

20

FORMA BREVE

REVISTA DE LITERATURA

Job: Justiça e sofrimento



## FICHA TÉCNICA

### TÍTULO

**FORMA BREVE 20**

Job: Justiça e sofrimento

### PERIODICIDADE

Anual

### EDITOR-CHEFE

António Manuel Ferreira (antonio@ua.pt)

### EDITORES ASSOCIADOS

Carlos Morais, Maria Fernanda Brasete, Rosa Lídia Coimbra

### COORDENAÇÃO DESTE NÚMERO

António Manuel Ferreira, Ana Maria Ramalheira, Carlos Morais,  
João de Mancelos, Maria Fernanda Brasete, Rosa Lídia Coimbra

### CAPA

Baseada num cartaz de Sofia Almeida,  
a partir de uma pintura de Nataliya Hanzha

### PAGINAÇÃO E ARRANJO GRÁFICO

Carlos Gonçalves

### EDIÇÃO

UA Editora  
Universidade de Aveiro

**2024**

**ISSN** – 1645-927X

**e-ISSN** – 2183-4709

### URL

<https://proa.ua.pt/index.php/formabreve>



Licença Creative Commons: Atribuição 4.0 Internacional

© Os direitos permanecem com os autores

### CORRESPONDÊNCIA

Forma Breve – Departamento de Línguas e Culturas

Universidade de Aveiro

3810-193 Aveiro

Portugal

A revista encontra-se agregada no RCAAP (Repositório Científico em Acesso Aberto em Portugal) e no Open Aire, registada no Sherpa Romeo e indexada em Capes/Qualis (em categoria B2) e DOAJ. Está prevista ainda a sua submissão para indexação na base SCOPUS.



cllc  
universidade de aveiro  
centro de línguas, literaturas e culturas



cllc  
universidade de aveiro  
departamento de línguas e culturas



Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MERCADO ACADÉMICO E INOVAÇÃO

Esta publicação é financiada por fundos nacionais, através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos FCT/UI1804/18/2020 e UIDB/04118/2020.

**FORMA** **BREVE**

**20**

REVISTA DE LITERATURA

**Job: Justiça e sofrimento**

2024





# ÍNDICE

## Job: Justiça e sofrimento

- Fineu em Apolónio de Rodes: homem piedoso e filantropo 9  
Ana Alexandra Alves de Sousa
- Entre o *Livro de Job* e *Fausto* de Goethe : o homem posto à prova 19  
Ana Fernandes
- Doença, sofrimento e ação divina em *Ludlul bēl nēmeqi* – o topos do *Justo sofredor na antiga Mesopotâmia* 37  
Ana Satiro  
Isabel Gomes de Almeida
- A poesia como exercício kenótico em “*Os dias de Job*” de José Tolentino Mendonça 59  
Alex Villas Boas
- La tradición bíblica de Job en la comedia barroca española 71  
Elena Martínez Carro
- O *Livro de Jó*: um dos paradigmas de *Mon Cas* 83  
Flavia Maria Corradin
- “Who, being innocent, ever perished?” (Job 4,7) 93  
Hans Ausloos
- Luto, sofrimento e fidelidade familiar no ciclo mítico-literário de *Inanna e Dumuzi* 109  
Isabel Gomes de Almeida
- Níveis Semânticos da Justiça no Livro de Job 123  
José Augusto Ramos
- Dom Pedro, Conde de Barcelos, entre o *Livro de Job* e o *Eclesiastes* 145  
José Carlos Ribeiro Miranda

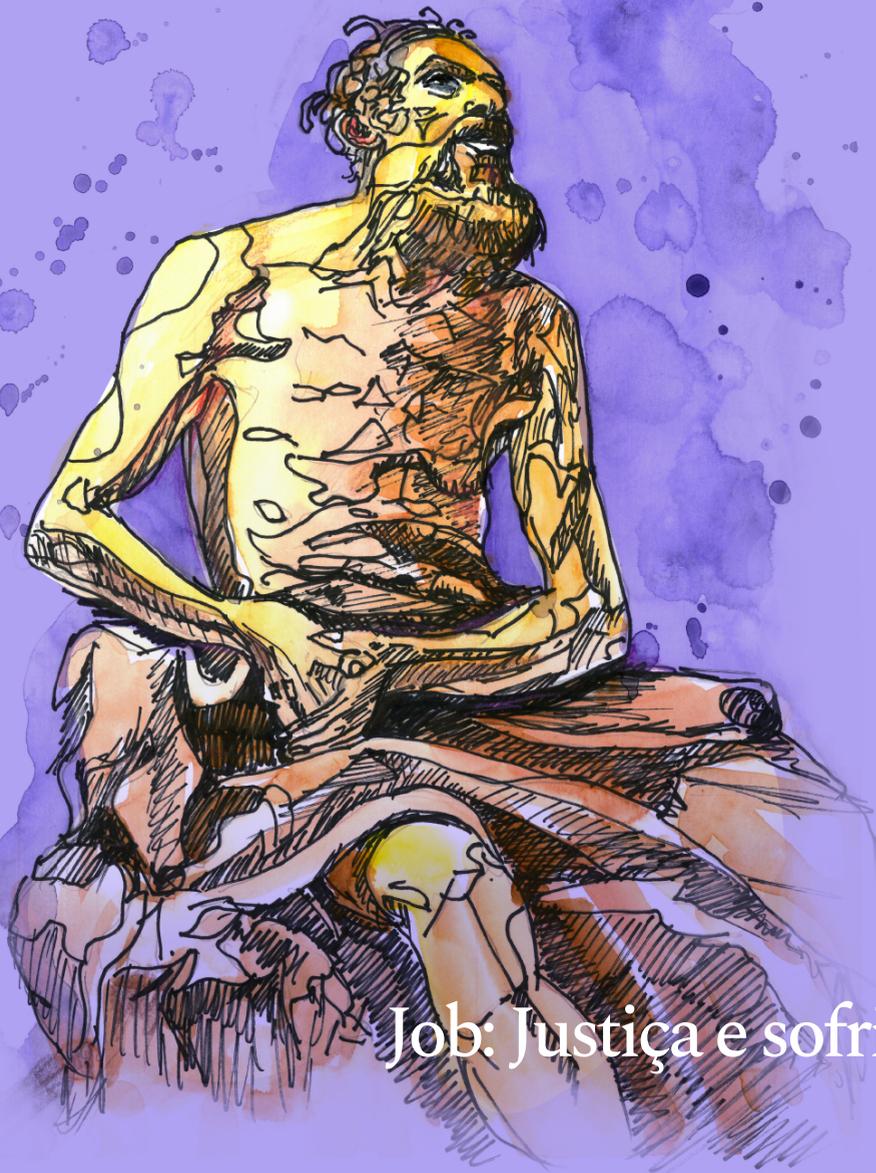
Figurações dramáticas de Job – da matriz bíblico-teológica a algumas variações literárias	159
José Cândido de Oliveira Martins	
Jó e Adélia Prado: vozes narrativas e recepção	173
João Leonel	
Job e a comédia do sofrimento em <i>A Serious Man</i> (2009), dos irmãos Coen	185
João de Mancelos	
Job. La aventura del sufrimiento. El dolor y la fe como marcas antropológicas. Una lectura en clave filosófica	193
María Cecilia Colombani	
O caso curioso de um escriba desacreditado (A.1258+): difamação e sofrimento na Mesopotâmia do séc. XVIII a.C.	207
Maria de Fátima Rosa	
Job, o justo infortúnio e a interpretação do sofrimento pelos amigos. Discursos de Elifaz	227
Michel Mutaia Kanianga	
The Reception of Job in the Earliest Greek Literature	239
Stephen Bay	
Os movimentos argumentativos das emoções em discursos políticos	249
Sara Topete de Oliveira Pita	
La figura de Job como motivo literario. El deseo de sentido ante el sufrimiento	267
Teresa Vallès-Botey	

## Outros estudos

Da dupla de escravos da comédia greco-latina à dupla dos moços de esporas de <i>Quem tem farelos?</i> de Gil Vicente. Tradição e potencialidades dramáticas de um motivo clássico.	279
Rui Tavares de Faria	

## Recensões

Isabel Cristina Pires (2023). <i>O Planeta Irreal</i> . Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 116 pp.	295
João de Mancelos	



Job: Justiça e sofrimento



# Fineu em Apolónio de Rodes: homem piedoso e filantropo

Phineus in Apollonius of Rhodes: godliness and philanthropy

Ana Alexandra Alves de Sousa

Universidade de Lisboa (FLUL), Portugal

sousa1@campus.ul.pt

ORCID: 0000-0001-6515-1668

**Palavras-chave:** sofrimento; redenção; filantropia; piedade; Sagradas Escrituras.

**Keywords:** suffering; redemption; philanthropy; piety; Holy Scriptures.

Na *Argonáutica* de Apolónio de Rodes, Fineu é um antigo governante da Trácia, que se exilara em Tínia<sup>1</sup>, nas margens do Bósforo, quando os Argonautas, que iam em busca do velo de ouro, o encontram. Sendo a viagem realizada sob os auspícios de Apolo (1.423), com cuja invocação a epopeia tem início, a unidade diegética sai reforçada pelo facto de ter sido este deus quem concedera a Fineu o dom da adivinhação (2.180-1)<sup>2</sup>. O adivinho havia-se arruinado ao revelar aos homens mais do que eles podiam saber<sup>3</sup>.

