, Ricoeur elabora uma noção de textualidade que se constitui por meio de cinco características: a efetuação da linguagem como discurso; a efetuação do discurso como obra estruturada; a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo; o discurso e as obra de discurso como mediação da compreensão de si (RICOEUR, 1988, p. 44).

Esses elementos constituem uma mediação para preparar aquilo que ele considera a “problemática decisiva”: o mundo que se abre a partir do texto. A hermenêutica, portanto, se configura como “arte de discernir o discurso na obra.” (RICOEUR, 1988, p. 52)

O pensamento de Ricoeur tem moldado significativamente a interpretação moderna de textos, inclusive do texto bíblico, devido a distinção que faz entre fala e escrita, conseqüentemente, a noção de que a escrita “torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor”. Essa autonomia permite que o texto “transcenda suas próprias condições psicológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras”. Desse modo, o texto deve ser capaz de se descontextualizar de seu ambiente psicossociológico de produção e recontextualizar-se em um novo ambiente, por meio do ato da leitura. (RICOEUR, 1988, p. 53)

Para Ricoeur, então, o distanciamento não é resultado de um método, mas a consequência do fato de que o discurso se transformou em escrita. Conseqüentemente, a hermenêutica se dedica a interpretar o mundo manifestado no texto ou, mais precisamente, “explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto.” (RICOEUR, 1988, p. 56)

Ricoeur reserva para o fim do processo a problemática ontológica e a subjetividade do leitor. Para Ricoeur, a apropriação ou aplicação do texto se dá a partir do mundo que o texto manifesta, por isso, a hermenêutica pode ser entendida como uma tarefa de “compreender-se diante do texto” (RICOEUR, 1988, p. 58). Entretanto, o que nem sempre fica claro é como esse mundo se manifesta, isto é, quais são os instrumentos de leitura que permitem que um mundo se abra diante do texto. Ricoeur fala do “poder do texto de abrir uma dimensão de realidade dada e, dessa forma, a possibilidade de uma crítica do real” e que “a coisa do texto

não é aquilo que uma leitura ingênua do texto revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza” (RICOEUR, 1988, p. 137, 138). O que seria esse “agenciamento formal” não está explícito. Pode estar aqui implícito o lugar das análises literárias que não objetivem o sentido “atrás do texto”, mas o sentido que se abre “diante do texto”?

A proposta de Ricoeur confronta a exegese bíblica que tem uma longa tradição de buscar atrás do texto e na intencionalidade de seu autor o sentido e as intenções do texto. Desse modo, poucos são os exegetas dispostos a abdicar da existência e da presença do real ou suposto autor de um texto e conferir ao texto a autonomia proposta. Principalmente, pelo fato de a exegese buscar com rigor e disciplina objetiva um sentido na concretude do texto, nas formas literárias, na semântica das palavras da língua original e nas reconstruções históricas do ambiente sociocultural do autor bíblico, o debate filosófico muitas vezes desperta uma insegurança de que o significado do texto é inatingível ou, simplesmente, dispensa todo o labor da pesquisa histórica e exegetica. Supõe-se, assim, que o significado do texto corresponde àquilo que o próprio leitor traz consigo para a leitura, portanto, toda a pesquisa histórica, na verdade, distancia o texto do leitor contemporâneo. Croatto nos alerta para essa problemática e sugere que a reconstrução histórica do texto bíblico não pode ser sua chave de leitura, pois o referente histórico se encerra no passado e é preciso que se reconheça o caráter polissêmico do texto (CROATTO, 1986, p. 27). As considerações e advertências de Thiselton são válidas:

o problema da pré-compreensão, entretanto, não é base para a resposta cínica de que o intérprete moderno só entende a Bíblia à medida de suas próprias pressuposições. Pois há um processo contínuo de diálogo com o texto em que o próprio texto corrige e remodela progressivamente os próprios questionamentos e suposições do intérprete. (THISELTON, 1980, p.439).

De fato, um pressuposto elementar da exegese bíblica, seja ela realizada no contexto da academia e da pesquisa ou no da comunidade de fé e inspiração, é que a leitura e interpretação do texto visam à confrontação ou assimilação de valores, práticas e crenças do texto com o leitor e a comunidade contemporânea. Na prática, a fusão de horizontes, como quer Gadamer, se dá por meio da analogia, identificação e assimilação de experiências e acontecimentos históricos entre o mundo do texto e o mundo do leitor.

Como observa também Thiselton, a hermenêutica não contorna a questão da semântica e do estudo tradicional da língua (THISELTON, 1980, p. 440). No entanto, ela prossegue para além do estudo da língua que se limita a extrair sentido de um texto a partir de conceitos semânticos, da etimologia das palavras e etc. Portanto, a compreensão da relação entre

linguagem e pensamento precisa ser esclarecida. Esse campo de estudo também passou por profundas transformações nos últimos séculos e, particularmente, nas últimas décadas, e é para essa questão que nos voltamos agora.

## 2.2 DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

A segunda área do conhecimento que tem influenciado a exegese bíblica é a da linguagem. Todo o processo interpretativo das Escrituras tem uma longa tradição de busca de significado de palavras, enunciados, estruturas e estilos literários como meio de interpretação de um texto e de extração de sua mensagem. Essa preocupação, naturalmente, se deve principalmente pelo fato de o intérprete bíblico não só estar temporalmente distante dos enunciados originais, como também lidar com outra língua e ter de fazer a transposição de significados de termos de uma outra língua para a sua própria. Justamente por isso, os desenvolvimentos nas ciências da linguagem têm influenciado a exegese bíblica. Recentemente, contudo, assim como na hermenêutica filosófica e, muitas vezes, por causa dela, as ciências da linguagem tem passado por profundas transformações.

Benveniste já nos alertava que: "Nestes últimos decênios, a linguística sofreu um desenvolvimento tão rápido e estendeu tanto o seu domínio que um balanço mesmo sumário dos problemas que aborda assumiria as proporções de uma obra ou se esgotaria numa enumeração de trabalhos" (BENVENISTE, 2005, p. 3).

Mesmo assim, Benveniste apresenta um esboço do desenvolvimento da linguística o qual, para nosso propósito aqui, é esclarecedor o suficiente para compreender a situação atual da pesquisa linguística.

Benveniste fala de três fases da linguística ocidental. A primeira fase, começando na filosofia grega, se caracteriza por ser essencialmente filosófica e especulativa. Os filósofos gregos tinham interesse na língua como mediação do pensamento filosófico. Não se preocupavam em descrever nem estudar o funcionamento da língua.

A segunda fase surge no final do século XVIII e início do XIX, portanto, coincide com o espírito iluminista, é caracterizada pelo estudo comparativo e histórico das línguas. Esse período é considerado a origem propriamente do estudo da linguística pelo menos como uma ciência que objetivava especificamente o estudo dos mecanismos da língua. O estudo estava

voltado a observar elementos universais nas línguas, principalmente indo-europeias, e explicar a evolução delas.

A terceira e atual fase é marcada pelas contribuições de Ferdinand de Saussure publicadas *posmortem* em *Cours de linguistique générale* [Curso de linguística geral] por seus alunos. (SAUSSURE, 1945, p. 68)

Duas distinções importantes já convencionadas no estudo linguístico moderno são atribuídas a Saussure. A primeira distinção é entre uma análise ou estudo diacrônico e o sincrônico da língua. Nesta análise, a linguística deixa de se ater exclusivamente à evolução das formas linguísticas, e volta-se também à “realidade intrínseca da língua” como objeto de estudo da linguística e a “encarar a língua em si mesma e por ela mesma”. Nessa perspectiva, dois conceitos operacionais do estudo linguístico são: o de “sistema” e o de “estrutura”.

Significa dizer que, independente de seu estágio histórico ou de sua relação com outras línguas, e desde a fonética até sua composição complexa, toda língua se compreende dentro do sistema e da estrutura das suas partes. E é justamente a relação e oposição das partes que se constitui o objeto do estudo do fenômeno linguístico. Portanto, a visão anterior de descrever a língua como um fato, é substituído por uma observação das relações dos elementos linguísticos ( BENVENISTE, 2005, p. 22).

A segunda distinção de Saussure é a que diferencia “língua” (*langue*) da “fala” (*parole*) (FONTANILLE, 2007, p. 30). Essa distinção desencadeia rumos diferentes para o estudo linguístico, aquele que se ocupará com a língua como expressão escrita e objetivada, e aquele que se ocupará com o conteúdo ou os elementos discursivos da língua. Em se tratando dos sinais ou signos linguísticos, Saussure estabelece a dicotomia entre o “significante” e o “significado”. O primeiro consiste da expressão, do termo, da palavra, isto é, do signo, propriamente, e o segundo, corresponde ao sentido conceitual, ao conteúdo do que é significado. Desse modo, ao contrário da compreensão anterior e tradicional, as palavras não emanam significados de si mesmas como se fossem entidades ontológicas daquilo que expressam, mas são signos que apontam para conceitos e conteúdos. “Saussure entendia que a relação entre o significado e significante era totalmente arbitrária” (SOUZA, 2006, p. 15).

Os conceitos de Saussure deram origem a um estruturalismo que deu muita ênfase às formulações das relações dos diversos componentes de uma estrutura e com alto grau de abstração. Talvez justamente por isso tenha despertado pouco interesse, particularmente, de bibliotecários, e tenha sido posteriormente criticado como estático e incapaz de articular razoavelmente a relação entre aspectos sincrônicos e diacrônicos da língua, ou mesmo, dar conta da relação entre os signos e seus referentes. No entanto, sua exposição fez surgir o

estudo da linguística como ciência própria e serviu de base para estudos subsequentes da relação entre língua e fala, assim como para o desenvolvimento da semiologia.

Outros importantes estudos se sucederam no século XX que colaboraram para consolidar a linguística como ciência própria objetivando investigar a operacionalização da língua como tal. Louis Hjelmslev (1899 – 1965 d.C.), na Escandinávia, foi responsável pela organização e desenvolvimento de uma escola de linguística estruturalista que, embora tenha sido criticada por seu formalismo, contribuiu para o desenvolvimento da semiótica, particularmente, pelo conceito de “conotação”. Uma das grandes dificuldades com o estruturalismo de Hjelmslev foi o fato de ele empregar nova terminologia ou reconceituar termos já utilizados em estudos anteriores; isso dificultou não só a compreensão, como também a aplicação e a apreciação do conjunto de análises aos estudos linguísticos. Uma evidência disso já se encontra no nome a que Hjelmslev deu ao estudo linguístico: *Glossemática*. Como o nome sugere, “o estudo da língua se reduziu a uma investigação formal, quase matemática, transformando esse estudo mais próximo de disciplinas exatas do que das ciências sociais” (SOUZA, 2006, p. 21-22).

No entanto, o conceito de “conotação” proposto por Hjelmslev, e que se tornou elemento fundamental para a semiótica estética e literária, concebe um sistema de significação composto de um plano de expressão e um plano de conteúdo, sendo ligados por uma relação. Em outros termos, há um plano de denotação e um de conotação. Porém, a relação entre essas dimensões não é tão arbitrária como, por exemplo, Saussure mantinha entre significado e significante. “Hjelmslev aprofundou as possibilidades de relações e construções de subsistemas e metalinguagens” (SOUZA, 2006, p. 24-25). A dificuldade do estruturalismo se deve em grande parte a sua tendência de se distanciar de análises diacrônicas em favor quase exclusivamente de análises sincrônicas e de se interessar mais pela abstração dos sistemas e estruturas a ponto de abandonar o interesse por suas manifestações textuais. Por esse motivo, o formalismo estruturalista caminhou em direção a aplicar esses conceitos à análise propriamente de textos literários. Assim, o estruturalismo de Hjelmslev, de forma mais simplificada, encontra-se desenvolvido nos estudos semiológicos modernos, particularmente, nos estudos de Roland Barthes (1915 – 1980 d.C.), linguista francês, que contribuiu para o estudo da semiologia não restrito ao estudo das línguas, mas também aos sistemas não-verbais, da comunicação visual e do mito.

O linguista lituano Algirdas Julius Greimas (1917 – 1992 d.C.) grande responsável pelas pesquisas iniciais e pela fundação da Escola de Semiótica de Paris, é conhecido por sua contribuição semiótica a outras áreas do conhecimento, como a semiótica literária, da

arquitetura, da música, do direito, da teologia e de outras áreas. Dentre suas contribuições, Greimas desenvolve o modelo *actancial* pelo qual reconstrói uma narrativa a partir da estrutura de um *actante*, ou sujeito, em busca de um objetivo, o qual é ajudado por alguém, um adjuvante, e resistido por outro, um opositor. Esse modelo permite identificar a estrutura narrativa de um texto e o objeto que se pretende alcançar. Greimas também desenvolveu a noção da estrutura fundamental representada pelo chamado quadro, quadrado ou quadrilátero semiótico. O quadrado semiótico representa visualmente as relações fundamentais de uma expressão semântica. Em geral, “no estudo da narrativa, especifica-se a semântica do objeto valor, daquilo que se pretende alcançar” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p.109-112; LEROY, 1971, p. 100).

As pesquisas de Greimas tem sido aplicadas ao estudo da literatura ou do discurso, no que tem sido chamado de semiótica greimasiana a aplicação da semiótica a diversos “textos”, inclusive no texto literário. Nas últimas décadas, importantes estudos foram feitos na aplicação da semiótica greimasiana aos estudos bíblicos. Daniel Patte um biblista franco-americano, professor da Universidade de Vanderbilt, nos Estados Unidos, tem não só aplicado a semiótica greimasiana a textos bíblicos e religiosos como também argumentado a importância desses estudos para a exegese bíblica, apontando, inclusive, as contribuições que esse método pode trazer para a longa tradição da exegese histórico-crítica.

O argentino José Severino Croatto aplicou a semiótica à exegese sem abdicar da análise sociológica e histórica. Em um de seus artigos, Croatto situa bem a semiótica dentro de outros campos de análise textual bíblica:

podemos distinguir cinco maneiras de abordar textos: os métodos histórico-críticos (crítica literária, gênero e formas, tradições, e redações), semiótica, análise sociológica, análise cultural do *Sitz im Leben*, e a hermenêutica. O ponto de partida deste último, como sabemos, é a situação do leitor atual; o *Sitz im Leben*, por outro lado, investiga o momento da produção dos textos. Estes são os dois extremos, fora do texto. Dentro do texto, os métodos histórico-críticos exploram sua linguagem, sua forma e gênero literário, as origens destes, seus temas e motivos, os diferentes estratos da composição do texto, e a redação final (isto é, eles partem do texto, saem dele, e retornam à sua redação final, onde a intenção do autor é o que interessa). Também começando a partir de dentro do texto, e por meio de seus traços, a análise sociológica resgata a situação social que está por trás do texto. A semiótica permanece dentro do texto; pelo menos no caso da análise estrutural. (CROATTO, 1998, p. 187-210)

Essa definição ajuda a situar o estudo da semiótica em relação às demais formas de análise textual da exegese bíblica, embora o recorte de Croatto não signifique que a análise semiótica na exegese bíblica não se aproprie de outras formas de análise, inclusive

sociológica. Pelo contrário, “a própria semiótica tem se aprofundado na análise da sociedade e das paixões inscritas no discurso” (ZABATIERO, 2007, p. 103-144).

Essas contribuições solidificaram a perspectiva de que a língua e, conseqüentemente, os significados atribuídos às palavras por um autor não são exclusivamente suas criações, mas são produtos de dados culturais e sociais, de estruturas de pensamento e conceitos, que se reproduzem em um texto. Deste modo, um texto reflete elementos cognitivos estruturais de uma sociedade.

Quando contrastada com a visão prevalecente desde Aristóteles até o final do século XVIII, a qual entendia os textos como meios de transmitir pensamentos e ideias de seu autor em relação a uma realidade histórica específica, essa perspectiva linguística se interessa pelo texto como produto de discursos de uma sociedade. Ela não se interessa unicamente pelo autor nem procura resgatar a intencionalidade do autor na reconstrução de seu contexto sociocultural, mas procura o sujeito social das ações e as marcas discursivas e narrativas no próprio texto que atestam a intencionalidade e eficácia das ações pretendidas.

A abordagem semiótica também tem sofrido resistência de biblistas por considerarem que diante da ênfase estruturalista o texto se torna muito mais um produto cultural e social do que propriamente uma contribuição de um indivíduo, seu autor, e de sua criatividade. Dá-se a impressão de que o autor não tem participação na construção de sentido, na explicitação ou manifestação de paixões, crenças e verdades (SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 121-122). Ainda que essa resistência possa se justificar diante dos estudos iniciais do estruturalismo, a semiótica literária, ou discursiva, gremasiana, especialmente como tem sido aplicada atualmente à exegese bíblica, se situa como uma metalinguagem ou metateoria, isto é, ela agrega diversas abordagens, inclusive abordagens históricas.

Diante desse cenário da pesquisa do significado, percebe-se que os desenvolvimentos dos estudos linguísticos têm influenciado também o estudo das línguas originais bíblicas, hebraico, aramaico e grego. Embora de forma mais resistente, o estudo das línguas bíblicas tem prosseguido da análise lexical, morfológica, etimológica e semântica para a análise de estruturas sintáticas e discursivas da língua. Especificamente sobre o estudo do hebraico bíblico, Waltke e O'Connor apresentam um esboço histórico do ensino e da aprendizagem que reflete os desenvolvimentos dos estudos linguísticos e que os levam a propor uma abordagem gramatical discursiva à análise do texto hebraico (WALTKE; O'CONNOR, 1990,

p.34). Além disso, diversos outros estudos têm procurado desenvolver categorias de análise sintática do hebraico bíblico na perspectiva discursiva<sup>2</sup>.

Esses estudos se concentram principalmente na análise de textos narrativos e, embora seus resultados sejam ainda incipientes, são suficientes para apontar à necessidade de uma análise textual que não se restrinja à classificação morfológica, ao estudo etimológico e semântico de palavras hebraicas como elementos essenciais de uma exegese que fundamenta o verdadeiro significado de um texto nas peculiaridades das formas gramaticais, etimológicas e semânticas de uma palavra chave<sup>3</sup>. Por outro lado, também fornece subsídios de análise textual da língua bíblica para um contexto da pesquisa bíblica que se torna cada vez mais cético ao proveito do estudo das línguas originais à interpretação bíblica.

De qualquer maneira, fica evidente que o conceito de unidade linguística elementar de significação foi ampliado da forma gramatical à frase, sentença e discurso. Isso sugere que as palavras não são autônomas e nem sempre carregam sentido de fora para dentro do texto, mas o modo como são empregadas constroem um novo texto. É verdade que a análise linguística comporta a noção de que expressões, ideias, conceitos e mesmo palavras podem ser tomadas emprestadas de outros contextos e serem redefinidas no novo texto.

Ainda que atualmente a linguística possa estar também comprometida com questões históricas do texto, mais que a produção de sentido, a influência de seus desenvolvimentos recentes tem oferecido significativas contribuições para a exegese bíblica. Tem se tornado cada vez mais comum exegetas admitirem que a mensagem de uma passagem não está em um significado encontrado atrás do texto, no âmbito da intencionalidade de seu autor, ou mesmo na semântica de uma palavra ou expressão, mas que o texto em sua estrutura e organização constrói o sentido do discurso (CROATTO, 1986, p. 72; BODINE, 1995, p. 1-18).

Para a abordagem semiótica, isso significa que:

na grande diversidade de concepções sobre o sentido, ao menos uma constante delinea-se: distingue-se quase sempre a significação como produto, como relação convencional ou já estabelecida, da significação em ato, da significação viva, que parece sempre ser mais difícil de apreender. Entretanto, apesar da dificuldade, é a segunda perspectiva que nós escolheremos, pois o campo do exercício empírico da Semiótica é o discurso, e não o signo: a unidade de análise é um texto, seja ele verbal ou não-verbal (FONTANILLE, 2007, p. 29).

<sup>2</sup> (Em 1996 setenta e dois hebraístas discutiram os métodos de análise sintática. As abordagens propostas foram organizadas em um volume de Ellen VAN WOLDE (Ed). *Narrative Syntax & the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 2002. O primeiro texto dessa obra apresenta a problemática e sintetiza algumas das principais propostas de uma sintaxe narrativa (C. H. J. VAN DER MERWE. *An overview of Hebrew narrative syntax*, p. 1-20).

<sup>3</sup> Uma abordagem investigada e criticada por James Barr em 1961 em referência ao método de análise teológica do dicionário teológico do NT de Kittel a qual simplesmente ignora a discussão da relação entre palavra e conceito (cf. BARR, J. *The Semantics of Biblical Language*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004, p. 207).

Portanto, nessa perspectiva, a análise linguística não se resume a explicar as formas gramaticais e semânticas do texto como subsídio à interpretação da passagem, mas se interessa pelas construções que a linguagem, a forma, o estilo e a composição da unidade literária evocam para a construção do discurso ou da mensagem.

### 2.3 DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS BÍBLICAS

As ciências bíblicas, naturalmente, tem se desenvolvido através de séculos de interpretação bíblica e sido influenciada por desenvolvimentos em outras áreas do conhecimento. Desde os tempos dos pais da igreja quando se buscava o sentido literal e/ou espiritual do texto e, mesmo antes disso, quando autores do Novo Testamento procuraram fazer sentido de promessas do Antigo Testamento, sem dizer dos tradutores da versão grega do AT e dos próprios autores tardios do AT que procuraram atualizar as antigas tradições de Israel, a interpretação bíblica lançou mão de referenciais teóricos externos ao seu próprio conteúdo como forma de disciplinar e sistematizar uma leitura que apresentasse um sentido de toda a revelação e história bíblicas para o leitor de cada geração. Por isso, convém mencionar alguns desses momentos significativos da história da exegese, particularmente nos desenvolvimentos mais recentes no que diz respeito ao emprego de diversas ferramentas das ciências históricas, literárias e linguísticas na interpretação bíblica.

Edgar Krentz sugere três momentos da história do cristianismo em que houve intenso debate e controvérsia sobre a interpretação da Bíblia, momentos marcados por uma busca do verdadeiro sentido da mensagem bíblica e uma discussão sobre como ela deveria ser lida. O primeiro momento foi na igreja primitiva em que a controvérsia era contra as interpretações rabínicas em torno do sentido cristológico do AT. O segundo momento foi na Reforma protestante em que se buscava o sentido único das Escrituras, rompendo assim com os múltiplos sentidos, conforme tinha sido popularizado no período Medieval. O terceiro momento refere-se ao surgimento da crítica bíblica em que o debate assume contornos filosóficos e históricos. Nesse período, o debate se intensifica e se polariza entre os que defendem os métodos críticos e aqueles que entendem que esses métodos distanciam a Bíblia da tradição cristã e da igreja (KRENTZ, 1975, p. 1-3).

O período da patrística, no que se refere à interpretação da Bíblia, foi marcado mais por interesses dogmáticos, e mesmo as questões críticas de autoria e autenticidade apostólica visavam acima de tudo estabelecer a canonicidade dos escritos, firmando dessa maneira o seu caráter normativo e dogmático para a igreja cristã. A Reforma protestante, como faceta teológica, eclesiástica e hermenêutica da *Renascença*, inaugurava um novo momento e um novo espírito em relação à leitura das Escrituras. Ela rompeu com a tradição eclesiástica como mediadora determinante das questões de teologia e também do significado das Escrituras e, optando-se, em vez disso, pela mediação da razão humana para a compreensão do sentido literal das Escrituras. Assim, "o texto é elevado acima das tradições e dos dogmas da igreja, e o leitor/intérprete, pela mediação do Espírito Santo, é o sujeito da compreensão e aplicação do sentido verdadeiro da Bíblia" ( KRENTZ, 1975, p. 7-10). Como descreve Gilbert, "tratava-se antes de tudo de voltar ao texto, à sua letra, de maneira a arrancá-lo e limpá-lo das escórias, silvedos e brenhas diversos, sob os quais desaparecera há séculos: tais eram, com efeito, os termos e expressões que se encontram sob a pena de todos esses homens" (GILBERT, 1995, p. 142).

Essa volta ao texto e o resgate do leitor como sujeito de interpretação abrem caminho para o livre exame do texto bíblico. É bem verdade, que os reformadores estabeleceram uma chave de leitura que determinasse a verdadeira interpretação. Se, como Lutero, Cristo era o centro das Escrituras ou, como Calvino, a analogia da fé, esse livre exame estava demarcado por uma interpretação dentro do contexto da fé e da proclamação das Escrituras, portanto, o sentido verdadeiro das Escrituras era determinado primordialmente pela analogia da fé e pelo sentido cristológico.

Nos séculos que se sucederam, a razão se eleva sobre os critérios de fé, e surge uma crítica bíblica a princípio interessada no sentido histórico e literal das Escrituras, mas que avança para uma crítica histórica, literária e redacional a qual busca, sobretudo, reconstruir os diferentes estágios de composição do texto e o pano de fundo sociocultural em que determinado texto se originou.

Nesse período, também, o texto ocupa lugar central de investigação. É o texto e o seu contexto que importam ser explicados e compreendidos. Mas é particularmente o seu sentido histórico que se destaca como o real sentido das Escrituras. Essa perspectiva, desde seu início, foi recebida com resistência ou completamente rejeitada por diversos setores da igreja cristã.

Consequentemente houve um distanciamento entre o estudo histórico-crítico das Escrituras e o estudo teológico-doutrinário, tendendo, naturalmente, para uma polaridade de sentidos em que cada campo defendia a sua interpretação como sendo o sentido verdadeiro

das Escrituras. Por outro lado, houve muitos esforços para conciliar as duas abordagens e compreender que as abordagens histórico-críticas serviriam de investigação preliminar e fundamental para a compreensão teológica. Desse modo, de um lado, a crítica bíblica passa a ter uma finalidade teológica e, de outro, a articulação teológica se fundamenta numa construção crítica<sup>4</sup>.

Se esse espírito retrata, grosso modo, o ambiente da interpretação bíblica desde o século XVII, nas últimas décadas um novo momento interpretativo tem marcado a pesquisa bíblica. O surgimento de uma nova abordagem literária que reflete os desenvolvimentos da pesquisa crítica literária do final do século XX tem influenciado a pesquisa bíblica e aberto outros caminhos de interpretação bíblica. Embora ela abranja aspectos de abordagens literárias histórico-críticas, como análise de gênero e forma, elementos de estilo e retórica, essa abordagem literária está menos interessada nos aspectos diacrônicos do texto e mais identificada com uma análise primordialmente dos elementos sincrônicos do texto. Portanto, ela volta-se ao texto como produto final constituído de uma unidade, e vê o texto como um fim em si mesmo. Contudo, além do aspecto da textualidade, essa crítica literária também tem buscado no modelo de comunicação da teoria dos atos de fala o referencial filosófico de análise do texto. (POWELL, 1990, p. 7-9; VANHOOZER, 2005, p. 246).

Ainda que muitas vezes essa abordagem não aprofunde a discussão teórica do significado ou de teorias da linguagem, ela procura delimitar-se como campo de análise muito mais sincrônica do que diacrônica do texto. Na perspectiva linguística, essa tendência reflete a preocupação mais literária que histórica, mais interessada nas marcas discursivas do todo do que nas cesuras de estilo, vocabulário e semântica do texto. Isso não significa desprezar os elementos históricos e contextuais do texto, mas representa uma mudança de ênfase. Significa, então, valorizar as repetições, tensões e supostas contradições históricas e textuais como elementos literários significativos para a construção do sentido do texto e do relato narrativo ou poético.

As análises semiótica e discursiva são também um modelo de análise textual que tem encontrado seu espaço na pesquisa bíblica e tem sido adotada por exegetas e biblistas para, numa outra perspectiva, construir o discurso que se manifesta no texto. Como afirma Croatto: De fato, toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido, a partir do texto.

---

<sup>4</sup> Essa relação entre teologia e história já se vê presente no discurso de Johann P. Gabler, em 1787, em que propõe a distinção entre teologia bíblica e teologia dogmática (GABLER, J. P. An Oration on the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each. In: OLLENBURGER, B. C., MARTENS, E. A., HASEL, G. F. (Eds). *The Flowering of Old Testament Theology. Sources for Biblical and Theological Study*. V. 1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992, p. 497); HASEL, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento: Questões básicas no Debate Atual*. Academia Cristã, 2007.

Não se lê um sentido, mas sim um texto, um relato numa operação que coloca em ação a competência deste, estudada pela semiótica (CROATTO, 1986, p. 23).

O biblista Daniel Patte tem se ocupado com a aplicação da semiótica greimasiana à exegese bíblica e, por isso, tem também se preocupado em esclarecer como essa abordagem pode contribuir e tornar-se parceira da exegese histórico-crítica. Ele procura mostrar como é possível superar as tensões entre as duas abordagens e integrar aspectos metodológicos de cada um dos campos ao labor exegético. Patte resume bem as questões que estão em jogo nessa transição da investigação histórico-crítica para uma “semiótica-estrutural” e a contribuição de cada uma delas (PATTE, 1990, p. 3-5, 25).

Uma das importantes questões que ele procura responder é se é possível empregar a semiótica para tratar de questões suscitadas pela exegese histórico-crítica. Na busca de uma resposta, Patte reconhece que cada abordagem tem o seu próprio modo de elucidar o significado de textos, portanto, não deve pretender reduzir a exegese a um ou ao outro campo. Desse modo, Patte reconhece que o significado é multi-dimensional e, conseqüentemente, relacional, tanto para a exegese histórico-crítica quanto para a exegese semiótica estrutural. São justamente essas características que permitem também que ambas as abordagens possam partilhar dos benefícios da análise da outra. Desse modo, não se pretende identificar "o" significado de um texto, mas perceber que seu significado é encontrado através da aplicação de diversas análises e perspectivas críticas. (PATTE, 1990, p. 25, 28-30).

Assim como os desenvolvimentos das ciências hermenêuticas e linguísticas foram desde uma busca por compreensão do texto literário através de ferramentas de análise que permitiam disciplinar a busca do significado inserido no próprio texto e na intencionalidade do autor ali expressa, passando por interesses históricos, os quais se tornaram sensíveis ao contexto histórico cultural em que o texto foi produzido, chegando à preocupação com os condicionamentos culturais, sociais e ideológicos do leitor contemporâneo do texto, assim também a exegese bíblica percorre semelhante trajetória. A interpretação bíblica também foi dominada por questões epistemológicas que buscavam a maneira correta de se abordar o objeto de investigação, o texto bíblico; procurou também resgatar o contexto histórico da produção do texto e, influenciada pelos desenvolvimentos hermenêuticos e linguísticos, se deixou governar pelo leitor. Por isso, a leitura e a exegese bíblica apresenta hoje, como provavelmente sempre apresentou, um enorme desafio, "a qual requer de toda análise mais objetiva uma compreensão desses desenvolvimentos que, no mínimo, condicionam a nossa leitura de um texto bíblico" (OLIVEIRA, 2001, p. 117).

Levando em conta semelhante análise, Walter Brueggemann retrata o ambiente atual de interpretação de leitura como contextual, local e pluralista. É contextual, pois os condicionamentos socioculturais do leitor afetam e influenciam o modo de leitura e interpretação; não só isso, mas podem ser determinantes para a interpretação. É local à medida em que dificilmente se estabelece interpretações universais, aplicáveis indistintamente a todas as realidades. É pluralista, uma vez que sua validade não anula outras interpretações. (BRUEGGEMANN, 1993, p. 8-9).

Se essa descrição aparenta uma era de incertezas, de ausência de objetividade de análise textual, de relativismo e subjetivismo de leituras, por outro lado, as intensas discussões e definições teóricas sobre o significado produzidas nas últimas décadas podem justamente indicar que esta era a demanda e busca elementos referenciais específicos e concretos de análise. Esse ambiente favorece não só novas pesquisas de análise como também a possibilidade de aplicação de múltiplas abordagens simultaneamente, resultando assim, no enriquecimento da compreensão de textos.

A análise semiótica discursiva é uma abordagem que poderá associar-se às pesquisas histórica e literária da Bíblia, já solidificada por sua metodologia, e contribuir para a leitura e interpretação do texto bíblico seja na perspectiva da pesquisa acadêmica, da articulação teológica ou da comunidade da fé. Ainda que dentro do estudo da linguística a semiótica discursiva tenha surgido como reação a um estruturalismo eminentemente teórico e abstrato que abandonou o interesse pela beleza e os efeitos da leitura de um texto, e ainda que o próprio estruturalismo seja uma reação dentro da linguística a um estudo puramente filológico, no contexto da exegese bíblica a análise sêmió-discursiva se posiciona como complemento ou reação a análises que distanciaram o texto de seu leitor contemporâneo.

Talvez pela própria prática da leitura e interpretação bíblica no Brasil e na América Latina não se percebe tanto esse distanciamento das abordagens críticas, aí, então, a semiótica pode situar-se muito mais como parceira a abordagens históricas que já possuem uma aplicabilidade e intencionalidade de tornar o texto vivo nas comunidades de leitura.

## 2.4 ELEMENTOS TEÓRICOS NORTEADORES DA PRESENTE PESQUISA

Diante da discussão sobre os desenvolvimentos recentes no campo da hermenêutica, da linguística e da exegese bíblica, Zabatiero considera necessário:

ter uma visão panorâmica dos fundamentos teóricos e epistemológicos da pesquisa bíblica nos períodos chamados de Modernidade e Pós-Modernidade. Estudar as relações da pesquisa bíblica com a filosofia do sujeito e com a razão instrumental, características de boa parte do pensamento moderno, descrevendo sinteticamente sua crise paradigmática no presente. Oferece, por fim, a partir das novas possibilidades abertas pela leitura feminista e pela leitura popular da Bíblia, a descrição de um possível novo paradigma para a pesquisa bíblica, centrado nos textos e na ação humana, a partir da incorporação das novas possibilidades epistêmicas contemporâneas. (ZABATIERO, Estudos Teológicos, v. 46, n. 1, p. 22-33, 2006)

Desde a publicação original da Semântica estrutural de A. J. Greimas em 1966, na qual o autor fundamenta sua teoria da significação, estudos se seguiram dentro da semiótica greimasiana sintetizando a abordagem em forma de um método de análise. Disso se constata que alguns elementos teóricos fundamentais da semiótica greimasiana são: o conceito de estrutura do sentido, a noção do percurso gerativo, e a delimitação do discurso como objeto de análise da semiótica. Além desses elementos, outros dois se desenvolveram mais recentemente procurando realizar a análise da sociedade e das paixões do texto a partir do discurso. É a partir desses conceitos que podemos formular a metodologia (FIORIN, 2005, p. 9-25; FIORIN, 2008, p. 15-23; FONTANILLE, 2007, p. 29-46).

Por conceito de estrutura, entende-se, em primeiro lugar, a distinção e a relação entre significado e significante, e a noção de sintagma. Benveniste diz: "Isso é o que faz com que a língua seja um sistema em que nada signifique em si e por vocação natural, mas em que tudo signifique em função do conjunto; a estrutura confere às partes a sua 'significação' ou a sua função". (BENVENISTE, 2005, p. 24)

O texto é visto como "um todo de significação". Isso implica em reconhecer que "o sentido do texto não está na soma de suas partes, mas no conjunto, organização e estrutura do texto" (FIORIN, 2008, p. 17); nas palavras de Greimas, "nas continuidades e descontinuidades" da significação. Desse modo: 1. Um só termo-objeto não comporta significação. 2. A significação pressupõe a existência da relação: é o aparecimento da relação entre os termos que é a condição necessária da significação (GREIMAS, 1973, p. 28).

A partir dessa conceituação elementar, procura-se ir além da abordagem que permanece restrita à definição de termos, a extrair o sentido de uma palavra ou frase e a desvendar o sentido de uma passagem encerrado em uma expressão; procura-se, então, entender os mecanismos de significação do texto, de como o texto constrói o significado a partir não só de sua organização formal ou textual como também de sua organização ou estrutura do sentido. Passa-se, então, a elaborar percursos distintos de análise do plano de

expressão e do plano de conteúdo. Termos usados por diferentes autores que significam praticamente a mesma coisa: significante-significado, língua-fala, conteúdo-expressão, inteligível-sensível, mundo interior-mundo exterior (FONTANILLE, 2007, p. 30).

O plano de expressão é a manifestação em lexemas das unidades de sentido, ou seja, do conteúdo. Refere-se ao texto em sua forma semântica, sintática, poética, estilística. Entretanto, a relação entre expressão e conteúdo, ou significado e significante, não é estática. É justamente a relação entre o conteúdo e a sua expressão, ou o conteúdo e a forma com que se manifesta no discurso, que possibilita a apreensão do sentido.

Ao estabelecer essas condições, a Semântica Estrutural desiste do objetivo de descrever exhaustivamente o plano do conteúdo das línguas naturais e passa a se conceber como uma teoria do texto, visto como um todo de significação. Visa ela, então, menos a descrever o que o texto diz, mas como o texto diz, ou seja, os mecanismos internos de agenciamento de sentido (FIORIN, 2008, p. 17).

Metodologicamente, significa que analisaremos o texto em dois momentos distintos. O primeiro momento envolve a análise do plano de expressão que consiste da delimitação do texto, da análise de sua organização, segmentação e estrutura, da anotação de seu estilo e forma (ZABATIERO, 2007, p. 34-38). No segundo momento, analisaremos o conteúdo por meio de um percurso gerativo, que é outro elemento constitutivo da teoria e da análise semiótica. Fiorin sintetiza esse momento:

percurso gerativo é constituído de três patamares: as estruturas fundamentais, as estruturas narrativas e as estruturas discursivas. Vale lembrar que estamos no domínio do conteúdo. As estruturas discursivas serão manifestadas como texto, quando se unirem a um plano de expressão no nível da manifestação. Cada um dos níveis do percurso tem uma sintaxe e uma semântica (FIORIN, 2008, p. 20).

Consiste, pois, em abstrair elementos do plano de expressão e analisar como esses elementos estruturam o significado no discurso.

Os três “patamares” ou níveis do percurso gerativo representam uma crescente abstração. Em primeiro lugar, analisa-se a estrutura discursiva, a análise do sujeito no tempo e no espaço, e como são caracterizados (BERTRAND, 2003, p. 93-97; ZABATIERO, 2007, p. 50-51). Ainda no nível discursivo, procura-se tematizar as expressões do texto e identificar as relações intertextuais e interdiscursivas (BERTRAND, 2003, p. 156-157; ZABATIERO, 2007, p. 64-65). No nível narrativo, dá-se um passo em direção à abstração do conteúdo, dos temas e das figuras do texto, e procede-se à análise dos sujeitos da ação de acordo com um programa ou percurso narrativo, por meio do qual se constrói a relação do sujeito com seu

objeto valor, isto é, o objeto da ação, o que se pretende alcançar. Bertrand fala de “três posições relacionais”: a do sujeito em relação ao seu objeto, a do destinador em relação ao sujeito-destinatário e a do objeto; e as reduz em três percursos: do *sujeito*, do *destinador-manipulador* e do *destinador-julgador* (BERTRAND, 2003, p. 289, 295). Suas ações são analisadas dentro de um *percurso actancial*, pelo qual se descreve a *manipulação*, a *competência*, a *performance* e a *sanção* do sujeito e do destinador (BERTRAND, 2003, p. 301; ZABATIERO, 2007, p. 106). Por fim, no nível fundamental, analisa-se a semântica da passagem por meio do quadrado semiótico. Esse esquema revela a estrutura fundamental dos valores explicitados no texto e destacados no nível narrativo.

O terceiro elemento constitutivo da teoria semiótica é a noção de discurso como unidade de sentido. Fontanille o define como “um conjunto cuja significação não resulta da simples adição ou combinação da significação de suas partes [...] uma instância de análise na qual a produção, isto é, a enunciação, não poderia ser dissociada de seu produto, o enunciado.” (FONTANILLE, 2007, p. 86). Pode ser entendido como a mediação ou manifestação do conteúdo num plano de expressão<sup>5</sup>. Greimas mesmo define discurso como: “a manifestação da linguagem”, a única fonte de informações sobre as significações imanentes a essa linguagem (GREIMAS, 1973, p. 55).

Para efeitos metodológicos, isto significa que não nos limitaremos a analisar conceitos, temas, frases, contexto histórico ou literário da composição, mas prosseguiremos a considerar que o sentido do discurso determina o sentido das partes.

A análise da sociedade se dá por intermédio do discurso, mais precisamente da *narratividade*, pela qual se identifica um *objeto-valor*, que é o alvo da ação no discurso. Através do percurso narrativo canônico, a análise da manipulação, competência, performance e sanção do sujeito da ação, do destinador-manipulador e do destinador-julgador, elabora-se uma síntese em que se procura responder como o texto interage com seu meio social, religioso, cultural, político, econômico, etc. O texto pode sugerir conflitos de valores ou de competências que apontam para a situação de vida do sujeito social (BERTRAND, 2003, p. 305-307; ZABATIERO, 2007, p. 103-106).

