O Livro de Jó: uma alegoria redentora da salvação

Leonardo Rodrigo Nascimento Costa*

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de refletir sobre a permanência da alegoria como recurso interpretativo em narrativas históricas e literárias. Nesse sentido, buscamos repensar sua atualidade a partir de leituras realizadas em relatos bíblicos, compreendidos dentro do caráter fronteiriço que os enlaça. O método utilizado na investigação foi a abordagem dialética, cujos pressupostos definiram as inferências feitas sobre o *Livro de Jó* [2002]. A relação texto-contexto e o aprofundamento da leitura que antevê elementos da exterioridade, auxiliando a análise textual, ofereceram o escopo para definir a alegoria como categoria analítica. A trajetória dessa figura de linguagem foi objeto de discussão ancorada no pensamento de Grawunder (1996), Eco (2010) além do referencial teológico norteado pelas ideias de Stadelmann (1997), Campos (1993) e Genoude (1993), entre outras fontes. Concluímos que o recurso alegórico, utilizado sob as vertentes teológica e poética, é um mecanismo que tem a finalidade de ampliar a significação de um evento, extrapolando o viés literal. Quando sua atuação se atrela à história de Jó, nota-se que as sentenças morais e a fé do protagonista são alegorias que espelham as maneiras de o crente agir diante do sofrimento e perante a Deus.

Palavras-chave: Alegoria; Livro de Jó; História.

Abstract: This article aims to reflect on the permanence of the allegory as an interpretive resource in historical and literary narratives. In this sense, we seek to rethink their actuality from readings made in biblical accounts, understood within the border character that links them. The method used in the research was the dialectical approach, whose presuppositions defined the inferences made on the *Livro de Jó* [2002]. The text-context relationship and the deepening of the reading that foresees elements of exteriority, aiding the textual analysis, offered the scope to define the allegory as an analytical category. The trajectory of this figure of language was the subject of discussion anchored in the thought of Grawunder (1996), Eco (2010), as well as the theological referential guided by the ideas of Stadelmann (1997), Campos (1993) and Genoude (1993), among other sources. We conclude that the allegorical resource, used under the theological and poetic aspects, is a mechanism that has the purpose of amplifying the meaning of an event, extrapolating the literal bias. When his work is linked to the Jó' history, it is noted that the moral judgments and the faith of the protagonist are allegories that mirror the ways the believer acts before suffering and before God.

Keywords: Allegory; Book of Job; Story.

---

* Graduando em Letras Português – Espanhol, participa do projeto intitulado "A alegoria e a crítica literária na modernidade", da Universidade Federal Rural de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. João Batista Pereira. E-mail: leunletras@gmail.com

1. Introdução

A conceituação mais usual sobre a alegoria a define como uma figura de linguagem de uso retórico que expande o significado de um termo, transmitindo um ou mais sentidos além do literal. Distante da tal rigidez conceitual, a abordagem pretendida sobre o termo neste artigo visa tecer uma análise quanto à sua definição e como ele comparece na contemporaneidade. O diferencial a ser observado nesse enfoque está condicionado ao que foi pretendido nestas reflexões: reunir pontos de vistas referentes aos estudos histórico-literários, com o intuito de inferir sobre a aplicabilidade do recurso alegórico no âmbito estético, cuja apreciação atrelar-se-á ao *corpus* eleito nesta investigação: o *Livro de Jó.*

Em função da linguagem rica e diversificada no uso das figuras de retórica, da sua permanência como um registro relevante no campo teológico, além do valor assumido a propósito do exemplo de vida do protagonista, a ser seguido pelos cristãos, esse texto sapiencial foi escolhido para protagonizar essa discussão. Para problematizar as distinções entre o histórico e o literário, além da perspectiva que acolhe o *Livro de Jó* permeado de componentes estéticos, reportamo-nos aos tipos de alegoria, como elas foram assimiladas ao longo do tempo e como a alegoria figural ficou situada na exegese das Sagradas Escrituras. Outrossim, julgamos pertinente elaborar uma distinção entre o símbolo e a alegoria, uma vez que, em parte da estética, ambos foram tratados por longo tempo como sinônimos.

Em um primeiro momento, nossa atenção se volta para a relação entre o texto bíblico e a história. Dentre as abordagens propostas, destaca-se a autoria incerta do *Livro de Jó*, o seu duplo registro poético e narrativo, a característica sapiencial e, sobretudo, a hegemonia do poder de Deus como algo atemporal que o marca. Em nossa leitura, foi reafirmado o caráter do sofrimento que envolve o livro: com base na doutrina da retribuição, infere-se que, se o sofrimento é mesmo fruto do pecado, Jó não seria merecedor das mazelas que a ele foram destinadas. A premissa de aceitar os desígnios divinos e não contestar Deus faz jus à característica sapiencial do livro: o seu uso não era apenas cultual, mas ultrapassava essa função. Se Jó não se afastou do seu ideal cristão, mesmo acometido por doenças e perdas severas, quem lesse a obra reproduziria tais feitos: contestar Deus não seria uma opção, somente a fé bastaria.

A metodologia utilizada neste artigo adota a abordagem dialética, cujos pressupostos definem as inferências feitas no *Livro de Jó*. A relação texto-contexto e o aprofundamento das leituras realizadas abordaram elementos da exterioridade que, auxiliando na análise textual, ofereceram o escopo para definir a alegoria como categoria analítica. Sua trajetória como recurso linguístico, a serviço da estética desde a Antiguidade Clássica, absorvida sob a égide da retórica, até a modernidade, em liame com a história, foi objeto de leitura e discussão. No mesmo sentido, caminha o aporte teórico, ancorado, principalmente, nas obras *A palavra mascarada: sobre a alegoria* [1996], de Maria Zenilda Grawunder, *Arte e beleza na estética medieval* [2010], de Umberto Eco, e no *Itinerário espiritual de Jó* [1997], de Luís I. J. Stadelmann.