Outrora arruinei-me por descuido, ao revelar  
com minudência, até ao fim, o pensamento de Zeus. (2.313-4)

<sup>1</sup> Durante muito tempo pensou-se que seria a Bitínia; cf. Delage, 1930 (pp. 123-4). Mas a opinião que prevalece hoje, depois dos trabalhos de Wendel e Fränkel, como explica Vian 2002 (pp. 130-1), é que o poeta helenístico distingue a Tínia europeia (2.177, 460, 485, 529, 548), da Bitínia asiática (2.4, 347, 619, 730, 788).

<sup>2</sup> Entre os Argonautas, Ídmon é profeta de Apolo e filho do deus (1.142-3) e Augias é filho de Hélio (1.172). Ao longo da viagem a tripulação ergue altares a Apolo e faz-lhe inúmeras preces. As imagens solares são frequentes no poema: a imagem de Jasão a sair de casa e a dirigir-se à nau assemelha-se a Apolo a sair do seu templo (1.307); o brilho do manto de Jasão quando entra em Mirina ofusca mais do que o sol (1.725-6). A dinastia ptolemaica desenvolveu a iconografia solar, símbolo do poder supremo e eterno; cf. e.g. Strootman, 2014 (p. 54).

<sup>3</sup> O escólio *ad Arg.2.178-82a* elucida: ἀνέδην πᾶσι καὶ διαρρήδην ἔμαντεύετο, “a todos profetizava sem restrições e de forma explícita”. Todas as traduções apresentadas são nossas. As traduções da *Argonáutica* estão publicadas em Sousa, 2021.

Fineu explica por que razão o pormenor da revelação não é permitido pelos deuses:

Este [Zeus] quer mostrar aos homens profecias incompletas,  
para que eles necessitem dos deuses no seu pensamento. (2.314-6)

A caracterização que Fineu faz de si próprio como φίλα φρονέων, “com pensamentos de benquerença” (2.389) em relação aos homens permite colocá-lo ao nível de Atena, pois o sintagma nos Poemas Homéricos explica (no feminino) os sentimentos daquela deusa em relação a Telémaco (*Od.*1.307) e a Ulisses (*Od.*7.15, 42); na *Argonáutica* surge mais uma vez para caracterizar Atena no momento em que esta se desloca numa nuvem para ir em socorro dos heróis, que estavam a chegar às Rochas Ciâneas (2.540)<sup>4</sup>. Reforça o paralelo o facto de esta passagem ser o obstáculo que os Argonautas superam graças a ambos: Atena ajuda no local<sup>5</sup> e Fineu auxilia com os seus conselhos<sup>6</sup>. Fineu e a deusa são os dois elementos exteriores à expedição que contribuem para o sucesso da difícil travessia. O excesso em que incorrera, ao revelar mais do que podia, confirma que o adivinho se considera quase um deus. Zeus lembra-lhe a sua condição humana ao puni-lo. Em Apolónio, Zeus castiga Fineu com a cegueira, uma velhice duradoura e as Harpias. O narrador dá razão ao castigo divino, pois descreve a transgressão com o verbo ὀπίζομαι numa frase negativa. Este lema traduz a reverência e o temor em relação ao divino, logo a afirmação de que “não sentira qualquer pejo em revelar aos homens/ com rigor, o pensamento sagrado do próprio Zeus” (2.181-2) significa que não respeitara Zeus<sup>7</sup>. O episódio da *Argonáutica* trabalha, portanto,

<sup>4</sup> Nos Poemas Homéricos, a expressão surge como uma possibilidade na prece de Diomedes a Atena, na qual exprime a hipótese de a deusa ter essa disposição para com o herói (*Il.*5.116); também Nausicaa fala de a mãe poder reagir assim em relação a Ulisses (*Od.*6.313; 7.75). A dimensão filantrópica da expressão é clara quando se mencionam os fármacos dados pelo centauro Quíron a Asclépio, pai de Macáon (*Il.*4.219). O símile em que se descreve o modo de sentir de um pai em relação ao filho (*Od.*16.17) insere a expressão no contexto familiar.

<sup>5</sup> Como observa Hunter (1993), a ajuda de Atena só acontece depois de os Argonautas fazerem, eles próprios, um esforço para atravessarem a difícil passagem: “Apollonius rejects the Homeric structure by which gods intervene as soon as they arrive on earth, in favour of allowing the mortal struggle to be fully displayed before a saving intervention” (p. 87).

<sup>6</sup> Acerca desta ajuda, cf. Hunter, 1993 (pp. 86-7). Não é nosso objetivo analisar aqui as profecias de Fineu. No entanto, queremos chamar a atenção para os três conselhos do adivinho, que são cruciais para o sucesso da missão: lançar uma pomba para saber se podem atravessar os rochedos permite avançar em direção ao objetivo; atracar na ilha de Ares significa encontrar os filhos de Frixo, que se revelarão indispensáveis na estratégia em Ea; por fim, informar que um dragão insone guarda o velo leva a antever os perigos que os esperam na Cólquida.

<sup>7</sup> A aceção deste lema como sinónimo de temor e reverência pelo divino é retomada na sua outra ocorrência no poema, na qual explica por que razão Circe purificou, sem fazer quaisquer perguntas, Medeia e Jasão, que se lhe dirigiram depois de terem matado Absirto (4.700). Nos Poemas Homéricos, o lema descreve o respeito de Aquiles em relação a sua mãe (*Il.*18.216), o que devia ter sido a sensibilidade de Heitor em relação a Aquiles nas palavras que lhe diz antes de o matar (*Il.*22.332), a forma como Zeus é sentido quer por Posídon (*Od.*13.148) quer pelos homens em geral (*Od.*14.283). Rutherford (2019) explica: “this verb is cognate with ὄπις, which means the watchful eye kept on mankind by the gods” (p.139); desse olhar vigilante resulta, acrescentamos,

o tema dos limites do conhecimento humano, associado ao da ira divina (Mori, 2008, p. 179): homens e deuses estão em planos que não se podem confundir. Por isso também, quando Fineu fica livre da maldição, as Harpias são rechaçadas, mas não são mortas<sup>8</sup>.

O mitógrafo Asclepiades de Trágilo (séc. IV aC) apresenta outra justificação para o castigo: Zeus dá a escolher a Fineu a morte ou a cegueira, como punição por ter entregado os filhos do primeiro casamento à segunda mulher para serem mortos. Depois de Fineu escolher a cegueira, Hélio envia-lhe as Harpias (fr. 4 Müller).

O escólio *ad Arg.2.178-82a* dá várias explicações para a cegueira: pode ter ficado cego por ter preferido uma vida longa; por ter congeminado contra Perseu; ou, na versão que atribui a Sófocles (fr. 704 Pearson), por ter cegado os filhos que tivera da primeira mulher, Cleópatra. De facto, em *Antígona* 970-6, o Coro menciona a nefasta influência de uma segunda mulher, à qual imputa a morte das crianças. Hesíodo fr. 254 Merkelbach-West diz que a cegueira fora um castigo por ter mostrado a Frixo o caminho para a Cólquida. Por sua vez, o historiógrafo Istro (séc. III aC) diz que Fineu recebeu castigo de Hélio, a pedido de Eetes, por ter salvado com as suas profecias os filhos de Frixo (fr. 60a Müller). Na *Argonáutica*, faz-se eco desta versão quando o ancião exorta os heróis a fazer escala na ilha de Ares, sentindo-se tentado, apesar do risco, a explicar mais (2.389-91)<sup>9</sup>. No entanto, nada se diz sobre a razão desta paragem e só adiante ficará clara a sua importância.

Fineu conhece a profecia que explica como se livrará do tormento (2.234), profecia que ele próprio liga ao parentesco que tem com os Boréadas.

não será como forasteiros que me socorrerão.  
... com os meus  
presentes desposi a irmã deles, Cleópatra. (2.235, 238-9)

A ação libertadora de Zetes e Calais resulta, em Asclepiades, de uma negociação: Fineu declara só dar informações sobre como passar entre as Rochas Ciáneas se os heróis rechaçarem as Harpias. No poema de Apolónio, uma ação não depende da outra. A hesitação inicial manifestada por Zetes e Calais, que

---

o sentimento de temor por parte dos homens para com os deuses. Nos Poemas Homéricos, o objeto do verbo é sempre divino, exceto nas já referidas palavras de Aquiles, o que dá ao herói um estatuto de deus; cf. Jong, 2012 (p. 142).

<sup>8</sup> Íris trava a perseguição dos Boréadas provavelmente na sequência de um prévio acordo com Zeus, que terá dito até onde os Argonautas poderiam ir. O escólio *ad Arg.2.286* explica que Hermes é o mensageiro de Zeus em algumas versões do mito, mas justifica a presença de Íris por ser ela própria uma deusa mensageira ou por ser irmã das Harpias.