Por fim, o último elemento é a análise das paixões dos sujeitos, aqueles efeitos de sentido “escrito e codificado na linguagem” (BERTRAND, 2003, p. 358). Uma análise que qualifica os sujeitos em relação aos objetos-valor e possibilita construir a identidade do sujeito, seja individual ou social. Não se trata propriamente de buscar palavras e temas no

---

<sup>5</sup> Várias acepções do discurso, inclusive no uso contemporâneo, são oferecidas em CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 168-170.

texto que expressem paixões como "alegria", "tristeza" etc, mas de "buscar as formas e esquemas sintáticos que produzem os efeitos de sentido passionais do discurso" (FONTANILLE, 2007, p. 217).

A abordagem metodológica se propõe a colocar em funcionamento esses elementos essenciais da semiótica.

## 2.5 EXPLICITAÇÃO DO MÉTODO SEMIO-DISCURSIVO

A fonte teórica desta proposta se alimenta de duas vertentes do pensamento contemporâneo: a semiótica e a discursiva. Ambas são teorias da ação e do sentido, por isso adequadas para o caminho proposto. Duas escolas de pensamento são a inspiração principal para a teoria do método sêmio-discursivo centrado na ação: a) a semiótica greimasiana, que se especializou na compreensão e explicação de como se produz e se interpreta o sentido de textos; e b) a teoria da ação comunicativa de Habermas<sup>6</sup>, que se especializou na compreensão e explicação de como funciona a sociedade. Uma característica comum a essas escolas de pensamento é a abertura para aprender com outras ciências e escolas de pensamento, incorporando esse aprendizado às suas próprias categorias e formas de análise.

As próximas páginas foram produzidas com a finalidade de apresentar de forma breve e simplificada a chamada Semiótica Discursiva, cujo desenvolvimento mais recente se deve em grande parte ao trabalho do linguista Greimas. Encontramos alguns importantes representantes dessa escola metodológica, e faremos uso especialmente de algumas obras introdutórias que podem ser facilmente consultadas pelos mais interessados. Primeiro, vamos empregar abundantemente os trabalhos de José Luiz Fiorin, a começar pelo livro: *Elementos de Análise do Discurso* (2005), e depois dois artigos importantes: *Pragmática* (2003), *O Sujeito na Semiótica Discursiva* (2007). Também faremos frequentes referências aos trabalhos de Diana Luz Pessoa de Barros, do livro *Teoria Semiótica do Texto* (2011), e depois do artigo *Estudos do Discurso* (2003).

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas é autor de um grande número de livros e artigos acadêmicos, tornou-se uma referência nos estudos filosóficos e sociológicos a partir da publicação de sua obra magna *Teoria da ação comunicativa*, em meados dos anos 1970. Vários teólogos têm dialogado com o pensamento de Habermas, especialmente na Alemanha, Estados Unidos e Brasil. Em nosso país, a contribuição de Habermas tem sido mais utilizada por teólogos práticos, e está presente na obra *Teologia prática no contexto da América Latina*, Ed. Sinodal, editada por C. H. Schneider, e artigos escritos e publicados nos primeiros cinco números da revista *Práxis Evangélica*, da Editora Descoberta e Faculdade Teológica Sul-Americana. No livro *Dialética e hermenêutica* você encontrará uma síntese do pensamento de Habermas sobre a interpretação. (ZABATIERO, 2007, p. 24)

Além desses, é sempre inevitável a consulta ao Dicionário de Semiótica de A. J. Greimas e J. Courtés (2012), que oferece marca a história recente da semiótica francesa pela fundamentação teórica amadurecida que ofereceu; e por fim, também consideremos a recente publicação brasileira de *Semiótica do Discurso* de Jacques Fontanille (2011), um manual que pretende fornecer um panorama didático e atualizado dessa ciência continua se desenvolvendo.

Uma grande contribuição da *Semiótica Discursiva* como metodologia alternativa às nossas leituras exegéticas tradicionais é a sua maneira de analisar o texto literário em níveis, no que chamam de *Percurso Gerativo de Sentido* (Fiorin, 2005, p. 17-44). A semiótica oferece nesse trajeto metodológico, dentre outros, recursos de grande utilidade para a análise dos enredos narrativos, para a compreensão dos efeitos produzidos pela enunciação, e hoje nos ajuda a restaurar o exame dos percursos narrativos que o texto não explicita, isto é, a análise do que está implícito e pode ser pressuposto com segurança sem que isso se transforme num desvio imaginativo do leitor.

### **2.5.1 Nível Fundamental**

O primeiro nível da análise, chamado de nível fundamental, é onde se procura pelas “categorias semânticas que estão na base da construção de um texto” (Fiorin, 2005, p. 21). Trata-se da identificação de “categorias semânticas que mantêm entre si uma relação de contrariedade” (Fiorin, 2005, p. 22), de uma oposição semântica principal do tipo “vida vs. morte” ou “liberdade vs. dominação” sobre a qual todo o discurso estará estruturado. Tendo identificado essa oposição fundamental, pode-se buscar compreender essa relação de termos segundo a valoração que o próprio texto lhes atribui. As categorias opostas não possuem valoração fixa, de aceitação universal; é o texto quem nos diz se “vida” é um conceito positivo ou negativo. Dizemos que os positivos são valores atraentes ou eufóricos, e que os negativos são valores repulsivos ou disfóricos.

Nem sempre é possível identificar as categorias semânticas do nível fundamental logo no início da leitura; em muitos casos, só após uma longa análise é que as encontramos. Por fim, essas categorias fundamentais podem ser representadas graficamente pelo chamado *quadrado semiótico*, que demonstra como na narrativa se passa de uma a outra dessas categorias semânticas por meio de uma negação (Greimas; Courtés, 2012, p. 400-404).

Exemplo:

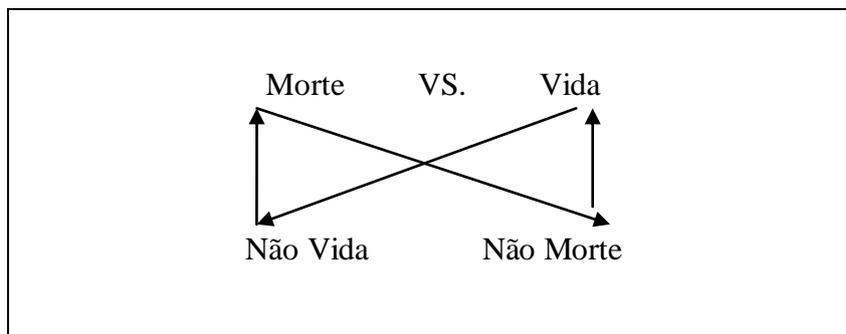


Figura 1

## 2.5.2 Nível Narrativo

No segundo nível, chamado de nível narrativo, estuda-se os sujeitos da narrativa, seus estados, seus contratos, as ações e as transformações que lhes sobrevém no decorrer do texto. É importante ressaltar que neste nível a semiótica trabalha os enredos a partir do que chamamos de *esquema narrativo canônico*, procurando por três momentos ou percursos distintos, sendo o primeiro o da “manipulação”, o segundo o da “ação”, e o terceiro o percurso da “sanção” (Barros, 2003, p. 191-193, 195-203; Fontanille, 2011, p. 120-123). Estes três percursos são analisados mesmo quando a narrativa os omite, mantendo-os como ações pressupostas. Será necessário abordar cada um desses percursos individualmente:

### 2.5.2.1 O Percurso da Manipulação

O percurso da manipulação constrói o contato primevo da narrativa, mostra como tudo começou e indica para onde vai a história. Geralmente o *actante* que tradicionalmente chamamos de herói ou protagonista aparece aí, antes mesmo de começar sua jornada, e somos informados sobre qual é o objetivo desse *actante*.

Esse sujeito é, antes de mais nada, abordado por outro que chamamos de *destinador* ou *manipulador*; ele atua propondo um contrato ao sujeito da ação, tenta convencê-lo a agir, manipula-o. Esse destinador geralmente é quem estabelece o quadro de valores da narrativa,

quem nos diz quais os valores eufóricos e disfóricos, e determina a missão a ser cumprida. Assim, por atuar sobre o sujeito, dizemos que compete ao destinador o “fazer-fazer”, ou então o “fazer-criar”. Se o sujeito se deixar manipular, ele se transforma no destinatário, e estabelece-se um contrato entre eles, a partir do qual toda a narrativa irá se desenvolver.

**As Formas de Manipulação:** Para levar o outro personagem a agir segundo sua vontade, o destinador se utiliza de estratégias de manipulação, que são de quatro tipos:

A primeira maneira de manipular um destinatário é chamada de **tentação**. Na tentação, o produtor do discurso tenta convencer o destinatário a fazer algo por meio de uma espécie de suborno, pela oferta de valores que este destinatário deseja. Assim, para que a manipulação seja eficaz, é preciso que a oferta seja interessante, desejável. O sujeito é levado a fazer o que o outro deseja, ou a crer no manipulador, para que venha a adquirir o que deseja. A tentação, portanto, é ineficaz quando os valores ofertados não são desejáveis ao destinatário.

A segunda forma de manipulação é a chamada **intimidação**. Ao contrário da primeira, em vez de oferecer valores interessantes, na intimidação o manipulador ameaça retirar do seu destinatário algum(s) valor(es) que ele possui, ou acrescentá-lo valores que ele não deseja. Uma típica intimidação religiosa é a ameaça do inferno, que pode ser compreendida como a ameaça de se perder a paz, a saúde, a vida, a família etc, dependendo do contexto. O religioso assim é induzido a praticar atos que talvez não desejasse, por medo de sofrer tais consequências.

A terceira forma de manipulação é a **sedução**. Agora já não se trata de promessas e ameaças, mas de exaltações sinceras ou não, que o manipulador faz em relação às características do destinatário. O sedutor é aquele que tenta convencer o outro elogiando-o, notando ou até destacando com exagero as suas virtudes; esse ato aparentemente benévolo, indiretamente leva o destinatário a agir para confirmar os elogios feitos.

Enfim, também pode-se manipular alguém por meio da **provocação**. Neste caso, em vez de exaltar as características do outro, o manipulador deprecia-as, e da mesma forma o destinatário se sente forçado a agir, desta vez para alterar a ideia negativa que o outro faz dele.

Em resumo as quatro formas de manipulação, divididas em duas categorias, são:

### **Tipo 1 - Ofertas de valores:**

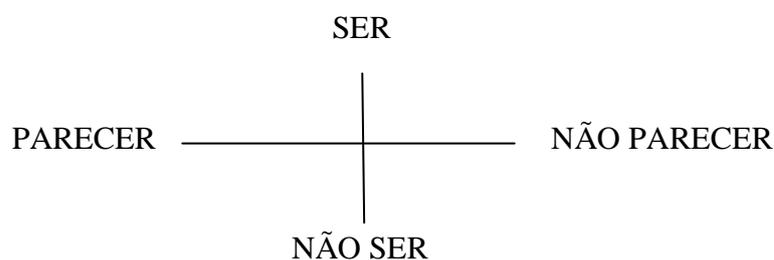
- Tentação (Valores eufóricos)
- Intimidação (Valores disfóricos)

## Tipo 2 – Construções Identitárias:

- Sedução (Imagem positiva)
- Provocação (Imagem negativa)

O *Fazer Interpretativo*: Podemos dizer que o destinador exerce influência sobre o destinatário, tenta manipulá-lo; essa investida exige uma resposta por parte do destinatário, uma decisão. Dizemos que o destinatário realiza então um “fazer interpretativo”, avaliando o destinador e sua proposta para então tomar sua decisão.

No exame desse *fazer interpretativo* a semiótica criou categorias que denominou de *modalidades veridictórias* (Greimas; Courtés, 2012, p. 532-533). O destinatário primeiro se depara com o que está manifesto, e decide se o destinador parece ou não parece confiável. Depois julga o que lhe é imanente, decidindo se ele realmente é ou não é confiável. Da combinação do “ser” e do “parecer”, ele concluirá que o destinador é verdadeiro, mentiroso, falso ou secreto, e tomará sua decisão. Isso pode ser melhor verificado graficamente:



Temos então o eixo vertical da imanência, e o eixo horizontal que é o da manifestação.

É possível assumir um elemento de cada eixo, pelo que se a escolha do destinatário for pelo “ser” do eixo vertical, e pelo “parecer” do eixo horizontal, sua conclusão será a de que o destinador é “verdadeiro”. Se ele escolher o “ser” e o “não parecer”, concluirá que ele diz a verdade embora não pareça, determinando que seu status é “secreto”. Da mesma forma, se ele escolhe o “não ser” do eixo vertical e o une ao “não parecer”, chegará à conclusão de que a manipulação do destinatário é “mentirosa”, enquanto que a considerará “falsa” se escolher juntar o “não ser” com o “parecer”.

### 2.5.2.2 O Percurso da Ação (ou do Sujeito)

Como vimos, o percurso da manipulação está voltado principalmente para o destinatário que é o responsável pelo fazer persuasivo que dá início à aventura ou enredo. Agora, o ponto de vista é alterado, já que o sujeito da ação, o destinatário que foi manipulado, é que está em foco. Este sujeito está agora envolvido na missão de alcançar o valor que passou a desejar desde a manipulação, e nessa aventura muitos desdobramentos são possíveis.

Dizemos que sua ação pode ser descrita como um “fazer-ser”, já que ele opera transformações no mundo do texto, e não somente sobre outro sujeito como faz o destinador. Falando de maneira simples, o olhar do semioticista se ocupará dos “enunciados de estado” e “enunciados de transformação” que a narrativa apresentará. Quando o texto nos descreve um personagem, dizendo, por exemplo, que ele era “um homem ambicioso que trabalhava num escritório de advocacia”, temos um enunciado de estado, onde a relação do sujeito com o objeto é estática. Caso o texto diga que “certo dia ele decidiu mudar de vida e abriu seu próprio negócio”, temos um enunciado de transformação, pois a relação entre sujeito e objeto é dinâmica.

Estes estados podem ser explicados de maneira muito simples, através das categorias de “conjunção” ou “disjunção”. Se empregarmos o exemplo acima, poderíamos dizer que o sujeito passou do estado de conjunção para o de disjunção com o escritório de advocacia, e que essa transformação se deu primeiro por conta de uma transformação interna de estados de satisfação para a insatisfação, transformação já prevista por ser aquele sujeito modalizado como alguém “ambicioso”. Todas essas transformações se deram, por fim, com o objetivo de passar do estado de disjunção para o de conjunção com a riqueza.

Para a análise do percurso da ação, a semiótica distinguiu tipos de *programas narrativos* (PN), os quais em conjunto dão vida ao percurso do sujeito. Esse PN também devem ser analisados individualmente:

***Programas Narrativos de Aquisição e Privação:*** Falando das transformações possíveis dentro de uma narrativa, a semiótica identificou a existência de dois tipos elementares de programas narrativos, o de aquisição e o de privação. Como o nome já sugere, o PN de aquisição acontece quando o sujeito passa a um estado de conjunção com algum objeto, e essa aquisição pode ser dar de duas formas, por doação ou apropriação. Do mesmo modo o PN de privação pode ser caracterizado por espoliação ou renúncia.

**Programa Narrativo de Performance:** Além da identificação anterior que distingue programas de aquisição e privação, também podemos verificar se os programas narrativos são de performance ou de competência. Trataremos primeiro, o de performance, que se dá quando o sujeito opera uma transformação no mundo e para si mesmo passando ao estado de conjunção ou disjunção com algum objeto. Essa aquisição opera modificações nele e provavelmente em outros sujeitos. No exemplo já empregado, o sujeito ambicioso procura passar ao estado de conjunção com um valor que pode ser o dinheiro ou a riqueza, e para isso abre seu próprio negócio, que é um meio de atingir seu objetivo; mas essa transformação inevitavelmente atinge outros sujeitos, pois ele também passa ao estado de disjunção com o antigo emprego, e tudo para conquistar o dinheiro que porventura estaria nas mãos de outros sujeitos. Dizemos que no PN de performance o sujeito geralmente provoca uma transformação pela aquisição de um objeto de valor descritivo, que nalguns casos é chamado de *objeto-valor*.

**Programa Narrativo de Competência:** Neste outro tipo de PN, também acontece uma transformação, mas não “para” o sujeito, e sim, “no” sujeito. A finalidade dessa transformação é adquirir uma “competência” que torne o sujeito apto a conquistar seu objeto de valor descritivo. Então, a aquisição do PN de competência é um “saber”, um “poder”, um “querer” ou um “dever”, os quais transformam a competência do sujeito para o desenrolar do percurso da ação. Dizemos, portanto, que o objetivo do PN de competência é a aquisição de um *objeto-modal*. Normalmente, a aquisição dessa competência se deve a atuação de outro sujeito, que poderá depois ser modalizado como um “mestre”, um “oráculo”, uma “arma” etc.

### 2.5.2.3 O Percurso da Sanção

Se o sujeito conseguiu alterar seu estado inicial, por exemplo, passando da disjunção à conjunção com o *objeto-valor* desejável, é provável que ele tenha cumprido com isso o contrato antes estabelecido entre ele e o destinador. Ao final da ação, tem-se o *percurso da sanção*, onde o sujeito será avaliado a partir de seu desempenho diante do contrato firmado no começo da narrativa, e onde geralmente o sancionador é o próprio destinador.

Há também categorias distintas sobre as quais se desenvolvem as sanções. Temos as sanções cognitivas ou interpretativas, onde o sancionador avalia a performance do sujeito da ação e emite seu juízo, que pode ser positivo ou negativo. Caso o sancionador aprove a

performance do sujeito, na sanção cognitiva ele reconhece seu sucesso, o elogia ou coisa parecida. Se o sancionador desaprova a performance, ele desmascara o sujeito. O segundo tipo de sanção é a pragmática, onde o sancionador pode oferecer uma verdadeira recompensa pelo sucesso do sujeito da ação, ou o pode punir por seu fracasso.

#### 2.5.2.4 Outras Observações

Finalmente, ao longo da análise do nível discursivo é possível observar como o sujeito é transformado ao longo desse percurso. Após a manipulação do destinador, quando o sujeito aceita o contrato e passa a *crer* ou *desejar* o objeto-valor, sentindo que quer ou deve buscá-lo, dizer-se-a que ele é um *Sujeito Virtual*, para quem as transformações do enredo ainda são meras potencialidades. Mas como já vimos, é provável que esse sujeito tenha que transformar suas próprias competências para que possa alcançar seu alvo; nesse caso, ao se transformar, dizer-se-a que ele passa a ser um *Sujeito Atualizado*, que adquiriu o *saber* ou o *poder* para seu *fazer*. Só quando ele de veras adquire, por conjunção, o valor em questão, é que se torna um *Sujeito Realizado*, modalizado com as categorias do *ter* ou do *ser* (BARROS, 2003, p. 201).

Na semiótica atual, essas transformações podem ser demonstradas de maneira mais rica quando o texto faz uso do que chama de *percursos passionais*, acrescentando a cada nova circunstância do enredo modalidades que transmitem estados de tensão e relaxamento, isso é, empregando paixões benevolentes e malevolentes como ódio, amor, alegria, tristeza, frustração, decepção, esperança (BARROS, 2011, p. 47-52; ZABATIERO, 2007, p. 139-143).

Para seguirmos ao próximo e último nível, vale a pena dizer, que é comum as narrativas criarem tensões através da atuação contrária de seus heróis e vilões. Temos visto que a semiótica prefere, durante a análise do nível narrativo, chamar o herói ou protagonista de *actante* ou *sujeito da ação*. Por sua vez, um vilão pode ser aqui chamado de *anti-sujeito*, e é caracterizado pela busca que empreende pelo(s) mesmo(s) valor(es) desejado(s) pelo sujeito da ação. O herói, nesse caso, é o *actante* que age segundo os mesmos valores ideológicos defendidos pelo narrador ou enunciador, enquanto que o *anti-sujeito* não é outro senão aquele que age de maneira contrária a esses ideais, concorrendo com o personagem que o enunciador elegeu.

### 2.5.3 Nível Discursivo

Finalmente, o último nível é o discursivo, onde se verifica como a história é contada ou enunciada, ou como dizem, *modalizada actancialmente*. Também está em questão como o texto se utiliza de "categorias como tempo e espaço, e como os elementos narrativos são concretizados, como os temas são figurativizados..." (BARROS, 2003, p. 193-194, 204-209).

#### 2.5.3.1 As Instâncias da Enunciação

Por suas pretensões universalistas, a semiótica não vai empregar em suas análises discursivas termos como autor, leitor, pintor, compositor etc. "Como a semiótica procura oferecer explicações sobre os modos de funcionamento de qualquer tipo de linguagem, ela prefere termos mais genéricos, e desenvolve o que aqui estamos chamando de *instâncias da enunciação*" (FIORIN, 2007, p. 26).

Por exemplo, o que antes era chamado de autor será chamado de *enunciador*, e o leitor de *enunciatário*. Assim sendo, o produto literário que há entre eles, o texto ou o próprio conteúdo comunicado, será chamado de *enunciado*. É bom que se diga que para a semiótica, enunciador e enunciatário não são instâncias concretas, ou seja, não se está falando dos verdadeiros: autor e leitor. Pode-se dizer que se tratam de instâncias implícitas, de um autor que é na verdade um efeito produzido no texto e que pode não ter grande semelhança com o autor real do texto. Assim, o texto vai nos revelando seu enunciador, suas ideologias, sua personalidade, e o mesmo ele fará em relação ao enunciatário, que é o destinador para quem o texto quer se dirigir. Portanto, a semiótica desconsidera em sua análise, qualquer consideração sobre o verdadeiro autor do texto, suas intenções, biografia ou personalidade (FIORIN, 2007, p. 29-30).

No processo de leitura, nem sempre temos acesso direto ao enunciador. Quando uma história é contada, na verdade ouvimos a voz de um *narrador*, o qual se dirige a um *narratário*. Esses narrador e narratário, embora sejam construções instâncias implícitas ao enunciado, podem possuir também suas próprias identidades ficcionais, pelo que só através do exame do enunciado o leitor é capaz de perceber as diferenças entre essa instância e aqueles enunciador e enunciatário nem sempre explicitados. Certamente, em muitos casos essas

instâncias se misturam, como acontece na maioria dos textos bíblicos. Mas há na Bíblia casos em que pode-se distinguir tais instâncias. Por exemplo, nas chamadas “cartas deuteropaulinas”, o narrador é um personagem, o apóstolo Paulo, mas através do estudo do conteúdo dessas cartas e da comparação delas com outras cartas consideradas autenticamente paulinas, os estudiosos do Novo Testamento concluíram que os enunciadores das deuteropaulinas são anônimos, e empregam o nome de Paulo para construir seus próprios enunciados e transmitir seus próprios ideais (COMBLIN, 1994, p. 36).

Mas é possível ainda distinguir outra instância da enunciação, a dos *interlocutores* e *interlocutários*. Esses são personagens que estão atuando na narrativa e para os quais, eventualmente o narrador concede o direito de falar. Assim sendo, o emprego de um interlocutor é um recurso, uma estratégia, e não devemos nos esquecer que mesmo aí quem continua falando é o narrador, que escolheu cada palavra do seu personagem.

#### 2.5.3.2 Os Truques da Enunciação

A semiótica dedicou muito estudo para a identificação das possibilidades de efeitos produzidos por diferentes modos de enunciação. Conhecemos diversas estratégias linguísticas que visam criar no texto sentidos de realidade, objetividade, imparcialidade, etc. Sabemos, por exemplo, que a narração em terceira pessoa transmite ao leitor a impressão de distanciamento, de racionalidade, diferente da passionalidade subjetiva comum aos textos narrados em primeira pessoa. Temos também o emprego de constantes citações alheias, ou o uso abundante de menções a lugares, datas precisas, horários exatos, nomes completos etc., todos instrumentos que pretendem aproximar o conteúdo de uma suposta realidade histórica e produzir o efeitos de confiabilidade.

Para a análise do discurso e dessas escolhas no processo da enunciação, desenvolveu-se duas categorias chamadas de *desembreagem enunciativa* e *desembreagem enunciva*. Cada uma delas lida com diferentes modos de desembregens internas, a saber, com a desembregem actancial ou de pessoa, com a temporal, e com a espacial.

***Desembreagem Enunciativa:*** Neste tipo de desembregem a enunciação emprega seus instrumentos com a finalidade produzir efeitos de proximidade entre enunciador e enunciatário; o discurso ganha com isso um caráter mais passional e subjetivo. Em resumo, pode dizer que a desembregem actancial preferida é a do “eu”, a narração em primeira

pessoa que coloca diante de um narrador pessoal, com sentimentos e opiniões mais explícitas.

A desembreagem temporal neste caso, costuma ser a do “agora”, ou seja, o tempo de referência do texto será o presente da própria narração, o que liga o narrador aos eventos narrados. Do mesmo modo, a desembreagem espacial criará esse efeito de proximidade empregando o “aqui” como lugar referencial para a história. Esse conjunto de escolhas produzirá o efeito desejado de proximidade, pelo que os semioticistas dirão que temos uma *enunciação enunciada*, ou seja, o conteúdo não é apenas transmitido, mas as marcas da enunciação nos dão a impressão de que o enunciado está sendo produzido no momento da leitura.

**Desembreagem Enunciva:** O segundo tipo de desembreagem procura gerar as sensações contrárias, de distanciamento, imparcialidade, racionalidade, objetividade, efeitos que se obtém quando omite-se as marcas da enunciação. Para isso, a desembreagem actancial preferida será a do “ele”, onde o narrador fala de outrem, e não se mostra tão envolvido nos fatos narrados. Do mesmo modo, a desembreagem temporal escolherá o “então”, um tempo de referência passado (ou mais raramente futuro) que não é concomitante com o presente da enunciação. A desembreagem espacial, claro, será também responsável por distanciar evento narrado e enunciação, pelo que preferirá o “lá”, ou seja, elegendo um cenário mais distante. Da desembreagem enunciva, tem o que pode-se classificar como *enunciado enunciado*.

Mas nem sempre as três formas de desembreagem (actancial, temporal e espacial) coincidem como acima sugeriu-se. "Principalmente em textos mais modernos, os autores desenvolvem combinações que produzem efeitos ainda mais interessantes" (BARROS, 2003, p. 204-206).

### 2.5.3.3 Figuras e Temas

Esse olhar sobre o enunciado procura distinguir o uso dos temas e das figuras, que são na verdade *enriquecimentos semânticos* "empregados para dar o acabamento estético almejado pelo enunciador" (BARROS, 2003, p. 206). Por temas, entende-se o emprego de traços semânticos de características abstratas que recobrem os elementos do texto. Por exemplo, um texto que se constrói sobre a oposição semântica entre vida e morte em seu nível fundamental, pode ocultar tais expressões substituindo-as por temas como humildade e orgulho, companheirismo e solidão, fidelidade e traição, etc. As figuras funcionam de modo

semelhante, mas evocam características físicas, materiais, as quais geralmente podem ser percebidas a partir dos sentidos. Assim, o texto pode falar que um rei perdeu o “trono” quando na verdade ele havia sido destituído do poder, pode dizer que determinada igreja era “fria” para fazer referência ao seu pouco entusiasmo religioso. Com temas e figuras o enunciador dará a seu enunciado traços particulares, dará nome aos personagens, profissões, descreverá os cenários, apresentará as condições climáticas, criará filiações etc.

De certo modo os temas e figuras disfarçam as estruturas comuns que se vê na análise do nível narrativo, mas como os temas e figuras escolhidos em determinado discurso também possuem traços semânticos que os aproximam, pode-se estudá-los a partir de “*percursos temáticos e figurativos*” (FIORIN, 2005, p. 96-104), da recorrência de temas ou figuras que possuem traços comuns e cobrem todo o texto. Um texto pode, por exemplo, estar estruturado sobre as categorias básicas de vida e morte, mas tais expressões sequer aparecem ao longo de todo o texto. O enunciador pode, em seu lugar, ter construído seu texto a partir da oposição de temas econômicos como riqueza e pobreza. Esse tema também pode não estar tão explícito, mas estará figurativizado com expressões econômicas aproximadas como dinheiro, joias, dívida, fartura, luxo, mansão, esmola... O mapeamento desses temas e figuras, a compreensão do percurso que produzem, e o uso que se faz deles para conduzir o desenrolar de um esquema narrativo, podem nos ajudar a entender o que há de tradicional e particular em determinado texto.

#### 2.5.3.4 As Isotopias

A recorrência de determinados traços semânticos que chegam a formar *percursos temáticos ou figurativos*, são também elementos que permitem avaliar a “coerência” textual. Essa reiteração semântica também é conhecida como “*isotopia*” (FIORIN, 2005, p. 112-113). Quando um texto sem razão aparente introduz elementos aparentemente desconexos com os demais do seu percurso semântico, pode-se sentir certa estranheza e daí alegar sua incoerência. Mas a semiótica reconhece que nalguns casos a inclusão de expressões inesperadas podem não ser meros erros, mas estratégias discursivas. Alguns termos podem, por sua própria potencialidade polissêmica, convidar o leitor a ler o texto sobre outro ponto de vista perfeitamente possível, embora diferente. Por exemplo, na literatura bíblica é comum ler o verbo “purificar”, que nalguns casos se refere à limpeza física de algum tipo de sujeito,

noutro ao perdão de pecados. Mas pode acontecer que esse mesmo verbo sirva às duas leituras simultaneamente. Quando encontra-se uma palavra desse tipo, que sugere ou evoca uma segunda maneira de ler e significar um texto, chama-se de “*conector de isotopias*” (GREIMAS; COURTÉS, 2012, p. 86-87). Diante disso, como proceder metodologicamente? Benveniste aponta o caminho:

ao invés de considerar-se cada elemento em si e de procurar-se a sua “causa” num estado mais antigo, encara-se cada elemento como parte de um conjunto sincrônico; o “atomismo” dá lugar ao “estruturalismo”. Isolando-se dentro do dado linguístico segmentos de natureza e de extensão variável, arrolam-se unidades de vários tipos; somos levados a caracterizá-las por níveis distintos cada um dos quais deve ser descrito em termos adequados. Daí um grande desenvolvimento da técnica e da terminologia da análise, pois todas as operações devem ser explícitas (BENVENISTE, 2005, p. 23).

A partir desse embasamento teórico, a análise do texto compreende inicialmente duas etapas distintas. A primeira consiste da análise no nível da expressão, ou seja, do texto enquanto entidade que reúne um sistema de signos gramaticais, sintáticos, semânticos e literários, dos significantes linguísticos. A análise no nível da expressão iniciará com a delimitação do texto, discussão de questões textuais e o levantamento de elementos textuais pertinentes para a análise do conteúdo.

A segunda etapa consiste da análise do conteúdo, do sistema de significados e construções de sentido. Inicialmente, no nível discursivo, será identificado os sujeitos no tempo e no espaço, e como são caracterizado e destacando os diversos aspectos retóricos e estilísticos do texto, assim como os temas e figuras do texto.

A análise da *intertextualidade* e da *interdiscursividade* se ocupará com o lugar do texto em sua cultura e sociedade. Essa análise não traz para primeiro plano as questões da crítica redacional, das fontes, das tradições e canônica, isto é, não se pretende determinar a origem ou mesmo a autenticidade de frases ou ideias do texto em relação a outros escritos anteriores e outros autores. Pretende-se mostrar como o texto se apropria por citação ou alusão de outros textos e discursos para produzir um sentido. Brevard Childs, no contexto de sua proposta canônica, reconhece o propósito da análise intertextual:

uma das mais importantes compreensões recentes da interpretação é o reconhecimento da função da intertextualidade. O desenvolvimento de uma grande composição muitas vezes se dá pelo uso de um eco consciente de um núcleo anterior de textos escritos ou orais [...] O fato de que nem sempre se pode determinar em que direção a intertextualidade se move, é um alerta contra a tentativa de atribuir demasiada importância à recuperação das trajetórias sequenciais como elemento chave para o significado. (CHILDS, 2001, p. 4)

A exegese bíblica que, via de regra, trata de categorias de autor/redator e de destinatários, dedica boa parte de seu esforço analítico reconstruindo histórica ou literariamente a figura do autor e dos destinatários reais ou intencionados. Normalmente, essa reconstrução parte de evidências internas do texto, em alguns casos, auxiliada com dados extratextuais, principalmente, de caráter histórico, cultural e social. Esse tipo de reconstrução oferece elementos significativos de compreensão e interpretação de um texto à medida que lança luz no ambiente histórico, social, cultural e religiosos de seus primeiros ouvintes/leitores. Porém, nem sempre é possível estabelecer com exatidão os elementos contextuais, e nem todo texto oferece evidências internas suficientes para situá-lo historicamente. Em geral, essa tarefa é feita a partir de evidências externas e de comparação com outros textos. De todo modo, essa tarefa pode incorrer em dois problemas que influenciam negativamente a interpretação do texto:

primeiro, que essa reconstrução fecha, condiciona e absolutiza uma interpretação do texto; em segundo lugar, muitas vezes uma reconstrução com dados extratextuais são aplicadas de volta ao texto e determinam a interpretação deste sem a consideração das particularidades de texto e do estilo de seu autor ou, nos termos semióticos, dos percursos temáticos, figurativos e narrativos do texto (ZABATIERO, 2007, p. 104).

Na análise semiótica, é preciso disciplinar a leitura e não confundir a análise do percurso actancial com essa busca pelo referente do autor/redator e do destinatário. A análise actancial desenvolve uma busca do sentido ou da dimensão social do texto, porém, não a partir de dados extratextuais, mas a partir do percurso narrativo das ações modais.

Em síntese, esse estudo não pretende desvendar um sentido encerrado no texto, um sentido estático. Estamos interessados na "significação" (FONTANILLE, 2007, p. 31-32). Na busca pelo sentido, deslocamos o foco da análise do significado das palavras, frases e sentenças para o significado do discurso. O discurso determina o sentido das sentenças. Entretanto, o objeto de nossa análise é o texto bíblico. Isso nos situa na tradição da exegese bíblica que utiliza instrumentos analíticos de outras disciplinas, inclusive da linguística, com a finalidade de estabelecer, conceituar e aplicar os instrumentos de análise para a compreensão da mensagem bíblica.

### **3 A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO**

#### **3.1 CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DA RETRIBUIÇÃO**

Na historiografia de Israel deve-se analisar os aspectos políticos, econômicos, sociais e religiosos do período pós exílico, mais precisamente por volta da metade do século V a.C.; época em que, provavelmente, o livro de Jó foi escrito. Este livro reflete a grande crise econômica e o empobrecimento do povo nesse período em que Israel estava sob o domínio do império Persa, assim como a ideologia economicista que perpetuava a teologia da retribuição na mentalidade dos israelitas. A respeito do império persa são necessárias algumas informações sobre esse novo império no Oriente Médio a partir de 539 a.C., suas inovações nas cobranças dos tributos e sua ideologia de dominação. Será analisada a situação de Judá nesse contexto, bem como o papel do templo e da religião nesse período.

##### **3.1.1 Império persa - Ascensão e queda**

Na história de Israel, o que interessa para a presente pesquisa é compreender o período em que Judá esteve sob o domínio do Império Persa. Aspectos econômicos, políticos, sociais e religiosos provocaram muitas mudanças para Judá e para seu povo. Os persas estiveram por dois séculos no comando de um império que alcançou uma extensão que o mundo antigo não conhecera até então. Em 539, Ciro era rei dos medos e persas; depois de 539 também se tornou rei da Suméria, de Acade, da Babilônia e das quatro regiões do mundo. Não conquistou o Egito, porque faleceu antes, mas este foi anexado posteriormente. Com isso, "os persas reinavam desde a primeira catarata do Nilo até a Ásia Menor Ocidental e até o Indo" (DONNER, vol.2, 2000, p. 449-450).

Há a seguir uma explanação de modo geral sobre a ascensão desse império e o enfoque de forma mais específica o século V a.C.

### 3.1.2 A situação política e econômica de Judá no Império persa

O império Persa estava dividido em províncias que recebiam o nome de satrapias. Foram organizadas por Dario, depois de ter derrotado todos os seus adversários até 515 a.C. Não há como afirmar o número exato de províncias pelo qual o império foi dividido, pois numa inscrição de Behistun, consta que foram criadas 23 províncias. Sobre a estátua trilingue encontrada em Susa, são enumeradas províncias. Há registro que no final de seu reinado o número era de 31, porém Heródoto escreve sobre 20, por volta de 450 a.C.

Essas satrapias eram administradas por governadores empossados pelo império, função de muita importância, pois os sátrapas eram escolhidos dentre a alta nobreza e até mesmo dentre os membros da família real. O tempo que permaneceriam no governo era decidido pelo rei. Esse governante tinha por obrigação prestar contas de suas responsabilidades ao soberano, mas gozava de algumas vantagens, estava isento de qualquer pagamento de tributo e recebia uma renda diária. A hierarquia do império persa seguia duas linhas separadas. Uma ia do imperador ao sátrapa e até o governo de cada localidade. A outra envolvia grupos de oficiais, geralmente persas de confiança real, que reportavam diretamente ao imperador e deste modo asseguravam ao império a lealdade e obediência do sátrapa e dos governadores. Incluem-se neste grupo as forças armadas, os escribas e os tesoureiros. Facilitando, assim, o controle sobre os povos dominados, bem como a fixação e a coleta dos impostos.

Judá fazia parte da quinta satrapia que incluía Samaria, Síria, Fenícia e Chipre. Era chamada de “Ebernahari”, que quer dizer, “Além do Rio”, ou Transeufrates, uma referência ao lado ocidental do rio Eufrates e era dividida em pequenas unidades, cidades ou províncias. A província era uma região pequena, compreendia não mais do que 2.500 a 3.000 quilômetros quadrados, esta era ainda dividida em nove distritos sob o comando de um oficial (Ne 3.14). O distrito por sua vez, era subdividido em meios distritos comandados por um oficial administrativo. Com isso, a importância dos antigos clãs e famílias como unidades locais eram eliminadas por esse sistema administrativo.

Judá estava anexada à província de Samaria, por isso, esteve sem autoridade política-local de 597 a 445 a.C. No final do século VI, sob o governo de Dario, acontece o retorno de 4.000 exilados juntamente com Zorobabel, mas este não pode ser considerado como um governador de Judá, mas como um oficial com autoridade para organizar a migração e coordenar o reassentamento dos judaítas nas suas antigas terras. A missão de Zorobabel durou pouco tempo de 520 a 518 a.C., e o que aconteceu a ele é um mistério, seu nome simplesmente

desaparece da história. Dessa forma, Judá fica sob a autoridade do sumo sacerdote Josué e seus sucessores até a vinda de Neemias.

Nessa época, o rei persa era Artaxerxes I, que governou durante quarenta e um anos (465-424a.C.). Neemias era copeiro do grande rei, quando recebeu péssimas notícias de Judá, trazidas por um de seus irmãos, de nome Hanani. Este o informou que o povo passava por grande miséria, que os muros de Jerusalém ainda estavam em ruínas e suas portas queimadas. Preocupado com tal situação, e gozando da confiança de Artaxerxes I, Neemias consegue ser enviado a Jerusalém, com uma missão bastante difícil. Deveria reconstruir os muros de Jerusalém, povoar a cidade e tomar medidas necessárias para organizar e assegurar o domínio do corredor siro-palestinese, em especial a parte meridional da Palestina, que era o corredor de passagem entre a Mesopotâmia e o Egito.

Diante do poder recebido por Neemias e levando-se em consideração o tempo que permaneceu em Jerusalém, vários autores chegam à conclusão que ele não era apenas um comissário persa de reconstrução, mas foi o governador de uma nova província. Judá com sua própria administração, separa-se da Samaria, tornando-se uma província ligada diretamente ao império. Hans G. Kippenberg se refere a Judá, como a província da Judéia no reino persa. (KIPPENBERG, 1988, p.42)

A partir daqui, será analisada a economia, principalmente o problema da terra no século V a.C., visto que as situações descritas por Jó, no cap.24.1-12, ocorrem no campo. Para tanto, é necessário que se conheça o modo de produção vigente, e as mudanças que estavam acontecendo na agricultura e no comércio.

Os persas criaram uma estrutura própria para manter a unidade do império, com um complexo rodoviário bem desenvolvido, que permitia o escoamento das tropas imperiais, o trânsito de mensageiros, bem como os inspetores do imperador, facilitando o sistema de comunicação. A estrada real que ligava Sardes e Susa atravessava a região da Frígia, passava por Hális, perto de Ptéria, seguindo em direção ao sul até Samósata no rio Eufrates, passando pelo rio Tigre e seguia paralela ao rio até Susiana; possuía 2.400 quilômetros esta estrada real.

O exército era formado pela guarda real composta por dois mil infantes e dois mil cavaleiros, todos nobres, e pelos dez mil “imortais”, que iam para as batalhas. Mas, o grosso do exército era fornecido pelas Satrapias. Os altos cargos oficiais eram reservados aos persas.

Até mesmo a imagem de “tolerância” com os povos dominados foi uma ótima estratégia. Ciro restaurou o culto ao deus sol, que havia sido substituído nos últimos tempos desse reino pelo culto à lua. Cambises foi aclamado como libertador por sacerdotes ao invadir o Egito, por restaurar o culto a antigas divindades que haviam sido substituídas por outras

pelos governantes anteriores. É nesse contexto que se deve entender o edito de Ciro que ordenou a reconstrução do Templo de Jerusalém (Esd 6.3-5).