2. Sobre a alegoria

A fim de recuperar um panorama conceitual sobre a alegoria, convém fazer uma reconstrução histórica e filosófica do termo. De acordo com João Adolfo Hansen (2006), em *Alegoria: construção e interpretação da metáfora,* essa figura de linguagem tinha por nome *hyponoia*, considerada como o sentido oculto ou subterrâneo ausente, mas decifrável, sendo um modo de expressão (ou interpretação) baseado na representação de pensamentos, ideias ou coisas sob a forma figurada, uma vez que existiam um ou mais sentidos além do literal. Concomitantemente, nota-se que, nas diversas visões atribuídas ao termo *hyponoia*, ele seria a junção das palavras "baixo" e "mente", uma vez que o sentido mais profundo dado às coisas, além do propriamente real, poderia aludir à sua alegorização (HANSEN, 2006, p. 179).

Posposto a essa contextualização, ao tentar definir a alegoria, o crítico paulista defende uma visão dualista do termo. Ele apreende a alegoria em duas partes: a alegoria dos poetas, que seria uma maneira de falar e de escrever de forma figurada; e a alegoria dos teólogos, que diz respeito à interpretação das Escrituras Sagradas. A alegoria dos poetas seria a apresentação de um sentido distinto das palavras e, algumas vezes, até mesmo o contrário. Ela teria uma relação direta com a metáfora, extrapolando as figuras de retórica, ou, até mesmo, a junção delas, uma vez que o seu sentido só seria modificado de acordo com o contexto de uso. A alegoria é, nesse caso, a transposição semântica de um signo presente para um signo ausente (HANSEN, 2006, p. 230). Elevando-a ao conceito de tropo, ela se comporia como uma figura de linguagem responsável pela mudança de significado, mantendo uma constante relação de identidades semânticas na busca pelo sentido, seja ele de semelhança entre o signo presente e o ausente, seja na relação entre os termos na transposição da parte pelo todo, corroborando a superação de uma visão metonímica.

Em relação à aplicabilidade da alegoria cristã, é sabido que sua finalidade não seria a interpretação das palavras "enquanto leitura literal do texto, mas, sim, como a interpretação dos acontecimentos contados, das coisas e dos seres históricos que preenchem o discurso" (HANSEN, 2006, p. 211). Ela funciona como uma espécie de decifração que excede o que foi posto, fazendo um jogo entre o dito e o não dito, em uma conjuntura interpretativa do que foi proferido, redirecionando o pensamento para um novo evento, pessoa ou coisa. Essa visão de mundo diz respeito à uma técnica interpretativa que visava à decifração das Escrituras, sendo uma comparação entre a realidade terrena e as verdades bíblicas, depositadas em homens, ações e acontecimentos. Então, o sentido alegorizado não estaria presente nas palavras, mas nas coisas que elas representam ou às quais fazem referência, entendendo a visão teocêntrica que os intérpretes religiosos tinham da alegoria, já que Deus está nas coisas e nos homens. A interpretação alegórica no campo teológico, portanto, fica predestinada à constante busca por um sentido já sabido: de que Deus estaria presente em tudo.

A brevidade dessas digressões remete a outra questão importante concernente à alegoria: sua proximidade conceitual com o símbolo. Umberto Eco (2010), no livro *Arte e Beleza na Estética Medieval,* faz um paralelo entre a visão simbolista e alegórica e traz essa discussão para a vertente teológica. A contextualização desses conceitos é importante, tendo em vista que, na Idade Média, os valores e princípios que regiam a realidade tinham suas raízes em uma visão teocêntrica de mundo. A vida não era apenas repleta de símbolos de Deus nas coisas, mas repleto de significados, referências e suprassentidos Dele. Um leão não era apenas um leão, ele tanto poderia aludir ao Leão de Judá, algo positivo, quanto se referir aos Leões que deveriam ter devorado Daniel, da bíblia, o que é negativo. Essas vertentes metafóricas ou simbólicas seriam uma visão deformada e confusa da realidade.

Na visão simbólica, a natureza era apreendida a fim de "atuar" conforme as vontades do criador, na qual um hipogrifo é tão real quanto um leão, mas um leão não é algo necessariamente bom, mas também não é ruim: essa apreensão decorreria de uma contextualização. O símbolo do leão está à mercê das vontades e do uso do criador – Deus. Afinal, o mundo é o discurso que Deus dirige ao homem. Nesse âmbito, os símbolos são o meio para a comunicação de Deus com a humanidade, mas essa seria clara e objetiva, já que, quando o Leão simboliza Deus, ele é bom; quando persegue Daniel, ruim. Com base nessa visão de que Deus está em tudo e fala por todas as coisas, nota-se o pensamento cristão que procurava responder com positividade ao ciclo terreno, afinal, isso levaria ao céu. À época, acreditar que Deus está em tudo era de suma importância: o homem fazia parte do tudo e, nessa lógica, Deus fazia parte dele também. Infere-se, portanto, que o cristianismo propugnava a interpretação de todo e qualquer fato sob uma visão simbólica, visando a simplificar, por intermédio de imagens, as Verdades Sagradas (ECO, 2010, p. 106).

Aceitas essas ponderações, Eco (2010) lembra que a alegoria se caracteriza como uma cadeia de metáforas codificadas e extraídas uma da outra, isto é, ela ultrapassa a metáfora, deixando entrever que "[...] entender uma alegoria é entender uma correspondência, graças, também, ao esforço interpretativo" (ECO, 2010, p. 110). Não obstante, é pertinente assentir que o pensamento medieval era fascinado pelo princípio alegórico, já que as alegorias tinham, entre outras, a função de valorizar o que se queria dizer, ressignificando o estilo. Como uma síntese dessas digressões, a distinção do símbolo em relação à alegoria é que, enquanto esta transforma o fenômeno em um conceito e o conceito em uma imagem, precisando de interpretação e decifração; aquele é por si e em sua unidade imanente. O símbolo seria uma via de acesso ao divino; a alegoria seria a presença do divino que carece de ser ressignificada, decodificada e aplicada (ECO, 2010, p. 118).