<sup>9</sup> Os quatro filhos de Frixo haviam deixado a Cólquida para irem a Orcómeno, a terra do pai, reclamar a sua herança. Mas naufragam e encontram-se na ilha de Ares quando os Argonautas aí desembarcam. Eles serão fundamentais para o sucesso da missão, pois são filhos de Calcíope, logo, sobrinhos de Medeia, que, perante a irmã, usa os sobrinhos como pretexto para ajudar Jasão.

não querem incorrer na ira dos deuses<sup>10</sup>, fica resolvida quando o ancião recorre a um tom paternal autoritário<sup>11</sup>, rematado por um juramento quádruplo:

Cala-te. Não ponhas, filho, essas ideias na tua mente.  
 Juro pelo filho de Leto, que me ensinou a ciência profética;  
 juro por esta sorte infausta que me coube e por esta nuvem  
 que me cega os olhos e pelas divindades infernais ...  
 juro que os deuses não se encolerizarão por causa da vossa ajuda. (2.256-59, 261)

Apolónio altera a figura cruel que a tradição lhe legou<sup>12</sup>: em vez do desumano rei que cega os filhos ou os entrega à morte, Fineu liberta os homens dos seus cuidados; em vez de negociar a sua ajuda, oferece-a. Diz-se que, no dia a seguir ao da sua libertação, profetiza aos forasteiros que chegavam, entre eles Parébio<sup>13</sup>, procurando libertar de tormentos até o mais débil e, em troca, recebe cuidados (2.453-5). Parébio deixa-se ficar com o adivinho em sinal de reconhecimento e compaixão.

O poema helenístico realça o altruísmo de Fineu com o lema homérico *ἐνδουκείως* (2.454), que combina a ideia do “cuidado” com a da “gentileza” (Chantraine, 1999, p. 346). O advérbio é bastante expressivo se pensarmos que serve para descrever o prazer sentido por Ulisses com a refeição que come na companhia de Eumeu (*Od.*14.109-10), pois também o ancião esfomeado está prestes a alimentar-se.

Quando os Argonautas passam junto das montanhas do Cáucaso, precisamente antes de chegarem à corrente do Fásis, avistam uma águia a devorar o fígado de Prometeu (2.1246-59). O leitor está no final do livro dois, ocupado em grande parte pelo episódio de Fineu (versos 178-531). Prometeu surge numa altura em os Argonautas estão a chegar à Cólquida, ou seja, estão prestes a concluir a viagem de ida, que as profecias de Fineu contemplam (sobre a viagem de regresso o adivinho nada diz, a não ser que o caminho será diferente)<sup>14</sup>, o que parece sugerir um paralelo entre as duas figuras. Como Fineu, Prometeu também incorre em falta por ter amado a humanidade mais do que lhe era lícito e

<sup>10</sup> Regan, 2009 (p. 211) vê desconfiança em relação ao Outro na hesitação dos Argonautas. Parecemos, todavia, que, sendo reverentes aos deuses, os heróis estão a evitar incorrer na ira divina, não é, portanto, uma questão de desconfiança.

<sup>11</sup> Defendemos a perspetiva de Plantinga, 1998 (pp. 122-3), para quem a autoridade de Fineu (presente no uso que a personagem faz do imperativo), tal como a de Polixo, a ama de Hipsípile, deriva da sua avançada idade.

<sup>12</sup> Esta alteração parece ter passado despercebida a Lucarini, 2012 (p. 158), mas não a Vian, 2002 (pp. 142-9).

<sup>13</sup> Segundo o escólio *ad Arg.*2.456-7, Parébio podia ser um escravo fiel a Fineu (Lucarini, 2012, pp. 159-60), mas é possível que provenha da tragédia (Vian, 2002a, p. 198, n.º 4), na qual a figura de Fineu teve realce (recordem-se as duas peças de Sófocles intituladas *Fineu*, de que sobrevivem escassos fragmentos na edição de Radt, 1977, frgs. 704-717a).

<sup>14</sup> Há outros momentos do poema em que se refere Prometeu: a droga que Medeia retira do cofre para dar a Jasão é dita “prometeica” (3.845) e Jasão localiza a sua pátria, referindo Prometeu como o pai de Deucalião, que foi o primeiro a fundar cidades e a construir templos (3.1085-91).

recebe castigo divino por isso. Apesar de os punir, Zeus autoriza, em ambos os casos, a sua libertação<sup>15</sup>.

Mas os dois distinguem-se sobretudo pela forma como sentem o divino. Enquanto o titã é, em Êsquilo, um severo crítico dos deuses, o mortal e piedoso Fineu da *Argonáutica* invoca os deuses na sua súplica:

agradeço-te, a ti soberano,  
filho de Leto, mesmo nas minhas árduas tribulações –  
por Zeus Protetor dos Suplicantes, que é para infratores  
o mais arrepiante dos deuses, por Febo e pela própria Hera,  
que é entre os deuses a que mais cuida de vós, viajantes,  
suplico-vos... (2.213-8)

Apolónio usa uma expressão de Teógnis – ὃ ἄνα Λητοῦς υἱέ, “soberano filho de Leto” (1.1)<sup>16</sup> – à qual acrescenta o que corresponde à alteração da tradição ἀργαλείοισιν ἐν καμάτοισιν, “nas árduas tribulações”. Castigado, Fineu mantém-se piedoso, sem qualquer ressentimento em relação aos deuses<sup>17</sup>. O respeito pelo divino é apanágio dos novos heróis e caracteriza o governante modelo que Alcínoo representa (Sousa, 2022b, p. 244)<sup>18</sup>.

Por que razão Apolónio terá modificado a tradição relativamente a Fineu? Esta questão leva-nos a tentar entender a função da personagem no poema. Na epopeia homérica, as situações vividas por Ulisses no seu regresso a Ítaca – Calipso, Sereias, Cila e Caríbdis, Lotófagos, Circe, Ciclope – representam perigos e tentações que põem em risco o estatuto do herói. A sua superação sublinha a vitória da ordem (o mundo grego) sobre o caos (o mundo bárbaro) e a preservação da condição de herói. No aproveitamento que faz da fonte homérica, Apolónio não poderia deixar de descrever o mundo não grego a partir dos lugares que estão na rota dos heróis. As próprias profecias de Fineu incluem a referência a povos que vivem ao contrário das normas e que, até do ponto de vista biológico, são aberrantes<sup>19</sup>. Embora o adivinho não explique, o leitor vem a saber, quando os Argonautas passam perto destes povos que os cálibes têm uma existência árdua e sombria, subsistindo com o trabalho nas minas; os homens tibarenos dão à luz; os mossinecos copulam com

<sup>15</sup> No caso de Fineu, Zeus insufla um μένος ἀκάματος (2.275) nos Boréadas para que eles possam perseguir as Harpias (Sousa, 2022a, p. 322).

<sup>16</sup> Vários estudiosos comparam este vocativo com a invocação inicial do primeiro livro da *Argonáutica*, como realça McPhee, 2020 (p. 87, n° 86). Sobre Fineu como um *alter ego* do narrador, cf. Idem (p. 203, n° 38).

<sup>17</sup> Para Plantinga (1998) “it is nevertheless implied that the prophet should have honoured the gods all the more because of what he received from them” (p. 133). Hunter, 1993 (pp. 93-95) considera que o papel de Fineu no poema consiste em aconselhar os Argonautas a não infringirem as leis divinas.

<sup>18</sup> Moori, 2008 (p. 179) chama a atenção para o facto de Fineu, tal como Cízico, ter algumas das características do governante ideal.

<sup>19</sup> Fineu contribui com as suas revelações para caracterizar, de forma tradicional, o mundo do Outro também quando fala do dragão que guarda o velo, deixando entrever um mundo povoado por seres medonhos.

as mulheres na rua e castigam o rei quando as sentenças não lhes agradam. Estas descrições resultam do tradicional ponto de vista grego sobre os outros povos. Mas mesmo alguns dos lugares onde os Argonautas fazem escala se inserem nesta linha. Os heróis contactam diretamente com pessoas inospitáveis, como o rei dos bébrices, Âmico, que desafia os recém-chegados para um pugilato mortal; e o deletério Eetes, que julga ter encontrado forma de se livrar dos indesejados hóspedes com a imposição de provas humanamente insuperáveis<sup>20</sup>. O perigo espreita sempre num mundo desconhecido seja em terra seja no mar. As Rochas Ciâneas representam, na viagem de ida, os perigos marítimos<sup>21</sup>.

Mas nem sempre a hostilidade e a incompreensão caracterizam os contactos com o Outro. Fineu, por exemplo, não constitui uma ameaça para os Argonautas, como Circe, que é, em Homero, o episódio que melhor se lhe pode comparar<sup>22</sup>. De facto, há, em ambos, profecias, mas tudo o resto difere. Fineu está longe de recorrer à sua arte para fazer mal aos homens. Velho, débil e cego, nunca os heróis o veem como perigoso<sup>23</sup>. Aliás, o perigo que paira no local ameaça apenas o ancião: as Harpias, que o impediam de se alimentar.

Na chamada época alexandrina, com a cultura grega a florescer no Egipto, numa altura em que se viajava pelos reinos helénicos do Império de Alexandre por razões comerciais, políticas e científicas (a escola de medicina de Alexandria, por exemplo, atraía muitos estudiosos e não era a única), os homens já não imaginavam, como na época homérica, que o exterior estivesse povoado de monstros. Assim, na *Argonáutica* há escalas em lugares onde os habitantes são acolhedores e, se surge algum confronto, este ou é um equívoco, como no país de Cízico (aqui o negrume da noite impede os Argonautas de perceberem que tinham regressado aonde haviam sido acolhidos hospitaleiramente); ou é exterior ao local, como em Drépane (no país dos feaces governado por Arete e Alcínoo, a ameaça advém de uma das expedições de resgate que Eetes havia enviado para recuperar Medeia).