Mas, por trás dessa aparente bondade, respeito e até incentivo à restauração e manutenção dos cultos locais, está uma eficiente política de dominação. Através da ocupação das zonas rurais, do desenvolvimento comercial, da militarização, da codificação das leis nativas e da manutenção dos cultos dos povos subjugados, exerciam o poder com austeridade. Donner os define como "déspotas diante dos quais todo o mundo - desde o sátrapa até o carregador mais simples - era tido como escravo" (DONNER, vol.2, 2000, p.446).

No quinto século, o modo de produção é tributarista. O império persa explorava os povos dominados mediante a aplicação do tributo. É a partir dele que será estruturada toda a economia, principalmente porque o pagamento do imposto deveria ser efetuado em moeda. Dario I introduz a cunhagem de três tipos de moedas de prata, para se distinguirem das outras moedas. Foi uma estratégia econômica, que facilitou o desenvolvimento do comércio e o recebimento de tributos, mas com o passar do tempo a moeda se torna escassa, gerando a sua supervalorização, isto é, a moeda passa a valer mais que a mercadoria. Há outro problema também, era necessário vender as mercadorias para pagar o tributo, daí a desvalorização da mercadoria, pois se vendia uma quantidade maior pela mesma quantidade de moedas.

Este fato produziu alterações na economia agrícola de Judá, e conseqüentemente, acirrou a disputa pela terra. Outro fator que teve muita influência nas relações econômicas foi o despontar do escravagismo como modo de produção, trazido pelos gregos. Neste modo de produção, o indivíduo escravo faz parte dos meios de produção. O escravagismo inicia quando o trabalhador se endivida. A perda da terra é o primeiro passo rumo a este sistema. Depois da perda da terra, só resta ao trabalhador a venda de seu próprio corpo. O produto do trabalho escravo tem de circular nos meios mercantis, isto implica no crescimento da demanda que força o aumento da produção, tornando a força de trabalho objeto de intercâmbio mercantil.

Diante da necessidade de se obter prata para o pagamento do tributo que havia sido fixado pelos persas e sabendo que Judá não possuía minas nem de ouro, nem de prata, não se pode mais pensar numa agricultura familiar, ou à base da troca de mercadorias. A produção estava voltada para o comércio, deveria se produzir um excedente, a fim de vendê-lo para a obtenção de moeda. Outro agravante era que os agricultores teriam que produzir os produtos mais aceitos no mercado. Isto significa se dedicar à atividades agrícolas que geravam lucros, em detrimento de produtos voltados para o consumo da família.

A província de Judá situava-se quase que totalmente na região montanhosa. (KIPPENBERG, 1988, p.42). Do lado nordeste, nas planícies do Jordão, havia um pequeno

espaço onde cultivava-se o campo com o auxílio da irrigação, nas montanhas era preciso contar com a água das chuvas. As desvantagens desse tipo de relevo é que além de obter rendimentos maiores com o cultivo na planície, as encostas das montanhas eram muito íngremes, o que impossibilitava o cultivo em determinadas áreas. A qualidade da terra também, é outro fator importante, pois na planície a terra é rica em ferro e adequada ao plantio de cereais, já a terra calcária das regiões mais altas, são mais propícias para o desenvolvimento de plantas de raízes profundas, como a oliveira, a videira e a figueira. Era favorável também para a criação de gado.

No mercado comercializava-se cevada, derivados da oliveira, vinho e gado. Não havia uma grande produção de cevada em Judá, portanto a produção dos derivados da oliveira e o vinho deveriam compensar a falta desse produto. Existem elementos arqueológicos que indicam uma produção muito grande de óleo de oliva e vinho. O grande problema de concentrar a produção em culturas perenes como a oliveira e a videira, é que estas exigiam grandes investimentos. As oliveiras, por exemplo, só dão lucro dez anos depois de terem sido plantadas. Além disso, emprega pouca mão de obra. Ao agricultor pobre era muito difícil se dedicar ao plantio da oliveira. Os investimentos em aparelhagem para a industrialização e beneficiamento da oliva e da uva só era possível para os mais ricos (CARTER, 1999, p.216).

Portanto, era realmente difícil produzir excedentes, a terra torna-se mais disponível para a especulação e o investimento da classe rica dominante, estes passam a investir na produção agrícola para vendê-la no mercado. O valor crescente do escravo no mercado grego também despertou o interesse na disputa de terras em Judá. O preço passou de 60 siclos de prata.

Segundo o próprio Neemias (Ne 5,7-8), para os nobres e governantes era interessante manter um sistema que levasse os mais pobres ao endividamento. Além de tomar suas terras, ainda havia a possibilidade de vendê-los como escravos no Mar Mediterrâneo. Em Joel 4.6- 7 também há uma denúncia desse comércio.

### **3.1.3 A sociedade de Judá**

Nessa sucinta análise econômica, percebe-se que existia uma estratificação social. Será importante verificar como estava organizada a sociedade em Judá nos meados do século V a.C., e como se davam as relações entre as classes sociais.

Antes, porém, é bom lembrar que o exílio babilônico foi responsável por uma grande diminuição da população em Judá. Muitos foram levados para o cativeiro na Babilônia, outros fugiram para o Egito ou se dispersaram pelas terras da Transjordânia, Síria e Fenícia. Os que ficaram na terra foram denominados pelos historiadores deuteronomistas como “o povo pobre da terra” (2Rs 24.14; 25.12). Os babilônios não introduziram populações estrangeiras em Judá, como fizeram os assírios no norte. Mas, as terras vazias eram um convite para outros povos vizinhos, como os edomitas, amonitas, moabitas e até mesmo samaritanos. Aqui já se pode distinguir dois grupos. Os judaítas, remanescentes da deportação, e os povos estrangeiros que viviam próximos ou mesmo integrados ao judaítas.

Sabe-se que grande parte dos exilados não retornaram após o decreto de Ciro, regressaram aos poucos, os primeiros vieram com Sesbazar em 538 a.C., outros retornaram com Zorobabel em 520 a.C., e mais tarde regressaram outros com Neemias. Como já foi dito anteriormente, Neemias tem como missão reconstruir os muros de Jerusalém, povoar a cidade e tomar medidas necessárias para organizar e assegurar o domínio do corredor siro-palestinense. Para tanto, não recebeu apenas aval político, mas também incentivos econômicos, o império persa injetou dinheiro na economia da região. Houve nessa época um aquecimento econômico, o que pode ter colaborado para o aparecimento de uma elite em Jerusalém (KIPPENBERG, 1988, p.56).

Em Neemias 5.10 pode-se ver que ele estava cercado por homens que possuíam riquezas, e que a exemplo do próprio Neemias emprestavam dinheiro aos pobres. Essa elite governava e controlava a economia. Enquanto que o estado de pobreza em que se encontravam a maior parte da população levava ao endividamento e à escravidão. O capítulo 5 de Neemias é um bom exemplo de como era a relação entre as classes sociais, também é possível concluir que havia dois grandes grupos conflitantes, os que representam a elite de Jerusalém e os camponeses. De um lado estava o povo e de outro os judeus, isso quer dizer que o termo “judeu” neste livro, não se refere a qualquer judaíta, mas a alguém que pertence a uma elite, que provavelmente está ligada ao governo, em Ne 2.16 fica claro que judeus, nobres, magistrados e sacerdotes faziam parte de uma elite que se organizava em torno do governador. Todos eles interessados em manter o sistema; o governador, porque representava o poder persa, o sumo-sacerdote porque era indicado pelo rei, os funcionários do Templo porque serviam lealmente ao império e os ricos porque se beneficiavam cada vez mais com essa política econômica.

Ao império persa interessava integrar a região na estrutura imperial, para isso era necessário um aumento na produção e o desenvolvimento do comércio. Essa mudança na

economia voltada para o mercado externo, fez com que a produção se concentrasse em algumas culturas, em detrimento de alimentos voltados para a subsistência da população. Esta por sua vez além de ter de produzir, visando entrar no mercado e conseguir moeda para o pagamento do tributo, também tem de se preocupar em ganhar para comprar alimentos.

Os tributos eram muito altos, por exemplo, a *midah* era uma taxa per capita no valor de 40 siclos de prata, cerca de 460 gramas de prata: pouca coisa para quem era rico, mas altamente empobrecedora para quem já era pobre. Somente o grupo sacerdotal estava isento de qualquer imposto (Esd 7.24) (GALLAZI, 1996, p.127).

O próprio estabelecimento de um governo e funcionários significava mais um encargo para os camponeses, pois é sobre eles que recai a obrigação de sustentá-los. Pode-se dizer que havia uma barreira física entre essas duas classes, além da barreira social, pois o muro de Jerusalém permitiu a criação de uma capital e possibilitou a ascensão de uma província, nessa cidade ficavam protegidos os que faziam parte da elite e do lado de fora, sem proteção, ficavam os camponeses.

Também por estar situada em uma região que servia como caminho para o Egito, certamente o exército buscou em Judá, suprimentos para suas tropas. O conflito econômico estava tão grave que atingiu até a desestruturação da família. Pode-se verificar essa situação em Neemias 5.1-5 que expõe a situação de crise na comunidade. A queixa não é de uma dominação externa, mas entre os próprios judaítas. A opressão interna é expressa através de três grupos de locutores.

O primeiro afirma que suas famílias são numerosas e não têm o que comer v.2). O segundo, tivera de penhorar suas casas, bem como os meios de produção, campos e parreiras, para conseguir alimentos v.3). O terceiro, foi obrigado a pedir dinheiro emprestado para o imposto do rei v.4).

Este estado de pobreza e endividamento desintegrava as famílias, pois os endividados eram obrigados a entregar seus filhos e filhas à escravidão.

### **3.1.4 A ideologia retributiva presente em Judá**

Nas sociedades onde há uma classe que exerce o poder e outra que obedece ou pior ainda, que é explorada, sempre existe uma ideologia muito forte, para assegurar a continuidade

do sistema. Interessa à presente pesquisa saber qual era a ideologia presente em Judá nos meados do século V a.C.

Com relação ao Império Persa, pode-se dizer que houve uma nova ideologia de dominação, mas com tolerância e liberdade com a religião dos povos dominados. Com esta tática de dominação, eles teriam vassalos agradecidos.

Nesse império, é adotada uma política que favorecia o enriquecimento da classe dominante, e, em consequência disso, o empobrecimento cada vez maior dos camponeses. A produção agrícola já não era voltada para a sobrevivência e para o comércio interno. Agora, visava o mercado internacional a fim de gerar rendimentos para o pagamento de tributos. Ora, a Judá era uma região muito pequena. Não tinha condições de suportar tantos impostos. Tratando-se de Judá, havia pelo menos dois interesses, além da cobrança de tributos. O primeiro, era a posição estratégica de Judá, pois os Persas tinham um grande interesse no Egito. O segundo, era a reconstrução do templo de Jerusalém, para eles muito mais interessante do que a da cidade (2Cr 36.23; Esd 1.3), pois era através do templo que seriam canalizados todos os tributos para o império. E como o templo pertencia ao povo, deveria ser mantido diretamente pelo povo. A solução encontrada para manter a unidade do povo em torno do templo e de seus interesses, foi a Torá, a vida de todos se ligaria à Lei. No pós-exílio, a classe sacerdotal regulamentou todos os setores da vida a partir da Lei.

Segundo Sandro Gallazzi, "No centro de tudo estava o sumo sacerdote, como novo "príncipe" político; a terra será 'reservada para Deus' e administrada pelo templo e o altar será a justificativa teológica de uma nova forma de tributarismo" (GALLAZZI, 1998, p. 59). Ao redor do altar, cria-se um complexo processo para conseguir ofertas, garantindo assim o constante abastecimento da mesa dos sacerdotes e do armazém central. A lei da "pureza" foi uma das principais responsáveis pela manutenção do templo. A lei do "puro e do impuro", como também pode-se chamá-la, é que determinava quem estava perto ou longe de Deus. Quanto aos alimentos puros e impuros podemos encontrar informações em Lv 11 ou Dt 14.3-21; sobre a lepra Lv 13-14, sobre a impureza dos mortos Nm 19.13-16, quanto à atividade sexual Lv 12 (parto), 15 (menstruação, hemorragias, doenças venéreas e relações sexuais), sobre adultério Lv 18.20 e 18.23 sobre relações com animais.

Quem mais sofria com a rigorosa aplicação dessa lei, eram as mulheres, que foram excluídas pelo segundo templo. A lei da pureza considerava a mulher impura pelo simples fato de ser mulher (Lv 15.19-30), por ser mãe (Lv 12.1-8), por ser esposa (Lv 15.18) e por ser filha (Lv 12.1-8). Só as mulheres garantiam ao templo através dos ritos de purificação uma arrecadação regular desde os doze anos até a sua menopausa.

Por trás deste modo ideologia legalista de ver a religião, existe a teologia oficial do templo: a teologia da retribuição. A relação com Deus se dava na base de relações comerciais de troca. Aquele que cumpre a lei é recompensado por Deus, caso contrário, Deus retribuía em forma de castigos. Então, Deus abençoa o justo e piedoso e pune o ímpio, dessa forma acreditava-se que o inocente jamais cairia em desgraças. Portanto, quem sofre por qualquer motivo, merece o sofrimento e deve refletir sobre seus pecados conhecidos ou ocultos.

Este sistema de dependência psicológica, certamente provocava nas pessoas um sentimento de estar sempre pecador/impuro e de precisar de perdão. Tudo isso, trouxe consequências graves para a vida das pessoas, pois se alguém caísse em alguma desgraça, mesmo que aparentemente inocente, era considerado pelos outros, amigos e parentes, como um pecador oculto. A prova estava no seu sofrimento, que acreditava-se, Deus o havia mandado como castigo. Além disso, qualquer um poderia ser chamado para testemunhar sobre o pecado do outro.

O sacerdote assume para si o poder de controlar as consciências, sujeitando-as e usando o “pecado por inadvertência” como instrumento de dominação. Não precisa ser um pecado grave, basta ser uma transgressão contra qualquer um dos mandamentos de Iahweh (Lv 4.2;13.22.27). Basta tocar “qualquer coisa impura” (Lv 5.2) ou “qualquer impureza humana” (Lv 5.3), basta esquecer de um juramento (voto/promessa?) feito (Lv 5.4) (GALLAZZI, 1998, p.70).

O perdão passa a ser coisificado, não se passa por um processo de conversão. Para obter o perdão e se purificar basta oferecer o sacrifício, celebrar corretamente o ritual e pronto, num passe de mágica todos os pecados estariam perdoados. Assim, quem tem mais dinheiro, sempre estava numa situação privilegiada, podendo contar com o perdão divino através dos seus sacrifícios.

"O deuteronomico “temor de Deus”, a conversão do coração, a decisão de praticar “o direito e a justiça”, proclamada por Ezequiel (Ez 18.21-22,32), que garantia o perdão, foram substituídos por sangue de novilhos e bodes" (GALLAZZI, 1998, p.70). Uma vez mais, ao pecado e à sua expiação está ligado o interesse imediato da classe sacerdotal dominante. O sistema de pureza e de impureza era o sustentáculo de toda a sociedade do segundo templo.

Sabe-se que nas situações descritas por Jó, era quase impossível ao pobre, ser puro. Era uma teologia e uma lei feitas para excluir e não para acolher. É claro que as justificativas para o sofrimento eram baseadas nessas leis. Essa lei transformava um Deus libertador, que sempre esteve presente na História, ao lado dos fracos, num Deus terrível e pior ainda, que castigava o povo, com os piores sofrimentos que um ser humano pudesse aguentar.

Dessa forma, o rico que possuía uma vida boa era considerado justo e abençoado por Deus. Doença e pobreza, ao contrário, estavam vinculadas à ideia de castigo, que eram determinados por Deus aos pecadores. Por isso, além do sofrimento causado pela pobreza, existia ainda a discriminação e marginalização social, o que gerava no pobre um sentimento moral e psicológico de inferioridade e vergonha. Como não bastasse a miséria, existia ainda todo um sofrimento psicológico de exclusão. O texto Jó 24.1-12 se insere perfeitamente neste contexto histórico. Todas as situações narradas acima estão presentes no texto. Tanto as denúncias de opressão, quanto o problema da resistência à teologia da retribuição.

### 3.2 TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO

A literatura sapiencial do Oriente Antigo é caracterizada por gêneros diversos de compilações, sentenças, máximas, instruções, diálogos, protestos, fábulas, cantos e poemas. "A essência básica dessa literatura dos sábios está ligada ao destino do ser humano, e ao mesmo tempo, aos infortúnios sofridos devido a retribuição dos atos pessoais" (J. LÉVÊQUE, 1984, p. 13-22).

O texto do Antigo Oriente mais precisamente da Babilônia denominado "Diálogo de um sofredor com seu amigo" é muito similar a saga narrada pelo livro de Jó. A Teodicéia oriental apresenta o problema: Por que o pobre piedoso e fiel sofre e não é protegido pelo seu deus? A resposta é clara: o sofrimento é causado por algum tipo de pecado oculto<sup>7</sup>. Essa literatura babilônica é um modelo da universalidade da compreensão da relação causa-efeito.

O poema em questão trata da "miserabilidade humana diante do angústia e mostra um mundo cheio de incompreensões, concluindo que o panteão de deuses não é justo" (NEWSON, 2000, p. 240). O texto apresenta conversas, controvérsias e debates entre o personagem que sofre e um amigo, na qual o fiel de Marduc, o deus babilônico, questiona por que seu deus permite que um devoto padeça tantos revezes na vida. O sofredor de maneira contundente ratifica que os deuses são impotentes e não há ordem no mundo. Conclui também que o conselho sobre a retribuição é bom, mas não se observa na prática, pois os religiosos são destruídos e os ímpios e pecadores prosperam sempre. O amigo, com o qual o sofredor

---

<sup>7</sup> PRITCHARD. 1969, p. 596-601; 589-591; 405-407. "Ludlul bel Nemeqi"- "Louvarei o senhor da sabedoria" / "Lamentação de um homem a seu deus" (Jó sumério) / "Diálogo de um desesperado com sua alma". Todos são exemplos de textos similares ao Jó bíblico.

conversa, declara que os que são fiéis ao seu deus serão prontamente protegidos, e dessa forma, o sofredor está errado. Trata-se de um esquema religioso sumério que tinha seu fundamento no determinismo do destino.

Essa sabedoria do Oriente Antigo buscava observar a ordem da criação. Essa cosmovisão "tem origem no conceito egípcio entendido na palavra *Maat*" (VAUX, 2003, p.62). O *Maat* era um entendimento que expressava a ordem, coesão, retidão e direção ao universo. Essa ordem era estabelecida por Deus e competia ao Faraó torná-la realidade na organização do império. "Em Israel, o *Maat* foi substituído pela presença e ação direta de Deus, Senhor da criação, ou, simplesmente pela própria sabedoria que a tudo invade e penetra (cf. Sr 1.9; Sb 1.7)" (LÍNDEZ, 1987, p. 137). Provavelmente, a sabedoria internacional foi oficialmente incorporada no governo monárquico de Davi e Salomão. Os reis de Israel adotaram os modelos administrativos das nações circunvizinhas, "importando também escribas egípcios para preencher os quadros administrativos da corte, ou treinar candidatos nativos" (CERESKO, 1989, p. 289).

O Livro de Provérbios é um bom exemplo da ideia de causa e efeito como estrutura básica do pensamento sapiencial, pois demonstra que uma pessoa experimenta a vida de acordo com o fruto do seu procedimento: quem faz o bem, experimenta vida agradável; quem faz o mal, experimenta vida desagradável (Pv 1.20-33; 10.2; 11.25; 12.3,14,21; 14.11; 21.21-22.8). O pensamento dual da causa e do efeito refere-se às dimensões econômica, social e política da vida humana: a vida econômica (Pv 10.4; 11.16; 12.11; 13.4,25; 19.15; 20.13; 24.30-34); vida social (Pv 12.24; 19.4,7); vida política (Pv 11.14; 16.12; 20.28; 28.12,28; 29.2,4,8,14,18). Alguns provérbios demonstram que a retribuição ocorre por si mesma, quase obedecendo a uma lei imanente; outros dizem expressamente que a retribuição é executada por Deus (Pv. 11.5,17; 26.27; 2.6-8; 3.33; 10.29; 12.9; 15.3,9,25; 16.5; 21.3; 22.12,23; 23.11; 24.12).

A ideia da retribuição, "herdada das civilizações não bíblicas, é formulada desde o começo da história de Israel" (GELIN, 1973, p. 78) e encontra adeptos até os dias de hoje. Porém se estabeleceu como chave de interpretação da história de Israel como solução teológica para explicar o exílio babilônico. A partir da invasão babilônica (587 a.C.), os teólogos e sábios de Israel<sup>8</sup> se perguntaram qual era o real significado de sua fé e qual a amplitude do poder de seu Deus. O templo de Jerusalém arrasado, a terra prometida nas mãos de outro povo, a população dizimada ou no exílio, a família real massacrada; diante de todos

---

<sup>8</sup> CERESKO. 1996, p. 28. Segundo o autor, os círculos deuteronomícos do final da monarquia e do período do exílio contavam com escribas treinados na sabedoria.

esses eventos e fatos, a fé de Israel ameaçava desmoronar. Como os teólogos de Israel não podiam aceitar a ideia da vitória dos deuses babilônicos sobre YHWH, lançaram mão de uma interpretação das Escrituras que lhes devolvesse a fé no seu Deus Criador Todo-Poderoso. Era inadmissível pensar que o grande Deus de Israel pudesse sucumbir frente aos deuses da Babilônia, admitia-se que todo o acontecido era ação punitiva de YHWH.

Por isso, diante da catástrofe, a chave interpretativa adotada foi a seguinte: a desgraça que se abateu sobre o povo foi motivada pela ira de YHWH em decorrência dos pecados de Israel contra a Aliança. Paulatinamente, essa chave interpretativa foi deslocada da vida coletiva para a vida individual (KAMINSKY, 1997, p. 319). O autor aponta para a irrupção da noção individualista sobre a noção de coletividade no âmbito da retribuição divina. O referido artigo trata especificamente do caso de Ezequiel 18, mas também conceitua a retribuição temporal. A teologia da retribuição temporal evoluiu com o passar do tempo. O primeiro estágio é o de aplicação terrestre e temporal, em termos coletivos (Ex 20. 5-6; Nm 16.31-33; Js 7.1-5; 2 Sm 3.2; 21. 1-5; 24. 11-17 etc. O segundo estágio é o da ação retributiva em nível individual (Dt 24.16; cf. 2 Rs 14.1-6; Ez 18.33) que se manifesta até os últimos séculos do judaísmo. Ainda no contexto do exílio, o profeta Jeremias, vítima inocente dos pecados de Israel, combate a teologia da retribuição temporal coletiva entre os sobreviventes do exílio, desenvolvendo nova interpretação dos fatos sob o ponto de vista da responsabilidade pessoal diante dos pecados comentidos (Jr 31.30). Chegou-se à conclusão que, quando o indivíduo se adéqua à vontade divina, prospera; mas, quando não faz a vontade da divindade, é devidamente castigado. Partindo desse pressuposto, mantendo-se a lógica e invertendo-se a ordem dos fatores, a conclusão é que se o indivíduo está em situação de desgraça, essa é fruto da punição divina.

Pode-se intuir que a ideia da relação de causa e efeito pertence ao escopo mais amplo da sabedoria oriental. Contudo, a Teologia da Retribuição, como sistema organizado, é resultado da reflexão teológica da chamada escola deuteronomista diante da crise nacional provocada pelo exílio.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Georg BRAULIK. “As teorias sobre a obra historiográfica deuteronomista, in: ZENGER, 2003, p. 165; Norbert LOHFINK. “Balanço após a catástrofe. A obra historiográfica deuteronomista”, in: SCHREINER, *et al.* Palavra e mensagem do Antigo Testamento. São Paulo: Editora Teológica, 2004, p. 259-274. Gerhard Von RAD. *Teologia do Antigo Testamento*. Volume 1. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1986. p. 324-330. Anthony R. CERESKO. 1996, p. 32-33. Os autores, seguindo a indicação de Martin NOTH, consideram os redatores deuteronomistas como colecionadores e compiladores da obra histórica deuteronomista (Dt 1 - 2 Rs 25), composta na Judéia no tempo do exílio ou do pós-exílio. Os autores deuteronomistas vêem a história de Israel à luz do exílio. A obra é uma espécie de balanço, depois da destruição de Jerusalém e do exílio na Babilônia, e inclui retrospectivamente a destruição de Samaria e do Reino do Norte em 722/721 a.C. O deuteronomista fez, na realidade, uma espécie de confissão geral dos pecados de Israel. Essa reelaboração historiográfica teria como principal chave interpretativa a apresentação da permanente desobediência e revolta de

A ideia tradicional da causa e efeito tornou-se tão entranhada na consciência israelita que, diante da catástrofe de uma calamidade nacional, surgia naturalmente a pergunta em torno da culpa daquele que sofre (RAD, 1986, p. 248). A ideia da causa e efeito na historiografia deuteronomista tem diversos exemplos, como a citação do: motivo da derrota sofrida por Israel nas portas de Ai (cf. Js 7.6) foi encontrada no pecado de Acã.

Israel estava convencido de que há uma relação perfeitamente analisável entre o que o homem faz e o que lhe acontece, de tal sorte que a má ação acaba por se tornar prejudicial a seu autor e a boa, por lhe ser benéfica. Toda a ação provoca um movimento para o bem ou para mal, desfecha uma série de reações em cadeia que, especialmente nos casos de crime, só se restabelece em equilíbrio quando o culpado é atingido pela conveniente retribuição (Von RAD, 1981. p. 365). Os sobreviventes da destruição de Jerusalém, espalhados pela Palestina ou deportados para as terras do inimigo, deixaram-se levar pelo desespero ou estagnaram numa teologia que pretendia explicar todo o ocorrido com a nação. Esse contexto exílico ou pós-exílico é facilmente percebido nas palavras de Jó contra Deus:

Aos conselheiros, leva-os despojados do seu cargo e aos juízes faz desvairar. Dissolve a autoridade dos reis, e uma corda lhes cinge os lombos. Aos sacerdotes, leva-os despojados do seu cargo e aos poderosos transtorna. Aos eloquentes ele tira a palavra e tira o entendimento aos anciãos. Lança desprezo sobre os príncipes e afrouxa o cinto dos fortes. Das trevas manifesta coisas profundas e traz à luz a densa escuridade. Multiplica as nações e as faz perecer; dispersa-as e de novo as congrega. Tira o entendimento aos príncipes do povo da terra e os faz vaguear pelos desertos sem caminho. Nas trevas andam às apalpadelas, sem terem luz, e os faz cambalear como ébrios (JÓ 12.17-24).

A noção que faz a ligação entre ação e resultado serve como fundamento de todo o ensino sapiencial sobre o cotidiano. A máxima da teologia sapiencial presente nas regras de comportamento ético é a convicção, colhida da experiência prática do dia-a-dia, da ligação entre a ação do indivíduo e a retribuição positiva ou negativa na vida daquele que comete determinada ação. Esse ensino quer motivar o ser humano à prática do bem e desmotivá-lo quanto à prática do mal, contra o próximo e contra Deus. Na sabedoria de Israel, a relação entre ação e resultado produz o saber básico do bem e do mal, ou seja, aquilo que torna a vida

---

Israel contra a YHWH, uma etiologia da destruição da nação, do Estado e do Templo, ou seja, uma leitura da história de Israel que tenta demonstrar que as ocorrências históricas (invasão babilônica, destruição de Jerusalém e deportação para a Babilônia) seriam fruto de pecados antigos e tradicionais em Israel. Esta interpretação histórica justificou a pessoa de Deus, pois atribuiu a destruição da nação à ira divina, provocada pelo contínuo ciclo de desobediências de Israel. Como resultado de todos os pecados de infidelidade cometidos pelos reis e povo de Israel na história, as maldições da Aliança começaram a produzir a desgraça que se abateu sobre Israel. Esta relação se verifica claramente no ciclo histórico-salvífico do período dos juízes, depois da ocupação da terra. Deus continuamente avisou Israel das consequências vindouras decorrentes do pecado através dos profetas, pois o ministério desses consistia em exortar o povo quanto à preservação da Aliança.

do ser humano, da família, dos povos e de toda a Criação, correta ou incorreta em relação a Deus. Diante daquilo que é agradável ou desagradável, a arte do viver, percebida pela teologia sapiencial, consiste em reconhecer e aprender as noções que regem a Criação. “O ponto de partida da arte sapiencial da vida não é uma revelação de Deus, qualquer que seja sua forma, mas a razão de ser humano que visa a dominar a vida” (ZENGER, 2003, p. 284).

Em sua forma mais arcaica, a sabedoria oriental caracterizava-se pelo desinteresse pelo conhecimento especulativo, com ênfase na vida prática, partindo de uma ordem intrínseca existente no mundo. Desse modo, catalogando as experiências cotidianas, chegava-se a um roteiro para a vida. Este conhecimento prático mostrava o melhor caminho que se devia tomar para se afastar dos perigos que ameaçam a existência. Essa mesma lógica sapiencial marcada pela fé em YHWH, concebia a ordem existente em um sentido ético-religioso.

Os sábios, mediante sentenças e conselhos, buscaram adaptar a vida humana à ordem e ao equilíbrio observado na natureza, reflexos da vontade do Deus Criador. A sabedoria refletia, assim, o sentido mais profundo da realidade, o sentido originário e último das realidades do mundo. “O pensamento sapiencial se teologiza, enquadrando-se em uma corrente de otimismo que admite a ordem e o equilíbrio perfeitos não apenas na natureza, mas também na comunidade humana” (LÍNDEZ, 1999, p. 134). Essa visão otimista da vida fornece os fundamentos para admissão da doutrina da retribuição temporal.

A teologia da retribuição temporal se estabelece através da compreensão da existência de uma ordem universal. A vida humana somente pode ser bem sucedida quando se adapta à ordem estabelecida que governa o mundo. Por isso, cada indivíduo precisa se esforçar para alcançar uma vida sempre ordenada. Apesar de se fundamentar na experiência cotidiana, esse pensamento é também expressão da esperança por justiça. Isso se depreende da forma enfática com que é defendida pelos sábios de Israel e que revela o interesse pedagógico, ou seja, quanto mais se falar da retribuição temporal, mais as pessoas seguirão esse esquema, proporcionando a si mesmas e aos demais uma vida cheia das bênçãos de Deus, ainda que seja pela coação e temor. Afinal, a ordem universal, na qual o homem deveria inserir-se e orientar-se, é estabelecida e mantida pelo próprio Deus. Este é o motivo que faz Deus conceder a felicidade e o sucesso aos sábios, enquanto aos loucos e aos malfeitores, reserva a infelicidade, não em virtude de um mecanismo automático, mas segundo sua justiça retributiva.

A retribuição temporal foi concebida como algo presente no mundo de forma empiricamente verificável. Os sábios de Israel desejavam retirar a noção da fatalidade do

meio do povo, e segundo seu esquema teológico, o fiel deveria sentir-se responsável pelos seus atos diante de YHWH, que sabe a intenção do coração humano. No entanto, essa concepção torna-se utilitarista e passa a buscar outros resultados: controlar o medo do futuro e a existência na história (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 459).

Contudo, essa interpretação teológica das ocorrências históricas começou a não mais prover respostas que dessem conta da realidade. Após o retorno do exílio, os judaítas se viram empobrecidos, enfraquecidos e doentes. À custa dos pobres, os ricos sustentavam o Templo e pagavam o tributo de vassalagem ao Império Persa. Neemias descreve bem a situação de Israel: os ricos prosperam através da opressão dos pobres, e por isso, eles se fazem maus; os justos e pobres são explorados pelos ricos, não há misericórdia, justiça ou fidelidade nas relações sociais (cf. Ne 5.1-5).

É justamente nesse contexto que o autor de Jó contesta o sistema "pré-moldado", "de narrativas rígidas, otimistas e simplistas, que explicita a visão de mundo e que caracteriza o livro de Provérbios" (GREENBERG. "Jó", in: Robert ALTER; Frank KERMODE, 1997. p. 231). Depois de incorporada à teologia em Israel, a sabedoria retributiva, que tem como espinha dorsal a casuística, será rejeitada em Jó e Qohelet. Mas será em Jó, mais especificamente, que a retribuição, tanto coletiva como individual, será duramente questionada.

O livro de Jó apresenta alguém que era justo e que se tornou pobre e infeliz. Todavia, a pobreza nunca foi considerada como algo normal no meio do povo de Israel. A pobreza e a infelicidade eram frutos de pecados e culpas anteriores cometidas pelo indivíduo. A riqueza, ao contrário, era um produto evidente da recompensa que o justo recebe na terra, pois segundo a teologia da retribuição temporal, quem teme a Deus, prospera em tudo que faz na vida.

Como já foi afirmado, essa concepção sobre a ordem da vida e a ação de Deus é a ideia que marca fundamentalmente os discursos dos amigos e do próprio Jó. Estes o acusam de ter feito algo contra Deus ou contra o próximo. Em decorrência disto, está apenas colhendo os frutos de suas ações. Jó não concorda, mas sua discordância não reside apenas em se contrapor à ideia da retribuição temporal. O personagem Jó, a princípio defensor da teologia da retribuição temporal, não aceita a acusação de ter cometido pecados individuais. O extrato poético de Jó se serve do problema do sofrimento injusto do pobre a fim de rechaçar o equívoco teológico chamado da teologia da retribuição temporal<sup>10</sup> que é levada às últimas

---

<sup>10</sup> Jorge PIXLEY. 1982, p. 13. O livro de Jó é o livro mais teológico do Antigo Testamento. Isso se por teologia se entender uma reflexão crítica sobre a tradição da fé do povo. Jó é uma obra dirigida a uma elite. Escrito para

conseqüências nas falas dos amigos de Jó: “Elifaz, o temanita, Bildade, o suita, e Zofar, o naamatita” (Jó 2.11b).

A teologia dos amigos pressupõe a infalibilidade da regra da causa e efeito, ao produzir um pensamento rígido sobre a justiça divina. A retribuição se tornou um mecanicismo inabalável, pois o próprio Deus transformou-se em comportado refém.

Segundo Jó, a solução do problema da dor sentida por aqueles que não fizeram nada para recebê-la não estava em decifrar o enigma do sofrimento humano, mas em abandonar-se ao amor de Deus. Só desta forma, o ser humano, poderia compreender que o amor divino não atua em categorias universais de causa e efeito, mas age num mundo de liberdade e de gratuidade. Jó aponta para o fato de que o amor livre, gratuito e criativo de Deus não está aprisionado a gestos e atos cultuais (GUTIERREZ. 1984, p. 142). e que não há fórmulas mágicas para explicar a vida.

A falta de respostas adequadas aos novos problemas da vida humana levou os sábios à investigação de novos caminhos e novas possibilidades teológicas. Jó, Qohelet e o Salmo 73 são bons exemplos da crise da sabedoria tradicional. Jó faz uso dos discursos dos amigos para demonstrar o retrato das formulações da teologia da retribuição temporal, e automaticamente, refutar tais ideias. Em Jó se percebe a irrupção do espírito crítico na sabedoria de Israel. As causas do questionamento quanto à teologia da retribuição temporal e da procura pela ruptura, provavelmente, nascem da experiência dolorosa que levou os sábios a perceberem a contradição entre a teoria da retribuição temporal e a práxis humana (LÍNDEZ, 1999, p. 135).

A seção de diálogos entre Jó e seus amigos evidencia tal compreensão em uma progressão de ideias<sup>11</sup>. Elifaz, já em sua primeira fala, relembra a Jó da regra que rege o universo:

lembra-te: acaso, já pereceu algum inocente? E onde foram os retos destruídos? Segundo eu tenho visto, os que lavram a iniquidade e semeiam o mal, isso mesmo eles segam. Com o hálito de Deus perecem; e com o assopro da sua ira se consomem (JÓ 4,5-7).

porque a ira do louco o destrói, e o zelo do tolo o mata. Bem vi eu o louco lançar raízes; mas logo declarei maldita a sua habitação. Seus filhos estão longe do socorro,

---

um público de sábios. O livro de Jó teve seguramente um impacto muito grande, servindo de freio às tendências triunfalistas da classe social e dos sábios.

<sup>11</sup> Isso é percebido de acordo com a evolução dos argumentos dos amigos e das respostas de Jó, e através da tentativa de contato, cada vez mais intensa, de Jó com Deus. A princípio Jó o invoca como juiz (cf. 9.33-35), depois como testemunha (cf. 16.19-21) e, finalmente, como redentor (cf. 19.25). Nos discursos da primeira rodada (cf. 4-14), Jó começa criticando Deus (cf. 7.20), depois passa a acusá-lo (cf. 9,14-35), e termina por solicitar que Deus reconheça sua inocência (cf. 13.23). Os discursos dos amigos de Jó também apresentam uma intensificação progressiva das ideias.

são espezinhados às portas, e não há quem os livre. A sua messe, o faminto a devora e até do meio dos espinhos a arrebatava; e o intrigante abocanha os seus bens (JÓ 5.2-5).

Elifaz explica o sofrimento de Jó a partir da fragilidade do ser humano como criatura, apela a Jó que se lembre do temor a Deus e recomenda que apresente seu pleito a Deus:

seria, porventura, o mortal justo diante de Deus? Seria, acaso, o homem puro diante do seu Criador? Eis que Deus não confia nos seus servos e aos seus anjos atribui imperfeições; quanto mais àqueles que habitam em casas de barro, cujo fundamento está no pó, e são esmagados como a traça! Nasceram de manhã e à tarde são destruídos; perecem para sempre, sem que disso se faça caso. Se se lhes corta o fio da vida, morrem e não atingem a sabedoria (JÓ 4.17-21).

quanto a mim, eu buscaria a Deus e a ele entregaria a minha causa; ele faz coisas grandes e inescrutáveis e maravilhas que não se podem contar; faz chover sobre a terra e envia águas sobre os campos, para pôr os abatidos num lugar alto e para que os enlutados se alegrem da maior ventura (JÓ 5.8-11).

Segundo Elifaz: “Bem-aventurado e o homem a quem Deus disciplina; não desprezes, pois, a disciplina do Todo-Poderoso. Porque ele faz a ferida e ele mesmo a ata; ele fere, e as suas mãos curam” (Jó 5.17-18). Assim, o sofrimento de Jó é uma ação do próprio Deus. No entanto, o sofrimento é causado como uma espécie de pedagogia ou disciplina benéfica para corrigir os erros do sofredor. O conselho de Elifaz é que Jó não recuse a disciplina que vem de Deus, pois merece o sofrimento imposto.

Depois, Bildade, o segundo amigo, fala a Jó num tom mais duro, visto que Jó colocou em xeque a justiça de Deus. Para Bildade “perverteria Deus o direito ou perverteria o Todo-Poderoso a justiça?” (8.3). Ele também se coloca na posição da fé que crê na retribuição temporal:

São assim as veredas de todos quantos se esquecem de Deus; e a esperança do ímpio perecerá. A sua firmeza será frustrada, e a sua confiança é teia de aranha. Encostar-se-á à sua casa, e ela não se manterá, agarrar-se-á a ela, e ela não ficará em pé (8.13-15).

eis que Deus não rejeita o íntegro, nem toma pela mão os malfeitores (8.20).

Acrescenta que suas conclusões e ensinamentos são oriundos da experiência prática da fé; e afirma-se como representante da tradição passada, tradição já verificada como verdadeira (NEWSON, 2000, p. 241).

Para a sabedoria de Israel, depois da observação do dia-a-dia, a tradição é a principal fonte de conhecimento, além de ser a única forma de transmitir às futuras gerações o que se observou e se verificou como verdadeiro (LÍNDEZ, 1999, p. 34): “Pois, eu te peço, pergunta agora a gerações passadas e atenta para a experiência de seus pais; Porventura, não te

ensinarão os pais, não haverão de falar-te e do próprio entendimento não proferirão estas palavras” (8.8, 10).

Mas, afirma Bildade, se Jó mudar de atitude e se voltar humildemente a Deus “ele, sem demora, despertara em teu favor e restaurara a justiça da tua morada” (Jó 8.5b-7). O amigo reafirma que o pecado de Jó é o causador do sofrimento que lhe sobreveio. O próximo a falar é Zofar, o amigo que ataca Jó com maior veemência (cf. Jó 11). Ele ensina a Jó que ninguém, muito menos o próprio Jó, tem a capacidade de conhecer a deliberação insondável de Deus. Zofar afirma: “Porventura, desvendarás os arcanos de Deus ou penetrarás ate a perfeição do Todo-Poderoso? Como as alturas dos ceus e a sua sabedoria; que poderás fazer? Mais profunda e ela do que o abismo; que poderas saber?” (Jó 11.7-8).