Ciente de que símbolo e alegoria se materializavam no medievo em estreito vínculo com a interpretação da Bíblia, Umberto Eco (2010) resgata o pensamento de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino para defender a forma de interpretação dos fatos sagrados. Sua percepção é que o signo é tudo que faz vir à mente alguma coisa além da impressão que a própria coisa causa em nossos sentidos. O signo tem a característica de remeter à uma significação que extrapola o plano literal e ritualiza, ou melhor, deságua, em uma nova ideia. O sentido seria, então, passível de decifração. Santo Agostinho defende a

intencionalidade na escrita: os eventos bíblicos ritualizados em alegorias e simbolismos não aparecem unicamente porque houve coincidência, eles foram feitos a fim de serem interpretados e decifrados. Um, de maneira lógica, o símbolo; o outro, de maneira interpretativa, a alegoria.

É com esse olhar que Santo Agostinho estuda o sentido próprio e o figurado: os textos bíblicos têm, em sua estrutura, margens que dão abertura à interpretação e decifração que deixaria claro o que é literal e o que é figurado. A explicação é que a percepção do real e do figurado se daria com o apreço pela verdade da fé e pelos bons costumes (ECO, 2010, p. 126). Isso porque, o que extrapolasse esses limites não seria uma "verdade sagrada", mas algo a fim de ser decodificado e, então, absorvida como verdade. Em linhas gerais, a verdade existe sempre, e Deus está nela, contudo, se ela for literal, segue a moralidade cristã; se ela for figurada, está à mercê de decifração e serve de indicativo para o homem saber como se comportar e estar no mundo.

Santo Tomás de Aquino também teorizou sobre o sentido figurado e a interpretação do texto, cujo pensamento foi primordial para compreender a interpretação alegórica da Bíblia. Em relação à literatura profana, ele entende que a poesia é a forma de representar a verdade de forma figurada, isto é, a realidade não está presente aqui, mas sim uma representação dela – a nominada mímese. Por isso, ele tem a teorização mais rigorosa da linguagem alegórica, porque entende o fenômeno alegórico como algo racional. Quanto à leitura do texto sagrado, ele lembra que este se funda, acima de tudo, no sentido literal ou histórico (ECO, 2010, p. 140-145).

À luz dessa acepção, convém entender que Santo Tomás de Aquino via o sentido literal como aquilo desejado pelo autor; o sentido literal não seria o mesmo que a realidade, mas, sim, o seu pensamento, como ele imaginou e idealizou o que está presente em seu texto. Nesse caso, em relação ao Leão supracitado, o próprio autor precisa deixar claro se é o de Judá ou o de Daniel. E Deus, sendo o autor de tudo, tem a capacidade de compreender e pretender muitas coisas ao mesmo tempo, sendo possível que a interpretação mais figurada tenha, na verdade, um sentido literal. E esse sentido contrasta com o sentido espiritual, uma vez que esse consiste no fato de que algumas coisas são expressas linguisticamente como figura de outras. Essa percepção comparece na distinção entre a arte humana e a arte sacra, já que, em nenhuma criação humana pode se encontrar algum sentido que não o literal, ou seja, somente Deus se comunica por signos, somente Deus tem capacidade de figurar e ressignificar elementos já conhecidos a fim de se comunicar com o homem (ECO, 2010, p. 147-148).

Seguindo as influências da literatura patrística na Idade Média, em uma leitura que aprofunda as inferências feitas por Umberto Eco (2010), Maria Zenilda Grawunder (1996), no livro *A palavra mascarada: sobre a alegoria*, disserta sobre a presença dessa figura de linguagem com o intuito de concatenar a sua apreensão com o contexto histórico. A autora elabora uma reflexão sobre como as revoluções político-religiosas do período foram um sustentáculo para a manutenção do latim como língua literária. Ela informa que a literatura cristã almejava uma equiparação com a literatura maneirista e artificiosa, para poder

expressar noções figuradas recorrendo à linguagem popular, sendo uma espécie de contextualização ou simplificação frente ao público alvo da difusão da palavra – nesse âmbito, a sagrada (GRAWUNDER, 1996, p. 55).

Amparada na visão neoplatônica para elucidar a questão da alegorização cristã na Idade Média, a autora lembra que a alegoria estaria presente em um dos três níveis de sentido: o literal, o moral e o espiritual ou místico, método vinculado ao registro de que o mundo físico e as produções humanas são apenas reflexo do ideal espiritual. Esse modelo, difundido pela obra de São Tomás de Aquino, foi reformulado ao longo do medievo, ampliando-o para os planos literal, alegórico, tropológico e o anagógico. A forma como ele interpretou o significado de Jerusalém no *Antigo Testamento* atesta esse novo enfoque: quando abordado sob o plano literal, o termo remete à cidade dos judeus; no alegórico, refere-se profeticamente à Igreja de Cristo que surgiria no futuro; no tropológico, ela torna-se símbolo da alma individual; e, no anagógico, se mostra como símbolo da cidade de Deus. Grawunder (1996) reflete, também, sobre como as traduções presentes em livros neoplatônicos foram de grande valia na percepção da alegoria nas Escrituras Sagradas. Exemplo disso é a ausência de uma passagem tão conhecida, presente em João 1:1, de que "o verbo se fez carne", sendo este o uso de uma visão profana para pregar a palavra de Deus, quando a manipulação do discurso era uma das "saídas" para manter as verdades cristãs. Apoiada no dualismo platônico, a autora menciona Santo Agostinho ao citar sua máxima de que Deus se manifesta por signos naturais e instituídos, o principal deles, a palavra (GRAWUNDER, 1996, p. 55-57).