Além disso, há escalas que servem unicamente para realçar a forma como os heróis cuidam dos seus deveres religiosos. Na Atlântide Electra (Samotrácia),

<sup>20</sup> Para Morrinson (2020), “Amycus is strongly associated with a brutality and lack of civilization which resembles that of the Cyclops in the *Odyssey*, but his explicit status as a king [...] makes a significance difference: he transgresses in the manner of a monarch” (p. 198); por sua vez, “Aietes resembles (as Amycus did) the Homeric Cyclops, in particular in the question he asks the Argonauts about the location of their ship [...] and his consideration of the Argonauts as brigands [...], but he is also reminiscent of some Herodotean kings” (p. 200).

<sup>21</sup> Na viagem de regresso o episódio das Sirenes é o que compararíamos com este; sobre a função das escalas na viagem de ida, cf. Sousa, 2021 (pp. 45-50).

<sup>22</sup> Muitos estudiosos têm sublinhado o paralelo entre os dois episódios, como refere Clare, 2002 (p. 75, n.º 74). Segundo Hunter (1993, p. 95) as revelações de Fineu são o equivalente alexandrino das revelações da homérica Circe.

<sup>23</sup> Há quem defenda, no entanto, que a forma como Fineu fala da sorte dos que infringem as leis de Zeus constitui em si uma ameaça; cf. Regan, 2009 (p. 212). Não é esta a nossa interpretação. Fineu diz que Zeus é “o mais arrepiante”, *πίτυστος*, dos deuses para os infratores (2.215) a pensar na sua própria sorte, pois ele foi um infrator. Fineu é paternal, não é ameaçador. Além disso, o lema *πίτυστος* que evoca um tremor de frio provocado pelo medo permite associar o estado de Fineu aos Argonautas, eles próprios sob a ordem “fria” de um rei (2.210); cf. Plantinga, 1998 (p. 133).

Orfeu inicia os companheiros nos mistérios dos cabiros (1.915-921); em Áfetas honram o falecido Dólops (1.585-9); na ilha onde avistam Apolo, decidem consagrar a ilha ao deus, que honram com libações e com a edificação de um altar (2.672-721). Também no episódio de Fineu está presente o tema do respeito aos deuses tanto por parte de Fineu, como por parte dos jovens gregos. A dúvida inicial destes é ultrapassada quando sabem que a profecia de Zeus sobre a libertação do ancião previa que fossem eles a cumpri-la.

Mas este temor ao divino fica inserido no episódio em Tínia num contexto de solidariedade com demonstração de compaixão pelo sofrimento de Fineu e de regozijo pelo fim do padecimento. Diz-se que os heróis ficam atônitos ao vê-lo (2.206), e os Boréadas até choram (2.240-3), considerando-o o ser humano mais digno de lamento, *συμυερώτερον* (2.244)<sup>24</sup>. Na verdade, veem um desgraçado débil, que passava fome há anos, pele e osso, nem forças tinha forças para caminhar (parecia uma assombração)<sup>25</sup>. A compaixão sentida traduz-se numa inversão das regras de hospitalidade: são os hóspedes que levam ajuda ao anfitrião, o lavam<sup>26</sup> e lhe preparam a refeição (2.301-10)<sup>27</sup>. Por sua vez, a sinceridade do seu compadecimento fica provada com a alegria que sentem ao saberem que a maldição terminara: diz-se que se levantam dos seus assentos (é a espontaneidade do entusiasmo) e que ficam “satisfeitos”, *γηθόσυνοι* (2.435)<sup>28</sup>. Faz parte do novo herói o gesto humanitário<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Chantraine, 1999 (p. 1028), coloca a hipótese de o adjetivo *συμυερός* provir da contaminação de *μυερός*, “infeliz”, “desgraçado”, com *στυερός* “odioso”, “terrível” (mas o advérbio *στυερώς* exprime uma forma de causar desgosto ou amargura ao próprio ou ao outro).

<sup>25</sup> Para Mori, 2008 (p. 180), a aparência espectral de Fineu evoca o Tirésias homérico que Ulisses encontra nos Infernos (*Od.*10.95-99); cf. Clare, 2002 (p. 75, n° 74); Plantinga, 1998 (p. 127).

<sup>26</sup> A cena do banho merece um muito adequado comentário a Plantinga (1998): “The whole act gives the impression rather of a necessary medical act of care for an invalid than of an enjoyable bath” (p. 142).

<sup>27</sup> Sobre o ritual da hospitalidade, cf. Hermann, 1987; Reece, 1993. As inversões de procedimento são várias neste episódio. Costumam ser os hóspedes quem se identifica, dizendo de onde vêm, qual a sua linhagem e para onde vão, tomando a palavra para contar a sua história, como Ulisses na Esquéria. Neste caso, é Fineu que identifica os recém-chegados, na soleira de casa, e é também ele que toma a palavra, prevendo e aconselhando os Argonautas sobre a sua viagem até à Cólquida. Subverte-se também a atitude de súplica, pois, na sequência da sua debilidade física, Fineu fica como que aos pés dos Argonautas: senta-se e colapsa de fraqueza. Regan, 2009 (pp. 23-4) considera que as cenas de hospitalidade em Apolónio apresentam sempre, em relação aos Poemas Homéricos, variações ou mesmo inversões no que diz respeito aos papéis do anfitrião e do hóspede. Sobre a hospitalidade de Fineu, cf. Idem (pp. 52-3) e Plantinga, 1998 (pp. 128-9).

<sup>28</sup> O lema homérico *γηθόσυνος* é em Apolónio usado essencialmente para caracterizar os Argonautas (e.g. 1.350, 1279; 2.435, 879; 3.259).

<sup>29</sup> McPhee, 2020 chama a atenção para vários episódios do poema que demonstram a *εὐεργεσία* dos Argonautas: por exemplo, a superação de Talos que torna a ilha de Creta acessível a outros viajantes; a pacificação das Rochas Ciâneas que abre novas rotas comerciais e vias de colonização entre o Mar Negro e o Mediterrâneo. Mas não deixa de reparar que “Ironically, however [...] the first beneficiaries of the decommissioning of the Clashing Rocks turn out to be the Colchian fleet that pursues the Argonauts through the Bosphorus, on a route that their targets had themselves only recently opened up (4.303-304, 1001-1003) ... this Colchian contingent later settles in Phaeacia before a series of further migrations (4.1206-1216). Thus, the first wave of colonization to follow from the Argonautic expedition is not in fact Greek, but “barbarian” (cf. also

Tendo Apolónio vivido no grande centro do conhecimento, a Biblioteca de Alexandria, numa época em que se chamaram à Biblioteca setenta e dois sábios que traduzissem do hebraico para o grego da Lei Judaica os cinco primeiros livros da Bíblia (Torá), não é de excluir a possível influência em Apolónio dos textos sagrados hebraicos. Aliás, esta tradução faz o texto sagrado ganhar, como realça Leão (2012), “um posto comparável aos *nomoi* gregos”<sup>30</sup>.

Dois dos cinco livros do Pentateuco, *Êxodo* e *Números*, falam de um Finéias filho de Eleazar, neto de Aarão e seu sucessor como Sumo Sacerdote de Israel. No texto bíblico, Finéias, em Sitim, quando os Israelitas copulavam com as moabitas e adoravam Baal, pegou numa lança, entrou na tenda e matou Zamri, um filho de Israel, e Cozbi, uma mulher madianita. Desta forma acabou com a adoração a Baal e com o convívio sexual com as moabitas. Deus recompensou-o com o sacerdócio (*Num.*25.1-15). No mito de Fineu, há um episódio (não mencionado por Apolónio) em que este tenta matar Perseu e Andrómeda, sua sobrinha. É que esta, que lhe fora prometida em casamento, apaixonara-se por Perseu. Do convívio sexual há vestígios em Lemnos onde as mulheres se unem aos Argonautas quase os fazendo esquecer a sua missão. A revolta de Finéias tem um certo paralelo na indignação sentida por Hércules que se recusa a entrar em Lemnos e consegue, embora sem derramamento de sangue, pôr fim à estadia em Lemnos<sup>31</sup>.

Mas o Fineu de Apolónio pode evocar outras figuras bíblicas, mesmo que de forma imperfeita. Por exemplo, em *Samuel 1* fala-se de um sacerdote de nome Heli, pai de um Finéias (*1Sam.*2.12)<sup>32</sup>. Também ele conhece a cegueira na sua velhice de noventa e oito anos (*1Sam.*4.15). Nestes paralelos não nos podemos esquecer de figuras de outros livros que não pertencem à Torá, como Job<sup>33</sup>, cujo sofrimento nunca abalou a devoção a Deus.

---

4.507-521)” (p.186, n.º 228). Como ἀλεξικάκοι, “repulsores do mal”, McPhee coloca os Argonautas na senda de Hércules (pp.185-8), de quem os Ptolemeus dizem descender. Sobre Hércules como figura ptolemaica, cf. e.g. Hunter, 1993 (p.26); Mori, 2008 (p.27).