Zofar desqualifica as palavras de Jó como as palavras de um homem em claro estado de desonra que deveria se calar e simplesmente aceitar a correção de Deus. Uma mudança no estado miserável (social e pessoal) só poderá ser esperada se Jó se afastar do mal que o cerca, voltando-se de novo para Deus (cf. Jó 11.13-19):

porventura, não se dará resposta a esse palavrório? Acaso, tem razão o tagarela? A tua vã linguagem calará os homens? E zombarás tu sem que ninguém te envergonhe? Pois dizes: A minha doutrina é pura, e sou limpo aos teus olhos. Oh! Falasse Deus, e abrisse os seus lábios contra ti, e te revelasse os segredos da sabedoria, da verdadeira sabedoria, que é multiforme! Sabe, portanto, que Deus permite seja esquecida parte da tua iniquidade (JÓ 11.2-6).

discurso após discurso Jó contradiz a visão que seus amigos tem de Deus. Ensina-me, e eu me calarei; dai-me a entender em que tenho errado. Oh! Como são persuasivas as palavras retas! Mas que é o que repreende a vossa repreensão? Acaso, pensais em reprovar as minhas palavras, ditas por um desesperado ao vento? Até sobre o órfão lançaríeis sorte e especularíeis com o vosso amigo? (JÓ 6.24-27).

Entretanto, a maior acusação que o autor de *Jó* faz à Teologia da Retribuição Temporal é que essa não condiz com os fatos, já que “*as tendas dos tiranos gozam paz, e os que provocam a Deus estão seguros*” (Jó 12.6). Além disso, no estado de sofrimento em que se encontra, Jó não consegue aceitar a vida oferecida por esse deus retribuidor. Por isso, se acha no direito de desafiá-lo para uma disputa jurídica, expressando, assim, sua falta de esperança na vida humana destinada ao sofrimento e à morte: Mas falarei ao Todo-Poderoso e quero defender-me perante Deus (Jó 13.3).

atentai para as minhas razões e dai ouvidos à minha exposição. Tenho já bem encaminhada minha causa e estou certo de que serei justificado. Quem há que possa contender comigo? Neste caso, eu me calaria e renderia o espírito. Concede-me somente duas coisas; então, me não esconderei do teu rosto: alivia a tua mão de sobre mim, e não me espante o teu terror. Interpela-me, e te responderei ou deixa-me falar e tu me responderás. Quantas culpas e pecados tenho eu? Notifica-me a minha

transgressão e o meu pecado. Por que escondes o rosto e me tens por teu inimigo? Queres aterrorizar uma folha arrebatada pelo vento? E perseguirás a palha seca? Pois decretas contra mim coisas amargas e me atribuis as culpas da minha mocidade (JÓ 13.17-26).

Jó afirma que o deus retribuidor é um deus injusto, pois “tudo é o mesmo; por isso, digo: tanto destrói ele o íntegro como o perverso” (Jó 9.22); e declara que governa sobre a terra como um ímpio: “a terra esta entregue nas mãos dos injustos; e Deus ainda cobre o rosto dos juizes dela; se não é ele o causador disso, quem é, logo?” (Jó 9.24).

Na segunda rodada de discursos (cf. Jó 12-20), os argumentos tanto de Jó quanto de seus amigos se tornam cada vez mais incisivos e graves. Os amigos de Jó expressam com clareza a desconfiança de que o próprio Jó é um ímpio completamente afastado da fé em Deus.

No primeiro discurso da nova rodada, Elifaz acusa Jó de perverter o ensino e o conhecimento acerca de Deus. Elifaz descreve Jó como um homem iníquo que se autocondena em seu falar: Tornas vão o temor de Deus e diminuis a devoção a ele devida. Pois a tua iniquidade ensina à tua boca, e tu escolheste a língua dos astutos. A tua própria boca te condena, e não eu; os teus lábios testificam contra ti. És tu, porventura, o primeiro homem que nasceu? Ou foste formado antes dos outeiros? (Jó 15 4-6).

Elifaz faz uso novamente da observação prática para demonstrar o erro de Jó. Além da observação pessoal, Elifaz se arvora no conhecimento aprendido com os sábios e com os antepassados. Este conhecimento defende a retribuição temporal de forma absoluta: Escuta-me, mostrar-te-ei; e o que tenho visto te contarei, o que os sábios anunciaram, que o ouviram de seus pais e não o ocultaram” (Jó 15.17-18).

Todos os dias o perverso é atormentado, no curto número de anos que se reservam para o opressor. O somido dos horrores está nos seus ouvidos; na prosperidade lhe sobrevém o assolador (Jó 15.20-21). Em sua visão, o ímpio sempre é castigado, “porque estendeu a mão contra Deus e desafiou o Todo-Poderoso” (Jó 15.25); e “cobriu o rosto com a sua graxa, a gordura acumulou-se em seus rins. Habitou em cidades assoladas, em casas em que ninguém devia morar, que estavam destinadas a se fazerem montões de ruínas” (Jó 15.27-28). A pena do deus retribuidor inclui a falta de riqueza pessoal, a falta de produtividade da terra, a não continuidade dos bens na família e todo tipo de desgraça (cf. Jó 15.29-30). Diante de todas essas ameaças, Elifaz aconselha que Jó “não confie, pois, na vaidade, enganando-se a si mesmo, porque a vaidade será a sua recompensa” (Jó 15.31).

O segundo discurso de Bildade se resume à tentativa de desacreditar os argumentos de Jó, afirmando que age como um homem que busca nas palavras refúgio para seus pecados não confessados (cf. Jó 18.2). O restante da fala de Bildade continua a defesa da teologia da retribuição temporal.

Na verdade, a luz do perverso se apagará, e para seu fogo não resplandecerá a faísca; a luz se escurecerá nas suas tendas, e a sua lâmpada sobre ele se apagará; os seus passos fortes se estreitarão, e a sua própria trama o derribará. Porque por seus próprios pés é lançado na rede e andará na boca de forje. A armadilha o apanhará pelo calcanhar, e o laço o prenderá. A corda está-lhe escondida na terra, e a armadilha, na vereda. Os assombros o espantarão de todos os lados e o perseguirão a cada passo. A calamidade virá faminta sobre ele, e a miséria estará alerta ao seu lado, a qual lhe devorará os membros do corpo; serão devorados pelo primogênito da morte. O perverso será arrancado da sua tenda, onde está confiado, e será levado ao rei dos terrores. Nenhum dos seus morará na sua tenda, espalhar-se-á enxofre sobre a sua habitação. Por baixo secarão as suas raízes, e murcharão por cima os seus ramos. A sua memória desaparecerá da terra, e pelas praças não terá nome. Da luz o lançarão nas trevas e o afugentarão do mundo. Não terá filho nem posteridade entre o seu povo, nem sobrevivente algum ficará nas suas moradas. Do seu dia se espantarão os do Ocidente, e os do Oriente serão tomados de horror. Tais são, na verdade, as moradas do perverso, e este é o paradeiro do que não conhece a Deus (JÓ 18.5-21).

Para Bildade, os injustos sempre receberão o pagamento devido pelos seus atos maus. Todos os piores medos de um israelita estão descritos neste texto: a brevidade da vida, a pobreza, a doença e o fim de sua descendência. A teologia defendida por Bildade é aplicada sem titubear ao caso de Jó, e Bildade não se acanha ao chamar Jó, o pobre desesperado, de perverso.

Em seu segundo discurso, Zofar acusa Jó de ser perverso por ter sido cobiçoso, pois viveu à custa do sofrimento dos pobres: *“Oprimiu e desamparou os pobres, roubou casas que não edificou. Por não haver limites a sua cobiça, não chegara a salvar as coisas por ele desejadas. Nada escapou a sua cobiça insaciável, pelo que a sua prosperidade não durara”* (Jó 20.19-21). Novamente, Zofar é representante da teologia da retribuição temporal ao afirmar que a alegria do perverso dura pouco e que Deus irá feri-lo mortalmente (cf. Jó 20.5, 24-25). As respostas de Jó nessa rodada dos discursos são muito interessantes. Jó afirma que Elifaz, Bildade e Zofar são falsos amigos, pois mesmo diante da dor de um conhecido, não repensam sua ortodoxia. E por isso, Jó os chama de “consoladores molestos” (Jó 16.2) e pede o fim das “palavras de vento” (Jó 16.3). Parece chegar a uma conclusão importante, sobre o método da teologia da retribuição temporal. Segundo Jó, “eu também poderia falar como vos falais; se a vossa alma estivesse em lugar da minha, eu poderia dirigir-vos um montão de palavras e menear contra vos outros a minha cabeça” (Jó 16.4). Para Jó, o problema da

teologia dos amigos está no fato de que eles não estão no lugar dos pobres, e, se eles estivessem no mesmo lugar teológico daqueles que sofrem, suas conclusões certamente seriam diferentes. Jó não fala como eles porque sua vida não o permite mais fazer isso. O fato de ter sido rico e abençoado, mas agora ter um novo tipo de vida, modificou severamente o modo como enxerga a vida.

Os conselheiros não conseguem falar ao coração do pobre pelo simples fato de não saberem o que é ser pobre, quando tentam consolá-lo, na verdade não passam de zombadores (cf. 17.2). A atitude dos amigos de Jó só parece receber algum tipo de elogio por parte do autor *Jó* quando eles se calam no fim do prólogo (PIXLEY, 1982, p. 32-33).

Levantando eles de longe os olhos e não o reconhecendo, ergueram a voz e choraram; e cada um, rasgando o seu manto, lançava pó ao ar sobre a cabeça. Sentaram-se com ele na terra, sete dias e sete noites; e nenhum lhe dizia palavra alguma, pois viam que a dor era muito grande (Jó 2.12-13).

A narrativa conta que quando os três amigos resolvem visitar o pobre Jó não conseguem reconhecer a figura caótica que estava diante deles. De acordo com o costume antigo, expressam sua tristeza através de ritos de contrição e durante sete dias ficaram diante de Jó em silêncio. O tratamento pastoral demonstrado a Jó é impressionante, pois partilhar a dor em silêncio é uma expressão de fraternidade e solidariedade. Enquanto estavam em silêncio, sem exercer julgamento quanto a Jó, acertam na maneira de tratar o pobre. A princípio, os amigos de Jó se colocam numa posição de igualdade com o sofredor e até lhe foram solidários, mas por pouco tempo. O problema começa com suas falas. Eles tentam a todo custo convencer Jó de que o sucedido é fruto de pecado. Eles já não estão no mesmo nível, não se misturam, não são amáveis, não estão abertos ao que o sofredor tem a dizer. Estão enclausurados em sua teologia já formada, que não se dá ao trabalho de se reavaliar diante de um caso tão grave. A postura dos teólogos é coerente com a rigidez de sua teologia.

O método teológico do autor de Jó, no entanto, tem um pressuposto específico: a teologia precisa ser produzida em realidades concretas, para e com uma determinada comunidade, em um contexto histórico e social definido. Esta é a crítica ao método teológico que sustenta a retribuição temporal. É uma teologia “hiper-acadêmica” que não supera os esquemas interpretativos tradicionais e, por isso, não se faz ouvir aos pobres. Apenas Jó, que está em outro lugar teológico pode ter a iniciativa de questionar a ortodoxia petrificada.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 14. O autor advoga a tese que *Jo* é uma crítica fundamental ao método da teologia.

A teologia defendida pelos amigos de Jó se expressa por palavras que afligem, maceram e injuriam a alma do pobre sofredor (cf. 19.2-3). Diante de tal situação, Jó pede aos amigos que tentem ver o fato com outros olhos, pede que alterem o lugar teológico a partir do qual falam. Jó suplica-lhes: “Compadecei-vos de mim, amigos meus, compadecei-vos de mim, porque a mão de Deus me atingiu. Por que me perseguis como Deus me persegue e não cessais de devorar a minha carne?” (Jó 19.21-22).

O confronto dá forças a Jó para questionar todo o esquema retributivo<sup>13</sup>. Dessa forma, consegue identificar as falhas óbvias nas conclusões da teologia da retribuição. Uma das lacunas está na constatação da prosperidade de alguns homens injustos.

Como é, pois, que vivem os injustos, envelhecem e ainda se tornam mais poderosos? Seus filhos se estabelecem na sua presença; e os seus descendentes, ante seus olhos. As suas casas têm paz, sem temor, e a vara de Deus não os fustiga. O seu touro gera e não falha, suas novilhas têm a cria e não abortam. Deixam correr suas crianças, como a um rebanho, e seus filhos saltam de alegria; cantam com tamboril e harpa e alegram-se ao som da flauta. Passam eles os seus dias em prosperidade e em paz descem à sepultura (JÓ 21.7-13).

Segundo Jó, nem todos os injustos são afligidos com dores, desgraças e destruição. Se, de fato, isso é uma verdade, pode ser que as dores, desgraças e destruição que avassalam a vida humana não sejam resultado de perversidade. Ou seja, não são os inocentes mas os ímpios que vivem na felicidade. É nisso que se evidencia que ele, Jó, o infeliz, não é um ímpio, mas um justo. Esta é a conclusão que Jó deseja alcançar para destruir o esquema retributivo.

Outra questão sobre o método teológico da teologia da retribuição temporal pode ser vista no escopo de Jó, na questão de como falar de Deus a partir do sofrimento do pobre. Tema que foi tratado de forma belíssima por Gustavo Gutierrez no livro *Falar de Deus: a partir do sofrimento do inocente*. Uma reflexão sobre o livro de Jó.

Quando o ser humano fala sobre Deus, o rosto divino pode ser pintado de diversas formas. Segundo os amigos de Jó, o rosto de Deus é carrancudo e inabalável; é um deus justiceiro e impessoal, pois falam de Deus a partir da tradição caduca e abastada. A teologia dos amigos não leva em conta as situações concretas, o sofrimento e as esperanças dos seres

<sup>13</sup> (José Vílchez LÍNDEZ. 1999, p. 140, 143). A ideia da retribuição individual foi formulada como princípio em Dt 24.16: “*Os pais não serão mortos em lugar dos filhos, nem os filhos, em lugar dos pais; cada qual será morto pelo seu pecado*”. Essa doutrina aguçou o problema da fé em um Deus justo, pois se via claramente, que em muitos casos, o malvado prosperava e o justo caía na desgraça. A consequência lógica é experimentada por Jó como algo injusto, algo que não deveria ter acontecido com ele. A lógica retributiva vai por água abaixo: Jó sente-se abandonado por tudo e por todos (cf. Jó 6.12-15), e agora, até por sua teologia.

humanos. É alienada e não fala do lugar teológico do pobre, do sofredor. Esta forma de fazer teologia torna-se um tratado unilateral dos princípios teológicos para a vida que deforma o rosto de Deus (GUTIERREZ. 1987, p. 122).

Contudo, o Deus que o autor de *Jó* quer revelar é um Deus que ouve o lamento do pobre. Ao se falar de Deus, não se pode deixar de apontar o Deus que se compadece do pobre, que age misericordiosamente em relação ao pobre. Por isso, *Jó* demonstra que a retribuição temporal não revela a verdadeira face de Deus. YHWH, falado a partir do pobre, tem uma aparência completamente diversa. A percepção dessa “aparência misericordiosa” altera profundamente o fazer teológico enquanto método e enquanto prática.

Na terceira rodada de discursos (cf. *Jó* 22-28), Elifaz pela primeira vez acusa abertamente *Jó* de ter cometido graves transgressões contra os pobres necessitados em algo que fosse importante para a sua subsistência.

Porventura, não é grande a tua malícia, e sem termo, as tuas iniquidades? Porque sem causa tomaste penhores a teu irmão e aos seminus despojaste das suas roupas. Não deste água a beber ao cansado e ao faminto retiveste o pão. Ao braço forte pertencia a terra, e só os homens favorecidos habitavam nela. As viúvas despediste de mãos vazias, e os braços dos órfãos foram quebrados (*JÓ* 22.5-9).

Elifaz explica o sofrimento de *Jó* como castigo por essa culpa (cf. 22.10-11), mas ao mesmo tempo o desafia ao arrependimento (cf. 22.21-23) para que Deus volte a ser bondoso com ele (cf. 22.26-30).

Em seu último discurso, Bildade afirma a soberania de Deus sobre tudo o que existe, e, ao mesmo tempo, declara a falibilidade humana diante do seu criador (cf. 25.2-6).

A resposta de *Jó* à terceira rodada dos discursos é confusa, pois ele mesmo responde segundo os cânones da teologia da retribuição temporal (BALENTINE, 1999, 53, p. 290).<sup>14</sup> Todavia, questiona a lógica retributiva (cf. 24.2-4), afirmando que, muitas vezes, os injustos são bem sucedidos na vida e os pobres fiéis experimentam uma existência desgraçada. *Jó* declara mais uma vez sua inocência e lamenta a ausência de Deus pois se esse o julgasse o reconheceria como justo (cf. 23.10). O deus a que *Jó* se refere e tenta questionar não é o Deus do êxodo; é o deus retribuidor. YHWH, o Deus do êxodo, ainda lhe será apresentado.

No entanto, antes que Deus responda às questões de *Jó*, um quarto amigo toma a palavra: Eliú. Ele é um personagem que está contra *Jó*, “porque este pretendia ser mais justo

<sup>14</sup> A última seção da fala de *Jó* (24:18-24) é problemática. Muitos comentaristas assumem que estes versos pertencem a um dos amigos, não é de *Jó*, porque expressam uma certeza muito grande sobre o castigo do mau, e isso é incompatível com o argumento até então percebido em *Jó*).

do que Deus” (32.2), e também contra os três amigos de Jó, “porque mesmo não achando eles o que responder, condenavam a Jó” (Jó 32.3). Em comparação com os três amigos anteriores, Eliú pergunta com mais determinação pela finalidade e pela causa do sofrimento, embora esse aspecto também não seja ignorado pelos três amigos.

Eliú, como recurso literário, parece ser o discurso que conclui a argumentação do autor de Jó sobre aqueles que atribuem o sofrimento ao pecado<sup>15</sup>. É notório que os amigos de Jó representam a linha da culpabilização. Já Eliú apresenta a linha da educação pelo sofrimento. A atitude de Eliú em relação ao mistério da pedagogia divina é a maior contribuição para a teologia do sofrimento (STORNILO, 1992, p. 84; LÉVÊQUE, 1996, p. 116)

O discurso de Eliú conduz para os discursos de Deus, uma vez que destaca de modo singular a grandeza do mistério de Deus. As soluções apresentadas por Eliú seguem a linha do pensamento tradicional sobre a retribuição (cf. 34.11s, 19-30; 36.5-14). Para ele, a conduta de Jó é a de um malvado (cf. 34.7,35-37; 35.16; 36.17). Diante do posicionamento de Jó, Eliú faz uma abordagem muito diferenciada, retomando as afirmações dele e rejeitando-as, uma a uma. No primeiro discurso, Eliú refuta a acusação de que Deus estivesse calado. Segundo Eliú, Deus fala às pessoas com frequência, mas elas não lhe dão atenção (cf. 33.14-22). No segundo discurso (cf. 34), Eliú replica à afirmação de que Deus teria negado o direito a Jó. Contra a acusação de que Deus não se põe ao lado dos oprimidos, afirma no terceiro discurso (cf. 35), que Deus, em sua soberania infinita, define pessoalmente o momento de sua interferência. No quarto discurso (cf. 36-37), Eliú expõe a ideia que o sofrimento é uma provação (cf. 36.21), pois é uma forma do agir de Deus (cf. 36.15), remetendo ao mistério inescrutável de Deus, diante do qual a única atitude adequada para o ser humano é o temor a Deus (cf. 37.24).

Os discursos dos amigos de Jó são retratos fiéis das afirmações da teologia da retribuição temporal, afirmações, que o autor de Jó questiona e destrói (GREENSTEIN, 2003, 122, n.4, p. 652-657).<sup>16</sup> A concepção que a teologia da retribuição temporal tem da relação entre Deus e o homem não deixa espaço para a realidade da graça, ou seja, toda a ação do ser humano em relação à Deus está carregada de interesse. Tanto Jó quanto seus amigos não acreditam que o

---

<sup>15</sup> LÍNDEZ. 1999, p. 156. O autor da poesia de Eliú não é o mesmo dos outros três amigos, mas, também, “não captou a fé profunda do homem que sofre e se lamenta livremente diante de Deus misterioso, que esconde o rosto, cala-se e permite que seus fiéis sejam devorados e pela dor e pela justiça”.

<sup>16</sup> O autor aponta uma série de ocorrências de palavras em aramaico no poema de Jó. Esta ocorrência indica a grande quantidade de influências externas sofridas pelo autor em seu pensamento sapiencial.

ser humano possa servir a Deus sem interesse algum. Para eles, “a religião é mercado, a humildade, é uma apólice de seguro, e a moralidade, uma moeda que compra a paz da alma e a prosperidade” (TERRIEN, 1994, p. 49).

Este tipo de ortodoxia na realidade não defende Deus, mas apenas tenta oferecer ao assegurar o desejo humano segurança irrestrita. A teologia da retribuição temporal se acha no direito de falar em nome de Deus (cf. 15.11), mas sua tentativa de esquadrihar o pensamento e as ações divinas, consegue transformá-la em transcendência antropocêntrica. Seus porta-vozes agem com a presunção de justos que pensam ter Deus na palma da mão (cf. 12.6). Sua atitude teológica transforma-se numa forma refinada de idolatria, em que Deus não tem qualquer autonomia frente ao comportamento humano, pois está condicionado a reagir de forma homogênea, uniforme e mecânica ao agir do homem. Deus se torna então, um ídolo, a projeção dos interesses escusos de uma religião de injustiça. “[...] uma religião interesseira jamais chegará a um verdadeiro encontro com Deus, mas à construção de um ídolo para si” (GUTIERREZ, 1987, p. 42).

Intui-se que os amigos de Jó atribuem a si mesmos a função de “guardiões da verdade”. Eles, a todo custo, saem em defesa de Deus, pois desejavam o privilégio de serem os legítimos representantes da sua justiça. No entanto, negam a essência misericordiosa do Deus do êxodo (cf. Ex 3.7,8), ao apresentarem um deus inerte e impassível diante da súplica dos oprimidos (cf. Jó 24.12). O “agir” da Teologia da Retribuição se reduz ao discurso, a convencer o outro numa batalha retórica. O arrependimento é também satisfeito com a confissão, mas não propõe nenhuma solução que amenize o sofrimento de Jó. Não age libertando o sofredor da opressão psicológica e física em que se encontra. Ao contrário, oprime-o mais ainda, pois o acusa de ser o único culpado de sua situação. A teologia da retribuição temporal não promove o agir libertador, nem um programa para o que sofre: é uma teologia sem encarnação.

Jó, ao contrário, vê-se em pleno processo místico, completamente apartado das estruturas da religião oficial. Na fala da mulher de Jó, que instou com ele que seria melhor romper com a fé em Deus e morrer, pode-se perceber que, de fato, dois elementos em Jó deveriam ser destruídos: a auto-imagem religiosa de integridade e inocência, e a imagem do deus da justiça baseada em méritos. O seu caminho místico rumo a Deus é uma experiência arriscada, mas é a possibilidade única de se ver livre das garras de uma teologia casuística, acostumada a manipular o humano e as divindades. Nessa experiência, Jó encontra força, coragem e esperança para si e para todos os que sofrem.

Diante do quadro pintado pelo poeta de Jó, percebe-se a indignação e a revolta contra a ortodoxia humanista da retribuição temporal. Aceita por todos como verdade, é uma das tentativas mais antiga do ser humano de se igualar ao Criador. O temor a Deus, na teologia da retribuição temporal, não é a reverência da fé obediente, mas sempre está vinculado à expectativa das consequências desagradáveis que podem acontecer na vida do indivíduo. Da mesma forma, a confiança em Deus é motivada pelo conhecimento do seu governo absoluto, e principalmente, pela noção que Deus sempre vai presentear os justos e afligir os injustos. A teologia da retribuição temporal oriunda da sabedoria de Israel é um sistema perfeito de previsão do sucesso e insucesso na trajetória de vida das pessoas.

O autor de Jó, parece ter percebido o grande erro da lógica interna da fé nacional: tratava-se da fé em um deus diferente, e desejou mostrar que a noção adequada de divindade e da humanidade era subvertida pela teologia da retribuição temporal. A natureza da relação entre Deus e o ser humano fora radicalmente alterada pela inversão de papéis. Em outros termos, desejava o retorno da religião pura, aquela que norteou a relação do YHWH libertador com aqueles pobres na saída do Egito. Demonstra que a prática da “religião e da moralidade não conferem nenhum direito à felicidade” (TERRIEN, 1994, p. 44) e que o enrijecimento da teologia institucional, destituída de contato com as bases populares, pode proporcionar um grande e eloquente desastre teológico.

Jó questiona a teologia que prefere ser arbitrária com o ser humano a aceitar o pleito com Deus, como caminho místico de conversão, e não consegue admitir a dor humana e as questões sem solução, e que diante do impasse, sinta ameaçada sua ortodoxia sobre Deus. Jó torna-se um grito em favor do ser humano que sofre por estar refém de uma teologia excessivamente positivista, que afirma sempre ter as respostas. Em sua rejeição da atitude teológica e social dos três amigos, o autor de Jó advoga a ideia de que, se for necessário escolher entre a ortodoxia vigente e o tratamento misericordioso para com os que sofrem, é melhor seguir o exemplo divino e ser solidário.

Contudo, na situação concreta do Jó que sofre, os amigos e sua aplicação doutrinária fracassam, porque falam acerca de Deus, e falam sobre Deus e não a Deus. O discurso dos amigos de Jó não revela a pessoa divina que, em solidariedade, sofre com Jó, mas se torna uma expressão da falta de envolvimento com a realidade humana, do desprezo cínico do ser humano.

A teologia exposta pelos amigos deforma o rosto misericordioso do Deus, o mesmo rosto que tentam defender com tanto empenho contra as acusações de Jó. Esta forma de

teologia é muito mais uma “ideologia do que propriamente teologia, porque acoberta os mecanismos de dominação e legitima os privilegiados” (DIETRICH, 1996, p. 52).

O esquema retributivo servia como mecanismo de harmonização social, pois compreender a recompensa como sinal de bênção divina aliviava a consciência dos que possuíam muitas riquezas e bens, e tornava os pobres acomodados em sua situação calamitosa. Tudo isso justificado pela ordem divina.

A ética desse sistema mecânico da retribuição temporal privilegia os que, por uma série de fatores, têm mais posses, mas, ao mesmo tempo, despreza os pobres. Bem apropriada para as classes sociais abastadas, porque não contempla a complexidade da vida do ser humano, não conta com o imprevisível, com o inesperado, pois se esforça para dar respostas calculadas e corretas, tanto aos poderosos, justificando sua riqueza, quanto aos pobres, fornecendo-lhes motivos de culpa e resignação diante da vida.

Ao contrário do que os amigos postulam, fazer aquilo que é justo e direito é tarefa conjunta entre Deus e o homem. Estabelecer a justiça, e conseqüentemente, empreender esforços para libertar os pobres é empreendimento humano-divino: o ser humano e Deus têm muito a fazer. Entretanto, a teologia dos amigos de Jó espera paciente e passivamente que a força do sobrenatural mude a vida do sofredor. Espera soluções que caiam do céu, enquanto entendem o processo da ação divina. Contudo, ao ser humano não compete tentar explicar a origem das coisas, mas dedicar-se à tarefa de endireitar o distorcido (PIXLEY, 1984, p. 333).

Pois, se Deus destruísse o mau e cercasse os bons de tudo que é bom, impediria a ação humana junto ao seu próximo, e assim, destruiria o direito de exercício da liberdade humana. A justiça não se tornaria presente na história como algo humano e, sim, uma imposição autoritária de Deus. Se o sistema da retribuição temporal estivesse correto, o ser humano, como ser livre, não poderia mudar de caminho e se converter: “o homem realmente livre é aquele que afirma e põe em prática o direito e a capacidade de servir à libertação dos outros. A liberdade existe para servir e não encontra significado nem fundamento fora do serviço” (TERNAY, 2001. p. 16).

Em seu caminho místico, Jó sofre diante das duas manifestações possíveis de um mesmo Deus: o Deus que é misericordioso para com os pobres e o que o faz sofrer em decorrência de uma culpa anterior. O caminho da libertação de Jó do esquema tradicional não foi tranquilo. Mas, Jó descobre que “Yahweh não é um Deus que apaga simplesmente o sofrimento, mas se põe ao lado de quem sofre. Não é um Deus que recompensa segundo um esquema fixo de retribuição imediata, mas é um Deus que escuta o homem” (DIETRICH, 1996, 84).

#### 4 O PLANO DA EXPRESSÃO: ANÁLISE DO TEXTO DE JÓ 24.1-12

A análise do texto na perspectiva sêmio-discursiva envolve dois passos metodológicos gerais. O primeiro é a análise do plano de expressão. Seguir-se-a a sugestão de Dennis Bertrand de “inicialmente, ater-se ao texto propriamente dito, em reconhecer sua autonomia relativa de objeto significativo” (BERTRAND, 2003, p. 23). O segundo, que será objeto de análise do próximo capítulo, é a análise do plano do conteúdo.

A análise do plano de expressão envolve a definição do texto, a delimitação de sua unidade literária ou discursiva e a observação de elementos textuais, gramaticais, sintáticos, estilísticos e retóricos que servirão de base para a análise do conteúdo.

Em se tratando de um texto do Antigo Testamento, a questão é mais complexa. Primeiro, porque as delimitações existentes no texto (capítulo, versículos, parágrafos, etc.) não são rigorosamente estabelecidas, sem levar em conta questões diacrônicas do processo de composição do texto. O segundo fator de complexidade é definir a versão ou tradução do texto. Seria possível argumentar que para o propósito de uma análise sêmio-discursiva não é necessária a investigação do texto hebraico ou da tradução grega, bastaria adotar uma tradução vernácula, ou mesmo uma tradução própria, e desenvolver toda a análise a partir dessa tradução. Mesmo porque, como descreve Zabatiero: “uma tradução já implica, de algum modo, a construção de sentido, portanto, a construção de um novo texto e um novo discurso!” (ZABATIERO, 2004 apud LANE, 2011, p. 132). Além do mais, não se pretende investigar as formas do texto hebraico, e, sim, a construção de sentido no discurso e, para isso, as versões e traduções não divergem substancialmente a ponto de refletir drasticamente na produção de sentido.

Seguindo o pensamento de Lane de fato:

uma análise do texto hebraico de uma unidade literária nos termos das gramáticas hebraicas tradicionais que privilegiam formas sobre função, lexemas sobre sintágmata, morfologia sobre sintaxe, ou mesmo, orações e sentenças sobre o discurso, poderá produzir pouco resultado efetivo para a construção do sentido do discurso ou produzir uma análise essencialmente restrita às formas e funções no nível da oração ou da sentença em detrimento de sua função no sentido do discurso. (LANE, 2011, p. 132)

A gramática de Bruce K. Waltke e M. O'Connor aponta para alguns desses problemas e pretende ser uma contribuição modesta a uma gramática discursiva, embora, por “razões lógicas e práticas” se contentem com uma gramática mais tradicional (WALTKE;

O'CONNOR, 1990, p. 54). Além do mais, o estudo da gramática hebraica tem sido revisto na perspectiva de novos desenvolvimentos da linguística e da influência de teorias de análise do discurso sobre o estudo da língua. Ainda que não haja uma obra de referência de uma gramática hebraica do discurso, há esforços de hebraístas no sentido de analisar o texto hebraico não apenas no nível das orações e sentenças, e sim, do discurso. Por isso, fala-se de “linguística textual”, “sintaxe narrativa” ou “gramática textual”. (VAN DER MERWE, 2002, p. 1-20)

#### 4.1 O LIVRO DE JÓ

Antes de verificar o fascinante mundo de Jó 24.1-12, é importante fazer uma coletânea de alguns autores, sobre o que escreveram a respeito do livro de Jó. O levantamento bibliográfico leva em consideração as pesquisas e produções realizadas nos últimos anos. Para elaborar esta pesquisa a base serão livros de teologia do Antigo Testamento e vários comentários sobre o livro de Jó. Dentre eles destacam-se, Ernst Sellin e Georg Fohrer, Karl Heinem, Jorge Pixley, Gustavo Gutiérrez, Samuel Terrien, Luiz José Dietrich, Jean Lévêque, José Raimundo Oliva, Henri de Ternay, Isidoro Mazarolo, Luiz Alexandre Solano Rossi. Isto é de especial importância para que se possa ter uma visão das leituras feitas sobre este livro, se houve evolução nesse estudo e seu contributo para esta pesquisa.

Os autores Ernst Sellin e Georg Fohrer escrevem que o livro de Jó é uma obra de arte poética de alta categoria e que o estilo do livro mostra que seu autor é um mestre das palavras, raramente superado. Jó consegue expressar-se num mesmo discurso os sentimentos mais variados. Afirmam tratar-se de uma obra anônima que tem o nome, não de seu autor, mas de sua figura central: Jó, que é apresentado pela narrativa da moldura e por (Ez 14.14,20) como uma figura de época remota e envolta em lendas. (SELLIN; FOHRER, 1977, vol.2, p. 480-481)

Karl Heinem coloca o livro de Jó ao lado da “Divina Comédia” de Dante Aleghiere, o “Fausto” de Goethe e o “Paraíso Perdido” de Milton, como uma dentre as grandes obras da literatura universal. Diz Heinem que: “apesar de sua linguagem vigorosa, suas fórmulas poéticas, a sua estrutura é de um drama e a grandeza desse livro está no seu conteúdo, que diz respeito aos homens em sua condição de exílio no mundo”. (HEINEM, 1982, p. 5)

O livro de Jó, Samuel Terrien comenta que o livro utiliza o tema do sofrimento injusto, para tentar responder a uma questão muito importante: qual o verdadeiro significado da fé? Defendendo que o livro data do século VI a.C., época em que a catástrofe do exílio era muito recente. A “aliança” havia sido rompida, o templo destruído e a família real destruída. O homem estava abandonado no universo. A real intenção do autor não era provar sua inocência, pois o livro não termina com o protesto de inocência (cap. 31), mas com a teofania. Esta consiste em mostrar a divindade de Deus, a humanidade do homem e a natureza específica da relação entre o Deus que é verdadeiramente Deus e o homem que é verdadeiramente homem.

A velha história do homem de Hus oferece um modelo perfeito para o autor do livro, alguém da mais excepcional integridade destruído sem explicação, pela mais terrível das sortes. Ele descreve muito mais que o sofrimento físico. Jó é atingido não só pela dor corporal, pela privação econômica, pela perda dos filhos, pela incompreensão de sua mulher e de seus amigos, pela reprovação social, mas também pela tortura fundamental: ele está isolado de Deus.

Samuel Terrien faz críticas aos teólogos que vêem a restauração de Jó como um símbolo da graça oferecida livremente. Ele afirma que não se pode comparar esse conto de retribuição terrestre com o evangelho do dom gratuito. "O livro se coloca entre os profetas e os salmos, no centro da teologia hebraica" (TERRIEN, 1994, p. 7-8).

Mais do que uma meditação sobre o sofrimento, o livro de Jó nos propõe uma reflexão sobre os caminhos de Deus, e ele conservou para nós traços de um verdadeiro drama de fé. "Seus poemas colocam em jogo e questionam diretamente a imagem de Deus e a esperança do justo às voltas com a desgraça imerecida, afirma Jean Lévêque" (LÉVÊQUE, 1987, p. 7).

Para Jorge Pixley, o livro de Jó questiona a doutrina da universal providência divina. Trata também do problema do mal, para o qual não oferece nenhuma solução. Jó não é um tratado teológico. É um drama intelectual e teológico. É um confronto com os sábios e seus interesses. A solução para o problema de Jó não pode ser intelectual nem espiritual, tem de ser material, a transformação do mal e a busca por uma ordem mais justa. Jó termina com uma tarefa, não teológica, mas prática. "Deus inicia a tarefa com a restauração de Jó, e Jó com a restauração de seus amigos. E o leitor também é convocado a continuar a tarefa de construir um mundo mais justo" (PIXLEY, 1982, p. 14-15).

Luiz José Dietrich faz uma crítica severa ao sistema econômico, político, social e religioso da época. Afirma que a teologia da narrativa que forma a moldura do livro é a teologia da retribuição, e na parte poética a teologia é construída a partir da rebeldia de Jó, uma

teologia feita fora do templo, que questiona profundamente a teologia da retribuição (DIETRICH, 1996, p.11-12).

Gustavo Gutiérrez faz uma leitura teológica do livro de Jó, numa perspectiva latino-americana. Considera como tema central, a questão do falar sobre Deus, mais exatamente, falar de Deus a partir de uma situação limite: o sofrimento do inocente (GUTIÉRREZ, 1987, p.19 - 21).

Segundo José Raimundo Oliva, a experiência pessoal de Jó não significa uma experiência individual, mas a experiência coletiva. É o retrato da experiência do povo marginalizado. Ele faz uma comparação entre literatura sapiencial e o gênero profético, afirmando que o gênero literário da sabedoria foi muito bem adaptado como instrumento profético no pós-exílio. O livro trata do sofrimento dos pobres, da presença do mal no mundo e da providência divina, tendo embutida, uma linguagem crítica e profética, culminando com uma linguagem de contemplação. (OLIVA, 2000, p. 30)

Isidoro Mazzarolo também aproxima o conteúdo do livro de Jó à profecia. O texto coloca uma ampla reflexão em torno da vida e do sofrimento do justo. (MAZZAROLO, 2002, p. 276)

Para Henri de Ternay, o livro traz uma reflexão que acentua mais o tema da justiça do que o enigma do sofrimento por si mesmo. O livro se apresenta como um *mashal* cheio de enigmas ou verdades escondidas, de queixas e perguntas. Mas não será o mal a última palavra, mas sim a prodigalidade e o amor como verdadeiras fontes de gratuidade. (TERNAY, 2001, p. 11-120)

Segundo Luiz Alexandre S. Rossi o núcleo central do livro, escrito em poesia, demonstra uma nova teologia. E seu discurso cotidiano permite afirmar que é uma negação dos dogmas oficiais defendidos pelos seus amigos, para não dizer que é uma representação da crise da teologia oficial. O autor ainda utiliza o infortúnio temporário do herói como cenário para seu poema, no qual a sabedoria convencional do conto é radicalmente posta em questão. “A razão de existir do discurso do autor de Jó no livro é afirmar que essa compreensão da reação de Deus é falha, pois não corresponde à realidade prática da vida” (ROSSI, 2005, p. 12-13).

O Livro de Jó é o mais célebre compêndio de longos e lentos diálogos da Bíblia e também o mais misterioso e controverso texto canônico da literatura sapiencial, produzida por sábios vinculados durante o período monárquico com a corte de Jerusalém e depois do exílio babilônico com o Templo e as sinagogas judaicas.

Daí porque a maior parte dos estudiosos tende a datá-lo como posterior ao período do exílio (após 538 a.C.), pois o conteúdo do monólogos pararelos que se enfretam e formam os

diálogos embatativos demonstram o conhecimento da equação sofrimento-pecado, característica das proposições teológicas sacerdotais implementadas após o retorno.

Se a maioria dos textos bíblicos apresenta uma “redação contínua”, pelo menos até o período do segundo templo, isto é, foram reescritos, emendados ou harmonizados por um longo período até a destruição do templo de Jerusalém, o Livro de Jó contém um tipo de texto continuado muito específico. Na verdade a história de sua redação transcende a perspectiva étnica bíblica, e, da mesma maneira que outros textos sapienciais, tem suas origens em períodos anteriores ao próprio surgimento do povo hebreu e do idioma hebraico. É resultado de uma tradição literária semítica milenar que engendrou diversos textos análogos ou convergentes em diferentes lugares e épocas.

Segundo Leite, estudiosos especialistas em história e arqueologia chamam a atenção, há muito, para os textos semíticos anteriores associados a Jó, quer por estrutura narrativa, quer por temática ou proposições teóricas. "Todos eles centrados no tema do homem colocado diante de um universo de sofrimentos, ou diante da vida e sua incompreensível realidade" (LEITE, 2011, p. 73). É o caso, por exemplo, do "Ludlul Bel Nemeqi" -Eu Louvarei o Senhor da Sabedoria - (CLIFFORD, 2007, p. 9) (PRITCHARD, 1969, p. 596) obra dirigida a Marduk, a Teodicéia Babilônica (PRITCHARD, 1969, p. 601), o "Diálogo entre o Senhor e seu Escravo", (PRITCHARD, 1969, p.437), o Diálogo do Pessimista (PRITCHARD, 1969, p. 600) e o "Diálogo sobre a Miséria Humana" (PRITCHARD, 1969, p. 438). Alguns destes textos, oriundos de diferentes locais da Mesopotâmia e do próximo oriente, remontam ao II milênio a.C.