Ao recuperar essa abordagem como ponto de partida para a discussão sobre o processo de alegorização na Idade Média, reitera-se o compromisso existente entre o sagrado e o profano como um meio de facilitar aos não letrados o entendimento da palavra de Deus. Perpassando o período pós-agostiniano da patrística, Dionísio Aeropagita é outro autor que buscou elucidar conceitos e concepções sobre a alegoria. Ele desempenhou um papel decisivo para sua afirmação, defendendo sua percepção como um caminho para auxiliar na decifração dos mistérios, mas, contrariando uma visão da alegoria como algo vinculado apenas ao belo, ele defendia que qualquer figuração que buscasse uma aproximação com o Divino seria inadequada. Esse posicionamento ritualiza a questão de que a mímese, como uma transfiguração da realidade por meio da arte, não seria suficiente para representar o sublime. A ideia de Deus, sendo ele próprio o sublime, é superior até à sua alegorização em figuras realistas, sendo suficiente em sua vertente literal. (GRAWUNDER, 1996, p. 61)

3. A questão histórica do *Livro de Jó*

Por ser o primeiro livro poético do Antigo Testamento, o *Livro de Jó* traz consigo uma pluralidade de análises, porém cabe perceber como ele é situado sob a vertente historiográfica. Escrito entre os séculos VII e IV a.C., ainda que tenha a autoria desconhecida – ele não a revela, mas entre seus possíveis autores estão alguns dos grandes homens da Bíblia, como Eliú, Moisés, Salomão e o próprio Jó –, sua natureza textual encabeça uma tradição sapiencial, junto a *Provérbios* e *Eclesiastes*, que fomentam o

“caminho da sabedoria”. Isso pode ser delineado ao notar que o termo “Sapiencial” vem de *sapientia,* que significa sabedoria (STADELMANN, 1997, p. 16). Também por isso, os livros Sapienciais trazem a experiência e a cultura englobadas em uma só palavra (sabedoria) do povo de Israel, sendo a sabedoria acumulada dele. Mesmo tendo a finalidade pouco afim aos livros supracitados, o *Livro de Jó* foi, possivelmente, o resultado de uma longa tradição de reflexões sobre a existência de sofrimentos inexplicáveis que encontram um respaldo na visão de que as dores, às vezes, podem ser permitidas na vida para purificar, testar ou fortalecer a alma.

Para iniciar essa visão histórico-sapiencial, mencionamos a *Epístola aos Romanos*, em especial o capítulo 8, versículo 28. Se todas as coisas cooperam mesmo para o bem daqueles que amam a Deus, um livro sapiencial seria o caminho para encabeçar uma provação de fé, estabelecendo um modelo de como amar a Deus, a fim de que esse estimado bem viesse como recompensa, ainda que, para tal, precise-se sofrer. Porém, tal sofrimento não recebe contestação em função unicamente da fé, ainda que tal vertente seja sustentada sem visível racionalidade, já que a fé não precisa ser explicada. Aceitar as atribulações e permanecer fiel não é algo distante da realidade do cristão ideal – ou do ideal cristão –, uma vez que, por ser servo de um Deus soberano, sua submissão, metaforizada no componente da fé, suscitava uma credulidade inabalável. O que dá embasamento à ideia de que Deus, detentor de um poder soberano, é também senhor das vontades daquele que é seu antípoda: Satanás. Esse ideal de supremacia fica perceptível no *Livro de Jó* no momento em que, na segunda série de provações, Deus dá a Satanás permissão para que ele faça o que for de sua vontade com o seu servo. Sob um olhar desatento, tal concessão pode soar como algo trivial, mas cabe aqui a ressalva de que ela só reafirma a hegemonia de Deus frente aos seres e coisas do mundo.

Partindo desse pressuposto, infere-se que a questão do sofrimento é algo latente no *Livro de Jó* por sua característica sapiencial, mas também para reafirmar, no contexto em que o livro fora escrito, questões sagradas, como uma maneira de doutrinar os israelitas frente ao modo certo de agir nas adversidades, bem como compreender que Deus é quem dita o que está determinado ou não para acontecer. É por isso que surge a necessidade, repetidas vezes, de Satanás pedir a Deus para investir contra Jó, corroborando a hegemonia do sagrado para os crentes que lessem os textos bíblicos.

Essa submissão pode ser notada quando Satanás pede permissão a Deus para testar a fé e a lealdade de Jó:

> E disse o Senhor a Satanás: Eis que tudo quanto ele tem está na tua mão; somente contra ele não estendas a tua mão. E Satanás saiu da presença do Senhor. E disse o Senhor a Satanás: Eis que ele está na tua mão; porém guarda a sua vida. (A Bíblia Jo, 1:12; 2:6).

Fica clara a reafirmação de que Deus consente e cede às provocações de Satanás, mas sem deixar de ter domínio, também, sobre ele e suas atitudes. Por se tratar de um livro sapiencial, que tinha o ideal de servir como modelo para quem o lesse, o amor que Deus

destila por Jó fortalece a Sua aliança com os crentes. Afinal, além de usar Jó como exemplo de fé, Deus também o intitula como querido e único, sobretudo porque, frente às atribulações, permaneceu fiel, o que deveria ser repetido pelos israelitas da época, independente do que acontecesse, já que o papel do fiel é obedecer e confiar. Como fica explicitado neste trecho do segundo capítulo:

> E disse o Senhor a Satanás: Observaste o meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desvia do mal, e que ainda retém a sua sinceridade, havendo-me tu incitado contra ele, para o consumir sem causa
>
> A Bíblia (Jo, 2:3).