<sup>30</sup> Este trabalho está na base da *Septuaginta* (Montana, 2015, p. 86).

<sup>31</sup> Wajdenbaum (2014) desenvolve este paralelo: “Here [*Num.*25:1-13] it seems that we are confronted with a more dramatic version of the Argonauts’ Lemnos episode, as both Israel and the Argonauts are on a quest—either for the law and the Promised Land, or for the Golden Fleece. Since we saw the importance of the descendants of Euphemos and his Lemnian lover, it can be concluded here that Phineas takes on the role of Heracles. He refuses to participate in what is allusively referred to as an orgy and kills a couple to make an example of them, for which he receives the promise of perpetual priesthood (*Num.*25:13). Moreover, his name although from an Egyptian root—can be associated with the name of the seer Phineus, appearing in the *Argonautica*” (p.188).

<sup>32</sup> Todavia, o caráter pérfido do filho nada tem a ver com a personagem grega.

<sup>33</sup> A tradução grega do livro de Job é muito provavelmente posterior a Apolónio, mas seria possível que houvesse, já no século III aC, conhecimento da figura (e eventualmente do Livro) de Job. Como centro de pesquisa e investigação, é legítimo concluir que os sábios da Biblioteca debatessem temas, não tendo de surgir desses debates qualquer notícia ou produção específica. Sobre a história da transmissão da versão grega do Livro de Job, cf. a conferência apresentada por Claude Cox no encontro anual de 2014, da International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS), da Sociedade Bíblica de Literatura, em San Diego.

Apolónio transforma um filicida calculista num filantropo exilado, preocupado com o ser humano, a ponto de se prejudicar para levar alívio aos outros, e quase volta a incorrer na mesma falta. Estas suas características não o inserem na tradição clássica, mas numa tradição hebraica. Por sua vez, da tradição clássica Apolónio aproveitou vários tópicos, como o dos laços familiares que o ligam aos Boréadas, o conhecimento da profecia de Zeus que explica como e quando o seu castigo terminaria. Mas, mesmo conhecendo a profecia, Fineu sente necessidade de recorrer a um tom jussivo e a um juramento que se desdobra em quatro para persuadir os Argonautas a ajudarem-no. A confirmação de que Zeus aceitava que os Boréadas intervissem é fundamental, mas quer antes quer depois da perseguição às Harpias, o novo herói aparece compadecido com o sofrimento de Fineu e exultante de alegria com o fim desse tormento. Estamos longe do Ulisses homérico que pensa em cortar a cabeça a Euríloco pela sua oposição e desconfiança (*Od.*10.435-42).

A forma como Apolónio trabalhou a figura de Fineu, ora aproveitando a tradição clássica ora alterando-a profundamente, talvez à luz da tradição cultural e religiosa hebraica, demonstra um desejo de sincretismo cultural, dentro do espírito de Alexandre, que tentou implementar uma administração mista e fundir as aristocracias persa e macedónia<sup>34</sup>.

## Referências bibliográficas

- Baslez, M. F. (1984). *L'étranger dans la Grèce Antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Clare, R.J. (2002). *The Path of the Argo. Language, imagery and narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Cambridge: University Press.
- Cox, C. (2014). The Text of Old Greek Job: a History of its Transmission. In [https://www.academia.edu/9585809/The\\_Text\\_of\\_Old\\_Greek\\_Job\\_a\\_History\\_of\\_its\\_Transmission](https://www.academia.edu/9585809/The_Text_of_Old_Greek_Job_a_History_of_its_Transmission)
- Delage, E. (1930). *La géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*. Bourdeaux: Feret et Fils Editeurs. Paris: Boccard, Kincksieck.
- Hermann, G. (1987). *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge: University Press.
- Hunter, R. (1993). *The Argonautica of Apollonius: Literary Studies*. Cambridge: University Press.
- Jong, J. F. (2012). *Homer. Iliad. Book XXII*. Cambridge: University Press.
- Leão, D. (2012). *A Globalização no Mundo Antigo. Do polítes ao kosmopolítes*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Lucarini, C. (2012). Una nuova testimonianza sul mito di Fineo e di Paraibios, *Philologus*, 156, 158-165.
- McPhee, B. (2020). *Blessed Heroes: Apollonius' Argonautica and the Homeric Hymns*. Chapel Hill: ProQuest.
- Moori, A. (2008). *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica*. Cambridge: University Press.
- Morrison, A. D. (2020). *Apollonius Rhodius, Herodotus and Historiography*. Cambridge: University Press.

<sup>34</sup> Os célebres casamentos em Susa, em 324 aC, deviam ter marcado o início de uma era cosmopolita, que, no entanto, nunca passou de um sonho. Baslez, 1984 comenta: “La fusion des élites ne fut donc jamais une réalité vécue à l'époque hellénistique, même dans l'entourage immédiat des rois. En fait le cosmopolitisme demeura dans la suite de l'antiquité une position strictement philosophique débattue en termes abstraits et non dans la pratique politique” (p. 220).

- Plantinga, M.G. (1999). *Hospitality in Apollonius Rhodius' Argonautica', books I and II*. PhD Thesis University of St Andrews. available in St Andrews Research Repository at: <http://research-repository.st-andrews.ac.uk/> Link: <http://hdl.handle.net/10023/15447>.
- Reece, S. (1993). *Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. East Lansing: The University of Michigan Press.
- Regan, A. (2009). *The Geography of Kingship in Apollonius of Rhodes*. PhD Thesis University of Michigan: ProQuest (UMI Dissertation Publishing 2011).
- Rutherford, R. B. (2019). *Homer. Iliad Book XVIII*. Cambridge: University Press.
- Sousa, A.A.A. (2021). *Apolónio de Rodes. Argonáutica, Livros I e II. Estudos Introdutório, tradução e notas*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Sousa, A.A.A. (2022a). Strength and boldness in the heroic Hellenistic world. In M. F. Silva & S. Pereira (Eds.), *Heroes and Anti-Heroes* (pp. 315-331). Roma: Aracne Editrice.
- Sousa, A.A.A. (2022b). As palavras do mundo heroico na epopeia alexandrina. In F. Lourenço & S. Marques (Eds.), *Miscelânea de Estudos em Honra de Maria de Fátima Silva* (vol.1, 231-248). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Strootman, R. (2014). Hellenistic Imperialism and the Ideal of World Unity. In C. Rapp & H. A. Drake (Eds.), *The City in the Classical and Post-classical World: Changing Contexts of Power and Identity* (pp. 38-61). Cambridge: University Press.
- Vian, F., & Delage, E. (2002). *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome I. Chants I-II*. Paris: Les Belles Lettres.
- Wajdenbaum, P. (2014). *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*. London: Routledge.

## Resumo

Este artigo examina as razões que levaram Apolónio de Rodes a modificar a tradição ao caracterizar Fineu na *Argonáutica* como um filantropo tão dedicado à humanidade que se coloca em risco. Em vez de ser um ancião calculista e impiedoso, Fineu quer aliviar o sofrimento da humanidade, aceita resignado o seu castigo e mantém-se temente aos deuses. A sua atitude paciente e a sua confiança no divino evocam algumas figuras bíblicas, como Finéias, o sacerdote Heli e Job. Esta mudança cultural na epopeia helenística segue o espírito do próprio Alexandre o Grande, que tentou implementar uma administração mista e fundir as aristocracias persa e macedónia. Os famosos casamentos de Susa, em 324 a.C., deveriam marcar o início de uma era cosmopolita, que nunca passou de um sonho. Embora os desafios enfrentados pelos heróis na *Argonáutica* de Apolónio de Rodes ilustrem a hostilidade tradicional do mundo desconhecido (Ámico, o rei pugilista, Eetes, o soberano inóspito, as rochas Ciâneas, a passagem marítima mortal), a reverência aos deuses e a solidariedade também estão presentes no itinerário do novo herói.

## Abstract

This paper examines the reasons behind the change in Phineus' character in Apollonius' *Argonautica*. Instead of being devious and merciless, the blind and weakened old soothsayer is presented as a philanthropist so dedicated to humanity that he puts himself at risk. Phineus' acceptance of suffering and his unshakable trust in the divine are reminiscent of some biblical figures, such as Fineas, Heli, and Job. This cultural shift in Hellenistic epic follows the spirit of Alexander the Great himself, who attempted to implement a mixed administration and merge the Persian and Macedonian aristocracies. The famous weddings of Susa, in 324 BC, were supposed to mark the beginning of a cosmopolitan era, which was never more than a dream. Although the challenges faced by the heroes in Apollonius of Rhodes' *Argonautica* illustrate the traditional hostility of the unknown world (Amicid king, Aetes the inhospitable sovereign, the Cyanean rocks, the deadly sea passage), reverence towards the gods and solidarity are also on the new hero's itinerary.