Além deles são também conhecidos textos aramaicos mais inseridos na temporalidade bíblica, ou contemporâneos à civilização hebraica, como, por exemplo, "A Sabedoria de Ahiqar". Este texto, escrito na Síria, provavelmente em torno do século VI a.C., foi bastante disseminado por toda região, sendo uma cópia encontrada na distante ilha de Elefantina, no Egito. Segundo Perdue, "os paralelos desse texto aramaico com Jó são importantes: a combinação de uma história narrativa com ditos sábios e ensinamentos, o poema sobre a Sabedoria, a importância da linguagem e o tema do poder dos deuses, que não podem ser ofendidos" (PERDUE, 2007 apud LEITE, 2011, p. 73). Jó se apresenta assim como uma manifestação textual singular de um hipertexto de contínuas expressões particulares ao longo de milênios.

Talvez em função dessa profundidade temporal e generalização espacial, que remetiam a valores e conceitos tão antigos que não podiam ser claramente datados nem geograficamente localizados, e considerando que tantos povos tinham em sua literatura algo próximo à

experiência literária de Jó, "a tradição judaica posterior passou a cercar o Livro de Jó de confusa e contraditória mítica" (LEITE, 2011, p. 73). Uma afirmação mais ou menos definida, que parecia, talvez, solucionar o caráter arcaico do texto e seu conhecimento universal pelos povos do próximo oriente, era o de considerar que fora escrito por Moisés - o primeiro escritor (lembremo-nos que os judeus helenizados do Egito, no período ptolomaico, entendiam que o inventor dos hieróglifos, Thot, era na verdade Moisés (FOWDEN, OWDEN, 1993). No Talmude, ultimado no início da Idade Média, está assim estabelecido que "Moisés escreveu... Jó". Essa tradição era ampla e repercutia, por exemplo, em algumas antigas edições da Peshita, a Bíblia síria, onde o Livro de Jó vinha logo a seguir do Pentateuco (TOV, 1992, p. 105). Em Qumran foi encontrado uma versão de Jó, o 4Q101, escrita em paleo-hebraico, característica própria apenas de algumas cópias de livros do Pentateuco, o que visa ressaltar sua antiguidade e associá-lo à Moisés (NEWSON, 2000, P. 114).

Isso não era, no entanto, suficiente, e os rabinos não chegaram, no Talmude, a um consenso sobre a precisa natureza do personagem Jó. No tratado "Bababathra" foram sustentadas posições diversas: que "Jó viveu no tempo de Moisés", "entre os ancestrais dos exilados na Babilônia", no período em que "Israel esteve no Egito até o momento em que ele de lá saiu", "no tempo dos juízes", "no tempo de Ahasueros", "no tempo de David", no "tempo da Rainha de Sabá", "no tempo dos Caldeus", "no tempo de Jacó, já que Jacó casou com sua filha, Diná", ou, como asseverou pensativamente o Rabino Samuel ben Na'hmeni que "ele não existiu". Todos concordaram de que fora judeu, com exceção do Rabi Jonathan, o qual sustentou que "era um gentio", (BABA BATHRA, 1990, p.15). Assim, embora escrito por Moisés, o primeiro escritor, era difícil definir o tempo de Jó, ou mesmo sua existência e sua condição étnica. Como parábola, é provável que essa discussão talmúdica expressasse o entendimento que a história de Jó fosse metáfora da condição humana e da maneira de lidar com seus problemas essenciais, principalmente com o problema da fonte, da origem, da essência ou o problema de Deus. Embora, nesse sentido, os próprios rabinos tenham assim reconhecido a singularidade do texto diante de outros na Bíblia e não tenham conseguido, sobre ele, tomar uma posição doutrinária definitiva.

Obtêm-se aqui, portanto, considerações de alguns dos mais importantes autores a respeito do que pensam sobre os conteúdos do livro de Jó.

#### 4.1.1 Data e lugar

Não é possível definir uma única data e um único lugar para o livro de Jó, pois esse traz consigo uma longa história literária, na qual pode-se distinguir quatro etapas. Se unir as duas extremidades do livro, o Prólogo (cap. 1- 2) e o Epílogo (cap. 42.7-17), se achará a história de Jó. Um exemplo de homem justo, bom e fiel diante de Deus que perde tudo, riqueza, filhos, saúde, amigos. Mas, apesar de todas as adversidades, ele não perde a fé. Em troca de sua fidelidade ele recebe de Deus tudo de volta.

Essa era uma antiga lenda que, provavelmente, não teve sua origem em Israel. A julgar pelos nomes das pessoas e lugares, parece que o conto teve origem em Edom ou na região de Harã na Transjordânia. Como o relato menciona dromedários e sabendo-se que esse animal foi domesticado no Oriente Médio após o ano de 1200, o conto primitivo deve ter surgido no final do segundo milênio. Mas, bem cedo entrou para as tradições de Israel, talvez, desde a época em que apareceram os relatos mais antigos do Pentateuco (séculos X-IX). Por volta do ano 600 a.C. Ezequiel faz alusão a Jó como um herói bem conhecido (Ez 14.12-13).

Os nomes de Jó, dos sabeus e caldeus e, provavelmente, também os dos amigos, a descrição de Jó como agricultor e de acordo com os textos ugaríticos paralelos, a posição das filhas de Jó, a introdução dos criados, a reunião do conselho celeste, os seres celestes, todas características enfatizam a versão pré-exílica e mais antiga da lenda. A versão israelita também formou-se no pré-exílio, pode-se verificar isso através da maneira de estimar as riquezas de Jó pela quantidade de gado e de escravos, os sacrifícios oferecidos para aplacar a ira de Deus; a descrição do poder que Deus possui de produzir frutos de benção; a inclusão na fé javista e ainda a construção e a explanação estilísticas. "A partir do pós-exílio as cenas celestes assumem nova fisionomia com a introdução de Satanás" (SELLIN; FOHRER, 1977, vol.2, p. 481-483).

O prólogo e o epílogo, que formam uma moldura ao redor do texto poético, são escritos em prosa. Os diálogos poéticos formam a segunda camada literária do livro. Dentre os autores pesquisados somente Samuel Terrien propõe uma outra data para a parte do livro que está em poesia (cap. 3-42,6), incluindo os monólogos (3 e 29-31). Terrien fixa a data da discussão poética na primeira metade do século VI a.C., em torno de 575 a.C. (TERRIEN, 1994, p.29)

Em contrapartida, há um consenso entre os autores de que se trata de uma obra que data da primeira metade do século V a.C., por volta de 450 a.C. Algumas características revelam que essa seja realmente a data mais provável. A citação de reis, funcionários (3.14)

corresponde à administração do Estado pérsico (cf. Esd 7.28; 8.25); em (19.23) "supõe-se o conhecimento da inscrição gravada por Dario I no rochedo de Behistum. O vocabulário é bem característico dessa época" (SELLIN; FOHRER, 1977, vol.2, p. 481-483).

O caráter universalista da mensagem do livro é típico da literatura sapiencial do período pós-exílico. Henri de Ternay escreve que naquele tempo desaparece a influência exercida antes por Ageu e Zacarias. É a época que precede a vinda de Esdras, que vai impor à vida do povo a pressão da Lei. Outro indício são as semelhanças entre o livro de Jó e as "tristes condições morais e sociais de textos como Is 58.7; 59.7-15 e a atitude cética e revoltante dos contemporâneos de Malaquias, (Ml 2.17; 3.13- 18)" (TERNAY, 2001, p.13-14).

Acredita-se que os discursos de Eliú, capítulos 32-37, façam parte da terceira camada do livro. Podem ter sido acrescentados pelo próprio autor ou por algum redator. Como a problemática se aproxima, em certos momentos, do profeta Malaquias, alguns autores os situam depois de 450 a.C. Samuel Terrien não acredita que tenha sido obra do autor do livro, mas sim, de um escriba da escola jobiana.

Segundo ele, o autor desses discursos parece ter estudado o poema em sua forma escrita. Sem contar que a linguagem é carregada de aramaísmos, e não simplesmente porque o autor procurasse sinônimos requeridos pelo paralelismo poético, como fazia o autor do diálogo. "Ela contém também termos ou expressões que anunciam o baixo-hebraico assim como vários substantivos ou formas verbais que não aparecem na discussão dialogada. Na sua opinião, o autor dos discursos de Eliú não possuía a genialidade do autor do restante da obra" (TERRIEN, 1994, p.32). Samuel não propõe nenhuma data para esses discursos.

Quanto ao capítulo 28, chamado de poema sobre a Sabedoria, há opiniões diferentes de dois autores. Samuel Terrien acredita que o poema é uma composição do autor do livro, pelo fato de que sua linguagem e seu estilo apresentam afinidades com os discursos de Iahweh. E acrescenta que "deve ter sido colocado por um membro da escola jobiana em sua posição atual, na forma de "gradual" ou de preparação para a teofania". (TERRIEN, 1994, p.29)

Para Jean Lévêque, um redator anônimo (IV-III séculos) inseriu o poema em seu lugar atual, o poema funciona como um elo entre os diálogos (4-27) e a segunda metade do poema, em que Jó, depois de haver protestado e confirmado sua inocência, depois de ter feito seu último desafio a Deus, vislumbrará seu poder e sua sabedoria para, sem dúvida, concluir as discussões de Jó e seus amigos, "relativizando todo o saber do homem e todas as suas afirmações: o homem não conhece o caminho da sabedoria" (LÉVÊQUE, 1987, p. 7-8).

A localização do cenário da obra só pode ser compreensível a partir da Palestina. Os habitantes do Oriente, provavelmente de Safa, ao norte da Transjordânia. Todo o conjunto do

livro, a familiaridade do autor com o homem comum da Palestina e com as tradições de Israel, o conhecimento dos povos vizinhos, especialmente o Egito, o modelo utilizado para os discursos de Deus correspondem aos dados palestinos. Tudo isso contribui para a opinião de que se trata de um autor israelita.

Quadro 1 - Datação das camadas literárias do livro de Jó.

<b>O quadro abaixo mostra as camadas literárias do livro de Jó:</b>				
Quadro em prosa (séc. X – IX?)				
PRÓLOGO 1-2		EPÍLOGO 42, 7-17		
1º Metade do séc V				
MONÓLOGO 3		DIÁLOGOS 4 – 27	MONÓLOGO 29 – 31	TEOFANIA 38,1 – 42,6
2º Metade do séc V				
ELIÚ 32 – 37				
IV- III séculos				
A SABEDORIA 28				

CALONGA, 2004.

#### 4.1.2 Gênero literário

“Paciência”, esta é a ideia que vem à mente quando o assunto é o livro de Jó. É muito comum ouvir ditados sobre a paciência de Jó. Como escreve Peter Ellis, “a paciência de Jó, como a caridade do Bom Samaritano, tornou-se tão proverbial que, muitas vezes, se considera o livro como sendo uma biografia de uma personagem histórica” (ELLIS, 1985, p. 446).

Geralmente as pessoas se lembram da história do homem que possuía muitos bens, bons filhos, era respeitado por todos e tido como um homem bom e justo. E de repente perde tudo, a riqueza, os filhos, a saúde e o respeito por parte das pessoas ao seu redor.

No entanto, Jó permanece fiel a Deus e aceita calado o sofrimento e por ter agido dessa maneira. No final da história Jó recebe tudo de volta, bens, filhos, netos, bisnetos e vida longa e prospera. A imagem que fica é de um homem bom e calado que aceita com resignação sua sorte. Isto mostra que a maioria das pessoas só conhecem a parte do livro que está em prosa

(1.1 – 2.13; 42.7-17), formando uma espécie de moldura para a parte poética do livro. Esta, no entanto apresenta um Jó totalmente impaciente, rebelde e questionador.

A história da moldura era uma lenda muito antiga, que provavelmente não teve sua origem na Palestina, pois Jó é apresentado como um estrangeiro de Hus (1.1). Esse tipo de lenda com finalidade didática era comum em todo o Antigo Oriente. Essa em particular era conhecida em Israel, visto que o Profeta Ezequiel cita Jó, como um modelo de homem sábio, juntamente com Noé e Daniel (Ez.14.14)

Esta história foi modificada e ampliada pelos judaítas, que introduziram Javé como Deus de Jó, ampliaram a conclusão e mais tarde “acrescentaram os episódios de Satã<sup>17</sup>, da mulher e da doença”. (OLIVA, 2000, p. 32). Como uma história que tinha por finalidade ideológica a resignação e aceitação diante da realidade, passa a fazer parte de um poema cujo personagem questiona os mecanismos da sociedade, a religião e até mesmo Deus? Pode-se acrescentar a esta pergunta os questionamentos feitos por Luiz José Dietrich: “seria para limitar a rebeldia e domesticar a teologia feita a partir da rebeldia ou foram juntadas ao livro justamente para que pudessem ser demolidas por essa nova espiritualidade?” (DIETRICH, 1996, p.15)

A maioria dos críticos aceita, pois, a hipótese da unidade literária da narração em prosa, mas está extremamente dividida na questão de sua relação com a parte poética. Um primeiro grupo de especialistas afirma que o poeta escreveu a história em prosa como ela existe atualmente, se bem que se tenha inspirado em antiga tradição oral, em forma já fixada, remontando talvez a uma lenda de origem edomita ou, em todo caso, não hebraica. Um segundo grupo pensa que a narração em prosa foi acrescentada ao poema por um redator de uma época posterior. Já um terceiro grupo considera que o prólogo e o epílogo existiam na forma escrita de um *Volksbuch* muito antes da época do poeta, que o usou como base para apresentar sua meditação teológica dialogada. Foram propostas também muitas variantes desses três grupos de hipóteses principais, e parece que todas as soluções possíveis foram examinadas. "O problema literário de Jó é uma das questões mais difíceis da crítica bíblica" (TERRIEN, 1994, p. 20-21).

Ao contrário da velha lenda, o poema foi escrito na Palestina durante o século V a.C., no período do pós-exílio, durante a dominação dos Persas. É a época que precede a vinda de

---

<sup>17</sup> Satã parece ter um comportamento semelhante a um homem de confiança do rei persa. Satã é pintado como um dos filhos de Deus e que comparece diante de Deus junto com seus outros filhos. A concepção satânica do autor de Jó é assaz bem diferente dos demais escritores bíblicos. Ele é amigo de “Deus” e fala a Deus sobre seus súditos. É um alto funcionário persa, talvez até mesmo um sátrapa. (comentário do professor avaliador: Martins, J. G.)

Esdras, que vai impor à vida do povo a pressão da Lei. Os pontos de contato com a pregação do profeta Ezequiel, que visava encorajar os judeus exilados em situação desalentadora e com os autores deuteronomistas, que incorporavam a doutrina da retribuição na volumosa obra histórica. Tanto Ezequiel, como os deuteronomistas datam da época do exílio. "É de notar, também o caráter universalista da literatura sapiencial do período pós-exílico" (STADELMANN, 1997, p.16).

O livro de Jó faz parte da literatura sapiencial do Antigo Testamento. Mas é tarefa muito difícil tentar definir o gênero literário desse livro. Há tempos, notou-se que a forma literária deste livro é única nas Escrituras. Apesar de as tradições judaica e cristã o terem relacionado entre as obras de Sabedoria e de se encontrarem nele numerosas sentenças de sabor sapiencial, especialmente nas intervenções dos visitantes, um dos caracteres deste livro tão original é que ele escapa a todo esforço de classificação. O fato mesmo de ele pertencer ao grupo dos escritos sapienciais já é um sinal da dificuldade de lhe atribuir um gênero literário determinado. A variedade dos enigmas da existência humana e as incongruências da estória que o livro conta impedem a definição de seu gênero.

Independentemente disso, haverá a oportunidade de se constatar várias vezes que uma das características da tradição sapiencial consiste na releitura dos primeiros tipos de escritos da Bíblia, isto é, a Lei e os Profetas. Este fato também reforça a dificuldade de classificação de uma obra tão rica por si mesma.

É provável que o poeta que escreveu o livro de Jó pertencesse ao círculo internacional da Sabedoria e conhecesse a forma literária do diálogo. Tal gênero se prestava à apresentação em público de opiniões subversivas ou, pelo menos, de ideias que questionavam os dogmas de uma sociedade conformista, como por exemplo, no caso de Jó, a doutrina da retribuição. (TERNAY, 2001, p.12-13)

A forma do livro não é homogênea. O prólogo e o epílogo lembram o gênero literário das tradições patriarcais e da anedota folclórica. O poema, ao contrário, pertence ao gênero sapiencial, mas se distingue dos Provérbios e do Coélet e das outras obras do mesmo tipo por dois traços principais: ele trata de um só tema e emprega a forma dialogada. O termo "diálogo" não é muito exato, porque os discursos são de tal extensão que não permitem nenhuma interrupção, mudança, interrogação ou réplica, marcas habituais da conversação e dos "diálogos" literários ou filosóficos.

Não seria possível, contudo, pôr em dúvida o caráter sapiencial do livro. O autor criou uma obra lírica e didática, mas as suas preocupações decididamente não são orientadas para o culto. "Embora Jó, com Provérbios e Coélet, deva ser colocado na literatura de sabedoria,

deve-se reconhecer que ele não pertence a um só gênero. As suas formas literárias e as suas ideias, bem como as suas emoções, ultrapassam os quadros comuns. Ele é verdadeiramente sem paralelo na literatura hebraica". (ELLIS, 1985, p.447)

Peter Ellis defende que o livro é “drama poético e psicológico” (ELLIS, 1985, p. 447). A ficção poética fica muito bem caracterizada pelos números redondos do prólogo e do epílogo, as cenas do prólogo nas quais Satã se apresenta diante de Deus, a dramática eficiência dos mensageiros no mesmo prólogo (em cada caso, um apenas escapa e traz a Jó o anúncio da calamidade), a teofania na tempestade, no final dos diálogos e, a indicação mais clara, todas as personagens usam a mesma linguagem magnífica e inquestionavelmente poética.

Ellis concorda que o livro não é um drama no sentido convencional, mas considera que o fato do protagonista ser colocado frente a frente com uma situação específica de crise, em torno da qual se desenvolve a ação dramática, o caracteriza como um drama poético. No caso de Jó, o confronto se dá em relação ao problema do sofrimento.

Para Luís Stadelmann existe um desejo de renovação na produção literária dos escritos sapienciais. Por isso, o autor emoldura o poema com uma narrativa que capta um flagrante da vida de Jó, o que dá respaldo à veracidade de seus argumentos. Esse estilo está a serviço da comunicação de doutrinas que interessam a todos os seres humanos. Na parte narrativa existem três ensinamentos sapienciais sobre a vida humana em relação a Deus e ao próximo. Na parte poética sobressai a forma literária da lamentação, comum nos livros poéticos da bíblia, neste caso, o sábio aparece em cena apresentando seus interesses na presença de algum ouvinte. “Esse tipo de linguagem faz com que o leitor entre no diálogo com suas perguntas e respostas e tome partido de Jó” (STADELMANN, 1997, p. 15).

Pode-se concluir que é complexo definir um único gênero literário para o livro de Jó, mesmo porque se fala normalmente de gêneros literários, visto que vários deles estão presentes no livro como a lamentação, o diálogo, o debate sapiencial, o hino, o discurso, a confissão, etc. O livro de Jó, tanto pela forma como pelo conteúdo, é certamente o livro que tem a fisionomia mais particular de toda a Bíblia.

Quanto ao capítulo 24. 1- 12, o texto em que a pesquisa se foca, tem estilo poético e está muito próximo do gênero profético. Essa descrição analítica da sociedade, pode ser considerada como sendo uma crítica profética. A partir do destaque das relações de dominação entre opressor e oprimido, o texto remete à questão central no livro de Jó, ou seja, demonstrar que a teologia da retribuição temporal não expressava a verdadeira realidade. Pode-se dizer que também há o gênero de disputa. Este consiste numa discussão entre duas partes, cada qual argumenta para defender sua tese sobre algum assunto. O gênero de disputa é muito amplo e

pode designar discussões entre homens sábios ou em tribunais. Na disputa aparecem características tiradas da prática jurídica, do culto ou do mundo da sabedoria.

O livro de Jó em sua parte poética, segundo especialistas, apresenta muito aramaismos. Mas no capítulo 24, porém, o vocabulário é em estilo direto, simples, claro, com frases curtas e contundentes. Cada verso, de modo geral, pode ser dividido em duas partes: uma parte é uma afirmação ou interrogação, seguida de outra parte que é confirmação, um reforço ou uma consequência. Trata-se de um paralelismo construído de fatos concretos.

#### **4.1.3 Delimitação do Livro de Jó**

Devido ao longo processo de composição dos textos bíblicos e da intensa atividade crítica dos textos, não se pode tomar uma ideia ou ainda uma passagem como pressuposta. É preciso que se definam os limites da perícopes para possivelmente obter a tônica do discurso. Esse processo envolve um aspecto diacrônico, que diz respeito ao processo de composição e de formação do texto, e um processo sincrônico, que parte da atual composição e forma do texto e procura extrair uma porção do texto, ou seja, seccionar internamente o texto para delimitar o objeto de estudo. Em geral, essa análise sincrônica é influenciada também pelas marcas redacionais, de gênero e forma, e de estilos que evidenciam também o processo de composição.

É importante reler o livro de Jó, procurando outros textos que descrevam as injustiças existentes na sociedade e a relação entre justos e injustos. Essas descrições aparecerem tanto nos discursos de Jó, como nos discursos dos seus amigos. Por conseguinte, mediante a análise desses textos, será possível compreender as razões que levaram Jó à tamanha revolta contra a teologia da retribuição. Esse debate entre sábios que defendiam ideologias diferentes, revela um grande impasse. De um lado estão aqueles que defendiam a teologia da retribuição. Negam-se a enxergar a realidade, porque desta forma justificam as injustiças. Não estão preocupados se o que falam de Deus é verdade ou mentira. Por outro lado, está Jó, aquele que se compadece dos sofredores, que insiste em descobrir a verdadeira face de Deus.

Os diálogos entre Jó e seus três amigos, abrangem a maior parte do livro, entre os capítulos 04 e 27. Pode-se dividir esses vinte e três capítulos em três ciclos de diálogos. Por três vezes Elifaz, Baldad e Sofar tomam a palavra, sempre na mesma ordem, e Jó responde a

cada uma dessas intervenções. O primeiro ciclo é composto pelos capítulos: 04 a 14, o segundo ciclo pelos capítulos: 15 a 21 e o terceiro ciclo pelos capítulos: 22 a 27.

Portanto, o capítulo 24 pertence ao terceiro ciclo de diálogos. Os capítulos 23 e 24 formam o oitavo discurso de Jó. Porém, no capítulo 24 inicia-se uma nova temática. Enquanto na primeira parte do discurso (cap. 23) Jó faz um pedido de audiência com Deus para debater sobre as causas do seu sofrimento, a segunda parte (cap. 24), o personagem faz uma análise do sofrimento de muitas outras pessoas.

A situação posta no quadro a seguir demonstra os três ciclos de diálogos, bem como os temas tradicionais sobre os quais os amigos de Jó argumentam: o castigo infalível dos ímpios, a felicidade assegurada aos justos e nenhum homem é puro diante de Deus. E também, as doxologias que fazem parte tanto das falas de Jó, como das de seus amigos e as queixas de Jó que aparecem nas doxologias e com forte expressão em suas respostas aos amigos. Essas queixas se situam em dois níveis diferentes: as queixas de Jó (ele) quando Jó se queixa de Deus e as queixas de Jó (tu) em que Jó se dirige diretamente a Deus. As esperanças nascem dessas reflexões, com forte conteúdo teológico.

O eixo temático dominante do capítulo 24 é a sociedade dividida entre ricos/opressores e pobres/trabalhadores/oprimidos. A análise da sociedade feita no capítulo 24 é como um resumo das outras descrições feitas em outras partes do livro. O outro eixo, que encaminha para o eixo temático central, é a indiferença de Deus. No v. 1), Deus se omite e seus amigos não conseguem ver o tempo de sua justiça; no v. 12c Deus não ouve o clamor dos que sofrem. Estes eixos nos levam também ao tema central do livro. São questionamentos levantados por Jó sobre as causas e explicações do sofrimento humano e sobre a funcionalidade da teologia da retribuição.

As acusações dirigidas a Jó por Elifaz no capítulo 22 é uma resposta ao capítulo 21 que faz parte do segundo ciclo de diálogos: a partir desse ponto Jó inicia suas duras críticas à realidade e a Deus. Jó estende sua situação de sofrimento e a de todos os infelizes, principalmente os pobres. No confronto com a realidade, ele prova com exemplos que a felicidade do ímpio é concreta e permanece até sua morte; não é passageira como afirmam seus amigos. Levantando uma forte evidência que o leva a discordar e criticar duramente a teologia retributiva.

Essa descrição da vida do ímpio feita por Jó, entra em choque com algumas afirmações elaboradas por seus amigos anteriormente. Os ímpios têm muitos filhos e os vêem crescer com segurança, ao contrário do que falaram os amigos: Jó 18.19; Jó 20.26. Moram com segurança, em paz, sem temor e a vara de Deus não os atinge, diversamente pensam os amigos: Jó 15.34;

Jó 18.15; Jó 20.28. Seus bens aumentam sem falhar, enquanto que os amigos dizem outra coisa: Jó 15.29; Jó 20.10-15. E neles não há nenhum sinal de angústia, como afirmam os amigos: Jó 15.20; Jó 18,11.

No dia do desastre, o ímpio é poupado e sua casa não é destruída, como afirma Sofar (Jó 20.28). O ímpio faz o que quer de sua vida e não há retribuição por suas injustiças, morre em paz, é enterrado com pompas e seu túmulo é guardado, mantendo viva sua memória, contradizendo Baldad (Jó 18.17). Com tantos argumentos, Jó acaba desmascarando a teologia da retribuição temporal. Os ímpios não se interessam pelos caminhos de Deus. Afastam-se dele pois acham mais proveitosa a vida sem Deus. E, no entanto, morrem em paz, depois de uma vida de felicidades.

Diante das acusações de Jó, Elifaz continua defendendo sua maneira de ver o mundo, isto é, defendendo a teologia da retribuição. Deus simplesmente retribuía. Ter uma vida regrada constituía-se num benefício para o homem, não para Deus. Dessa forma, as causas para o sofrimento de Jó não tinham outra explicação, o problema estava nele próprio, estava sendo punido por suas culpas. A lógica da teologia da retribuição defendida pelos amigos era clara. Ele havia perdido bens, filhos, saúde, respeito, certamente o castigo de Deus o havia atingido. Com base nesse pensamento e analisando a situação desesperadora de Jó, Elifaz conclui que ele está sendo castigado por culpas graves, e ironicamente pergunta, “é por sua piedade que Jó está sendo castigado”?

Assim, ele faz uma série de acusações, não utilizando provas, porque o próprio Jó se defende num juramento solene em Jó 31.16-23, mas a partir de sua sorte. Alguém naquele estado só poderia ter cometido os mais graves delitos. Como por exemplo: a penhora, sem razão, dos bens do seu próprio povo, não respeito à lei que protegia aqueles que não possuem mais nada e tomar-lhes até suas roupas, (cf. Ex 22.25-26; Dt 24.12-13), não dar sequer um pouco de água ao que tem sede e um pedaço de pão ao faminto, tornar-se rico através de roubo e violência, tirar dos mais fracos, as viúvas e os órfãos, (cf. Ex 22.21).

Fica claro que os amigos de Jó conheciam os mecanismos de exploração e enriquecimento ilícito. Mas parecem não ser capazes de reconhecer quem os praticava. Estavam presos ao dogma de uma tradição separada da experiência. Isto se torna mais evidente quando Elifaz propõe a Jó que restabeleça sua relação com Deus. Pois, dessa amizade ele só poderia tirar vantagens, ou seja, reconciliar-se com Deus para ter de novo tudo o que perdeu.

No seu oitavo discurso, que abrange os capítulos 23 e 24, Jó nem procura responder às acusações de Elifaz, pois elas não estão certas. No capítulo 23 que corresponde à primeira parte deste discurso, acontece uma longa queixa (queixa-ele), Jó inicia esse discurso com uma

crítica a Deus. Porque ele sabe que a culpa da sua situação não está nele, como querem convencê-lo, o motivo de sua desgraça só pode ser Deus. Sua mão o abate. Essa situação também não condiz com a doutrina da retribuição, pois se Jó era inocente, Deus não poderia castigá-lo.

Jó protesta contra Deus, que o colocou nessa crise, mas que fica ausente e indiferente diante de seu desespero. Esse protesto contra a teologia dos amigos e contra Deus, fica mais forte na segunda parte deste discurso (capítulo 24), quando estende sua experiência à situação insustentável da maioria do seu povo, que como ele está sofrendo, mas Deus ainda assim, continua ausente e inacessível.

As acusações feitas por Jó no capítulo 21, são confirmadas no capítulo 24. A descrição da pobreza é clara. Trata-se de um sofrimento que não é fruto do destino ou de causas inexplicáveis. Existem responsáveis por isso. Jó consegue enxergar além da venda que estão tentando colocar em seus olhos. Partindo de sua experiência e refletindo sobre a realidade que o cerca, ele reconhece que há justos que sofrem. E a existência de ímpios que praticam todo tipo de maldades, mas vivem tranquilos e felizes. Se a teoria defendida por seus amigos fosse verdadeira, essas situações de sofrimentos e impunidades não poderiam ser tão gritantes.

Geralmente o verso 25 do capítulo 24 é considerado como a conclusão do primeiro discurso de Jó no terceiro ciclo de diálogos. “Se assim não é, diz Jó, depois de ter mostrado a realidade como ela realmente é, e depois de ter desmascarado a teologia de seus amigos, quem me desmentirá ou reduzirá a nada minhas palavras?”

	<b>Ciclo I (4- 14)</b>	<b>Ciclo II (15- 21)</b>	<b>Ciclo III (22-27)</b>
<b>Argumentos dos amigos</b>			
- a sorte dos ímpios:			
<b>Elifaz</b>	4,7-11; 5,2- 7	15,17- 35	22,15- 18
<b>Baldad</b>	8,8-19	18,5- 21	
<b>Sofar</b>	11,20	20,4- 29	27,13- 23;24,18-24
- a felicidade dos justos:			
<b>Elifaz</b>	6,17-21.25- 26		22,21- 30
<b>Baldad</b>	8,5-7.20- 22		
<b>Sofar</b>	11,15-19		
- Nada é puro diante de Deus:			
<b>Elifaz</b>	4,17-21	15,14- 16	
<b>Baldad</b>			25,4-6
<b>Respostas de Jó</b>			
- as limitações do homem:	7,17; 9,2-3		
- os desmentidos da experiência:	13,28 a 14,12		
...a experiência	12,6	21,27- 34	

<b>comum: ...a experiência de Jó:</b>	9,22-24 12,2-3 13,2	21,2- 26	24,1- 17
<b>Doxologias Elifaz Baldad Sofar</b>	5,9-18  11,7-11		22,12.(29- 30) 25,1- 6; 26,5-14
<b>Jó</b>	7,12.17.20 9,4-13; 10,8- 12 12,7-10.11- 25		
<b>As queixas “ele”:</b>	3; 6,4 9,2-3.14- 24.32-35 13,3.7-11.13- 19	16,7- 17 19,6- 12.21-22	23,1- 17 24,1 27,2- 6
<b>As queixas “tu”:</b>	7,7-21 9,28b-31;10,1- 22 13,20 a 14,22	17,4- 6	(30,20- 23)
<b>A esperança:</b>	<b>esperança implícita</b> 7,16b-19;10,20b 14,6.13-17	<b>grandes textos</b> 16,18- 22 17,3 19,25- 27	23,3 (31,35- 37)

Quadro 2 - Divisão dos discursos em ciclos.  
CALONGA, 2004

#### 4.2 O TEXTO DE JÓ 24.1-12

Este texto contém uma das mais tristes descrições de pobreza, sofrimento e injustiça de todo o Antigo Testamento. A fim de desmascarar de uma vez por todas, a falsa teologia de seus amigos, Jó convida-os para uma análise da realidade. Depois de constatar a veracidade das palavras de Jó e diante do fato de que há inocentes e justos que sofrem, resta uma grande dúvida no que se refere à teologia dos seus amigos. Jó os desafia, porque não encontra na realidade a justiça tão propalada por eles. Deus deveria ao menos estipular tempos para que a justiça fosse implantada. Os justos livrados dos sofrimentos e os ímpios condenados por suas faltas. Mas isto nunca acontece, pois Deus continua indiferente às súplicas dos que sofrem, parece não ouvi-las. Do profundo de seu sofrimento, Jó reflete sobre as dimensões sociais da dor provocada pela injustiça: as vítimas são sobretudo os pobres, órfãos e viúvas.

A descrição é precisa e reflete uma cuidadosa atenção pela situação concreta do pobre. Trata-se de uma pobreza que não é fruto de causas inexplicáveis. Pelo contrário os responsáveis são denunciados sem piedade. Jó é fruto de um sistema que gera sofrimento. Sistema estruturado para beneficiar uma pequena parcela da população. Esta é cercada de todos os confortos e benefícios. A lei está do seu lado, afinal são eles mesmos que fazem as

leis. Para ser rico, muito rico, só há um caminho, ser perverso. Nenhum rico, ao longo da história da humanidade, se fez rico somente por seu trabalho. Jó demonstra as artimanhas usadas por eles para acumularem riquezas. Invadem territórios, roubam rebanhos dos mais desprotegidos, os órfãos e as viúvas. Utilizam-se de um sistema que gera dívidas, que acabam por levar tudo das pessoas, até mesmo transformando-as em escravos. Exploram os trabalhadores, que embora trabalhem em meio à fartura, passam fome e sede, não têm onde morar e nem roupas para vestir.

Diante de tantas injustiças Jó não se cala. E questiona. Será que o trabalho é um castigo que Deus infligiu ao ser humano? Por que este castigo só atinge os pobres? Por que é preciso que o pobre derrame suor e sangue para enriquecer uns poucos ricos? Jó sabe que mesmo trabalhando muito, sem uma justa distribuição dos frutos do trabalho, não há como acabar com o sofrimento humano. Quando Jó mostra as causas do sofrimento e exige uma transformação da sociedade, ele desmonta o funcionamento da sociedade, mostrando suas rupturas e fraturas graves, o que desmente radicalmente as tentativas de justificação das estruturas desta mesma sociedade pela teologia da retribuição.

Justamente nessa teologia oficial é que os amigos de Jó se apoiam para responder aos questionamentos de Jó. Os amigos têm conhecimento das ações injustas dos ímpios ricos, porém não as entendem, acham que receberão o castigo de Deus neste mundo, e parece não perceberem que é a injustiça que gera o sofrimento dos trabalhadores que os empobrecem cada vez mais. Repreendem Jó por sua atitude questionadora e insubmissa, com a qual estaria relutando em reconhecer o seu pecado, agravando mais a sua situação com esta maneira de ser.

Para Jó, contudo, as coisas são diferentes. Jó reconhece a indignidade e a pequenez do homem diante de Deus. Porém, não concorda com as afirmações dos sábios sobre o castigo infalível para os ímpios ricos e sobre o sofrimento do pobre como indicação de pecado. Jó se coloca na mesma posição de seus amigos sábios, mostra-lhes que conhece as regras de sua religião, tanto quanto eles. Mas ele tem como fundamentos a experiência da vida e, particularmente, sua experiência pessoal.

O que se vê na realidade não é o castigo dos ricos ímpios, mas a sua prosperidade, seu bem-estar escandaloso, sua segurança, sua impunidade. E Deus parece não tomar conhecimento de tudo isto. E ainda mais, os ricos, na ânsia de acumular riquezas, em busca de poder e segurança, são os causadores da pobreza e do sofrimento do pobre trabalhador. O sofrimento do pobre é sinal e resultado, não de algum pecado seu, mas da cobiça e injustiça do rico.

#### 4.2.1 Delimitação da perícopé

O capítulo 24 pertence ao terceiro ciclo de diálogos, que abrange os capítulos 22- 27. Os capítulos 23 e 24 formam o oitavo discurso de Jó. Porém no capítulo 24 inicia-se também uma nova temática. Enquanto que na primeira parte do discurso (cap.23) Jó faz um pedido de audiência com Deus, para debater sobre as causas do seu sofrimento, na segunda (cap.24) faz uma análise do sofrimento de muitos outros.

Os versos 2 a 12b tratam das ações dos malvados e da opressão dos pobres, enquanto que os versos 1 e 12c trazem como tema a ideia da distância de Deus, formando assim uma espécie de moldura. Este enquadramento supõe que o trecho escolhido, versos 1 a 12, pode ser estudado como um texto autônomo.

O texto inicia e termina com um mesmo lamento de Jó. No verso 1, ele se queixa que os amigos de Deus não conseguem ver seus dias, e no verso 12c termina sua queixa afirmando que Deus não ouve as súplicas dos que sofrem. Referindo- se à seguinte frase do verso 1: “Por que de Shaddai não foram escondidos tempos, e aquele que o conhece não veem seus dias”. E a esta do verso 12c: “E Deus não ouve súplica”. A leitura desse verso oferece algumas dificuldades as quais é possível resolver no estudo do conteúdo. Por enquanto, percebe- se que Jó está chegando ao auge de seus questionamentos sobre o sofrimento humano e sobre qual a atitude de Deus perante esse sofrimento. Existe uma grande dúvida a esse respeito: Deus tem conhecimento de tudo o que acontece no mundo, entre as pessoas ou sua onisciência é limitada? Nesse caso, talvez fosse mais fácil para Jó crer na justiça de Deus, mas se a primeira alternativa estiver correta, então ele não consegue entender a justiça de Deus. Se pelo menos fossem determinados tempos ou prazos para que a justiça fosse aplicada. Esta hipótese nos leva a outra questão levantada por Jó, “e aquele que o conhece não vêem seus dias”. Com base em textos anteriores, nos quais Jó diz que os ímpios não se interessam pelos caminhos de Deus. Afastam-se dele, pois acham a vida mais proveitosa sem Deus, pode-se afirmar que quando Jó cita “aquele que o conhece”, está se referindo ao justo, àquele que é vítima de injustiça. Esses não conseguem ver os dias de retribuição. Nos próximos versos Jó discorre sobre uma série de acontecimentos que demonstram a real situação das pessoas, e no verso 12c afirma que Deus não ouve as súplicas dos que sofrem, deixando dessa forma outra dúvida. O autor não deixa claro se Deus realmente não ouve esse clamor ou simplesmente não se interessa pelos que sofrem.

Dos versos 2 ao 11 Jó faz uma série de denúncias que estão muito longe da verdadeira justiça de Deus. A primeira se refere aos que tomam posse das terras alheias e roubam rebanhos e cuidam deles como se fossem seus. A situação se agrava ainda mais quando cometem tais injustiças contra as viúvas e os órfãos desde o confisco de animais até do próprio órfão ainda criança v.9). A partir do verso 5 há a descrição das terríveis condições de vida dos pobres. Eles não têm casas, roupas e alimentos. Sobrevivem do que conseguem recolher no deserto ou os restos deixados em propriedades alheias. Trabalham durante o dia, nas lavouras de trigo, na fabricação do vinho e do azeite, fontes de alimentação e de riquezas, mas não têm acesso a nada disso, pois não ganham o suficiente para ao menos matar a fome e a sede.

O verso 12b “Da cidade homens gemem, e alma de feridos grita por socorro”, também funciona como uma frase de transição para o restante do capítulo 24, que continua com a temática da relação entre os malvados e os pobres. Mas, o cenário passa a ser a cidade, enquanto que nos versos 2 a 11 as ações acontecem no campo.

Levando-se em conta o verso 1 em que Jó introduz a temática sobre a indiferença de Deus diante do sofrimento humano, os versos 2 a 12b em que ele narra situações com as quais prova a existência da injustiça, e o verso 12c no qual volta a temática do verso 1, afirmando a indiferença de Deus.

Estão bem delimitados, pelo verso 1 que é uma introdução à poesia e o verso 12c que funciona como um verso conclusivo. Os dois versos tratam do mesmo tema, formando uma moldura no texto. Apesar de trazer vários assuntos existe uma coesão interna no texto, que não deve ser dividido. O verso 12 é formado por três frases. Os versos 12a e 12b funcionam como versos de transição para a próxima unidade (v.13-25). O verso 12c, por sua vez, aparece como um verso conclusivo em relação aos versos 1 a 11. Traz o mesmo eixo temático do verso 1 e fecha a moldura colocada ao redor dos versos 2a 12b.

O texto enquadrado, que são os versos 2 a 11 podem ser divididos em três estrofes, sendo a primeira formada pelos versos 2 a 4, a segunda se constitui dos versos 5 a 6 e a terceira os versos 7 a 11, cada uma formando uma poesia bem apurada. Portanto se faz necessário estudá-lo como um todo. A partir daqui será introduzido o tema da coesão.