Nesse ínterim, merece atenção a Teologia da Retribuição, referenciada por Stadelmann (1997), presente no *Livro de Jó*. Esse evento, definido com o ideal de que o justo não sofre em vão, ganha força porque, de acordo com ela, o sofrimento era fruto direto do pecado daquele que está sofrendo, e o justo, diferentemente, teria a garantia, por parte de Deus, de certa isenção de qualquer sofrimento. À luz dessa premissa, Jó parece ser o contraponto desse sistema, uma vez que, de forma resignada, ele aceita sua condição, mas esse sistema teológico não funciona imediatamente, ou, pelo menos, não é posto em prática de forma imediata. Ainda que se saiba que, no final da vida, Jó recebeu em dobro tudo o que perdeu, aos olhos do mundo ele não era para ter sido atingido pelas invectivas de Satanás, afinal, não havia cometido desvios de fé. A demora de Deus em agir ao seu favor corrobora, pois, a necessária submissão de Jó, já que seria uma heresia contestar o modo d'Ele agir ou até mesmo o tempo de tal investida. O que reafirma que o verdadeiro temente a Deus sabe que Ele permite qualquer coisa, com a ideia de que em tudo há um propósito; seja fortalecer a fé, seja reafirmar a sua soberania. No mundo de Jó, tal doutrina assegurava a volta em abundância de tudo posposto ao sofrimento.

Essa vertente estabelecida ao longo da história, sendo a *Bíblia* um livro que atua na vida de quem a lê, criou, com o passar dos anos, uma visão de passividade do homem frente às atribulações. Isso fica claro quando analisamos o *Livro de Jó:* em meio às dificuldades que não merecera, Jó não contesta Deus em um primeiro momento; ele aceita e entoa louvores em seu favor, reafirmando a característica sapiencial do livro, ou seja, os israelitas que o lessem deveriam agir da mesma forma, tendo paciência e aceitando o infortúnio porque a fé, ela, sim, deveria ser inabalável, tal qual foi a de Jó. Ao responder a Baldad, fica reiterada essa extrema devoção de Jó:

> Respondendo-lhe, disse Jó:
> "Sei muito bem que é assim: Como poderia alguém prevalecer diante de Deus?
> Se quisesse disputar com ele, a mil razões eu não teria uma para responder.
> Ele é sábio de coração e de força poderosa; quem já o enfrentou e ficou ileso?
>
> A Bíblia (Jo, 9:1-4)

Esta citação corrobora a característica sapiencial que triunfa no *Livro de Jó*. Além de servir como um espelho a ser reproduzido, ele acabava tendo, também, um sentido impositivo de como agir na vida, atingindo seu uso extra cultual. Fica patente que, para além das celebrações sagradas, a aplicabilidade do discurso no *Livro de Jó* se faz presente – ou, pelo menos, tem como objetivo se fazer – nas decisões individuais.

4. Texto bíblico e literatura

Atento às formas e função assumidas pela alegoria ao longo do tempo, voltamo-nos para entender como essa figura de linguagem dialoga com o *corpus* escolhido neste artigo. Mediante a multiplicidade de abordagens permitidas pelo *Livro de Jó*, a partir da obra *O itinerário espiritual de Jó,* de Luís I. J. Stadelmann (1997), um primeiro registro a ser feito remete ao componente espiritual e ao sofrimento humano que o envolve. O autor afirma que este é um livro sapiencial, parte do Antigo Testamento, distinguindo-se dos demais pelo gênero literário e uso extracultual a que se destinava. O texto visava à instrução dos fiéis, com fins didáticos e pastorais, apresentando sentenças morais a serem espelhadas e reproduzidas por quem o lesse, como explicitado no capítulo 33, quando Eliú indigna-se ante a Jó, por ele se proclamar justo diante de Deus: "Sou igual a você diante de Deus; eu também fui feito do barro. Por isso não devo inspirar nenhum temor, e a minha mão não há de ser pesada sobre você" (A Bíblia Jo, 33: 6-7). Ao analisar este trecho, vê-se que, à luz de sua usabilidade sapiencial, há uma influência implícita, na afirmação de proximidade e pouco julgamento de Eliú para com Jó, de que a atitude cabível, por parte de quem lesse tal assertiva, além do espelhamento, seria a sua propagação como modelo a ser seguido.

Para além disso, essa conotação comparece na acepção da pastoral dos enfermos, uma vez que o livro oferece um roteiro e dá fundamentação bíblica para a reflexão acerca dessa pastoral, regida por intermédio da solidariedade humana. O endosso à fé como uma força motriz definidora da ideia de ser cristão no que foi experienciado por Jó se projeta sobre a existência humana como um exemplo de como agir frente às dificuldades. Sob esse prisma, pode-se inferir que a própria fé de Jó seria uma alegoria: ela é inabalável e faz relação com a sua permanente devoção a Deus, não desistindo de suas convicções mesmo ante às agruras que o cerca. O itinerário espiritual que tematiza a centralidade do texto se assume como alegoria por espelhar a existência afigurada no sofrimento como uma necessidade: uma vez que a espiritualidade imprime uma direção à vida do homem e, sendo o *Livro de Jó* sapiencial, ele induz positividade à ideia de sofrer pelo que se crer e aceitar as adversidades como provação imposta por Deus aos que n'Ele confiam (STADELMANN, 1997, p. 20). Essa assertiva é reiterada quando Deus permite a Satanás acometer Jó com doenças, visando a um propósito: a resiliência da sua fé:

> "Pele por pele!", respondeu Satanás. "Um homem dará tudo o que tem por sua vida.
> Estende a tua mão e fere a sua carne e os seus ossos, e com certeza ele te amaldiçoará na tua face."
> O Senhor disse a Satanás: "Pois bem, ele está nas suas mãos; apenas poupe a vida dele".