# Entre o *Livro de Job* e *Fausto* de Goethe : o homem posto à prova

Between *Book of Job* and Goethe's *Faust* : The Man Put to the Test

Ana Fernandes

Departamento de Línguas Literaturas e Culturas (Universidade de Aveiro)

afpedroso@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0230-4863

**Palavras-chave:** Job; Fausto; Mefistófeles; Deus; humano e divino.

**Keywords:** Job; Faust; Mephistopheles; God; human and divine.

## Introdução

É inegável a importância de Goethe para a literatura mundial, especialmente a alemã, e suas realizações, mas é raro encontrar uma obra que trate os livros bíblicos com algum potencial literário. De facto, a grande maioria das obras da Divina Escritura foi escrita com um objetivo diferente da mera criação de um corpus literário. Deixando o valor literário dos restantes livros para outros estudos, interessar-nos-á o primeiro e mais antigo dos livros bíblicos, o *Livro de Job*, por estar em diálogo com o *Fausto* de Goethe.

A peça *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) baseia-se na interpretação do mito alemão de *Fausto*, uma personagem fictícia utilizada para explorar as repercussões de um pacto com o diabo, a fim de analisar vários aspetos da natureza e da condição humanas. Após uma longa e profunda meditação sobre o mito, Johann Wolfgang von Goethe publicou pela primeira vez *Fausto*, um Fragmento em 1790, que era uma versão inicial e incompleta da obra. Mais tarde, continuou a desenvolver os temas e o enredo da história e publicou a primeira parte completa, publicada em 1808, intitulada *Fausto: uma Tragédia..* A segunda parte, com características temáticas e enredo diferentes, mas mantendo a forma e a estrutura geral, foi publicada postumamente em 1832.

## 1. Fausto e a Bíblia

Tal como desenvolvido no *Journal of Fujian Institute of Education* (Dan-hua, 2003: pp. 33-36), o grande drama poético *Fausto* realiza duas grandes mudanças importantes em relação ao conteúdo da Bíblia. Uma delas é a aposta entre Deus e o Diabo no início do drama, conhecido como “Prelúdio no Céu”. A outra mudança significativa é a salvação de Fausto para o Céu no final da obra. Essas alterações destacam a originalidade e a interpretação única que Goethe trouxe ao explorar temas religiosos e existenciais na sua obra magistral. A influência da Bíblia em *Fausto* manifesta-se tanto na extração do material original quanto no tema do drama poético. A análise dos temas “salvo pela fé” e “esforço incessante para se aperfeiçoar” aproxima-nos de algumas das ideias presentes na Bíblia, no entanto é importante reconhecer as *nuances* e ambiguidades presentes na obra. Os conflitos entre Deus e o Diabo, Fausto e o Diabo, e os respectivos conflitos internos do herói são os três principais conflitos dramáticos que seguem os princípios ateístas dos dois opostos do bem e do mal em que a perspectiva ateísta nega a existência de Deus e do Diabo como entidades sobrenaturais. O bem e o mal são vistos como conceitos humanos, não como entidades absolutas, sendo que os conflitos em *Fausto* representam a luta entre diferentes ideologias e valores humanos. Nesta abordagem, podemos considerar George Lukács (Lukács, 1964, pp. 1-24) que analisa o Diabo como representante das forças progressistas da história, no entanto estudiosos como Victor Lange, em “The Diabolical Principle in Goethe’s *Faust*” (Lange, 1956, pp. 377-387), interpretam o Diabo como uma figura complexa que representa o lado obscuro da natureza humana.

Por outro lado, a obra pode ser interpretada como uma crítica à hipocrisia e à rigidez da religião institucionalizada. O questionamento de Fausto sobre a ordem divina e a busca por conhecimento podem ser vistos como um desafio à autoridade da Bíblia.

Este trabalho parte do princípio de que a Bíblia é uma importante fonte de inspiração de *Fausto*.

As evocações do legado encarnado na Bíblia começam a ter lugar desde o início da tragédia. Goethe recua quando a cortina mostra a grandeza senhorial de um Deus tão racional no “Prólogo no Céu”, por um lado ao texto do Gênesis, o que é visível tanto na adoração que os três arcanjos principais fazem da perfeição da criação, sempre tão esplêndida como no primeiro dia, como na resposta altiva de Mefistófeles, que se refere à serpente que condenou a humanidade a distinguir entre o bem e o mal; a referência aparece novamente quando esta personagem, vestida de Fausto, assina o álbum de um dos seus alunos com a legenda “e vós sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal”, palavras que o animal usou para convencer Eva da desobediência (A Bíblia Sagrada, 1963: p. 7).

Depois do seu “Prelúdio no teatro”, o “Prólogo no Céu” trata de um diálogo no qual as condições da aposta entre Deus e Mefistófeles são estabelecidas e acende a centelha iniciática do desenvolvimento subsequente do enredo. A cena do “Prólogo no Céu” no *Fausto* de Goethe estabelece uma aposta entre Deus e Mefistófeles (“Fausto, assim diz o diabo, abandona o Senhor e segue-O, considerando fútil a sua busca.” (Goethe, 2013, p. 40), semelhante ao *Livro de Job*, onde Deus e Satanás negociam os termos de um teste. Ambas as histórias apresentam

um homem, Job ou Fausto, posto à prova da fé e da obediência, enfrentando a tentação e, por fim, apercebendo-se da sua mortalidade e inferioridade em relação à divindade. O resultado da aposta leva a uma demonstração da misericórdia e da ira de Deus, com ambas as histórias a concluírem que a humanidade está sujeita à vontade de Deus, levando a uma compreensão mais profunda da benevolência dessa entidade.

Uma tentação, por um consumada e por outro evitada, que tem consequências iguais para ambos: o jogo de Deus torna os mortais conscientes da sua superioridade. Eles tornam-se finalmente objeto da sua misericórdia, uma característica inata, em detrimento da sua ira.

### 1.1. A Origem histórica das personagens

Embora as origens da figura mítica de Fausto remontem ao século XVI, existe muito material que sustenta o seu carácter histórico. Relativamente aos motivos da figura lendária de Fausto, João Barrento afirma:

Se lançarmos um olhar às origens, constataremos que o mito de Fausto (nascido de uma personagem histórica, que terá vivido entre 1480 e 1540, e rapidamente ganhou foros de lenda), começou por ser, no século XVI, moldado por uma ideologia especificamente alemã, a do protestantismo luterano, para assumir, fora da Alemanha, uma primeira versão literária já marcada por um espírito moderno, (Goethe, 2013, p. 11).

A história de Fausto, como a conhecemos, é uma mistura de realidade e ficção. É verdade que existiu um Johann Georg Faust, um médico e alquimista alemão que viveu no século XVI. Ele era conhecido por suas práticas ocultas e sua busca por conhecimento e poder ilimitados. No entanto, não há nenhuma prova de que ele tenha feito um pacto com o diabo ou que tenha vivido as aventuras descritas na obra de Goethe (Johann Georg Faust. (2023, agosto 13). Já muito se tinha escrito sobre a lenda de Fausto antes de Goethe, e sabe-se que este autor se interessou muito pelo assunto.

Entre as coleções de poesia bíblica, destaca-se o *Livro de Job*. Ao contrário de outros livros poéticos, não pertence à idade de ouro da história hebraica. O *Livro de Job* foi geralmente escrito num período muito mais antigo do que o tempo de David e Salomão, quando a maioria dos outros chamados livros poéticos da Bíblia foram criados. O *Livro de Job* é considerado por muitos como o mais antigo de toda a Bíblia e a sua autoria é ainda hoje um completo mistério.

Se o livro é antigo, então a pessoa histórica em quem a história se inspirou deve ter vivido em tempos muito mais distantes. De facto, o que podemos dizer com toda a certeza sobre a vida desta pessoa é pura especulação.

### 1.2. Yahweh versus Deus

Começaremos por salientar a diferenciação entre deuses, apesar de serem uma e a mesma entidade. O termo Yahweh (Deus) refere-se estritamente ao deus hebreu subsequentemente adotado pelo cristianismo; o seu significado

etimológico é “aquele que é, o eterno”. Pelo contrário, o uso do termo Deus é o substituto coexistente de Deus na era cristã, já utilizado para designar o deus supremo em religiões politeístas como o grego ou romano (*Zeus pater* ou *Iúpiter*). Tem, portanto, um carácter mais geral, sem perder a sua supremacia, o que, em certa medida, o separa da concepção hebraica de "um e eterno".

A concepção da mesma divindade difere em cada obra, uma vez que o *Livro de Job*, escrito em 3500 AC, mostra um deus pré-cristão, enquanto que o deus em *Fausto*, cuja primeira parte foi publicada em 1808 e a segunda em 1832, perdeu o seu carácter eminentemente hebreu há mais de 1800 anos para se adaptar à realidade de inúmeros povos. A Idade Média e a sua concepção do Cristianismo como uma arma europeia unitária contra a ascensão do Islão, através do cisma da Reforma Luterana no Renascimento, bem como o conceito divino do Iluminismo baseada em Deus como entidade racional e criadora última, são apenas algumas fases que fazem evoluir a ideia do deus cristão. Apenas os judeus de hoje mantêm a ideia de Deus contida no *Livro de Job*, não esquecendo que ela pertence ao Antigo Testamento, escrito por Hebreus.