#### 4.2.2 Coesão

Uma vez que se reconhece a unidade literária da perícopé, as expressões e a temática são tratadas como sinais de interdiscursividade e intertextualidade sem fazer juízo de originalidade dos respectivos textos ou discursos e sem se preocupar em construir hipóteses redacionais. Apesar das tensões textuais, no nível do conteúdo a perícopé é reconhecida como unidade literária, e procura-se observar e analisar como essa unidade interage com outros textos e discursos. O texto tem poucos diferentes assuntos, mas bem coeso. O discurso está enquadrado pelos versos 1 e 12c, que se referem a Deus e a sua indiferença. Os versos 2 a 4 tratam das ações dos malvados contra o órfão, a viúva, os indigentes e os pobres. Do verso 5 até o verso 11 acontece a descrição do sofrimento dos pobres. Os versos 12a e 12b se enquadram, mas funcionam como um elo de transição para o restante do capítulo 24. Os temas estão interligados, e não é possível dividir o texto, mas se faz mister estudá-lo como um todo.

Dentre os textos de Jó sobre os pobres, destaca-se essa perícopé do capítulo 24. Pois nesse capítulo Jó, já saturado de tanto sofrimento, elabora um discurso dramático sobre a vida dos pobres: “provavelmente, a descrição mais abrangente da miséria dos pobres que se encontra em toda a Bíblia” (GRENZER, 2005 p. 13). No capítulo 24, Jó apresenta uma contemplação pessimista da sociedade (SICRE, 1990 p. 359), rebatendo as acusações recebidas nos capítulos anteriores (Jó 20.10a, 19a; 22.9) sobre seu comportamento ético frente aos pobres. “Jó percebe que a pobreza e o sofrimento ultrapassam seu caso e considera que o sofrimento, não é uma fatalidade, mas é fruto dos malvados que, apesar disso, levam uma vida tranqüila e satisfeita. Essa percepção levará o autor de Jó à mais profunda e cruel descrição da miséria dos pobres que se encontra na Bíblia, e a fazer uma dura acusação aos poderosos que espoliam e oprimem” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 67).

#### 4.2.3 Tradução e a Poesia

A base da tradução será o texto da **BHS - Bíblia Hebraica Stuttgartensia**, com sua maior fidelidade ao texto original. A sugestão é uma tradução literal, o que permite uma aproximação deste e de suas perspectivas exegéticas e teológicas. Entretanto Zabatiero afirma:

é necessário ressaltar que as traduções da Bíblia têm como objetivo primário facilitar a compreensão dos conteúdos do texto, e não se preocupam em tentar recriar os padrões estilísticos dos textos bíblicos originais. E, alguns casos, especialmente na poesia, são necessário *transcriar* (termo cunhado por Haroldo de Campos) o texto na tradução a fim de aproveitar os elementos estilísticos do original na língua de destino da tradução... já vimos algumas das características estilísticas... aqui iremos concentrar nosso foco na força persuasiva dos mecanismos retóricos do estilo e da argumentação. (ZABATIERO, 2007, p. 42)

A poesia hebraica se desenvolve no contexto do Antigo Oriente. Um componente especial da poesia hebraica é a presença religiosa na vida profana e a presença profana na vida religiosa. Os dois elementos, cotidiano e religiosidade se misturam de maneira harmoniosa. Encontra-se poesia em todo Antigo Testamento. A poesia na antigüidade não era só uma forma diferente de se expressar, mas conferia à mensagem a ser transmitida um poder especial.

A seguir será analisado o texto de Jó 24.1-12, considerado como a parte do livro de Jó, escrito em poesia:

מְדוּעַ מִשְׁדֵּי לֹא־נִצְפְּנוּ עֵתִים וַיִּדְעוּ לֹא־חָזוּ יָמָיו:1

גְּבֻלוֹת יִשְׁיגוּ עֵדֶר גְּזֻלוֹ וַיִּרְעוּ:2

חֲמֹזֵר יִתּוֹמִים יִנְהֶגוּ יַחְבְּלוּ שׁוֹר אֶלְמָנָה:3

יֵטוּ אֲבִיוֹנִים מִדְּרֹךְ יַחַד חָבְאוּ עֲנִי־אֶרֶץ:4

הֵן פְּרָאִים | בְּמִדְבָּר יֵצְאוּ בַּפִּעֵלָם מִשַּׁחֲרֵי לְטָרֵף עֲרֶבָה לֹא לָחֶם לַנְּעָרִים:5

בַּשָּׂדֶה בְּלִילוֹ יִקְצִירוּ וְכָרֶם רָשַׁע יִלְקְשׁוּ:6

עָרוֹם יִלְיֶנּוּ מִבְּלֵי לְבוֹשׁ וְאֵין כְּסוּת בַּקֶּרֶה:7

מִזְרֵם הָרִים יִרְטְבוּ וּמִבְּלֵי מַחֲסֶה חִבְקוּ־צוֹר:8

יִגְזְלוּ מִשָּׂד יָתוֹם וְעַל־עֲנִי יַחְבְּלוּ:9

עָרוֹם הִלְכוּ בְּלֵי לְבוֹשׁ וְרַעֲבִים נִשְׂאוּ עֹמֶר:10

בֵּין־שׁוֹרֹתֶם יִצְהִירוּ יִקְבִּים דְּרָכֹו וַיִּצְמָאוּ:

מִעִיר מָתִים | וְנִאֲקוּ וּנְפֹשׁ־חַלְלִים תִּשְׁוַע וְאַלּוֹהַ לֹא־יִשְׁיֵם תַּפְּלָה:12

- 1 Por que o Todo-poderoso não marca tempos de julgamento, para que os seus fiéis possam presenciar as suas intervenções?
- 2 Os injustos mudam as fronteiras, roubam rebanhos e os levam a pastar.
- 3 Apoderam-se do jumento que pertence ao órfão, e penhoram o boi que é da viúva.
- 4 Empurram os indigentes para fora do caminho, e os pobres da terra tem que se esconder.
- 5 Como asnos do deserto, saem para trabalhar: desde a madrugada vão em busca de alimentos, e até a tarde procuram o pão para seus filhos.
- 6 Fazem colheita em campo alheio, e catam os restos na vinha do injusto.
- 7 Passam a noite nus, sem roupa, para se protegerem do frio.
- 8 Ensofados com as chuvas das montanhas, sem abrigo, eles se apertam entre as rochas.
- 9 Os injustos arrancam o órfão do peito materno, e penhoram a roupa do pobre.
- 10 Estes andam nus por falta de roupa, e famintos carregam feixes.
- 11 Espremem azeite no moinho e, sedentos, pisam a uva nos tanques.
- 12 Na cidade os moribundos gemem, e os feridos pedem socorro. E Deus não faz caso da súplica deles.

As características do plano de expressão que poderão ser úteis na análise do plano de conteúdo são, em primeiro lugar, a forma poética do texto, com seus vários e típicos paralelismos. Pois essa perícopa é composta de frases que repetem conteúdos. “Deduz esta característica dos paralelismos, onde cada conteúdo é expresso em duas afirmações coincidentes (paralelismo sinônimo), contrapostas (paralelismo antitético) ou semelhantes (paralelismo sintético). São estes paralelismos que formam a poesia hebraica!” (SCHWANTES, 1989, p.5-48). Na sequência, a classificação das frases, a começar pelo v. 1):

**v. 1a - Por que o Todo-poderoso não marca tempos de julgamento,**

**v. 1b - para que os seus fiéis possam presenciar as suas intervenções?**

Inicialmente, há o v. 1 formado de duas frases. O verso é complexo em termos de conteúdo. Funciona como uma introdução à poesia. Ele é constituído por duas questões, a primeira a **׃** respeito do *Todo-poderoso* e a segunda se refere a *os seus fiéis* [׃>]. O tema é a distância do *Todo-poderoso*, articulando-se ao verso 12c que constata e afirma a indiferença de Deus.

Do verso 2 ao 11, as frases podem ser divididas em três estrofes. A primeira se encontra nos versos 2 a 4:

**v. 2a - Os injustos mudam as fronteiras**

**v. 2b - roubam rebanhos e os levam a pastar.**

**v. 3a - Apoderam-se do jumento que pertence ao órfão**

**v. 3b - e penhoram o boi que é da viúva.**

**v. 4a - Empurram os indigentes para fora do caminho,**

**v. 4b - e os pobres da terra tem que se esconder.**

A primeira estrofe é formada pelos vv. 2 a 4 e contém sete frases. São sete verbos: *mudam* .גָּזַלְתִּים, *roubam* .לָּקְחוּ, *levam* .לָּקְחוּ, *apoderam-se* .גָּזַלְתִּים, *penhoram* .לָּקְחוּ, *empurram* .דָּפוּ and *esconder* .בָּרְחוּ, todos na terceira pessoa masculino plural, designando as ações de um mesmo sujeito, que está oculto. Talvez seja o sujeito que aparece no verso 6, o *injusto* [רָשָׁע]. Em contrapartida, estão aqueles que sofrem em decorrência dessas ações. Estes são os *órfão* "יְתִימֵי", *a viúva* לְמִנְדָּה, *os indigentes* "בְּיָדֵי", e *os pobres* עֲנָוִים. O tema é a denúncia de como agem os injustos com relação ao órfão, a viúva, os indigentes e os pobres.

Nas frases do v. 2 o que está em jogo é a posse da terra e dos animais, isto é, uma disputa entre dois sujeitos sociais que estão ocultos. No v. 3 a questão dos animais está relacionada a duas situações. Em primeiro lugar, uma situação pessoal, pois trata-se de fatalidades da vida, nos casos, a perda dos pais (órfão) e do marido (viúva). Em segundo lugar, pode-se dizer que se trata também de uma situação social, pois tanto o órfão quanto a viúva pertencem a um grupo social, o qual será tratado quando da análise dos conteúdos.

Nas frases do v. 4 pode-se perceber questões econômicas e sociais. Existe aí uma luta de classes e ao que tudo indica, são economicamente distintas, pois aqueles que sofrem as ações são denominados de indigentes e pobres. Os sujeitos que praticam tais ações estão ocultos, mas devem pertencer a um grupo com privilégios econômicos e sociais. Enquanto que o outro grupo, caracterizado aqui por indigentes e pobres, aparecem à margem da sociedade.

A segunda estrofe é formada pelos vv. 5 e 6, possui quatro frases:

**v. 5a - Como asnos do deserto, saem para trabalhar: desde a madrugada vão em busca de alimentos,**

**v. 5b - e até a tarde procuram o pão para seus filhos.**

**v. 6a - Fazem colheita em campo alheio,**

**v. 6b - e catam os restos na vinha do injusto.**

O v. 5 também é um verso de difícil tradução. As duas primeiras frases são comparativas. Por enquanto, fica evidente uma comparação entre a grande dificuldade dos pobres *vão em busca* para conseguirem "comida", com a vida de animais, *asnos do deserto* que também têm de *vão em busca* do que comer, *alimento no deserto*. Os verbos *saem* e *procuram* é que mostram as ações desses sujeitos.

As duas frases seguintes são explicativas e bem claras. Descrevem com os verbos *fazem colheitas* e *catam*, como alguns desses pobres conseguiam o que comer. Além disso, fica explícito onde esses sujeitos praticavam tais ações, no *campo* e na *vinha* do injusto. Essas duas frases correspondem à vinha do injusto.

Nessa estrofe também se percebe dois grupos sociais e economicamente diferentes. De um lado existem aqueles que não possuem meios de garantir o seu sustento, por isso dependem da sorte de encontrar o que comer em diversos lugares, como por exemplo, o deserto e a vinha de outros, a fim de conseguir alimentos para si e para seus filhos. De outro lado, estão os que possuem propriedades e se encontram numa situação mais privilegiada no sistema social e econômico. Em seguida, serão analisadas as frases da terceira estrofe:

**v. 7a - Passam a noite nus, sem roupa,**

**v. 7b - para se protegerem do frio.**

**v. 8 - Ensopados com as chuvas das montanhas,**

**v. 8b - sem abrigo, eles se apertam entre as rochas.**

**v. 9a - Os injustos arrancam o órfão do peito materno,**

**v. 9b - e penhoram a roupa do pobre.**

**v. 10a - Estes andam nus por falta de roupa,**

**v. 10b - e famintos carregam feixes.**

**v. 11a - Espremem azeite no moinho e,**

**v. 11b - sedentos,**

**v. 11c - pisam a uva nos tanques.**

A terceira estrofe é constituída pelos vv. 7- 11. O v. 9 funciona como um contraponto entre a primeira parte da estrofe vv. 7, 8 e a segunda parte vv. 10, 11). Esse verso, composto de duas frases, volta ao tema da primeira estrofe. No v. 9) **יִגְזְלוּ וְיִבְעִלוּ** verbos *arrancam* e *penhoram* descrevem **יָתֵם** duas ações, praticadas por sujeitos que estão ocultos, contra o “órfão” e o **עָנִי** *pobre*. Os vv. 7 e 8) possuem três frases, que designam como **יָרֵם** vivem os sujeitos da segunda estrofe, isto é, *nus passam a noite* **לַיְלָה יָנִים**, *sem roupa* para o *frio*. Moram **בְּהַרְרֵי** nas *montanhas*. Nos vv. 10 e 11, formados por 5 frases, aparecem **יָסֵרוּ וְיִשְׂאוּ וְיִשְׂמְרוּ וְיִשְׂמְרוּ וְיִשְׂמְרוּ** os verbos *andam*, *carregam*, *espremem*. **וְיִשְׂמְרוּ**, *pisam* e *sedentos*.

Existe nesta estrofe uma denúncia feita através da descrição da situação precária em que estão vivendo alguns grupos naquela sociedade. Um primeiro grupo não tem roupas, que alguém com um mínimo de dignidade deveria ter para vestir-se, tampouco para se proteger do frio. Não possuem casas, por isso se refugiam nas montanhas, ficando à mercê das intempéries climáticas, como por exemplo, as chuvas, das quais não tinham como se esconder.

Uma segunda situação é a de uma viúva que perde seu filho o qual ainda amamentava e diante de sua aflição vê indefesa, a criança sendo levada como garantia de dívidas.

O terceiro grupo está trabalhando em péssimas condições: Uns carregam feixes, outros espremem azeite e alguns pisam nos tanques. Mas a gravidade da situação é que eles não possuem roupas dignas para se vestir, estão passando fome e sede. Por último, será analisado como texto do v. 12:

**v. 12a - Na cidade os moribundos gemem,**

**v. 12b - e os feridos pedem socorro.**

**v. 12c - E Deus não faz caso da súplica deles.**

O v. 12 é formado por três frases. Os versos 12a e 12b funcionam como versos de transição para a próxima unidade vv.13-25. O v. 12c, por sua vez, aparece como um verso conclusivo em relação aos vv. 1 a 11. Traz o mesmo eixo temático do v. 1 e fecha a moldura colocada ao redor dos vv. 2a 12b.

### 4.3 SEGMENTAÇÃO E ESTRUTURA RETÓRICA

A segmentação do texto em unidades menores ou subunidades que denotem a sequência temática, a construção das ideias e sentidos ou as formas literárias do texto podem seguir diversos critérios. Diferentes autores divergem em como interpretar as divisões do texto, justamente, por adotarem critérios distintos. Os vv. 1; 12c "do ponto de vista da forma e gênero, formam uma moldura na perícopa que além de marcar os limites extremos da fala ou servir de sinal divisor tem a tarefa de inserir Jó 24 na discussão geral da obra como um todo". (GRENZER, 2005, p. 15)

Já a unidade literária dos vv. 2-4 inicia uma análise profética da sociedade do Antigo Israel, descrevendo o empobrecimento causado por atos de violência a grande parte da população. O trecho ocupa pouco espaço, porém é formulado com grande precisão.

Jó 24.2-4 é estruturado com uma retórica formada por uma listagem de seis atos de violência contra pobres. A uniformidade da lista corresponde a variedade na expressão. "O poeta varia no modo de ação e número dos verbos, alterna o plural do objeto direto com o singular, formula os meios-versículos de um tamanho diferente, usa pares comuns de conceito e aliena-os". (GRENZER, 2005, p. 16)

Os primeiros dois meios-versos v. 2ab tematizam os pequenos agricultores e pastores sem denominá-los. Seu empobrecimento é marcado pelas perdas da terra e do gado. O segundo par de hemistíquios v. 3ab focaliza o sistema social. "As leis e o ideal ético dos profetas e sábios, querendo proteger o órfão e a viúva, tornam-se ineficientes. Os dois últimos elementos v. 4ab descrevem os pobres privados dos seus direitos e excluídos da publicidade até o ponto da jurisdição não exercer mais sua função". (GRENZER, 2005, p. 16)

Na unidade literária seguinte vv. 5-12, o poeta focaliza a consequência desta situação: a vida dos pobres na absoluta miséria. Essa análise possibilita perceber onde estão os destaques temáticos e retóricos que serão úteis para aprofundar a construção do sentido no nível discursivo. A estrutura do texto sugere enfoque na semântica do discurso e não de palavras ou frases isoladas.

#### 4.4 SÍNTESE

Nesse primeiro passo da análise do plano de expressão é possível constatar que ainda que o texto tenha suas tensões no nível textual, as quais são acentuadas quando se analisa o texto por meio de uma abordagem exclusivamente diacrônica, é possível perceber coesão e coerência no nível semântico e semiológico. Quando os versículos são vistos numa unidade literária e discursiva é possível aprofundar os elementos de construção de sentido e de intencionalidade do discurso.

O texto consiste basicamente de uma poesia profética dividida em dois trechos vv. 2-4 e vv. 5-12, tendo como moldura os vv. 1 e 12c.

O próximo passo analisará o plano de conteúdo, particularmente, como o texto caracteriza as pessoas, o tempo e o espaço no nível textual e discursivo e no nível sócio-cultural.

## 5 O PLANO DO CONTEÚDO: ANÁLISE DO DISCURSO DE JÓ 24.1-12

Procurando coerência com o método, neste capítulo, pretende-se analisar o plano do conteúdo do texto, cujo centro do método é a compreensão do sujeito da ação no tempo e no espaço, e que se realiza através de cinco ciclos que giram ao redor desse centro e que se complementam mutuamente. Zabatiero descreve apenas como um "conjunto de atividades e de perguntas escolhidas a partir da teoria sêmio-discursiva e da prática da leitura bíblica" (ZABATIERO, 2007, p. 28). O quadro funcional de Zabatiero detalha o método:

Quadro 3 - Plano de Conteúdo

### CICLO 1: DIMENSÃO ESPAÇO-TEMPORAL DA AÇÃO

1. Quem age, onde, quando, fazendo o que, a quem?
2. Como são caracterizados agentes, pacientes, tempo e espaço?
3. Como o texto organiza essas ações e relações no tempo e no espaço?

### CICLO 2: DIMENSÃO TEOLÓGICA DA AÇÃO

Quais são as possibilidades de sentido teológico da ação e como elas estão organizadas 1) intertextual e interdiscursivamente, 2) estilística e argumentativamente e 3) sintática e tematicamente?

### CICLO 3: DIMENSÃO SOCIOCULTURAL DA AÇÃO

Como o texto, em interação com seu mundo-da-vida, dá sentido à ação sob os pontos de vista da 1) sociedade; 2) cultura; e 3) religião?

### CICLO 4: DIMENSÃO PSICOSSOCIAL DA AÇÃO

Como o texto, em interação com seu mundo-da-vida:

1. Descreve as relações passionais no texto?
2. Constitui a identidade dos agentes a partir de seus objetivos, motivos, de suas competências e relações passionais?

### CICLO 5: DIMENSÃO MISSIONAL DA AÇÃO

Que possibilidades de ação e do sentido da ação o texto constitui no diálogo conosco?

Como podemos praticá-las e/ou reescrevê-las em nossa realidade?

Fonte: ZABATIERO, 2007.

A análise do conteúdo se deriva das teorias que fundamentam o método; os ciclos e as perguntas que os compõem sintetizam todo o amplo espectro de questões que a teoria

semiótica do texto desenvolveu, contando, contudo com o apoio da teoria da ação e da sociedade de Habermas.

A elaboração do capítulo dar-se-á em quatro etapas seguindo a proposta de (LANE, 2011, p.169): a primeira, no nível do discurso, consiste da identificação textual das pessoas, do tempo e do espaço, e de sua caracterização. A segunda etapa, ainda no nível do discurso, consiste em observar as relações intertextuais e interdiscursivas de expressões e temas da perícopes com outros textos bíblicos. Em terceiro lugar, no nível da narratividade, será analisada a sociedade por meio da ação do sujeito através do percurso narrativo. Nessa etapa, será também analisado o percurso passional dos sujeitos. Por fim, será também apresentada a estrutura fundamental da narrativa.

O foco desta análise está voltado para a poesia sapiencial do capítulo 24 do livro bíblico de Jó. Como há delimitação do verso um ao verso doze, foi selecionado na perícopes o discurso dos atos de violência contra o pobre como um *topos* poético à teologia da retribuição que permeia todo discurso dessa literatura hebraica.

O texto eleito para análise permite a captação de uma construção discursiva resultante dos sentidos da representatividade da imagem de opressão social do pobre na produção literária que é possivelmente atravessada pelo discurso religioso, numa teia de significados.

A escolha dos atos violentos e do sofrimento social do pobre como denúncia contra a teologia vigente não significa que o tema seja tratado da mesma forma pelos interlocutores do autor. O que se observa é que ambos usam tal imagem para alcançar diferentes propósitos.

Desde os tempos remotos, poemas dialogam com símbolos sociais, visto que a fragilidade do pobre, seu sofrimento e os mistérios divinos que a cercam são motivos que atraem o interesse dos poetas e profetas, através dos tempos bíblicos.

## 5.1 IDENTIFICAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DE SUJEITOS, ESPAÇO E TEMPO.

Como mostrado anteriormente, a discussão exegética em torno da interpretação de Jó 24.1-12 se concentra em grande parte na busca da identificação histórica e social dos sujeitos, do tempo e do espaço. A abordagem sêmio-discursiva também se preocupa com pessoa, tempo e espaço, porém, na perspectiva discursiva, de como esses elementos são significados no texto. Ela se interessa pela maneira como são caracterizados e pelos efeitos de sentido das pessoas, do tempo e do espaço no texto.

A análise sêmio-discursiva contribui para a exegese crítica à medida que parte de um princípio de coesão do texto. Ainda que não negue as questões críticas textuais, históricas e literárias, desenvolve uma síntese e aceita as tensões do texto como parte de uma construção discursiva. Nosso argumento é que tão importante quanto explorar as questões históricas é perceber como os diversos elementos textuais, figurativos e discursivos são caracterizados ou imaginados no texto para a construção do sentido da mensagem.

Neste caso de Jó 24.1-12, a análise sêmio-discursiva oferece um instrumental que nos permite aprofundar a investigação de como o texto desenvolve e constrói a ideia de "violências sofridas pela população simples e por aquelas pessoas que merecem toda a proteção da sociedade" (GRENZER, 2005, p. 85). Nessa perspectiva, como se verá, a análise da sociedade que sofre é uma força discursiva opositora em sentido de ruptura com a concepção religiosa retributiva.

Nesta análise poética, o primeiro passo consiste em identificar no texto termos, expressões, locuções e figuras de pessoa, tempo e espaço, e observar como elas são caracterizadas. Após essa identificação, procede-se à análise intertextual, pela qual se procura relacionar palavras, frases e expressões do texto com outros textos, não só do próprio livro de Jó, mas de todo o Antigo Testamento; e a análise interdiscursiva, pela qual se relacionam ideias, conceitos e pensamentos do texto com outros discursos. Na verdade, a intertextualidade e a interdiscursividade são tarefas semelhantes e podem ser realizadas concomitantemente. Entretanto, enquanto a intertextualidade procura marcas textuais, isto é, palavras, frases, figuras do texto, a interdiscursividade lida com ideias e conceitos surgidos a partir dessas evidências textuais. Por isso, para finalidade de clareza metodológica, este capítulo analisa, primeiramente, aspectos intertextuais e, como segundo passo, os interdiscursivos.

O passo seguinte é a análise da narratividade, do percurso temático, por meio do qual se investiga a dimensão sociocultural e passional do texto. Por fim, no nível fundamental, será analisada a estrutura fundamental da significação do texto. Os passos anteriores possibilitarão abstrair elementos temáticos que podem ser qualificados como objetos das ações dos sujeitos.

Esses elementos são, então, analisados em relação à sua estrutura fundamental de significação.

### 5.1.1 Sujeito

As pessoas estão expressas no texto/discurso pelos pronomes pessoais, a declinação dos verbos e os pronomes possessivos e oblíquos, que no hebraico se formam pelos sufixos pronominais. Contudo, as pessoas também podem estar figurativizadas no texto como sujeitos ou objetos de uma ação. Passaremos, então, a identificá-las e caracterizá-las.

#### A primeira pessoa

A primeira pessoa encontra-se abrindo e fechando o discurso. Os vv. 1a e 12c destacam-se, em meio a seu contexto, pelas duas indicações diretas de Deus. De fato, Deus não é mencionado explicitamente em nenhuma outra frase. Além do mais, o Todo-Poderoso **יְשׁוּׁ** (Jó 24:1a), seguindo o pronome interrogativo por que, e Deus **אֱלֹהִים** (Jó 24:12c) encontram-se, no texto hebraico, realçados no início das frases. O verso 1b também sublinha a questão sobre Deus pelo uso de dois pronomes pessoais indiretos, pois estes últimos tem o Todo-Poderoso como seu ponto de referência (cf. as expressões *seus* fiéis e *as* suas intervenções).

Shaddai ou *Todo-poderoso* v. 1a, um dos nomes de Deus no Antigo Testamento, junto com uma série de outros nomes divinos que começam com El, Deus; Elohim, Deus eterno (Gn 21.33); El bet El, Deus de Betel (Gn 31.13). Algumas versões deixam sem traduzir e outras traduzem por Todo-Poderoso. "Aparece quarenta e oito vezes no Antigo Testamento. Na maioria das vezes no livro de Jó, trinta e uma vezes, quase todos os personagens fazem uso desse nome divino, Elifaz, Bildad, Sofar, Eliú, o Senhor e Jó. Dessas quarenta e oito vezes, somente em sete o nome Shaddai é antecedido por El, Deus (Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; Ex 6.3; Ez 10.5), nas outras todas vezes Shaddai aparece sozinho". (CALONGA, 2004, p. 71)

Outro elemento que chama a atenção é a posição realçada da designação de Deus. No segundo lugar da pergunta, logo atrás do pronome interrogativo, encontra-se o sinônimo de Deus, Todo-Poderoso. A segunda parte da pergunta dupla v. 1b ajuda a colocar o Todo-Poderoso em questão, pelo uso de dois pronomes pessoais indiretos que se referem a Ele: *seus* fiéis e *suas* intervenções. O sujeito oculto ajuda concentrar a atenção no objeto. É provável que, em relação ao v.1, mude o sujeito. Gramaticalmente, existe a possibilidade de que os seus fiéis, o sujeito no v.1b continuem como sujeito oculto no v. 2a. Neste caso, Jó iria titular

ironicamente, seus três interlocutores como conhecedores do Todo-Poderoso, vendo-os fazer parte dos injustos anônimos dos quais se fala a partir do v. 2a. A outra possibilidade seria interpretar os *seus fiéis* como os fiéis vitimizados do Todo-Poderoso que esperam os dias de julgamento divino. Neste caso, o sujeito oculto do v. 2a não pode ser identificado com o sujeito do v. 1b.

O v. 12c trabalha com o mesmo elemento estilístico. "Deus aparece salientado na primeira posição da frase. É interessante observar que em todo o poema de Jó 24 Deus aparece explicitamente apenas nestes dois lugares que fazem parte da moldura do texto. Nas outras unidades literárias Deus permanece no anonimato". (GRENZER, 1997, p. 94)

### A segunda pessoa

Na primeira reflexão após a moldura do v.1, a figura central do discurso da perícopé é descrito em forma de uma lista, uma série de atos violentos contra os pobres vv. 2-4. A primeira impressão que se tem de um modo especial, é que o autor alcança a atenção pela ausência de um sujeito explicitamente mencionado.

No v. 2 o texto hebraico não oferece um sujeito expresso. Ele está escondido no verbo que funciona como sujeito-predicado. Mathias Grenzer, em seu texto publicado na Revista de Cultura Teológica, escreve que "o hemistíquio"<sup>18</sup> é formado por apenas duas palavras. O objeto direto é realçado na primeira posição da frase". E ainda conclui que a: "Septuaginta"<sup>19</sup> insere como sujeito os ímpios na primeira posição da frase: "Os ímpios mudaram uma fronteira". O objeto direto "fronteira" encontra-se em oposição ao texto hebraico, no singular. O tempo do verbo grego (aoristo) marca uma ação do passado, enquanto o verbo hebraico (tempo incompleto) coloca o aspecto do presente". (GRENZER, 1997, p.87)

O texto latim da Vulgata<sup>20</sup> coloca no lugar do sujeito, *outros*. O Targum<sup>21</sup> aramaico lê a *geração do dilúvio*. A tradução síria<sup>22</sup> liga o v. 2a, usando a conjunção "e" ao v. 1 onde os injustos aparecem na qualidade do sujeito. Mas uma observação exata dos elementos estilísticos do texto hebraico, porém, parece apoiar uma mudança de perspectiva. Na leitura de Jó 24.2-4, nota-se que o poeta salienta os diferentes grupos de pobres. Como indigentes, são realçados os sofredores: (cf. o órfão v.3a, a viúva v.3b, os indigentes v.4a e os pobres da terra v. 4b, assim como os bens materiais que são importantes para a subsistência deles e, por

<sup>18</sup> O conceito técnico hemistíquio designa a metade de um versículo.

<sup>19</sup> A Septuaginta é uma tradução antiga dos escritos do Antigo Testamento hebraico para o grego.

<sup>20</sup> O texto hebraico do Antigo Testamento traduzido para o latim por Jerônimo.

<sup>21</sup> Designa a tradução do texto hebraico para o aramaico. No início, as traduções aramaicas eram apenas orais.

<sup>22</sup> Tradução do texto hebraico do Antigo Testamento para a língua síria no 1º d.C., posteriormente recebe o nome na igreja síria de: Peshitta.

isso, merecem toda a proteção: v. 2a divisas territoriais, rebanhos v. 2b, jumento v. 3a e o boi v. 3b. Tanto os indigentes, com a exceção dos pobres da terra, como suas propriedades são acentuados na posição do objeto. Em oposição a isto, o sujeito atuante é oculto.

O v. 4b, no entanto aparece o pobre da terra, um sujeito explicitamente mencionado. Não obstante, trata-se de uma construção na voz passiva, a qual, outra vez, sublinha os pobres como sofrendores. Disso resulta um impressionante paralelismo de quatro designações diferentes de indigentes.

Contudo, o tema nos vv.2-4 são os miseráveis e os atos de violência sofridos por eles. Com isso, o holofote está sendo direcionado aos oprimidos. A partir do v. 5, os pobres ocupará o centro de atenção como sujeito provável da intenção do autor registrada nas observações estilísticas do texto vv. 2-12.

as combinações das figuras órfãos-viúvas e pobres-oprimidos vv.3,4) aparecem no AT, com frequência. Por isso, podem ser chamados pares comuns de conceitos. Nas leis do Antigo Israel, órfão e viúva sempre são mencionados juntos. Igualmente, a maioria das referências nos textos dos profetas apontam para a ideia de que, aqui, se trata de um par comum de figuras na tradição literária de Israel. O poeta do livro de Jó assume, parcialmente, esta tradição (Jó 29.12,13; Jó 31.16,17). Mas no capítulo 24 o autor cria combinações das duas figuras com outro grupo de pobres, pois, confere a figura do órfão ao lado da criança e do oprimido v. 9 e a viúva ao lado da estéril v. 21. Sozinho aparece o órfão em Jó 6.27; Jó 31.21. Jó 24.3 mostra uma outra particularidade. Os órfãos aparecem no plural e a viúva no singular. A mesma combinação encontra-se somente em Sl 109.9. Sl 94.6 contém o mesmo fenômeno, mas de ordem invertida e com uma outra figura de pobre, no meio (viúva - migrante - órfãos). No Sl 109.9, a viúva e os órfãos são membros da mesma família. Uma transferência desta ideia a Jó 24.3 iria agravar a violência descrita pelo poeta. Em geral, pode ser observada uma variedade estilística no uso dos conceitos técnicos pelos pobres. Em relação ao órfão e a viúva não se repete nenhuma combinação... A outra combinação de conceitos pelos pobres, pobres e oprimidos v. 4 é repetida de ordem invertida e no singular mais uma vez em Jó 24.14 (o oprimido e o pobre)... a combinação dos pobres, primeiro lugar e plural, com os oprimidos, segundo lugar e também no plural v. 4 é singular. O autor de Jó 24 cativa a atenção do leitor pela alienação de pares comuns de conceitos pelos pobres, em pormenor pela combinação rara no v. 3 e a combinação singular no v. 4... As junções do órfão com (criança do) oprimido v. 9 e da estéril com viúva v. 21 também causam um efeito interessante de alienação. Os dois paralelismos são raros e singulares. Jó 24.4b cria um paralelismo com o meio-verso precedente. O par comum dos conceitos pobres v. 4a e oprimidos v. 4b sublinha este fato. No outro lado, o v. 4b mostra várias particularidades, em relação a sua forma, destacando o hemistíquio. Primeiro, chama atenção que os pobres (os oprimidos da terra) mudam da posição gramatical do objeto para o lugar do sujeito: ao mesmo tempo, foram escondidos os oprimidos da terra. Como muda também a voz do verbo para o passivo, a perspectiva do v. 4b é a mesma como em toda unidade literária vv. 2-4. (GRENZER, 1997, p. 101)

### A terceira pessoa

O v.6b menciona de forma expressa, apenas uma única vez em toda perícope os autores da violência: *o injusto*. Em Jó 24, o autor utiliza o verbo na terceira pessoa do plural, de onde se conclui sua mudança de perspectiva, pois não se trata de uma pessoa concreta, mas de um grupo oculto. A mudança de enfoque realmente é de importância, pois aqui aparecem, expressamente, apenas uma vez na posição de um complemento. "Esta observação sobre a forma do texto significa, em relação a maioria dos comentários dos biblistas, uma mudança importante na compreensão de Jó 24". (GRENZER, 1995 p. 96)

Mudam as fronteiras v.2a, roubam rebanhos e levam a pastar v. 2b, jumento do órfão levam v. 3a, penhoram v. 3b, empurram indigentes para fora do caminho v. 4a, injusto v. 6b, arrancam o órfão do peito materno v. 9a e penhoram v. 9b. Em todas as situações exceto v. 6b o anonimato do sujeito gramatical pode querer indicar o anonimato dos violentos, pois o poeta retoricamente força o leitor a ser mais atento ao tipo de violência denunciada do que o próprio agente da violência. A análise da forma do discurso pode mostrar que o autor pode ter intencionado uma carência de clareza através de uma formulação concisa. Não obstante, a falta do sujeito exposto leva o leitor a procura dos autores dos crimes acima citados.

Foram feitas muitas propostas sobre quem pudessem ser os violentos anônimos. Em Grenzer é citado como sujeito os "insaciáveis órgãos do governo provincial e os arrendatários" de impostos naquele país. Budde fala de "ricos violentos", Gibson de "tiranos", Peters dos "opressores ricos", Weiser da classe dos "patrões ricos" e Hartley de "lordes ricos e ávidos". Segundo Fohrer, os versos referem-se a camada "dirigente e reinante" da sociedade feudal do Antigo Oriente, cujo poder baseia-se principalmente nas grandes propriedades de terra. Schokel vê Jó 24.1-12 como díptico pessimista sobre uma sociedade dividida em opressores vv. 1-4 e oprimidos vv. 5-12. "A linha do v. 2a é muito curta e a necessidade de um sujeito explícito faz com que muitos bíblistas favorecem a solução de completar o texto hebraico". (GRENZER, 1997 p. 91)

Em síntese, temos o sujeito Todo-Poderoso que tem como seu ponto de referência seus fiéis e seus tempos v. 1a e também é identificado ignorando as súplicas v. 12c. Os pobres são representados pelos sujeitos: tem que se esconder v. 4b; saem para trabalhar v. 5a; vão em busca de alimentos v. 5b; procuram o pão v. 5c; fazem colheita v. 6a; catam os restos v. 6b; passam a noite nus, se protegerem do frio v. 7a,b; ensopados com as chuvas v. 8a; eles se apertam entre as rochas v. 8b; andam nus, famintos, carregam feixes v. 10a; espremem azeites v. 11a, sedentos v. 11b; pisam a uva nos tanques v. 11c; pedem socorro v. 12b, e que são ignorados por Deus v. 12c. E o terceiro e último sujeito são os injustos v. 6b autores das

violências relatadas no texto, mas que não aparecem explicitamente, podendo somente ser reconhecidos pelas marcas linguísticas, como os verbos: mudam as fronteiras v. 2a; roubam rebanho e os levam a pastar v. 2b; apoderam-se do jumento v. 3a; penhoram o boi v. 3b; empurram o indigente para fora do caminho v. 4a; arrancam o órfão do peito materno v. 9a; penhoram a roupa do pobre v. 9b.

### 5.1.2 Espaço

Através desta análise, pretende-se, primeiramente, identificar todas as referências de espaço no texto e, em seguida, observar como são caracterizadas. Assim, é possível perceber como esses espaços são significados.

#### Fronteira v. 2a e Caminho v. 4a

Os espaços em questão remetem a propriedade da terra. "O autor usa marcas linguísticas a fim de aumentar, outra vez, a atenção do leitor. Esses espaços estão bem distintos e se remetem a formulação jurídica de Dt 19.14, onde aparece a proibição da movimentação de marcações terrestres como lei apodíctica"<sup>23</sup> (GUTIERREZ, 1987, p. 63)

Na realidade, a fronteira que foi retirada é o último passo no processo de empobrecimento de uma pessoa. "Quem tem que entregar a terra e o solo, será jornaleiro e escravo e perde sua influência na vida pública". (GRENZER, 1995 p. 100)

O caminho é um local tanto concreto quanto abstrato. Assim o leitor que observar bem o texto do v. 4a perceberá os pobres sendo desviados do caminho físico, como também, uma refutação do direito dos necessitados, a fim de privar os oprimidos de sua justiça (cf. Is 10.2).

#### Campo e Vinha v. 6

Ambos os lugares do v. 6 dão conotação de atividades econômicas e sociais bem marcadas e se encontram de forma injusta, nas mãos dos promotores de violência. O v. 2 já

---

<sup>23</sup> Importante lei de justiça dada por Deus. Esta assim chamada lei apodíctica foi estabelecida no Monte Sinai como parte da aliança entre Deus e seu povo. Ela é diferente da lei casuística feita pelos anciãos que se reuniam junto aos portões da cidade. A lei apodíctica é incontestável. Ela pertence à aliança e à sua promessa de shalom e bem-estar. É por isso que a transgressão desta lei tinha consequências tão dramáticas. (Kjell Nordstokke. Estudos Teológicos, v. 45, n. 1, p. 5-20, 2005 - [http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos\\_teologicos/vol4501\\_2005](http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4501_2005))

havia mencionado o delito de que se deslocam as divisas das propriedades de terra e que ao contrário de (Dt 23.25-26) não respeitam a lei deuteronomica, do contrário, se desfizeram de sua responsabilidade para o bem-comum e dando um logo significado para suas vinhas e campos, que perderam sua função social.

### **Deserto v. 5b, Montanha v. 8a e Cidade v. 12a**

São espaços que evocam a realidade da cidade e a realidade do campo. Visto muitas vezes como opostos e até mesmo em conflito, nessa situação harmonizam-se pela mesma situação de sofrimento gerado pelos maus.

No verso v. 5 acontece um "êxodo invertido, da terra cultivada mais rica rumo ao deserto muito mais pobre" (GRENZER, 2005, p.36). Com isso torna-se bem clara a abrangência da descrição de Jó em relação a situação social: "conforme o modelo histórico-salvífico na oração de Dt 26.5-10, Deus deu terra a Israel, para que a opressão e a pobreza tivessem um fim". (GRENZER, 2005, p.50).

A cidade que antes serviria para acolher os feridos e os necessitados (Dt 21.1-9) para que os anciãos e sacerdotes realizassem o rito de expiação, agora seguem gemendo sem precedentes.

### **Moinho e Tanques v. 11**

Diante desses ambientes rurais provavelmente precisa ser compreendido os espaços no seguinte sentido: os pobres trabalhadores rurais, os quais perderam seus espaços, suas posses e se encontram agora em uma forte dependência agrícola, são atingidos até por um cruel trabalho de colheita nas terras cultiváveis dos injustos e que lembram o par dos espaços do v. 6): campo e vinha. Além do que esses espaços podem revelar proximidade às leis em Dt 24.19-21 que se proíbe a rebusca dos restos da colheita.

#### **5.1.3 Tempo**

As expressões de temporalidade no texto estão naturalmente demarcadas pelos tempos verbais, mas além deles, por locuções adverbiais e adjetivas que denotam temporalidade.