> Saiu, pois, Satanás da presença do Senhor e afligiu Jó com feridas terríveis, da sola dos pés ao alto da cabeça.
>
> A Bíblia (Jo, 2:4-7)

Outro enfoque importante nas proposições de Stadelmann (1996) é quando ele coloca em pauta a discussão sobre qual seria o significado empregado na palavra "sabedoria", conceito que protagoniza toda a narrativa de Jó. Uma vez que o seu significado teológico é mais abrangente do que em um contexto extrabíblico, o autor dá embasamento à reflexão sobre a presença de uma alegoria contida em sua mensagem, significando literalmente algo, mas que, em outros contextos, pode fazer referência a outras coisas e sentidos. Na vertente bíblica, sabedoria pode significar: *a) atributo de Deus*, um dom que Deus concedeu às criaturas; *b) personificação poética*, a qual tem relação com os papéis que Deus quer que cada um siga, como a aptidão das pessoas à luz de suas sabedorias em um aspecto específico e, c) *Conceito dinâmico*, algo em torno de um conceito que simboliza um desígnio, mas deságua em uma nova ideia implícita que carece de interpretação. (STADELMANN, 1997, p 12). Refletindo sobre esses conceitos na figura de Jó, decerto o que melhor dialoga com a sua mensagem é sabedoria que surge como atributo de Deus, afinal, só Ele conhecia o coração de Jó e tinha ciência de sua fé inabalável: "E disse o senhor a Satanás: Observaste tu a meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, um homem íntegro e reto, temente a Deus, e que se desvia do mal." (A Bíblia Jo, 1:8)

Em remissão que alude à pertinência de acolher o *Livro de Jó* no campo na estética, Stadelmann (1997) faz um comentário em relação ao gênero literário que o singulariza; ele é estruturado em prosa e como um longo poema didático, de forma dialogada, corroborando a peculiar junção de gêneros e tipos textuais. Isso se dá por ter sido escrito em tempos diferentes e organizado na Idade Média, de maneira que o estranhamento da miscibilidade de gêneros se sustenta em tal peculiaridade. Ademais, o enredo, em um tom melancólico que impregna todos os diálogos, faz com que o leitor se posicione ante às perguntas e respostas de Jó com Deus e com os amigos que o visitam, tomando partido dele e dos seus lamentos, construção narrativa na qual a emoção é usada persuasivamente. A conversa entre Jó e seu amigo Elifaz atesta esse viés:

> Então respondeu Elifaz, de Temã:
> "Se alguém se aventurar a dizer a você uma palavra, isso tirará a sua paciência?
> Mas quem pode refrear as palavras?
> Pense bem! Você ensinou a tantos; fortaleceu mãos fracas.
> Suas palavras davam firmeza aos que tropeçavam; você fortaleceu joelhos vacilantes.
> Mas agora que se vê em dificuldade, você desanima; quando você é atingido, fica prostrado.
> Sua vida piedosa não inspira confiança a você?
> E o seu procedimento irrepreensível não dá a você esperança?

> "Reflita agora:
> Qual foi o inocente que chegou a perecer?
> Onde os íntegros sofreram destruição?
>
> A Bíblia (Jo, 4:1-7)

Ainda em relação ao tema central do *Livro de Jó* – a leitura que absorve o protagonista como uma figura representativa dos israelitas – essa informação adensa a afirmação de que, não somente o conteúdo temático, mas também todas as intenções do livro supõem um conhecimento histórico implícito. A criação de Jó seria reflexo da situação existencial de um povo que, historicamente, se situava à margem da sociedade, cuja marca distintiva era a absoluta crença na fé cristã (STADELMANN, 1997).

Uma reflexão sobre o livro bíblico que merece ser convocada para esta discussão é proposta pelo Abade de Genoude (1993), na qual ele propõe que o ponto basilar a ser problematizado em o *Livro de Jó* é a questão da proximidade e pureza das relações do homem com Deus. Em sua leitura desponta a necessidade da reafirmação de que entre o divino e o humano há poucas distinções: aquele era soberano; este, se apresenta como sua imagem e semelhança. A questão nesta interpretação é que ela deixa lacunas para a percepção do leitor de como o discurso bíblico acaba por ser convidativo e a linguagem é atrativa. Atrelando esse olhar à questão das alegorias, percebe-se que o teólogo traz em seu texto algumas alegorias que ora são mencionadas, ora estão implícitas, a exemplo do momento em que ele tece a visão dualista sobre a bondade de Deus e a desigualdade de realidades entre o homem bom e o mau, uma vez que o homem mau vive na prosperidade, enquanto o homem virtuoso permanece na miséria (GENOUDE, 1993, p. LXXVIII). E, como antevê o início do Livro, Jó era, por assim dizer, um rico correto, merecedor de sua realidade, sendo, pois, um bom homem:

> Havia na terra de Uz um homem chamado Jó: era íntegro e reto, temia a Deus e mantinha-se afastado do mal. Tinha sete filhos e três filhas. Possuía também sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois, quinhentas jumentas, e servos em grande quantidade. Era, pois, o mais rico entre todos os habitantes do Oriente. Seus filhos costumavam dar festas, um dia em casa de um, outro dia em casa de outro. E convidavam suas três irmãs para comerem e beberem com eles. Terminados os dias de festa, Jô mandava-os chamar para orar por eles. De manhã cedo ele oferecia um holocausto na intenção de cada um, pois dizia: “Talvez meus filhos tenham cometido pecado, maldizendo a Deus em seu coração”. Assim costumava Jô fazer todos os dias.
>
> A Bíblia (Jo, 1:1)

Deslocando essas considerações do campo teológico para destacar propriedades literárias do *Livro de Jó*, remetemos também ao estudo de Haroldo de Campos (1993a) para a tradução seminal feita da obra por José Elói Ottoni (1993). Inicialmente, ele empreende

uma defesa implícita quanto à parcialidade das traduções atreladas a questões contextuais desse livro, como a superioridade de uma língua, dita rica, frente a uma outra língua, tida como pobre. O crítico defende uma abordagem sincrônica para a percepção da poesia, sobretudo porque o *Livro de Jó* é o registro poético mais antigo da *Bíblia*. A necessidade do enfoque sincrônico fica clara, já que, caso um estudo diacrônico fosse adotado, a comparação e a análise se dariam predominantemente sob um viés historiográfico. Essa problemática surge porque as autoridades encarregadas das interpretações dos textos teológicos, geralmente conservadoras, concebem a tradição como um dogma, insuscetível de outros pontos de vista (CAMPOS, 1993a, p. XIV).