Em *Fausto*, o peso da história torna o homem mais possuído e consciente de si mesmo: desde o renascer dos valores da Antiguidade clássica, ele afirma-se como o centro de todas as coisas. Os seus pecados e defeitos ainda têm de ser levados perante Deus, mas ele é livre de os cometer e, se assim o desejar, de se redimir a si próprio. Isto contrasta com a rigorosa concepção hebraica marcada pela decepção de Deus perante o fracasso do homem através do pecado original, com o seu consequente banimento e castigo. Não é surpreendente que a atitude dos homens do *Livro de Job* seja de amor por Deus, por vezes confusa ou paralela ao medo da sua ira:

Satanás, respondendo, disse: Acaso Job teme debalde a Deus?

Não o circunvalaste tu, a ele e a sua casa, e a todos os seus bens, não tens abençoado as obras das suas mãos, e as suas possessões não têm crescido na terra? (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 513).

No tempo de *Fausto* este medo ainda existe, mas a humanidade, primeiro através da sua concepção antropocêntrica da vida e mais tarde apoiada por um entendimento empírico do mundo, evoluiu como sociedade e está progressivamente a separar-se da onipotência a favor das capacidades puramente humanas que contribuem para o progresso.

A distância histórica entre a obra de Goethe e o *Livro de Job* impacta a caracterização do diabo. Em Goethe, esta entidade assume a forma humana e coexiste na sociedade, enquanto em *Job*, ela é uma entidade abstrata e maligna, transcendendo a criação divina e rivalizando com Deus.

Apesar da distância histórica criada pela diferença nas características dos dois, a ideia de um deus que coloca o homem nas mãos do maligno é mantida:

Disse, pois o Senhor a Satanás: Olha, tudo o que ele tem está em teu poder: somente não estendas a tua mão contra ele. E Satanás saiu da presença do Senhor. (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 513).

Quer seja o fruto de um teste ou de uma aposta, Deus nunca permite que o jogo do maligno saia da estrutura terrestre: “Enquanto na Terra ele viver / Não

te impeço de o tentares convencer. / A porfia no Homem segue caminhos tortos.” (Goethe, 2013: p. 40).

### 1.3. Mefistóteles contra Satanás

A palavra que Deus dirige a Satanás é uma ordem divina. Não é uma autorização, mas um empoderamento. Esta visão resulta necessariamente do entendimento bíblico de que Deus é todo-poderoso. Assim, a figura de Satanás é complementar de Deus. O primeiro representa a parte negativa da natureza humana, a tentação ou o desejo, mas também desempenha um papel importante na busca da verdade e do conhecimento por Fausto. Mefistóteles apresenta-se, antes, como um servo de Deus, cuja função parece ser a de testar a fé do Homem e ajudá-lo a crescer espiritualmente.

No *Livro de Job*, Satanás é claramente entendido como pertencente à espécie dos “filhos de Deus” e é um ser individual da esfera divina. Por “filhos de Deus” devem ser entendidos seres que pertencem à esfera do divino sem a ideia de uma paternidade de Yahweh. O termo “posição perante Yahweh” refere-se assim aos “filhos de Deus” como mensageiros ao serviço de Deus, grupo de que faz parte Satanás.

O papel que Satanás desempenha está claramente delineado nas várias secções do Antigo Testamento. O *Livro de Job* também permite uma visão sobre a natureza de Satanás. Este surge perante o trono de Deus como uma questão natural: “Girei a terra e andei-a toda.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 514), porque, uma vez que não é um poder maléfico independente ou autónomo da sua origem, ele tem acesso ao trono de Deus. Satanás mostra-se como um espírito da contradição ao questionar o juízo de Deus a respeito de Job. Na sua segunda aparição na assembleia celestial: “O homem dará pele por pele e deixará tudo o que possui pela sua vida.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 514), Satanás afirma que Job, como todos os outros, se comprometeu com a ética da troca. Satanás traz a Job má reputação: este abandona o seu papel de mensageiro e torna-se um caluniador.

Ambos, Mefistóteles e Satanás, encarnam a figura do Mal, mas fazem-no de formas diferentes. Satanás é um demónio de origem hebraica, etimologicamente 'antagonista de Deus', como tal, amorfo e ao mesmo nível que Ele. O ser humano era isento do seu mal antes do pecado original. Satanás engana e seduz o homem até conseguir expulsá-lo do Paraíso; uma vez na terra, Satanás já está dentro da natureza do homem, que se deixa seduzir e se afasta da justiça ordenada por Deus, pela qual o homem deve finalmente ser julgado. Mefistóteles, ao contrário de Satanás, está longe da tradição popular ou religiosa do cristianismo original, de carácter ocidental ou mesmo universal, daí a origem indeterminada do seu nome, que pode ser grega, latina ou hebraica, etimologicamente significando “aquele que odeia a luz”, “aquele que ama o fedor” ou “destruidor e mentiroso” respetivamente (Plank, 1992, pp. 241-257). Este demónio é um reflexo fiel da natureza humana universal, por isso é igual ao ser humano, encarnando-se a si próprio e trata Fausto como um igual. Em *Job* encontramos um demónio que, na família de Job, apela alegoricamente a uma humanidade criada por Deus, punida por Ele como fruto do pecado original, e é responsável por realizar os desejos da ira

de Deus. Goethe, por outro lado, tende mais para um demónio inerente ao ser humano, parte da nossa natureza. *Fausto* trata da busca individual pela salvação, enquanto o *Livro de Job* trata da fé face ao sofrimento. Na obra de Goethe, na aposta que Mefistófeles faz com Deus, se ele conseguir desviar Fausto do bem, Ele terá de admitir que a humanidade não vale nada. Já no *Livro de Job*, Satanás testa a fé de Job visto que, com a permissão de Deus, ele inflige sofrimento e tragédias à personagem bíblica para verificar se ele irá renunciar à sua fé.

#### 1.4. Fausto vs. Job

Os dois seres maus já conhecem os protagonistas antes de exercerem o seu poder sobre eles, que são inevitavelmente masculinos, e que se enquadram no quadro cultural do seu tempo e lugar. Fausto é o fruto do progresso imparável da humanidade no final do século XVIII, mas ainda ancorado na tradição cristã. As grandes descobertas, a revolução filosófica e o início da revolução industrial determinam a época de Goethe. O protagonista procura, através da razão e do estudo teórico, a verdade absoluta, a abordagem a Deus. A ignorância e a descoberta científica e intelectual são consideradas em maior medida como uma nova fonte de riqueza na cultura moderna, que na concepção cristã ainda é considerada por muitos como ousada:

FAUSTO: Não a ti?  
A quem então?  
Eu, imagem da própria divindade,  
E nem a ti, igual? (Goethe, *op. cit.*, p. 49)

Após dedicar a sua vida ao estudo e ao conhecimento, Fausto busca algo mais profundo e transcendente. Ele realiza então um ritual mágico para invocar o Espírito da Terra, esperando encontrar respostas sobre o sentido da vida.

E ainda mais na medida em que Fausto o faz, distanciando-se da experiência terrena a que o ser humano foi originalmente condenado. Ele partilha esta audácia com Job, uma vez que ambos acumulam riqueza, embora no seu tempo esta seja valorizada pelos bens materiais que garantem a sobrevivência, procriação e longevidade do homem. A ideia de riqueza como garantia de sobrevivência e autossuficiência pode ser vista como uma visão oposta à crença na origem divina das coisas. A referência à história de Job na Bíblia, conhecida por sua perda de riquezas e provações extremas, destaca a dualidade entre a materialidade e a espiritualidade.

E possuía sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentas jumentas, e família numerosíssima: e este varão era grande entre todos os orientais. (*Op. cit.*, p. 513).

Desde a concepção hebraica, o homem é uma criação ou, se preferirmos, a cultura ou rebanho de Deus.

A garantia de que a riqueza oferece a Job e ao seu povo a sua sobrevivência e autossuficiência opõe-se à crença na origem divina das coisas, em que a matéria provém do imaterial pela graça divina e constitui uma afronta ao poder divino:

E disse Deus: Faça-se a luz. E foi feita a luz. (*Idem*, p. 5)

Nesta citação do *Livro de Génesis*, a luz é criada a partir do nada pela palavra de Deus. Essa narrativa destaca a crença na origem divina das coisas, onde o poder divino é supremo e a criação é uma expressão desse poder. Relacionando com a primeira frase, a luz criada por Deus surge da escuridão, representando a manifestação da divindade sobre a matéria. A riqueza, por outro lado, é frequentemente associada à materialidade e à autossuficiência, o que pode rivalizar com a atribuição a Deus de toda a criação e providência.

Assim, a ideia é que a riqueza material pode desafiar a crença na supremacia divina se for vista como a única garantia de sobrevivência, contrastando com a visão de que tudo tem origem no divino e depende da sua graça.

Deus elogia a integridade e a retidão de Job que se destaca como alguém incorruptível e justo diante dos olhos de Deus. Assim sendo, a audácia de Job não é simplesmente uma interpretação divina, mas, sim, uma característica intrínseca a ele, como reconhecido por Deus:

Em todas estas coisas não pecou Job pelos seus lábios, nem falou coisa alguma indiscreta contra Deus. (*Idem*, p. 514).

Ousar ou ofender indiretamente Deus, de acordo com os princípios de cada época, é a força motriz da ação demoníaca, a queda de dois homens em busca da sua perfeição, o que reafirma a eterna superioridade do divino sobre o humano:

Eis que isto é uma parte dos seus caminhos; e se apenas temos ouvido uma pequena gota do que dele se pode dizer, quem poderá compreender o trovão da sua grandeza? (*Idem*, p. 530).