#### **Formas Verbais**

**Verbos no infinitivo** - indicam ações concomitantes às ações dos verbos aos quais estão ligados: *presenciar v. 1; esconder v. 4.*

**Verbos no presente** - indica ação incompleta e, neste caso, a ação é vista em sua durabilidade: *marca v. 1; mudam, roubam e levam v. 2; apoderam-se e penhoram v. 3; empurram e tem v. 4; saem, vão e procuram v. 5; fazem e catam v. 6; passam e protegem v. 7; apertam v. 8; arrancam e penhoram v. 9; andam e caminham v. 10; espremem e pisam v. 11; gemem e pedem v. 12; faz v. 12.*

**Verbo auxiliar modal** - são os verbos *poder, dever e ter de*, seguidos do verbo principal no modo infinitivo: *possam v. 1.*

**Locução adverbial** - *até à tarde v. 5*

A partir desses elementos de pessoas, tempo e espaço prosseguiremos na análise do texto, ainda no nível discursivo, para observarmos como os sentidos são construídos através das relações intertextuais (também intratextuais) e interdiscursivas. Há diversas expressões que evocam conceitos ou discursos de outras partes de Jó e de outros textos bíblicos, assim como da sociedade, que possibilitam aprofundar a compreensão da construção de sentido do texto.

## 5.2 INTERTEXTUALIDADE E INTERDISCURSIVIDADE

Nesta etapa o texto é enfocado sob a perspectiva discursiva (discurso é um dos termos técnicos que se referem ao conteúdo de um texto — que também é chamado de: temas, idéias, mensagem, ou estrutura semântica). Quem escreve um texto, o faz para significar algo, para convencer alguém a acreditar em algo, a sentir alguma coisa, ou a realizar alguma ação etc. É através dos sentidos do texto que percebemos a sua intencionalidade, aquilo que o texto quer que criamos, sintamos, ou façamos.

Os sentidos de um texto são organizados por meio de uma interessante combinação de elementos textuais e discursivos. Em primeiro lugar, o texto (como manifestação do discurso) é fruto dos conflitos e dos acordos discursivos de uma dada sociedade (de um contexto) —

por isso, a totalidade da qual ele faz parte é chamada de interdiscursividade, que também pode se manifestar textualmente, sendo, então, chamada de intertextualidade. Assim como o sentido de uma perícopes depende do todo ao qual ela pertence, o sentido desse todo (e das perícopes que o compõem) depende do todo ao qual o texto pertence (o seu contexto).

Em segundo lugar, o sentido é organizado por meio de formas de estilo e de argumentação. Nem sempre, na exegese bíblica, se presta atenção a estes aspectos mais formais do texto, mas eles são tão importantes quanto os demais aspectos para a produção e interpretação dos sentidos do texto.

Por fim, em terceiro lugar, o sentido é organizado através de percursos temáticos e/ou de percursos figurativo-temáticos (ou simplesmente temas), que são as combinações de palavras e frases debaixo de um tema comum (mais abstrato do que os temas e figuras que compõem o percurso). Os percursos representam os discursos do texto, os discursos com os quais o texto dialoga, e as formações discursivas do contexto do texto estudado. Mesmo os textos predominantemente figurativos (narrativas, histórias em quadrinhos, receitas etc.) são organizados em percursos temáticos, e nesse caso é preciso trabalhar ainda mais disciplinadamente para podermos perceber os temas que estão escondidos sob as figuras que compõem um texto.

Nosso foco recairá sobre a análise das relações intertextuais e interdiscursivas de um texto através do dialogismo que procede da linguagem literária. Esta análise serve a dois propósitos: a) ajuda-nos a entender melhor os sentidos de um texto, pois estes dependem das relações que o texto mantém com outros textos e discursos; e b) auxilia-nos a localizar o texto no contexto e a compreender como o contexto contribui para a significação do texto.

A exegese bíblica tem se apropriado do conceito de intertextualidade "para dar conta do intercâmbio de palavras, ideias e conceitos entre textos e poder entender como um texto se apropria e dialoga com outro texto" (FEWELL, D. N, 2003, p. 87). À semelhança da análise histórica literária da dependência de um texto de fontes, tradições e de outros textos, essa abordagem procura examinar como o autor se apropria de outros textos e discursos para a construção de seu próprio texto, contudo, sem se preocupar em definir as camadas redacionais, apropriação de fontes literárias, etc. Essa análise entende que textos se intercomunicam e refletem interdependência. Por isso, interessa-nos observar como o texto se apropria de ideias, textos, discursos e percepções de outros textos, e os amplia, contradiz ou contraria, redefine ou modifica. O pressuposto dessa análise está bem expresso por Dennis Bertrand:

compreende-se que a enunciação individual não pode ser vista como independente do imenso corpo das enunciações coletivas que a precederam e que a tornam possível [...] Há sentido "já dado", depositado na memória cultural, arquivado na língua e nas significações lexicais, fixado nos esquemas discursivos, controlado pelas codificações dos gêneros e das formas de expressão que o enunciador, no momento do exercício individual da fala, convoca, atualiza, reitera, repete ou, ao contrário, revoga, recusa, renova e transforma. (BERTRAND, 2003, p. 87)

Particularmente no que se refere à exegese bíblica e ao estudo de Jó, Peter D. Miscall define e delinea intertextualidade como:

"[...] um termo que abrange todas as possíveis relações existentes entre textos. As relações podem estar baseadas desde em citações e referências diretas até em alusões indiretas a termos comuns ou mesmo letras, e também em dependência da própria linguagem. O efeito das relações pode abranger desde apoio e concordância até rejeição e tentativa de anulação do outro texto. [...] Reconhecer que um texto está relacionado com outro significa tanto afirmar quanto negar o texto anterior. Significa afirmar como um tipo de modelo e fonte, e negar por ser considerado secundário a um texto posterior". (MISCALL *apud* ZABATIERO (2007, p. 64, 68)

Uma maneira bem clara de se perceber a poesia no livro de Jó é a identificação da intertextualidade com o livro de Salmos que é marcadamente poético. O texto de Jó selecionado para análise nesta pesquisa demonstra claramente essa evidência. Assim, nossa análise prosseguirá para a identificação de algumas marcas intertextuais e interdiscursivas com o objetivo de perceber como o autor significa o seu texto ao se apropriar de outros textos e discursos.

### 5.2.1 Análise da intertextualidade e da interdiscursividade

Há diferentes maneiras de analisar as relações interdiscursivas. Podemos proceder a uma por uma, podemos selecionar temas que unifiquem as diversas relações ou podemos enfocar apenas um ou mais aspectos das relações, sem analisá-las em sua totalidade.

No caso da perícopes de Jó 24.1-12 analisaremos a partir de um tema que unifica várias das relações localizadas: os atos violentos contra os pobres.

### **Intertextos e Interdiscursos do tema**

Em relação às pessoas, os sujeitos, vários termos evocam sentidos que extrapolam os limites da semântica dos termos e da perícope. São termos tomados emprestados de outros textos ou que no conjunto dos escritos de Jó e dos profetas, ou do próprio Antigo Testamento, já possuem uma "bagagem" de significados, os quais o autor da perícope estudada incorpora.

### **Atos violentos**

As seguintes relações intertextuais e interdiscursivas abaixo mostram como a pequena lista de atos violentos contra os pobres é capaz de descrever de um modo bem exato a situação da sociedade.

### **Perda da liberdade econômica**

O primeiro ato de violência contra os pobres toca na questão da propriedade da terra: *Jó 24.2a – mudam as fronteiras*. O discurso escolhido pelo poeta utiliza as formulações jurídicas do Deuteronômio, o *etos* dos sábios, assim com o a crítica social dos profetas.

Em Deuteronômio 19.14 - "Não deslocarás as fronteiras do teu vizinho, colocadas pelos antepassados no patrimônio que irás herdar, na terra cuja posse YHWH teu Deus te dará", aparece a proibição da movimentação de marcações terrestres como *lei apodíctica*. A seguinte justificativa realça a intenção teológica do legislador: as marcações colocadas pelos antepassados ligam a época atual à época das origens de Israel. Portanto, a terra, de forma contínua tem caráter de presente, o qual assegura, a cada família, o direito da propriedade rural.

A atribuição de peso ao problema da terra e a consciência de fazer valer, nesse assunto tão importante para a existência econômica do indivíduo e do povo, o direito são sublinhadas pela inserção do caso no catálogo das maldições: Deuteronômio 27.17 - "Maldito seja aquele que desloca a fronteira do seu vizinho! E todo o povo dirá: Amém!" Em Provérbios por duas vezes aparecem o princípio da intangibilidade da propriedade de terra: Provérbios 22.8a - "Quem semeia a injustiça colherá a desgraça"; Provérbios 23.10 - "Não desloque o marco antigo, e não entres no campo dos órfãos". E ainda, Provérbios 15.25 - "YHWH arranca a casa dos soberbos, e fixa os marcos da viúva".

Lembramos também a crítica social profética que mantém a mesma denúncia de Jó 24.2a. Oséias 5.10 - "Os príncipes de Judá são como os que deslocam os marcos; sobre eles derramarei, como água, o meu furor". A acusação do discurso se torna mais emblemática se comparada com Isaías 5.8: "Ai dos que juntam casa a casa, dos que acrescentam campo a campo até que não haja mais espaço disponível, até serem eles os únicos moradores da terra";

ou Miquéias 2.2 - "Se cobiçam campos, eles os roubam, se casas, eles as tomam; oprimem o varão e sua casa, o homem e sua herança".

Outra marca no discurso do texto que chama a atenção é o fato do autor citar a perda da propriedade no início da lista de atos violentos contra os mais sofridos do poema. Isso mostra uma inversão, pois dentro do processo de empobrecimento, a perda da parcela de terra identifica o ponto cabal.

No mesmo quadro da marcação das divisas em Jó 24.2b – rebanho, roubaram e apascentaram - sinaliza o problema do roubo do rebanho. A importância real da posse de animais, sobretudo para a população mais simples, é facilmente compreendida no texto de Provérbios 27.23,26 - "Conhece bem o estado das tuas ovelhas, e presta atenção aos teus rebanhos; tenhas cordeiros para te vestir, bodes para comprar um campo, leite de cabra em abundância para te alimentar, para alimentar a tua casa e sustentar as tuas servas".

Portanto, igual a propriedade de terra, também a posse de animais é ligada diretamente a economia do indivíduo. O rebanho é providência financeira e a sobrevivência de toda a família. Em oposição, o roubo significa a perda da base econômica inteira.

### **Crimes contra os fragilizados**

Nos vv. 3 e 9 aparecem dois grupos de pessoas fragilizadas e ameaçadas economicamente - *órfão e viúva* - recebem o cuidado do autor e fazem um paralelismo com a dupla - *jumento e boi*. O foco do discurso agora é o sistema social de previdência na sociedade. Essa categoria de pessoas não goza mais de laços familiares, ou seja, perdeu seus primeiros defensores jurídicos e ficou mais exposta aos infortúnios. O que levaria, pela cultura israelita, a comunidade e os economicamente mais fortes proverem a assistência a elas.

Para aprofundamento da ideia vale transcrever o texto de Mathias Grenzer em relação ao binômio *órfão e viúva*:

justamente no livro de Jó encontra-se uma série de afirmações que descrevem o ideal de judar órfãos e viúvas. Defendendo-se contra a acusação de Elifaz (Jó 22) de que ele teria despedido as viúvas com mãos vazias e quebrado os braços dos órfãos (Jó 22.9), Jó afirma que salvou o órfão sem ajudante (Jó 22,12) e que deixou jubilar o coração da viúva (Jó 22.13). Como pai dos pobres (Jó 29.16), justamente não deixou os olhos da viúva definharem (Jó 31.16), como também não comeu seu bocado sozinho sem reparti-lo com o órfão (Jó 31.17). Da mesma forma, não levantou sua mão contra um órfão, negando a pessoa indefesa seus direitos (Jó 31.21). No

entanto, Jó acusa seus interlocutores de ter jogado (os dados) por um órfão (Jó 6.27), provavelmente para ganhar a pessoa como propriedade. O cume do iceberg encontra-se na afirmação em Jó 24.9, segunda a qual acontece até o roubo de órfãos do peito materno. (GRENZER, 1995, p.26)

Em relação ao conteúdo dos atos violentos v. 3 e v. 9a contra os mais fragilizados, *órfão e viúva*, o texto impacta pela opulência. Os desprivilegiados que são merecedores de cuidado são roubados e penhorados. Mesmo o penhor sendo uma prática permitida no Antigo Israel, o legislador se preocupa em proteger os pobres da penhora que levariam a um total empobrecimento. Em Deuteronômio 24.17,18 lemos - "Não perverterás o direito do estrangeiro e do órfão, nem tomarás como penhor a roupa da viúva. Recorda que foi escravo na terra do Egito, e que YHWH teu Deus de lá te resgatou. É por isso que eu te ordeno agir deste modo"; Deuteronômio 24.12,13 - "Se for um pobre, porém, não irás dormir conservando o seu penhor, ao por do sol deverás devolver sem falta o penhor, para que ele durma com seu manto e te abençoe. E, quanto a ti, isso será um ato de justiça diante de YHWH teu Deus"; Deuteronômio 27.19 - " Maldito seja aquele que perverte o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva. E todo o povo dirá: Amém!" O mesmo ideal é descrito pelo profeta Ezequiel 18.16 - "o justo não exige penhor e não rouba".

Até os jumento e bois dos desprovidos são contemplados pelas leis (Dt 5.21; Ex 20.17; Ex 21; Dt 22.4). Esses textos paralelos deixam evidenciado o grande valor simbólico da posse do jumento e do boi na cultura agrária. Esse discurso deve ser contado, a fim de perceber o caos produzido pelos atos de violência citados em Jó 24.

### **Privados de seus direitos**

Outro binômio aparece no v. 4, *indigentes e pobres da terra*. Jó elabora os conceitos falando sobre a pobreza (Jó 9.21), sobretudo através da alienação de pares de conceitos comuns, os quais, já assumem o caráter de fórmulas.

Para o entendimento do v. 4a a tradução proposta dá a entender algum tipo de força física: empurram os indigentes para fora do caminho. Mas fica ainda em aberto qual caminho deve se imaginar e para onde os indigentes estão sendo empurrados.

O mesmo verbo empurrar pode ter, além de seu uso concreto, uma conotação abstrata, indicando o delito da violação da lei. (Ex 23.6; Dt 16.19; 24.17; 27.19; 1 Sm 8.3; Pr 17.23; 18.5; Lm 3.25). Seguindo esse entendimento dos discursos paralelos o v. 4a nos permite significar que o direito dos pobres está sendo desviado ou ainda violado (Pr 22.22). Desta

maneira, podemos pensar tanto no desvio físico dos indigentes para fora do caminho, provavelmente, rumo ao tribunal, como numa inclinação do direito dos pobres, a fim de privar os oprimidos de sua justiça (Is 10.2).

*Os pobres da terra que tem que se esconder* v. 4b, fórmula também encontrada em (Sl 76.10; Sf 2.3) "somam-se aos desviados do caminho na compreensão de um desaparecimento de todos os pobres do ambiente público, rumo a inexistência social". Em Deuteronômio 27.18-19 - "Maldito seja aquele que extrai um cego no caminho! E todo o povo dirá: Amém!" E Deuteronômio 15.11 - "Nunca deixará de haver pobres na terra; é por isso que eu te ordeno: abre a mão em favor do teu irmão, do teu humilde e do teu pobre em tua terra". Outros textos que reforçam essa ideia:

Jó 30.2-8 - "Para que me serviriam seus braços, se suas forças se consumiram? Mirrados pela penúria e pela fome, ruminavam a estepe, lugar sombrio de ruína e desolação; colhendo malvas entre os arbustos, fazendo pão com raízes de giesta; banidos da sociedade dos homens, a gritos, como ladrões, morando em barrancos escarpados, em covas e grutas do rochedo. Ouvem-se os seus rugidos entre as moitas, acorados nas urtigas: gente vil, homens sem nome, são rejeitados pela terra!"

Jó 22.6-9 - "Exigias sem razão penhores de teus irmãos e despojavas de suas roupas os nus; não davas água ao sedento e recusavas pão ao faminto; entregavas a terra a um homem poderoso, para ali se instalar o favorecido";

Amós 2.8 - "Eles se estendem sobre vestes penhoradas".

Apocalipse 6.10 - "Até quando, ó Senhor santo e verdadeiro, tardarás a fazer justiça, vingando nosso sangue contra habitantes da terra?"

### **5.2.2 Síntese da intertextualidade e interdiscursividade de Jó 24.1-12**

Naturalmente há outros elementos interdiscursivos que poderiam ser explorados e investigados. Contudo, esses elementos destacados aqui já apontam para a essência daquilo que o texto quer significar em termos de atos violentos contra os pobres.

Esses elementos nos possibilitam prosseguir para a próxima análise indagando sobre qual é o tema ou os temas que unem essas figuras. Sem dúvida, o texto está marcado pelo elemento temático do novo, completamente diferente do que existia, porém não em termos de estrutura física, mas de nova ordem, nova realidade. O tema que caracteriza essa nova

realidade é a perda da liberdade econômica, e os crimes contra os fragilizados e a privação dos direitos dos pobres e dos necessitados. A temática da pobreza é muito acentuada. Essa pobreza é resultado de atos de violências.

A ausência do direito dos mais fragilizados economicamente, assistência, respeito pela tradição da divisão das terras substituída por elementos de opressão, violência, conflitos e tensões é notória. Isso sugere um ambiente com conflitos entre seus pares, cuja solução está na superação da avidez.

A partir dessa descrição, como podemos imaginar esse ambiente, suas relações e seu mundo de vida? Preliminarmente, pode-se perceber uma sociedade cujo resultado das relações é de indivíduos espoliando a outros, exploração, dominação, calamidade etc. Sociedade de antagonismos, em que corruptos e injustos roubam órfãos e viúvas. Sociedade marcada pela ausência de solidariedade, de igualdade e de justiça. Sociedade marcada pelo distanciamento do próprio Deus. Sociedade de tragédias em que vidas humanas são tiradas precocemente do seio materno.

Essa descrição pode, com efeito, representar diversos momentos históricos na história de Israel. Pode retratar a situação de exílio ou diferentes períodos do período pós-exílico, embora o aparente apego a teologia da retribuição sugira um momento em que o templo estivesse corrompido ou cuja função não fosse libertária.

No que diz respeito ao espaço, podemos perceber os possíveis discursos em que o campo e a cidade sofrem com a desumanização das pessoas; de propriedade agrárias que são desapropriadas; rebanhos são roubados e o que sobra é o trabalho escravo e o penhor.

Para aprofundar a investigação desses elementos da sociedade e dos sujeitos, passamos à análise da narratividade do texto, ou seja, a estrutura narrativa que possibilita identificar os sujeitos sociais e seu objeto-valor. Através dessa análise é possível aprofundar a compreensão do mundo da vida do texto.

### 5.3 NARRATIVIDADE: SOCIEDADE E CULTURA

Na perspectiva sêmio-discursiva, a investigação dos elementos socioculturais do texto se dá por meio da descrição da narratividade das ações do texto que envolve "a atitude, a posição, a maneira como o texto descreve, aceita, modifica ou critica as diferentes dimensões da vida humana em coletividade" (ZABATIERO, 2007, p. 103). Não se trata,

especificamente, da tarefa de reconstrução do contexto histórico, social, cultural e religioso do autor e da época em que o texto foi escrito. Entretanto, envolve aprofundar a compreensão do mundo da vida do(s) autor(es) do texto baseado no pressuposto de que todo texto manifesta marcas que indicam intencionalidades de ação e que toda ação consiste de um “fazer-transformador”, isto é, todo texto possui sujeitos que estão em busca de certos objetivos e ideais valorativos. Assim, toda ação pretende transformar um estado com a finalidade de alcançar o objetivo específico. Esse objetivo é chamado na linguagem semiótica de “objeto-valor”, o alvo ou objeto de toda ação. O instrumento utilizado para dar conta dessas ações transformadora chama-se percurso narrativo ou modelo actancial.

### **5.3.1 Percurso narrativo canônico**

O percurso narrativo analisa, propriamente, três percursos, o do Sujeito da ação, o percurso do Destinador-manipulador e o percurso do Destinador-julgador. O Sujeito é o que realiza a ação. O sujeito da ação age por meio de um dever ou um querer. A isso se chama de manipulação. Destinador é a figura daquele que faz mover a ação, aquele que reveste o outro de autoridade para agir. Nas palavras de Bertrand, “é o grande regulador que encarna o pano de fundo axiológico, definindo o desejável, o temível e o adiável logo de início, e avaliando ao final do percurso a conformidade das ações realizadas” (BERTRAND, 2003, p. 342). No caso da denúncia dos atos de violência contra os pobres, pode-se dizer que é a empatia de Jó que está por trás da iniciativa de reportar os acontecimentos.

O objeto-valor corresponde ao conjunto de valores que se almeja alcançarem por meio das ações dos sujeitos. Pode-se supor que para toda ação o sujeito se encontra inicialmente em um estado de conjunção ou disjunção de seu objeto-valor e suas ações vão levar à transformação desse estado. Portanto, no caso da poesia, os pobres que se encontram em estado de calamidade, pretendem ser socorridos pelo Todo-Poderoso, transformar a situação e chegar a justiça e alívio. Além do objeto-valor, aquilo que se pretende alcançar, há um objeto-modal, isto é, o conjunto de ações necessárias para que o sujeito alcance o seu objeto-valor (ZABATIERO, 2007, p. 111). Toda ação tem uma intencionalidade, um objetivo que se pretende alcançar. Porém, para que o objetivo seja alcançado, as ações são modalizadas, são ações que permitem que seu sujeito entre em conjunção com seu objetivo.

O percurso narrativo descreve quatro tipos de ações chamadas: Manipulação, Competência, Performance e Sanção. A manipulação representa o querer-fazer ou dever-fazer do Sujeito. A competência descreve o saber-fazer e o poder-fazer. A performance descreve o fazer-ser e o fazer-fazer. Por fim, a sanção emite o parecer de aprovação ou reprovação do desempenho.

Por meio dessa análise, abstraímos as ações elementares do texto e avaliamos se e como essas ações alcançaram o seu objetivo. Com isso, procura-se explicar como o texto, ou seja, a perícope desenvolve e confere sentido à ação e se apropria de elementos do mundo da vida para dar esse sentido ao texto. (ZABATIERO, 2007, p. 105-106)

Nesta análise, pretendemos encontrar no texto as ações ou performances principais e analisá-las em seu percurso narrativo. Poderíamos descrever cada uma das ações, entretanto, focaremos no primeiro momento na denúncia, propriamente, dos vv. 2-4 cuja construção linguística oculta os violentos, o sujeito principal. Descreve ainda uma série de atos violentos que executam sobre os pobres.

O segundo bloco vv. 5-12 descreve os pobres que ocuparão o centro de atenção como sujeito. A sorte da vida desses pobres nasce de uma situação de desmando, o que faz com que Jó enxergue cada vez mais as necessidades das outras pessoas que sofrem com injustiça. Portanto, analisaremos algumas dessas performances.

#### **Atos violentos contra os pobres vv. 2-4**

Em linhas gerais, essa denúncia se reporta à ação executada pelo sujeito, a qual transformará a realidade, já difícil, dos órfãos e das viúvas em uma nova realidade ainda mais desoladora, cujo resultado deverá promover o roubo e o penhor de seus rebanhos. Podemos resumir isso esquematicamente:

**Estado inicial:** fronteiras mudadas, roubam o órfão e penhoram o boi da viúva.

**Ação:** cada vez mais vituperar os pobres

**Objetivo (objeto-valor):** os indigentes, o órfão, a viúva e os pobres de terra.

**Resultado esperado:** empurrar para fora do caminho os indigentes e os pobres

Nesses termos, descreveríamos os injustos como o Destinator-manipulador, aquele que instaura a ação e a intencionalidade no texto, e os pobres e seus bens na posição de objetos dos atos violentos. A ação dos injustos visa a inexpressividade social da classe dos

pobres e necessitados. Isto é, o objeto-valor dessa ação se evidenciará pelos tenebrosos atos violentos, o qual é cada vez mais instaurado por um clima de opressão.

O perverso tem a competência de criar, embora não estando explícito, é ele o sujeito do verbo em todas as ocorrências da forma verbal na Bíblia Hebraica. O seu desempenho, vituperar com atos violentos os pobres, é seguida de uma sanção positiva quando vemos “roubam” e “penhoram”.

Essa ação tem como seu objeto-modal os atos violentos. O ato violento confere ao perverso um dever-fazer, isto é, aquilo que leva o perverso a realizar a sua tarefa. A sua competência é pressuposta por sua insensibilidade e truculência conferido aos injustos, embora não esteja explicitado neste texto.

O texto também manifesta algumas marcas do mundo da vida de seu autor. A identificação dessas marcas nos possibilita entender e explicar como o texto dá sentido às ações no contexto de seu mundo de vida. Antes de identificarmos essas marcas, faremos a análise do próximo bloco, considerado pela análise como a descrição dos atos violentos contra os pobres.

### **A vida dos pobres vv. 5-12**

Esses versículos descrevem a vida dos pobres e sua realidade. A partir do v. 5, os pobres ocuparão o centro de atenção como sujeito. Os versículos seguintes descrevem o tema do destino de vida que nasce agora aos pobres, dessa situação de opressão. Além do mais os necessitados saem da posição do objeto vv.2-4a, e da posição do sujeito numa frase passiva v. 4 e passam a ocupar a posição de sujeito que age ativamente. Pode-se dizer que o v. 5a descreve também as ações dos pobres, agora figurativizadas em animais, sintetizando os componentes fundamentais dessa realidade de vida. Podemos esquematizar esse bloco da seguinte maneira:

**Estado inicial:** procuram por alimentos, trabalham forçados, dormem nus.

**Ação:** colhem no campo alheio, gemem, andam famintos e sedentos

**Objeto-valor:** libertação e justiça

**Objeto-modal:** gemem e pedem socorro

Embora haja diversas ações que poderiam ser analisadas individualmente nesse bloco, o que chama a atenção é a realidade de vida dos pobres que é resultado da ação dos injustos

do bloco anterior. Percebe-se, no entanto, que esses versículos reforçam a condição dos sujeitos que desfrutam dessa dura realidade.

Há algumas marcas explícitas que caracterizam os atos violentos do estado anterior. Elas podem ser sintetizadas em: ultrapassam as fronteiras, roubam o rebanho do órfão, penhoram o boi da viúva devido aos conflitos e à vida embaixo do tacão dos injustos. Esses temas podem ser agrupados em isotopias que envolvem: perda da liberdade econômica, crimes contra os fragilizados e privação de seus direitos.

Quadro 4 - Isotopias entre vv. 2-4) e vv.5-12).

<b>Isotopias</b>	<b>Antes</b>	<b>Agora</b>
perda da liberdade econômica	Penhoram o boi da viúva	Colhem em campo alheio
crimes contra os fragilizados	Apoderam do jumento do órfão	Arrancam o órfão do peito materno
privação de seus direitos	Empuram o indigente para fora do caminho	Penhoram a roupa do pobre

O sujeito dessas ações está na 3ª pessoa do plural e representa “os pobres”. Esse sujeito se encontra em conjunção de seu objeto-modal que é a perda da liberdade econômica, crimes contra os fragilizados e privação de seus direitos. As ações descritivas nessa realidade não transformam o estado de conjunção em estado de disjunção. Nesse esquema, o ato criativo dos pobres é o elemento de manipulação, pelo qual o destinador-manipulador dentro de sua competência consegue fazer o sujeito entrar em disjunção com seu objeto-valor que é aqui mediado pelos objetos-modais gemem e gritam por socorro. O sujeito, os pobres, não tem a competência necessária por sua relação de escolha de libertação e realização de seus objetivos. O v. 12c sanciona esse posição ao afirmar que Deus, porém, não ouve suas súplicas.

Esse breve esquema aponta para o sujeito - os pobres - com significativo risco de morte, seja por calamidade, condições de opressão ou conflitos; o distanciamento de seu Deus e seu clamor sem resposta.

### 5.3.2 Análise sociocultural da ação

O interesse principal de todos os grandes impérios é a cobrança de tributos e do comércio dos povos dominados. Com o império Persa não foi diferente. Apesar de não adotar a mesma política dos assírios e babilônios de deixar que os povos subjulgados tivessem autonomia religiosa e pudessem retornar aos seus países de origem, criou um forte esquema de dominação e exploração.

Construiu-se, assim, uma rede de estradas e através de um forte aparelho burocrático, fiscal e militar controlava e garantia a ordem e o pagamento dos tributos. Além disso, o Templo também era sustentado pelo povo, através de ofertas, sacrifícios de animais e dízimo. O Templo se tornou intermediário entre o império e o povo. Assim, as pessoas estavam à mercê da vontade dos poderosos, e, que pelo visto, não tinham escrúpulos, nem piedade para com o povo.

Nesse império, é adotada uma política que favorecia o enriquecimento da classe dominante, e, em consequência disso, o empobrecimento cada vez maior dos camponeses. A produção agrícola já não era voltada para a sobrevivência e para o comércio interno. Agora, visava o mercado internacional a fim de gerar rendimentos para o pagamento de tributos. Ora, Judá era uma região muito pequena e não tinha condições de suportar tantos impostos.

Havia, com tudo isso, uma ideologia que justificava as injustiças, era a teologia da retribuição. Esta teologia dividia tudo em puro e impuro. Sabe-se que nas situações descritas por Jó era quase impossível ao pobre ser puro. Era uma teologia e uma lei feitas para excluir e não para acolher. É claro que as justificativas para o sofrimento eram baseadas nessas leis.

Essa lei transformava um Deus libertador, que sempre esteve presente na História ao lado dos fracos, num Deus terrível e pior ainda, que castiga o povo, com os piores sofrimentos que um ser humano pode aguentar. Dessa forma, o rico que possuía uma vida boa era considerado justo e abençoado por Deus. Doença e pobreza, ao contrário, estavam vinculadas à idéia de castigo, que eram determinados por Deus aos pecadores. Por isso, além do sofrimento causado pela pobreza, existia ainda a discriminação e marginalização social, o que gerava no pobre um sentimento moral e psicológico de inferioridade e vergonha. Como não bastasse a miséria, existia ainda todo um sofrimento psicológico de exclusão.

Esse texto estudado remete aos temas principais do livro de Jó. Sua reflexão sobre o sofrimento e o mal. Talvez sem a pretensão de encontrar uma solução definitiva para o sofrimento, mas desvelar as verdadeiras causas e seus causadores. Outro tema é a concepção

de Deus, a imagem de Deus que havia sido criada em Israel a partir do dogma da retribuição.

É especialmente contra essa doutrina que Jó se revolta. Nesse texto, Jó quer encontrar uma resposta a respeito da justiça divina. Através das denúncias sobre um sistema corrupto, que privilegia poucos à custa do sofrimento de muitos, ele desmascara a farsa da teologia oficial, a teologia da retribuição.

No início Jó questiona como é que funciona a justiça de Deus, pois ele poderia estipular tempos de julgamento, para que o direito e a justiça fossem restabelecidos, e que os justos pudessem ver esse dia, quando os bons seriam recompensados e os maus castigados. A partir do v. 2 Jó vai mostrar através da realidade vivida quem eram os maus e quem eram os inocentes.

Os maus invadem territórios, apascentam rebanhos roubados, penhoram os animais e os filhos dos pobres. A falta se torna muito mais grave, pois toda a exploração se dá contra as viúvas e os órfãos, que representam as classes mais fracas e indefesas. No decorrer dos versos se pode sentir que existe um mecanismo de exclusão, que empurra violentamente os necessitados e aflitos para fora do caminho, isto significa impedi-los de viver com dignidade, a começar pelas necessidades básicas como alimentação, roupas, moradia, até direitos como membros de uma comunidade. Aqueles que trabalham são mal tratados por seus patrões. Eles trabalham no campo, plantam, colhem, levam a colheita para armazenar nos celeiros do rico e não têm acesso à produção dos alimentos, sequer para matar a fome e a sede. O produto do seu trabalho se concentra nas mãos do patrão, ou se poderia chamar de malvado.

Muitos dos oprimidos têm de procurar o que comer no deserto ou recolher um pouco de forragem, alimento destinado à alimentação dos animais. Depois de descrever as injustiças que dominavam a vida no campo, Jó passa a denunciar os problemas enfrentados na cidade, o que demonstra que a situação não era melhor que no campo.

Como que encerrando ou concluindo, o texto termina com uma constatação de Jó. Realmente ele não consegue enxergar onde está a justiça de que fala a teologia da retribuição. Deus não ouve as súplicas, ou porque não conhece totalmente a vida dos homens, ou porque não se importa com o sofrimento. A própria ambiguidade do livro revela o quanto foi conflitivo o debate nesse tempo a respeito das concepções de Deus e da vida das pessoas.

O texto Jó 24,1-12 se insere perfeitamente neste contexto histórico. Todas as situações narradas acima estão presentes no texto. Tanto as denúncias de opressão, quanto o problema da resistência à teologia da retribuição.

### 5.3.3 A análise do percurso passional

A análise sêmio-discursiva também se dedica à análise das paixões explícitas e implícitas como marcas de efeitos de sentido no texto. Essa análise é feita por meio de um percurso passional à semelhança do percurso temático da narratividade. (BERTRAND, 2003, p. 379; ZABATIERO, 2007, p. 131-134)

Assim como o percurso narrativo, o percurso passional também descreve as qualificações modais do sujeito. Se no percurso narrativo a sintaxe modal descrevia a manipulação, a competência, o desempenho e a sanção, no percurso passional, a modalização do sujeito é descrita como disposição, sensibilização, emoção e moralização. (ZABATIERO, 2007, p. 134)

As manifestações passionais explícitas do texto encontram-se principalmente nos vv. 12a; 12b; 12c gemem e alma de feridos grita súplica. Na primeira ocorrência, emprega-se o verbo no presente do indicativo como uma manifestação de dor.

#### **Percurso passional dos pobres**

O percurso passional dos pobres pode ser descrito da seguinte forma: A disposição, que descreve a espera não está explicitada no texto, porém, designa a espera da concretização de Deus ouvir suas súplicas. A sensibilização está qualificada como um gemer “para sempre” naquilo que Deus não responde. Portanto, um ato contínuo e perene, não momentâneo e transitório. O ato violento dos injustos produz nos pobres constantes e permanentes gemidos. A emoção, naturalmente, está descrita como gemido da alma e gritos de súplicas, e está relacionada àquilo que os injustos fazem. A moralização é caracterizada de maneira negativa no sentido de que as ações dos injustos prolongam o choro ao invés de pará-lo v. 12.

#### **Percurso passional dos injustos**

O percurso passional dos injustos pode ser descrito no sentido da disposição não exatamente de seu próprio ato violento, mas da reação dos pobres. A falta de sensibilização está aspectualizada em termos de não ação passional dos injustos. A emoção dos injustos está em disjunção com a dos pobres que gemem a alma e gritam súplicas. Também essa emoção é sancionada negativamente por fazer perdurar o gemido e o grito v. 12b.

As emoções não são as mesmas. A emoção dos injustos é contrária a dos pobres. Sugere-se injustos que se alegram com seus atos de violência aos pobres e os pobres que se

entristecem são afligidos pelo mal. Há também implícita a falta de emoções de Deus que não ouve as súplicas da vida ordinária dos pobres que são acometidos por toda sorte de atos de violência dos injustos.

Esses elementos passionais sancionam negativamente os atos violentos e se contrastam com o descaso de Deus. O movimento passional do choro dos pobres que deveria cessar com a súplica a Deus não cessa e nem se transforma em alegria (Sl 126).

#### 5.4 O VALOR AXIOLÓGICO DO TEMA

Por fim, nesse nível é necessário descrever a estrutura fundamental dos temas da perícopes. A análise sêmio-discursiva busca identificar a estrutura elementar, ou "o valor axiológico" dos temas e do objeto-valor identificados no nível narrativo. Essa estrutura é também chamada de "quadrado semiótico" que "define as relações lógico-semânticas em cujo cruzamento se constitui as significações" (BERTRAND, 2003, p. 45, 429). É, portanto, um conceito lógico racional, em que se pressupõe, que toda afirmação corresponde à negação de seu contrário. Aplicado à significação, pressupõe que para todo valor semântico há a negação de seu contrário e a sua contradição.

Os conceitos operacionais do quadrado semiótico estabelecem, basicamente, três relações: a contrariedade, a contradição e a complementaridade. A contrariedade corresponde àquilo que é oposto à afirmação ou ao termo semântico. O termo vida é contrariado pela morte. A contradição representa a negação dos termos. Então, "vida" é negada pela "não-vida" e morte, pela "não-morte". Por fim, a complementaridade, representa a relação entre a afirmação da "vida" e a negação da "morte" (BERTRAND, 2003, p. 173-176). Pode-se dizer que essa análise busca compreender a significação de valores dentro de uma rede semântica pela qual, ao afirmar um valor, há uma negação de seu oposto.

Há três valores isotópicos que foram destacados anteriormente como objeto-valor do sujeito narrativo. São: perda da liberdade econômica, crimes contra os fragilizados e privação de seus direitos. Esses três elementos são figuras do nível discursivo e narrativo que representam o elemento fundamental: os atos violentos contra os pobres.

A estrutura da perda dos atos violentos pode ser assim representada:

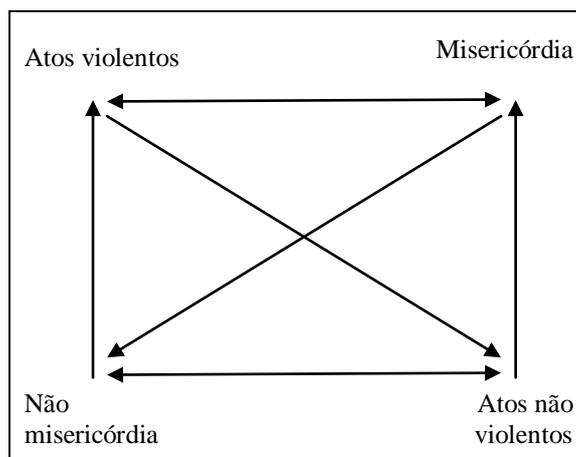


Figura 1: Estrutura fundamental dos atos violentos

As setas horizontais correspondem à relação de contrariedade. O elemento contrário à perda da liberdade econômica é a liberdade econômica. As setas transversais correspondem à relação de contradição. E as verticais, à complementaridade. Nesse esquema, o valor atos violentos que correspondem à estrutura fundamental da descrição da opressão aos pobres se contrapõe à misericórdia e é negado pelos atos não violentos, o qual é figurativizado no texto por órfão e viúva, indigentes e pobres.

A perda da liberdade econômica como uma figurativização dos atos violentos, pode ser representada pela seguinte estrutura fundamental:

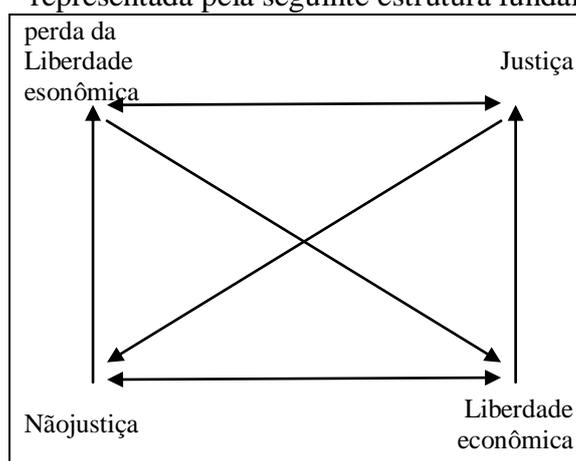


Figura 2: Estrutura fundamental da perda da liberdade econômica

A afirmação da perda da liberdade econômica nega a liberdade econômica. Esses elementos são figurativizados no texto através da ideia de que os injustos mudam as fronteiras e penhoram o boi da viúva.

Os crimes contra os fragilizados é outra figura no nível discursivo e narrativo que compõe e representa os atos de violência contra os pobres.

Os crimes são negados pela figura do não crime. O oposto lógico dos crimes é a simpatia, que por sua vez, é negada pela não-simpatia representada por roubar jumento do órfão e roubar o órfão do peito materno.