Posto isso sobre o estudo sincrônico da poesia, o crítico alude ao sentido da tradução entendida como forma de atividade criativa, que seria separada da poesia propriamente dita. Tomando como base o exemplo de próprio Ottoni (1993), que não teve acesso ao texto original do *Livro de Jó*, percebe-se sua liberdade criativa frente às palavras encontradas quando fez sua tradução. À luz dessa leitura, indaga-se: ainda que o tradutor fosse versado na análise estrutural do poema, atento à sua métrica, metro, rimas e versos, quais palavras exatas poderiam ser empregadas a fim de manter o respeito às questões formais da obra? A tradução do *Livro de Jó* feita por Ottoni, datada de 1851, não teria sido literal; o próprio autor defende que ela não foi necessariamente uma tradução, mas sim uma paráfrase (CAMPOS, 1993a, p. XVI), isto é, a ideia central era a mesma, mas as palavras eram diferentes.

Outro ponto que merece atenção são as características particulares que o *Livro de Jó* porta. Em poucos textos bíblicos, são empregadas palavras, nobreza e ousadia nas descrições como as feitas neste livro, e essa é uma marca dominante, sobretudo no eixo do bem e do mal, bem como em relação ao sagrado e ao profano. O que corrobora essa assertiva é a grandeza das palavras presentes no livro, com o poder de encerrar muitos pensamentos, para vibrá-las como setas, tornando os mais remotos objetos sensíveis por meio de linguagens vivas e naturais. Uma única palavra pode fazer referência a um emaranhado de novos significados – e aqui chegamos mais uma vez às alegorias –, capazes de dizer uma coisa e significar outra, de acordo com o contexto da intepretação (CAMPOS, 1993a, XVIII).

Deve-se notar que o pano de fundo no qual se desenvolvem essas considerações questiona as formas como são sedimentadas a memória e a desmemoria na história, desta feita acolhendo o recurso da tradução como um meio para a sua permanência. Especificamente quanto à poeticidade implicada no *Livro de Jó*, é ressaltada, a partir da tradução de Ottoni, de 1851, a necessária análise de como uma hegemonia interpretativa unívoca é contestável. A vertente amparada numa pretensa literalidade, por exemplo, seria hegemônica, uma vez que é dependente do componente historiográfico, relativizando o componente metafórico e alegórico da poesia.

No artigo *Jó: a dialética de Deus,* Haroldo de Campos (1993b) defende que a dialética seria a arte que, através do diálogo, faz uma demonstração de um tema, argumentando para definir e distinguir com clareza certos assuntos. Ele reflete sobre como se dá o contato

de Deus com Jó e, sobretudo, quais são as razões para essa aproximação. É relevante perceber que o livro bíblico é absorvido como algo desarmonioso na construção do seu principal protagonista: esta parece ser a justificativa para a tese de que o Jó paradoxal teria resultado da fusão de duas outras personagens, afirmação explicada pela visão cartesiana empregada na análise do personagem pela necessidade de encontrar traços únicos e uma continuidade linear que os defina (CAMPOS, 1993b, p. 83).

Aliado a isso, há, também, a visão do relato de Jó como uma releitura de histórias já contadas, cristalizadas dentro da tradição. Isso ocorre pela necessidade de harmonia e coerência entre as partes do texto, em alguns momentos interligadas quase como um jogo intertextual (CAMPOS, 1993b, p. 84). A narrativa seria devedora de um conjunto de relatos tradicionais aplicados à história construída no *Livro de Jó,* condição referenciada textualmente no momento em que o protagonista, mesmo sem transgredir nenhuma lei divina, é punido. Os textos sagrados falam sobre a plenitude e ascensão do homem bom; nesse sentido, o bom foi punido por Deus, corroborando essa ausência de coerência, por vezes apresentada entre Jó e a literatura cristã.

Abordadas essas nuances, cabe adentrar na questão da dialética que intitula o artigo. Como é sabido, diante da maravilha do mistério, Jó é contemplado com a graça de ser atendido e arguido pessoalmente por Deus. Duas análises são possíveis de serem feitas a esse propósito: a primeira, como esse Deus se deixa aproximar por um servo que fora estigmatizado; e, a segunda, como Jó abdica de todos os seus questionamentos unicamente porque viu Deus. Campos faz menção a essa dialética com base em Antônio Vieira, porque, como defende ele, a estratégia da necessidade argumentativa (nesse caso, até simbólica de contato com Deus) tem apenas uma intenção: persuadir o ouvinte/leitor de uma verdade ou constrangê-lo a uma ação (CAMPOS, 1993b, p. 87). Ideia apresentada de forma clara, além de em outros momentos, no capítulo 42:

> Então Jó respondeu ao Senhor:
> “Reconheço que podes tudo e que para ti nenhum pensamento é oculto.
> Disseste: ‘Quem é esse que obscurece o meu Projeto sem nada entender?’ –
> Pois eu falei, sem nada entender, de maravilhas que ultrapassam meu conhecimento.
>
> ‘Escuta-me’, eu disse, ‘e vou falar, vou perguntar-te e tu responderás!’
> Eu te conhecia só por ouvir dizer, mas, agora, vejo-te com meus próprios olhos.
> Por isso, acuso-me a mim mesmo e me arrependo, no pó e na cinza”.
>
> A Bíblia (Jo, 42:1-6)

Alegoricamente, o aparente desconcerto de Jó ao longo da narrativa pode ser visto como uma indicação da hegemonia do poder de Deus frente ao homem, reiterando a sua inferioridade ante ao divino. As lamúrias e indagações feitas pelo homem, ainda que fundadas, não são nada frente à constante busca, devoção e a inabalável fé a ser dirigida a

Deus. Mesmo distanciado espacial e temporalmente, uma analogia poderia ser feita em relação à condição de Jesus que, igualmente réu gratuito, pode ser uma alegorização de Jó. Afinal, assim como o servo israelita, ele contempla a maravilha de Deus e aceita a condição de filho a ser sacrificado em nome dos homens. Ambos, com propósitos diferentes, são entregues a punições que não entendiam e nem mereciam receber. Tomando essa leitura como base, estaria Deus se permitindo acarinhar unicamente para mostrar que Jó não deveria ter murmurado ou questionado a sua sentença? Afinal, como bem empregado no final do livro, Deus restitui tudo em dobro a Jó:

> Então o Senhor mudou a sorte de Jó, quando este intercedeu por seus amigos, e restituiu-lhe todos os bens, o dobro do que antes possuía.
> Vieram, pois, visitá-lo todos os irmãos e todas as suas irmãs e os antigos conhecidos. Comeram com ele em sua casa, consolaram-no e o confortaram pela desgraça que o Senhor lhe tinha enviado, e cada qual ofereceu-lhe uma moeda de prata e um brinco de ouro.
> O Senhor abençoou Jó no fim de sua vida mais do que no princípio: ele possuía agora quatorze mil ovelhas, seis mil camelos, mil juntas de bois e mil jumentas.
> Teve, também, outros sete filhos e três filhas:
> a primeira chamava-se Rola, a segunda, Cássia e a terceira, Azeviche.
> Não havia, em toda a terra, mulheres mais belas que as filhas de Jó. Seu pai destinou-lhes uma parte da herança entre seus irmãos.
> Depois desses acontecimentos, Jó viveu ainda cento e quarenta e quatro anos e viu seus filhos e os filhos de seus filhos até a quarta geração.
> E morreu velho e cumulado de dias.
>
> A Bíblia (Jo, 42:10-17)

5. Considerações finais

Este artigo buscou solidificar um arcabouço investigativo referente à alegoria e à aplicabilidade dela no *Livro de Jó.* Percebida inicialmente sob duas ramificações, a poética e a empregada para a exegese bíblica, sua leitura permitiu apreendê-la como um recurso que visa ampliar o conceito de um evento, a fim de dar-lhe um significado que extrapola o sentido literal e adentra à intencionalidade discursiva e conotativa da linguagem. Não menos importante foi tentar compreender as várias faces assumidas pelo *Livro de Jó*, assimilado como um livro sapiencial do Antigo Testamento, em função de sua estruturação, como um exemplo a ser seguida pelos israelitas, voltado para uma finalidade extracultual.

No que concerne ao campo da estética, a miscibilidade de gêneros que o envolve, o poder da argumentação e persuasão, a presença da lamentação como gênero literário, além dos componentes teológicos que lhe são inerentes, foram os pontos destacados neste artigo. Pois este, que é o primeiro livro poético da bíblia cristã, deu embasamento para uma série de inferências, tal qual a motivação pela qual ele foi escrito, o dito e o não dito na existência do discurso dos três amigos de Jó e a usabilidade do termo “sabedoria”. Ademais, o que foi visto e pontuado é a reafirmação de como o componente da fé é imprescindível

em Jó, o réu gratuito, que, para além de qualquer indignação frente à vida ou ao sofrimento, não amaldiçoa Deus, permanecendo fiel e íntegro.

Nessa questão, fez-se válida, também, a afirmação de como o *Livro de Jó* pode ter sido fruto de uma longa tradição de sofrimentos infundados, mas que servem para aprendizagem, purificação e fortalecimento da alma do cristão. Isso porque a sabedoria de Deus, superior a todas as coisas, é uma pauta chave deste artigo, já que a hegemonia do sagrado e de suas decisões não deveria ser questionada, mas sim encorajada, seguida e acatada. Afinal, a fé não questiona, a fé se resigna. O que dá embasamento a um dos pontos aqui destacados: a Doutrina da Retribuição, marcada como a ideia de que o justo, como era Jó, não sofre em vão, pois será recompensado com tudo em dobro pelo seu senhor, o que, de fato, ocorre em Jó, pois ele se torna amplamente próspero após o seu sofrimento. Isso serve para corroborar o viés sapiencial presente no livro, afinal, quem o lesse, seguiria os princípios destacados, isto é, seria fiel e temente a Deus como Jó foi, e teria, na sua vida, recompensas decorrentes da fidelidade presente entre o sagrado e o humano.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de Balancin Euclides Martins et. al. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CAMPOS, Haroldo de. Da memória e da desmemória: excurso sobre o poeta José Elói Ottoni, tradutor do Livro de Jó. In: OTTONI, José Elói. *O Livro de Jó*. São Paulo: Loyola, Giordano, 1993a.

CAMPOS, Haroldo. Jó: a dialética de Deus. *In:* CAMPOS, Haroldo de. *Filosofia Polícia* **7.** São Paulo: L&PM Editores S/A, 1993b.

ECO, Umberto. *Arte na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

GENOUDE, Abade de. Prefácio. *In:* OTTONI, José Elói. *O Livro de Jó*. São Paulo: Loyola, Giordano, 1993.

GRAWUNDER, Maria Zenilda. *A palavra mascarada:* sobre a alegoria. Santa Maria: UFSM, 1996.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria:* construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Unicamp, 2006.

OTTONI, José Elói. *O livro de Jó*. Estudo introdutório e fixação do texto por Haroldo de Campos. São Paulo: Loyola, Giordano, 1993.

STADELMANN, Luís. *O itinerário espiritual de Jó*. São Paulo: Loyola, 1997