Os crimes contra os fragilizados denotam um ato de violência:

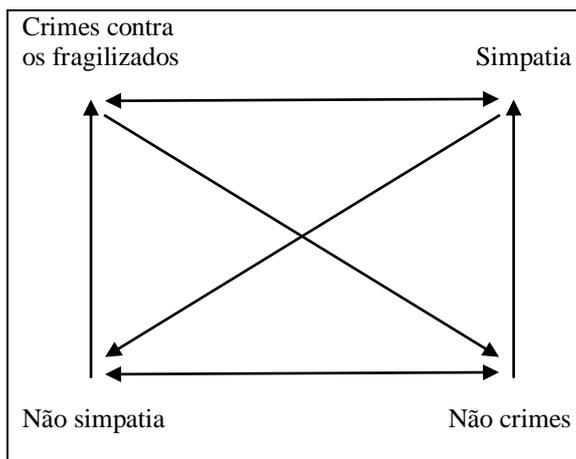


Figura 3: Estrutura fundamental dos crimes contra os fragilizados

A privação de seus direitos, expressa pela figura do empurrar para fora do caminho e foram escondidos, é outra figura dos atos violentos. Sua estrutura pode ser assim representada:

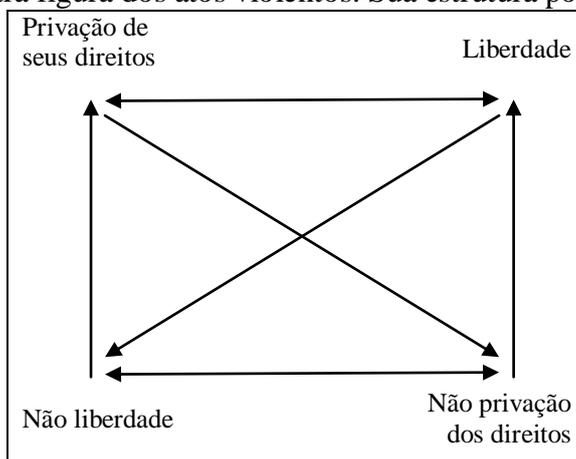


Figura 4: Estrutura fundamental da privação de seus direitos

Através da análise da estrutura fundamental da harmonia da nova realidade e das figuras do texto que a representam percebe-se que o anúncio de salvação vv. 17-19 é descrito vv. 20-25 em termos de reintegração e de integralidade da vida, do trabalho, da comunhão com Deus e da convivência social. A salvação aqui descrita não representa ruptura, e, sim, harmonia e integração. A ruptura pertence ao anúncio de juízo.

## 5.5 SÍNTESE

A teoria semiótica discursiva tem se mostrado uma metalinguagem bastante coerente e eficaz na análise dos mais variados tipos de textos, inclusive narrativas bíblicas. É o que esperamos ter demonstrado com o presente estudo, no qual nos propusemos a expor uma visão geral do método e aplicar seus conceitos ao texto bíblico de Jó 24.1-12.

A análise permitiu-nos, conforme os objetivos de nosso trabalho, demonstrar a aplicabilidade dessa teoria a essa categoria específica de narrativa; contribuir para a divulgação da proposta greimassiana de sistematização da forma do conteúdo e a teoria da ação comunicativa de Habermas; e esclarecer, por meio do percurso gerativo do sentido, algumas aparentes contradições do texto. Através dessa análise, não se pretende descartar toda a pesquisa histórica, literária e hermenêutica sapiencial e poética em geral, e de Jó em particular. No entanto, procurou-se somar com demais pesquisas a identificação daquelas estruturas subjacentes ao texto e ao discurso e reconstruir a estrutura conceitual dos atos violentos contra os pobres que se manifestam na denúncia tanto dos opressores, quanto da teologia da retribuição.

Além das particularidades do sujeito do discurso - os pobres - que se amargavam com o vilipêndio que sofriam dos injustos, a análise sêmio-discursiva da passagem de Jó 24.1-12 procurou investigar os elementos constitutivos dessa construção discursiva do conceito de atos de violência contra os pobres.

Jó 24.1-12 pode ser compreendido, da melhor forma, como uma análise poética da sociedade. O ponto de partida encontra-se nas violências sofridas pela população simples e por aquelas pessoas que merecem toda e qualquer proteção da sociedade.

## 6 CONCLUSÃO

Ao final desta pesquisa conclui-se que o título escolhido “Um olhar semio-discursivo aos atos violentos em Jó 24.1-12” reflete muito bem o discurso presente na perícopé estudada. A descrição de Jó acerca dos acontecimentos ao seu redor, sobre a miséria humana e também sobre o envolvimento de Deus em relação ao sofrimento talvez seja o mais impactante lamento de toda a Bíblia. Impactante por não deixar claro se o poeta utiliza de alguns versos irônicos ou se o seu entendimento é que Deus está realmente indiferente.

A análise poética da sociedade e o questionamento a respeito da justiça divina, presentes nesse texto, demonstram claramente a crítica que Jó faz à teologia da retribuição temporal. Para conhecer as razões que levaram o autor do livro de Jó a narrar com tanta veemência os atos violentos e a criticar a teologia da retribuição, este estudo didaticamente foi dividido em seções.

Dessa forma entende-se que a teologia deve ser afetada pela tensão entre dominação e sofrimento alheio. Deve ser a amálgama reflexiva entre diversos saberes, ciências e métodos investigativos teológicos. O teólogo latino-americano que se furtar dessa tarefa e apenas se contentar com os discursos ortodoxos pré-fabricados alheios a sua realidade, possivelmente poderá ser visto como um dos amigos de Jó, pela mesma falta de empatia. Falará e não será entendido pelo povo. Defenderá causas pelas quais ninguém luta ou importa em relação aos que necessitam. Ou seja, um discurso teológico, ainda que pareça bíblico, que estabelece a prosperidade e a vitória como sinal irrefutável da presença de Deus numa sociedade historicamente marcada de maneira acentuada pela pobreza, sofrimento e subserviência, não possui relevância alguma como discurso teológico para as igrejas cristãs brasileiras.

Um capítulo dedicado ao progresso das ciências bíblicas e da linguagem explicitando o pensamento contemporâneo da semiótica e do discurso: a teorias da ação e do sentido. E no caso da pesquisa exegética adequada para o caminho de leitura aqui proposto em conjunto com outros métodos exegéticos.

No capítulo seguinte o estudo da teologia da retribuição permitiu definir melhor o contexto, compreender as palavras de Jó e as situações descritas por ele no capítulo 24,1-12. Descrições que se inserem perfeitamente no contexto do pós-exílio, durante a dominação persa, que através do apoio à religião fixou o templo como um intermediário entre o império e o povo. A economia e por consequência a sociedade se estruturam conforme o regime imposto pelos persas. O tributo tinha de ser pago em moeda. Para conseguir esse dinheiro, a

produção agrícola deixou de ser voltada para a sobrevivência e para o comércio interno, e passou a visar o mercado internacional. Esta política econômica e administrativa favorecia o enriquecimento da classe dominante, e conseqüentemente o empobrecimento cada vez maior dos camponeses.

Com o propósito de desmascarar de uma vez por todas a falsa teologia de seus amigos, Jó convida-os para uma análise da realidade. A descrição que ele faz é precisa e reflete a situação de vida dos pobres. E deixa bem claro quem são os responsáveis pela pobreza e pelos sofrimentos que aparecem no texto. Para isso, Jó descreve as artimanhas usadas por eles para acumularem riquezas. Invadem territórios, roubam rebanhos dos mais desprotegidos, os órfãos e as viúvas. Utilizam-se de um sistema que gera dívidas, que acabam por levar tudo das pessoas, até mesmo sua liberdade, transformando-as em escravos. Exploram os trabalhadores, que embora trabalhem em meio à fartura, passam fome e sede, não têm onde morar e nem roupas para vestirem.

Nesse texto de Jó 24.1-12, Jó desmonta o funcionamento da sociedade, mostrando suas rupturas e fraturas graves, o que desmente radicalmente as tentativas de justificação das estruturas desta mesma sociedade pela teologia da retribuição. Uma teologia que dividia tudo em puro e impuro, que havia transformado um Deus que sempre esteve presente na história de seu povo como um libertador, num juiz encarregado de vigiar e enviar castigos e bênçãos de acordo com o comportamento de cada um. Segundo a teologia da retribuição, aqueles que possuíam uma vida boa, muitos bens, muitos filhos, era considerado justo e abençoado por Deus. Doença, pobreza e todo tipo de sofrimento, ao contrário, estavam vinculados à ideia de castigo, que eram determinados por Deus aos pecadores. A intenção de Jó nesse texto é provar diante da realidade que ele não concorda com as afirmações dos sábios que defendem a teologia da retribuição que afirma o castigo infalível para os ímpios ricos e o sofrimento do pobre como indicação do pecado. Jó demonstra conhecer as regras dessa teologia tão bem quanto seus amigos. Mas ele tem o mais precioso argumento: a experiência da vida, a realidade dos que sofrem injustamente.

A partir do texto hebraico, foram analisadas as expressões do texto. Por se tratar de uma poesia, o texto foi dividido em estrofes, que foram respeitadas na análise dos versos, podendo assim, ser destacado suas marcas linguísticas.

No texto abordou-se o tema dos empobrecidos no diálogo entre Jó e seus interlocutores. O intuito inicial foi explorar a complexidade estilística acerca dos pobres, desvelando, a partir da intertextualidade e interdiscursividade, a relação e a importância dos fracos no livro de Jó, bem como, os atos de violência contra eles e alguns temas de justiça

sociais em outros textos e discursos da Bíblia hebraica. No decorrer do texto verificamos os discursos mais relevantes acerca do tema, extraindo o teor social que carregam. O pobre, no livro de Jó, ocupa um lugar central no debate e a cada novo ciclo que se inicia, os pobres deixam de ser meros coadjuvantes e passam a ser protagonistas dos diálogos.

Ao findar esta unidade, faz-se mister recordar o contexto social e a constatação dos atos violentos contra os pobres em Jó 24.1-12 é de extrema crueldade, e que Jó, ininterruptamente lança de maneira lamuriosa um olhar pessimista sobre sua sociedade.

Espanha, Portugal, Itália, Grécia e outros países europeus estão sentindo os efeitos nefastos da política econômica neoliberal. O retrato da Europa é de empobrecimento que há séculos não se via. Pobreza houve muitas vezes. Gente na rua, também. Desigualdade, muita.

Mas nunca antes na era capitalista a Europa se via deixando de ser a referência, perdendo importância, vendo-se obrigada a pedir ajuda a países do Sul. Nunca antes ela via inverter o cenário da geopolítica mundial como agora, tendo que buscar alternativas em exemplos do Sul. E principalmente, vendo que esse “Sul” de que a gente sempre tentou comunicar dialoga de maneira plural e *desierarquicamente* empoderando o povo a ser protagonista de sua história.

Assim como na política econômica, a teologia dogmática cristã anglo-europeia em sua maioria não sabe elaborar respostas relevantes para as crises sociais de nossa sociedade insensível e de consumo. Há tempos, tem brotado no meio do povo latino-americano novos questionamentos como frutos do convívio diário com a miséria, disparidade social e corrupção impregnada na cultura ameríndia.

Não é de hoje que os teólogos do hemisfério sul debatem a eclesiologia a partir do sentido da missão e não necessariamente da dogmática. Clérigos e leigos que tem sido como Jó. "Pais de pobres" (29.11-17) que sofrem diuturnamente para defender seus filhos de atos de todas as espécies de violência. Talvez com essa crise global de aumento da pobreza nossos teólogos sejam convidados a explicar novas abordagens hermenêuticas, pois talvez, somente agora, os estadunidenses e europeus irão se interessar por nossas abordagens e assim, poder dizer como em Jó (31.16-20), e dialogar, não mais de maneira abstrata, mas de maneira concreta e sensível aos pobres vitimados.

Essa é a conclusão que a pesquisa quis observar quando utilizou-se da abordagem sêmio-discursiva para analisar os sentidos do discurso de Jó 24.1-12. Escolhemos a teologia latinoamericana como um paradigma contemporâneo que tem buscado articular uma mensagem do evangelho que envolva o ser humano como um todo.

A tensão existente ainda não resolvida até hoje é a relação de evangelização e a relevância social. A problemática está além do campo estratégico e pragmático de “como fazer”. Está, também, além da definição dos atos de sofrimento do ser humano, se entendemos o sofrimento como uma realização antropológica com demandas sociais dentro do tempo de cada geração ou se o sofrimento se realiza somente com demandas existenciais, fora do tempo-espaço humano, espiritual, e fora do corpo. O problema envolve a concepção do termo.

Entretanto, a partir do momento que se entende a pregação do evangelho como mensagem de livramento do sofrimento para a alma, a parte do ser humano que vive para sempre, e também a responsabilidade social como um compromisso com o corpo e seus relacionamentos, a parte do ser humano que é perecível, então, naturalmente, qualquer envolvimento eclesiológico refletirá um engajamento com o perecível, o comum, o "não-espiritual", "não-sagrado".

A tensão entre os atos violentos no campo e na cidade, com o órfão e com a viúva, os desprovidos de mobilidade urbana e visibilidade social, com as desumanas corporações que buscam o lucro de maneira aviltante e que "coisificam" os recursos naturais e os seres vivos, a mediatização do consumo não está presente apenas nos dias de hoje, mas já se revelava na teologia sapiencial da retribuição propagada pelos amigos de Jó.

Essa tensão é constatada também nas diferentes perspectivas de interpretação do texto. Se a exegese tradicional via no texto de Jó apenas sua paciência, e um modelo de resiliência, a exegese atual vê no texto citado, uma descrição de uma realidade denunciativa e de ação solidária, gerando um significado com maior relevância humana e social. A análise exegética sêmio-discursiva se concentra na definição do referencial temporal e espacial da violência sofrida pelo pobre. Ainda que essa definição contribua para a interpretação do texto, a proposta da análise sêmio-discursiva não foca tanta atenção no referencial empírico do tempo e do espaço dos atos violentos, mas toma-os como efeito de sentido desses. A menção de tempo e espaço, assim como dos sujeitos, evoca sentidos que são constitutivos do sentido do discurso encontrado na períclope.

A pesquisa exegética sêmio-discursiva de Jó 24.1-12 aponta, e a "eclesiologia líquida" acentua, a constatação de que se faz necessário hoje, assim como nos tempos do autor de Jó, denunciar as perdas da liberdade econômica, quer sejam dos pobres daqui, que sofrem privações históricas, quer sejam dos novos pobres da Europa; defender com sensibilidade e engajamento as pessoas de crimes contras todas as categorias de humanos fragilizados; e ainda lutar politicamente contra a privação dos direitos inalienáveis e ontológicos dos seres humanos.

Hoje um construto teológico de evangelização amalgamado à teologia da retribuição, nos incomoda a buscar uma resposta coerente e com embasamento científico para extrapolar o reducionismo do conceito dicotômico pregado, que discursa sobre as boas obras dos cristãos serem sempre recompensadas temporalmente e as más ações serem sempre punidas, ou ainda, quem tem fé prospera e quem não tem é excluído pelo próprio Deus de ser abençoado.

O que nos levantou a pesquisa foi como entender essa relação de um Deus-Amor que privilegia uns e ignora outros? E ainda, como superar a instrumentalização de Deus feita por algumas teologias que constroem impérios econômicos em Seu nome? Sintetiza-se como resultado dessa reflexão uma construção teológica verdadeiramente bíblica que aponte que “o Reino de Deus nunca será de Deus, enquanto existir pobres cada vez mais pobres e ricos cada vez mais ricos” (ROSSI, 2008, p. 86).

Não se esperou ter uma única resposta, mas em se fazer um alerta que fortaleça a sensibilidade do cristianismo para com os que sofrem; solidariedade com os que nada possuem e contribuição solidária e responsável com a transformação da história humana.

Não é preciso muito trabalho para descobrir que nos textos de Jó o que é chamado de "teologia da retribuição temporal", basicamente é a crença de que todas as ações humanas recebem, sem exceção, uma resposta e uma reação de Deus condizente. Essa visão da reação de Deus determina toda uma teologia, ação e compreensão de mundo, ou seja, a ideia é de que as boas obras são sempre recompensadas e as más ações são sempre punidas.

Mas essa tese do movimento sapiencial em questão é colocada em dúvida no livro de Jó, e o capítulo vinte e quatro serve de instrumento de antítese à crise fomentada por esse tipo de cosmovisão. “A razão de existir do discurso do escritor do livro é afirmar que essa compreensão da reação de Deus é falha, pois não corresponde à realidade prática da vida” (ROSSI, 2005, p. 13). O sofrimento é real e faz parte da experiência da existência humana. Segundo Gutiérrez: “em Jó ter fé é comungar com os sofrimentos humanos, em especial dos mais desvalidos, passar por um combate espiritual e aceitar que não se pode enclausurar Deus dentro das categorias humanas” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 55).

A colcha de retalhos da sabedoria de Israel pretendeu, com base em sua observação prática da vida e interesses institucionais, de forma presunçosa, traçar de maneira completamente diferente os caminhos e desígnios divinos que sobravam em dogmas e faltavam em solidariedade com quem sofria. A mentalidade retributiva é clara no livro de Jó. Essa teologia é evidenciada nos discursos dos amigos de Jó, mas também fica evidente que essa metodologia teológica é posta em dúvida pelo autor da obra.

## REFERÊNCIAS

- ACHTEMEIER, Paul J. (editor), Harper's Bible Dictionary, São Francisco, Harper Collins Publishers, 1985.
- ALEIXANDRE, Dolores. Permanecer a la espera...dejarnos encontrar, Buenos Aires Centro Bíblico Ecumênico, s.d.
- ALONSO SCHÖKEL, Luís. Dicionário bíblico hebraico-português, São Paulo, Edições Paulinas, 1997.
- ALT, Albrecht. Terra prometida - Ensaios sobre a história do povo de Israel, São Leopoldo, Sinodal, 1988.
- ALTER, Robert e KERMODE, Frank. Guia literário da Bíblia, São Paulo, Editora UNESP Fundação, 1997.
- ALVORADO, Napoleón. "Y Dios se hizo Job en Jesus – Entrevista imaginaria com el autor del libro de Job", em: Diakonía, Manágua, 1988, v.12, n.45, p.47- 67.
- ANDERSEN, Francis I. Jó – Introdução e comentário, São Paulo, Vida Nova/Mundo Cristão, 1984.
- ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. Os profetas e as lutas do povo, São Paulo, Centro Ecumênico de Publicações e Estudos Frei Tito de Alencar Lima, 2ed., 1991.
- ASSMANN, H. & HINKELAMMERT, F. A Idolatria do Mercado. Petrópolis: Vozes, 1989.
- AUZOU, Georges. A tradição bíblica, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971.
- BABA BATHRA in EPSTEIN, R. Dr. I. (Ed.). Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud . London: Soncino Press, 1990.
- BARR, J. The Semantics of Biblical Language. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004.
- BARROS, Diana L. P. de. Teoria do discurso: fundamentos semióticos. São Paulo: Atual Editora, 1988.
- \_\_\_\_\_, Diana L. P. de. Teoria semiótica do texto. São Paulo: Ática, 1990.
- BAXTER, J. Sidlow. Examinais as escrituras Jó e Lamentações, São Paulo: Vida Nova, 1993.
- BENETTI, Santos. Política, poder y corrupción en la Biblia, Buenos Aires, São Pablo, 1996.
- BENVENISTE, Emile. Problemas de linguística geral I. Tradução de: Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005.

BERTRAND, D. Caminhos da semiótica literária. Tradução de: Grupo Casa. Bauru: EDUSC, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). revista, São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional, Paulus, 9 ed., 2000.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Karl Elliger e Wilhelm Rudolph (editores), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BLEICHER, J. Hermenêutica Contemporânea. Lisboa: Edições 70, 1998.

BLOOM, Harold e ROSENBERG, David. Livro de Jó, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

BODINE, W. R., (Ed.). Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers. Atlanta: Scholars Press, 1995.

BOFF, Clodovis. Como trabalhar com os excluídos. São Paulo: Paulinas, 1997.

\_\_\_\_\_, Teoria do Método Teológico, (Versão Didática). Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_, Leonardo / BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação no Debate atual. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOSCH, D. Missão Transformadora: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. Tradução de: Geraldo Korndörfer e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. (Eds.). Theological dictionary of the Old Testament. V. 2. Tradução de: John T. Willis. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

BRIGHT, John, História de Israel, São Paulo, Edições Paulinas, 1978.

BRUEGGEMANN, Walter. A Social Reading of the Old Testament: prophetic approaches to Israel's communal life. In: MILLER, Patrick D. (Ed.). Minneapolis: Fortress Press, 1994.

\_\_\_\_\_, Walter. A terra na Bíblia: Dom, promessa e desafio, São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_, Walter. Texts under Negotiation: the Bible and Postmodern Imagination. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

\_\_\_\_\_, Walter. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

CALONGA, Tânia Aparecida da Silva. Uma crítica a realidade e a Deus: um estudo exegetico em Jó 24,1-2. São Bernardo do Campo. Universidade Metodista de São Paulo, 2004. 164p., (dissertação de mestrado)

CAZELLES, Henri. História política de Israel, desde as origens até Alexandre Magno, São Paulo, Paulus, 1986.

CERESKO, Antony R.. Introdução ao Antigo Testamento – numa perspectiva libertadora, São Paulo, Paulus, 1996.

CHARAUDEAU, P. Linguagem e discurso: modos de organização. Tradução de: Angela M. S. Corrêa e Ida Lúcia Machado. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_, P.; D. MAINGUENEAU. Dicionário de análise do discurso. Tradução de: Fabiana Komesu. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

CHILDS, B. S. Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

\_\_\_\_\_, B.S. One Hundred Years of Old Testament Interpretation. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

CLIFFORD, Richard J. (ed.). Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel. Atlanta: SBL, 2007.

CLINES, D. J. A. (Ed.). The Dictionary of Classical Hebrew. V. II. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

COGGINS, Richard J., "As origens da diáspora judaica", em: O mundo do Antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas, São Paulo, Paulus, 1995, p.159- 177.

COLLINS, John J. Jewish Wisdom in the Hellenistic Age. Louisville: John Knox Press, 1997.

COMBLIN, José. "A fome e a Bíblia", em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Vozes, 1995, n.46, p.25-32.

\_\_\_\_\_, José. "Os pobres como sujeitos da história", em: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, São Paulo, Vozes, 1989, n.3, p.36-48.

\_\_\_\_\_, José. As Cartas de Paulo. Ed. CEBI: Centro e Estudos Bíblicos. SP. 1994. Pp. 36.

COMISSÃO LAUSANNE DE EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL. John Stott Comenta o Pacto de Lausanne. V. 4. São Paulo: ABU Editora, Belo Horizonte: Visão Mundial, 1983.

\_\_\_\_\_. Evangelização e Responsabilidade Social. V. 2. São Paulo: ABU Editora, Belo Horizonte: Visão Mundial, 1983.

COX, A. C. (Ed.). The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. V. 1. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

CROATTO, J. S. On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: a response from Argentina. SEMEIA, 1998, p. 187-210.

\_\_\_\_\_, J. Severino, A dívida na reforma social de Neemias (um estudo de Neemias 5,1- 19), em: Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana, Petrópolis, Vozes, 1990, 5, p.25- 34.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado. Tradução de: Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CRUSEMAM, Frank. A Torá, Petrópolis, Vozes, 2002.

DEGASPERI, Ademar. "Sentido do sofrimento – Jó da razão à teologia da libertação", em: Revés do Aveso, Centro Ecumênico de Publicações e Estudo- CEPE Frei Tito de Alencar Lima, São Paulo, 1998, v.7, n.6, p.10-15.

DELL, Katherine: Wisdom Literature. In PERDUE, Leo G. The Blackwell Companion to the Hebrew Bible. Oxford: Blackwell, 2001.

DIETRICH, Luiz José, O grito de Jó, São Paulo, Edições Paulinas, 1996.

DONNER, Herbert. História de Israel e dos povos vizinhos – Da época da divisão do reino até Alexandre Magno, Petrópolis, Sinodal/ Vozes, vol.2, 2000.

DREHER, Carlos Arthur. Escravos no Antigo Testamento, em: Estudos Bíblicos , Petrópolis, Vozes, 1988, 18, p.9-26.

\_\_\_\_\_, Carlos Arthur. Exegese – Um instrumental de análise de textos, São Leopoldo, CIB/94, 1994, 13p.

ELLIGER, K., RUDOLPH, W. Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLIS, Peter F. Os homens e a mensagem do Antigo Testamento, Aparecida, Editora Santuário, 1985.

FARIAS, Narciso. Libertar a terra, salvar a vida – a libertação política da terra, em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Vozes, 1988, 19, p.26-41.

FEITOSA, Marcos. "Pobreza, Shalom y Reino de Dios – uma perspectiva bíblico teológica", em: Boletín Teológico, Buenos Aires, 1990, v.22, n.40, p.281-300.

FERREIRA, João Cesário Leonel. "Estudos no Livro de Jó", em: Estudos Pastorais, v.1, 1995, n.3, p.3-7.

FESTORAZZI, Franco. " Jó e Coélet – crise da sabedoria ", em: Problemas e perspectivas das ciências bíblicas, Edições Loyola, São Paulo, 1993, p. 195- 216.

FIORIN, José Luiz. As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2005.

\_\_\_\_\_, José Luiz. Elementos de análise do discurso. São Paulo: Contexto, 2005. (13ª ed. revista e ampliada).

\_\_\_\_\_, José Luiz. Em busca do sentido: estudos discursivos. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

FOHRER, Georg. Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento, São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_, Georg. História da Religião de Israel, São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

FONTANILLE, J. Semiótica do discurso. Tradução de: Jean Cristtus Portela. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

FOUCAULT, Michel. Em Defesa da Sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

\_\_\_\_\_, Michel. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_, D. N. (Ed.). The Anchor Yale Bible Dictionary. V. 3. 4th ed. New York: Doubleday, 1996.

\_\_\_\_\_, David Noel (editor). The Anchor Bible Dictionary, Doubleday, vol. I- VI, 1992.

GADAMER, H. G. Verdade e Método. Petrópolis: Vozes, 2000.

GALAZZI, Sandro. "Nunca descuidaremos da casa do nosso Deus (NE 10,40) Aspectos da economia do Segundo Templo", em: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, São Paulo, Editora Vozes, 1998, p. 59- 77.

GALLAZZI, Sandro. A teocracia sadocita – sua história e ideologia, Macapá, SCP, 2002.

\_\_\_\_\_, Anna Maria Rizzante. Celebração da conquista da terra, em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Vozes, 1988, 19, p.54- 60.

\_\_\_\_\_, Sandro. "Liturgia da casa x liturgia do templo", em: Estudos Bíblicos, n.35, Petrópolis, Editora Vozes, 1992, p.27-38.

\_\_\_\_\_, Sandro. Aportes para una reflexión bíblica desde los oprimidos – Quién es nuestro Dios?, Córdoba, Centro Tiempo Latinoamericano, 1992, 33p.

\_\_\_\_\_, Sandro. De nada vale a gordura dos holocaustos - Uma crítica ao sacrifício do segundo Templo, em: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n.10, Petrópolis, Vozes, 1991, p.46- 60.

GARZA, Junco Carlos. La crítica profética ante el templo, México, Universidade Pontifícia Mexicana, 1994.

GERSTENBERGER, Erhard. Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. Tradução de: Nelson Kilp. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, EST, 2007.

\_\_\_\_\_, Erhard S. "YHWH, O Senhor: Um Deus patriarcal e libertador?", em: Estudos Teológicos, São Leopoldo, 1989, v.29, n.3, p.313- 319.

GIL REDONDO, Hermínio. "La esperanza utópica de los pobres", em: Senderos, San Pedro de Montes de Oca, 1992, v.15, n.42, p.21- 37.

GILBERT, P. Pequena História da Exegese Bíblica. Tradução de: Edinei da Rosa Cândido. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOLÇALVES, Humberto Maiztegui. "Jó 1-2 e 42,7-17: a pessoa humana manipulada por Deus e Satanás ou sujeito da história junto com o Deus da vida?", em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Vozes, 2002, n.74, p.79- 87.

GONZALEZ LAMADRID, Antonio. As tradições Históricas de Israel, Petrópolis, Vozes, 1999.

GORGULHO, Gilberto. "Jó e o sofrimento dos pobres", em: Vida Pastoral, São Paulo, Edições Paulinas, setembro/outubro 1992, p.13- 16.

GOTTWALD, Norman K. Introdução Socialitária à Bíblia hebraica, São Paulo, Edições Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_, Norman K, O método sociológico no estudo do antigo Israel, em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Vozes, 1982, 55, p.7-42.

GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. Dicionário de semiótica. Tradução de Alceu Dias de Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989.

\_\_\_\_\_, A. J. & FONTANILLE, J. Semiótica das paixões. Tradução de M. J. R. Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_, A. J. Semântica estrutural. Tradução de: Haquira Osakape e Izidoro Blkstein. São Paulo: Cultrix, 1973.

GRENZER, Matthias. "A ironia do fim – Jó 24.18-24", em: Revista de Cultura Teológica, Pontifícia Faculdade de Teologia Assunção, São Paulo, 1995, v.7, n.26, p.45-58

\_\_\_\_\_, Matthias. "A violência contra os pobres, em: Revista de Cultura Teológica, Pontifícia Faculdade de Teologia Assunção, São Paulo, 1997, v.7, n.19, p.87-117

\_\_\_\_\_, Matthias. "Análise Poética da Sociedade - Estudo de Jó 24, São Paulo, Edições Paulinas, 2005.

GUNNEWEG, A. H. J. Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. Tradução de: Werner Fuchs. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_, A. H. J. Hermenêutica do Antigo Testamento. Tradução de: Ilson Kaiser. São Leopoldo: Sinodal e EST, 2003.

GUTIERREZ, Gustavo. A Força Histórica dos Pobres. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_, Gustavo. Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente – Uma reflexão sobre o livro de Jó, Petrópolis: Vozes, 1987.

HAWTHORNE, G. F. Phillippians. Word Biblical Commentary. V. 43. Dallas: Word Book, 2004.

HEINEM, Karl. O Deus indisponível – O livro de Jó, São Paulo: Paulinas, 1982.

HERRMANN, Siegfried. História de Israel en la época del Antiguo Testamento, Salamanca: Sígueme, 2ed., 1985.

JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, Madrid: Cristiandad, 1978, vol.1 1272p., vol.2.

KELLEY, P. H. Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória. Tradução de: Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1998.

\_\_\_\_\_, Page H. Hebraico Bíblico – Uma gramática introdutória, São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998.

KILPP, Nelson e outros. Dicionário hebraico-português e aramaico-português, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 7a edição, 1996, 305p.

KIPPENBERG, Hans G. Religião e formação de Classes na Antiga Judéia, Estudo socioreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social, São Paulo: Paulinas, 1988.

KIPPER, Balduino J. "A mensagem social dos profetas pós- exílio", em: Revista de Cultura Bíblica, São Paulo, 1991, v.34, n.57/58, p.77- 104.

KIRST, N., et al. Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 1991.

KOEHLER; BAUMGARTNER; RICHARDSON et al. The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament. Eletronic ed. New York: E. J. Brill, 1999.

KRENTZ, E. The Historical-Critical Method. Guides to Biblical Scholarship. Gene M. Tucker (Ed.). Philadelphia: Fortress Press, 1975.

KRUGER, Rene e CROATTO J. Severino, Métodos exegéticos, Buenos Aires: EDUCAB/ISEDET, 1993.

LANE, William Lacy. Salvação integral: uma análise sêmio-discursiva de Isaias 65.17-25. São Leopoldo: EST, 2011. 238 p. (tese de doutorado)

LEFTEL, Ruth. "A escravidão no período bíblico à luz da pesquisa moderna", em: Herança Judaica, São Paulo, 1991, n.72, p.15-20.

LEITE, Edgard. O Silêncio de Jó: O livro de Jó e a crítica sapiencial a teologia sacerdotal. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

- LEROY, M. As Grandes Correntes da Linguística Moderna. São Paulo: Cultrix, 1971.
- LÉVÊQUE, Jean, Jó - o livro e a mensagem, São Paulo, Edições Paulinas, 1987, 84p. (Cadernos Bíblicos) "Levirato (O)", em: Aleluia, Arapongas, nov. 1989, v.18, n.119, p.13.
- LEVORATTI, Armando J. "Las perguntas de Job", em: Revista Bíblica, Buenos Aires, 1993, v.55, n.1/49, p.1- 53.
- LIBÂNIO, João Batista. "O Deus do Antigo Testamento", em: Família Cristã, São Paulo: Paulinas, 1999, v.65, n.760, p.433- 437.
- LINDEZ, José Vílchez. Sabedoria e sábios em Israel , São Paulo, Edições Loyola, 1999, 268p.
- LÓPEZ, Rolando. "A libertação dos oprimidos – ideal e prática sapiencial", em: Revista de Interpretação Bíblica Latino -Americana, São Paulo, 1991, p.7-18.
- MAINGUENEUAU, Dominique. Termos-chave da análise de discurso. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- MACKENZIE, R., DUSSEL, E. e DUQUOC, Ch. Jó e o Silêncio de Deus, Petrópolis, Vozes.
- MALDANAR, Plínio. Deus e o diabo na roça - explicação popular do mal e seu embate teológico no meio: confronto com o livro de Jó, em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, Vozes, 2002, n.74, p.65- 6.
- MAZZAROLO, Isidoro, Jó - o amor e o ódio vem do mesmo Deus? , Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2002, 276p.
- McKENZIE, L. John. Dicionário bíblico, São Paulo: Paulus, 1984, 982p.
- MESTERS, Carlos. "A profecia durante e depois do cativeiro", em: Curso de Verão, São Paulo, 1988, v.2, p.34- 38.
- \_\_\_\_\_, Carlos. "Sem casa para morar e sem onde se reclinar, este povo ainda espera a tua vida", em: Eu faço a cidade e não moro: reflexões bíblicas sobre a moradia, Centro de Estudos Bíblicos, São Leopoldo, 1993, p. 40- 43.
- \_\_\_\_\_, Carlos. A história da dispersão e da reconstrução do povo sobre a situação sócio-econômica na época persa, São Bernardo do Campo: CEBI, s.d..
- METZGER, Martin. História de Israel, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1984.
- MICHELET, Jules. A Bíblia da humanidade: Mitologias da Índia, Pérsia, Grécia e Egito, São Paulo, Ediouro, 2ed., 2001.
- NEWSON, Carol. Book of Job. In SCHIFFMAN, Lawrence H. and VANDERKAM, James C. Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxford, 2000.
- NOTH, Martin. História de Israel, Barcelona, Ediciones Garringa, 1966.

- OLIVA, José Raimundo, Jó, sábio, profeta exegese do capítulo 24, Pernambuco, CEBI, 2000.
- OLIVEIRA, João B. de. Jó e as decepções da vida – uma perspectiva cristã do sofrimento, em Aleluia – Revista de Estudos Bíblicos, Araçatuba, 1991, n.34, p.11-13.
- OLIVEIRA, M. A. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. 2ª. São Paulo: Loyola, 2001.
- ORLANDI, E.P. (org.) Palavra, Fé e Poder. São Paulo: Pontes Editora, 1987.
- \_\_\_\_\_, Eni. Análise do discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.
- \_\_\_\_\_, Eni. A linguagem e seu funcionamento. as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1996.
- PATTE, D. (Ed.). Thinking in Signs: Semiotics and Biblical Studies...Thirty Years After. Atlanta: SBL, 1998.
- PATTE, D. The Religious Dimensions of Biblical Texts. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- PAUL, André. O judaísmo tardio – História política, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, 278p.
- PÊCHEUX, Michel. Semântica e Discurso: crítica afirmação do óbvio; Campinas:Unicamp,1997.
- PERDUE, Leo G. Wisdom Literature a Theological History. Louisville: John Knox Press, 2007.
- PIXLEY, Jorge. El libro de Job – Comentário bíblico latino-americano, San José, Ediciones Sebila, 1982.
- \_\_\_\_\_, Jorge. História de Israel a partir dos pobres, Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_, Jorge. Profetas, São Bernardo do Campo: Centro de Estudo Bíblicos, 1989.
- PRITCHARD, James (ed.). Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton: Princeton, 1969.
- RAD, Gerhard Von. Estudios sobre el Antiguo Testamento, Salamanca: Sígueme, 1982.
- \_\_\_\_\_, Gerhard Von. La sabiduría en Israel, Madrid: Fax Zurbano 80, 1973.
- \_\_\_\_\_, Gerhard Von. Teologia do Antigo Testamento, São Paulo: Aste, 1986.
- RAVASI, Gianfranco. A narrativa do céu, as histórias, as idéias e os personagens do Antigo Testamento, São Paulo: Paulinas, 1999,vol.1.
- REICHERT, Rolf. História da Palestina: dos primórdios aos nossos dias , São Paulo: Heider-USP, 1972.

REIMER, H. A serpente e o monoteísmo. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas*. 115-119. São Leopoldo: Oikos; Goiania: UCG, 2006.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

RIZZANTE, Ana Maria, Salmos: uma oração violenta?, em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1987, 6, p. 31- 39.

ROCHA, Zildo Barbosa. "O escândalo da fome e a práxis da vida cristã". em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1995, n.46, p.19- 24.

RODIGHERO, Ivanir Antonio. *História de Israel do Exílio até os Asmoneus*, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1993.

ROSSÉ, Gérard. *Não mais pobres entre nós – riqueza e comunhão de bens na Bíblia*, São Paulo, Cidade Nova, 1985.

ROSSI, Luiz A.S. *Jesus Vai ao Mc Donald's - Teologia e sociedade de consumo*. São Paulo: Fonte, 2008.

\_\_\_\_\_, Luiz. A.S. *A Falsa Religião e a Amizade Enganadora - o livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005

SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística General*. 7ª ed. Tradução de: Amado Alonso. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

SCHMIDT, W. H. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de: Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal e EST, 2004.

SCHNEIDER Harpprecht, Christoph. *Teologia prática no contexto da América Latina*, São Paulo, Editora Sinodal/Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1988, 344p.

SCHWANTES, Milton, "Povo liberto – Terra resgatada, os camponeses e a Bíblia", em: *Primeiro Encontro Latino-americano: Teologia da Terra*, São Paulo, 1989, p.1-33.

\_\_\_\_\_, Milton. *Caminhos da teologia bíblica*, em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, 1989, 24, p. 9-19

SELLIN, Ernst e FOHRER, Georg, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, vol. 2.

SICRE, José Luiz *A justiça social nos profetas*, São Paulo: Paulinas, 1990.

SILVA, A. J., et al. *Crises e saídas*. *Estudos Bíblicos*. V. 15. Petrópolis: Vozes, 1987.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia da exegese bíblica*, São Paulo: Paulinas, 2000.

SIMIAN-YOFRE, H. (Coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de: João Rezende Costa. *Bíblica Loyola*. V. 28. São Paulo: Loyola, 2000.

- SIQUEIRA, Tércio Machado. "Jó e a teoria da retribuição", em: Mosaico – Apoio Pastoral, Faculdade de Teologia Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, São Paulo, 2001, v.9, n.22, p.18- 19.
- SMITH, Ralph L. Teologia do Antigo Testamento, São Paulo, Vida Nova: 2001.
- SOARES, S. A., et al. Profetas: ontem e hoje. Estudos Bíblicos. V. 4. Petrópolis: Vozes, 1987.
- SOUZA, Licia S. Introdução às teorias semióticas. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SOUZA, Marcelo de Barros e CARAVIAS, José L., Teologia da Terra, Petrópolis, Vozes: 1988.
- \_\_\_\_\_, Marcelo de Barros. A Bíblia e a luta pela terra, Petrópolis: Vozes, 1985, 3ed.
- STADELMANN, Luís I. J., Itinerário espiritual de Jó, São Paulo: Loyola, 1997.
- STAM. Profecia Bíblica e Missão da Igreja. São Leopoldo: Sinodal e CLAI, 2003.
- STEINMANN, J. O Livro da Consolação de Israel e os Profetas da Volta do Exílio, São Paulo: Paulinas, 1976.
- STORNIOLO, Ivo. Como ler o livro de Jó – O desafio da verdadeira religião, São Paulo: Paulinas, 1992.
- TERNAY, Henri de. O livro de Jó – Da provação à conversão um longo processo, Petrópolis: Vozes, 2001.
- TERRIEN, Samuel, Jó, São Paulo: Paulus, 1994.
- TONELLO, Nelson. "Jó, o que fazes aí?" em: Caminhando com o Itepa, Passo Fundo, 1989, v.6, n. especial II, p.20-21.
- TOV, Emanuel. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- VAN DER MERWE. Christo H. J. An overview of Hebrew narrative syntax. In: VAN WOLDE, Ellen (Ed.). Narrative syntax and the Hebrew Bible, por, 1-20. Leiden: Brill, 2002.
- VANHOOZER, K. Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. Tradução de: Álvaro Hattnher. São Paulo: Vida, 2005.
- VAUX, Roland de. Instituições de Israel no Antigo Testamento, São Paulo, Editora Teológica, 2003.
- WALTKE, B. K. e M. O'CONNOR. An introduction to biblical Hebrew syntax. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- WESTERMANN, Claus. Teologia do Antigo Testamento, São Paulo: Paulinas, 1987,.

WIT, Hans de. "La conciencia de la teología en el libro de Job", em: Teología en Comunidad: Santiago, 1989, n.3, p.4-13.

ZABATIERO, Julio P. T. "Conflitos de Espiritualidade – reflexões sobre a memória espiritual do povo de Deus no Antigo Testamento", em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, 1991, n.30, p.9-25.

\_\_\_\_\_, Júlio P. T. Hermenêutica da Bíblia no mundo evangelical. In: REIMER, H., da SILVA, V. (Orgs.). Hermenêuticas Bíblicas. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006, p. 61-74.

\_\_\_\_\_, Júlio P. T. Liberdade e Paixão. Londrina: Descoberta, 2000.

\_\_\_\_\_, Júlio P. T. Manual de exegese. São Paulo: Hagnos, 2007

ZENGER, Erich. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2003.