O mistério, o oculto é colocado face ao racional. Os homens já ouviram falar de Deus, mas não sentiram o seu poder. No caso de Job, esta dúvida só se instala depois da ação demoníaca. Como entidade suprema, Deus testa a fé de Job que, sem renunciar a Ele, embora desolado e desconsolado, passa a acreditar que Deus faz prosperar os ímpios.

Por que razão, pois, vivem os ímpios? por que são exaltados, e crescem em riquezas? (*Idem*, p. 527).

Ao mesmo tempo, ele nunca deixa de reafirmar a sua fé, agindo sempre de acordo com os ditames do Senhor.

#### 1.4. A Condição/Criação

*Condição* ou *conditio* refere-se etimologicamente em latim a “fundação”. No nosso caso, estaria mais de acordo com um termo semelhante, “criação”. Nesta secção analisaremos as formas como Deus cria ou condiciona o ser humano, ou seja, sob que condição é fundada a criação e em que medida se aplica a ambos os protagonistas:

El outro vocablo es *conditio*, *conditionis* (preparación, condimentación, aditamento), que es el resultado del verbo *condire* (condimentar, componer). Este verbo *condire* que, a veces se há relacionado con *condere* (esconder, fundar)... (Diccionario etimológico castellano en línea, s.d.)

Propondo um acordo a fim de demonstrar a fraca vontade do homem, Fausto é vítima de uma aposta:

Vai uma aposta? Eu Vos digo, em verdade,  
Que o haveis de perder! Basta eu poder  
Conduzi-lo bem à minha vontade. (Goethe, 2013, p. 51)

e Job é posto à prova: “Mas estende tu um pouco a tua mão, e toca em tudo o que ele possui, e verás se ele te não amaldiçoa na tua mesma cara.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 514). Em ambos os casos, o mal chega a acordo através do diálogo. A condição de Deus em *Job* é que o Mal não acaba com a vida dessa personagem: “Disse, pois, o Senhor a Satanás: Eis aqui ele está debaixo da tua mão, mas guarda a sua vida.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 514) que, por um lado, acentua a intensidade da tortura, sendo a resistência ao sofrimento uma virtude na concepção judaico-cristã, ao mesmo tempo que reflete o amor de Deus pelo homem, fruto da sua criação. Por outro lado, em *Fausto* é também Deus que limita a ação de Mefistófeles ao plano terreno no prólogo:

Enquanto na Terra ele viver,  
Não te impeço de o tentares convencer.  
A porfia no Homem segue caminhos tortos. (Goethe, 2013, pp. 51-52)

fora do qual ele não terá poder para desviar Fausto da justiça. Em ambos os casos, estas condições atuam sobre o despojamento narrativo. Esta condição entroniza Deus como princípio e fim de todas as coisas, marcando o alfa e ómega da história e da vida humanas: “E disse: Nu saí do ventre de minha mãe, e nu tornarei para lá: o Senhor o deu, o Senhor o tirou [...] bendito seja o nome do Senhor.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 513). No final, o Bem triunfa sempre sobre o Mal. As ações de Fausto são perpetradas por Mefistófeles no seu caráter mortal e exclusivamente confinadas ao reino terreno. Perante isto, não há possível oposição por parte do demónio faustiano à ascensão da parte espiritual/imortal de Fausto. Cada pecado cometido mostra a natureza humana no plano terreno, mas como filhos de Deus, uma parte eterna do ser humano prevalece sem ser corrompida pelas tentações do mundo terreno, que, segundo várias tradições religiosas, Deus é, ao mesmo tempo, o criador do mundo material e espiritual.

Se Fausto é tentado a aceder aos prazeres do mundo, Job é despojado de todos esses prazeres: “De repente, se levantou um vento muito rijo, da banda do deserto, e abalou os quatro cantos da casa, a qual, caindo, esmagou a teus filhos, e morreram, e só eu escapei para te trazer a nova.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p 513).

A mensagem de Fausto de misericórdia divina incondicional não existe de antemão em Job, onde é colocado um preço, o de sofrer sem nunca esquecer a fé, levantada por Job com estoicismo: “Então se levantou Job, e rasgou os seus vestidos, e, tosquiada a cabeça, prostrando-se em terra, adorou,” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 513). A natureza misericordiosa de Deus é revelada no final do livro; Job mantém a sua fé, mas por vezes pondera que Deus favorece os ímpios, pois nunca os chicoteou: “Por que razão, pois, vivem os ímpios? por que são exaltados, e crescem em riquezas?” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 527).

Job, por um momento, parece ter sido esquecido por Deus. A sua retidão perante a adversidade sem desvios é um exemplo claramente judaico-cristão que contrasta com Fausto, que é mais universal e o resultado de uma evolução do contexto sociocultural e religioso. Assim, após ter cometido o pecado original, segundo a tradição hebraica, Deus cria o homem como um servo, enquanto a evolução sociocultural leva à crença num Deus que cria o homem como uma entidade livre em Terra, mas sujeita ao transcendente, composta por duas almas, mortal e imortal, respetivamente.

## 2.1. Os Prólogos

A influência do *Livro de Job* na obra de Goethe é evidente. Goethe era um génio, mas não negava a sua influência da literatura anterior. Este autor sabia que nenhuma obra é criada a partir do nada, e que estava a construir sobre o que já existia. Não escondia que toda a sua bagagem cultural se tornava uma arma a favor da sua obra literária, sobretudo numa obra como o *Fausto*, que estava a ser construída há 60 anos. Sobre a sua influência, disse:

Não pertence tudo o que se fez, desde a Antiguidade até ao mundo contemporâneo, de jure ao poeta? Somente se pode produzir algo grande apropriando-se de tesouros alheios. Eu não me apropriei de Job para Mefistófeles e da canção de Shakespeare? (Campos, 1981, p. 76)

Do prólogo do *Livro de Job* emerge uma explicação muito precisa e clara dos sofrimentos do herói: Deus queria convencer o adversário e convencer-se de que a piedade de Job era desinteressada: o sofrimento dos justos pode, portanto, ser uma provação, um exame. Ora, não há nenhuma palavra desta solução no corpo do poema, especialmente no grande discurso final de Yavé, que, no entanto, deveria conter o último pensamento do poeta. Impressionados com essas diferenças, muitos críticos no passado consideraram o prólogo e o epílogo como adições posteriores ao poema. Por exemplo Gerhard von Rad, no seu livro *Das Buch Hiob* (von Rad, 1982) argumenta que o prólogo e o epílogo são parte integrante do poema original, mas que representam uma tradição teológica diferente do corpo principal do texto. Assim formulada, a hipótese só seria sustentável se pudéssemos ver neste poema os minutos de uma disputa oratória realmente apoiada por Job

contra três dos seus amigos (Lee, 2015). Se, como é evidente, o poema se refere a pessoas pertencentes a um passado longínquo, deve ter sido precedido desde o início, a menos que fosse quase ininteligível, de uma introdução explicando quem era Job e qual era a sua situação excepcional.

Mas alguns críticos da primeira metade do século XX adotaram a ideia de formas mais aceitáveis. Segundo alguns, — König (König, 1929) e Sellin (Sellin, 1931) — o poema tinha um breve preâmbulo dizendo simplesmente que Deus pôs Job à prova através do sofrimento; mas, mais tarde, quando alguém se recusava a admitir que Deus poderia ser o autor do mal, ter-se-ia bordado nestas poucas linhas a narrativa que forma o prólogo presente e o epílogo, a fim de substituir o adversário por Yavé como autor do sofrimento dos justos.

Imediatamente a seguir ao “Prelúdio no Teatro” começa o nosso “Prólogo no Céu”. Este e o *Livro de Job* são dois textos que exploram questões metafísicas e teológicas profundas. Existem elementos comuns entre estas duas obras e que deverão ser abordadas como a relação entre Deus e o homem, o conflito entre o bem e o mal, e a natureza da humanidade.

Em ambos os textos constatamos um diálogo entre Deus e uma figura maligna (Mefistófeles ou Satanás). Em ambos os textos, essa figura questiona a natureza da humanidade e desafia a bondade e justiça divina. No *Livro de Job*, Satanás aposta com Deus em como Job, homem justo, o irá renegar em face da adversidade. No “Prólogo no Céu”, Mefistófeles faz uma aposta com Deus sobre a lealdade e a capacidade do homem de ceder à tentação. Fausto assemelha-se a Job na busca pela compreensão da vida e da existência; ambos os textos exploram os limites do conhecimento humano e as consequências da busca desenfreada por sabedoria e poder. O mal e o sofrimento desempenham papéis significativos na narrativa, representando desafios à fé e à moralidade. Tanto Fausto quanto Job passam por jornadas espirituais em busca de redenção e entendimento. A superação das adversidades, a renovação da fé e a busca pela transcendência são temas presentes em ambos os textos.

Goethe toma o prólogo de Job como mote e revela na sua obra os elementos que completam a obra antiga. Enquanto em *Job* não consegue escapar à estrutura superficial da narrativa, com Satanás no seu centro, no prólogo de *Fausto* penetra na mente de Mefistófeles e começa a explorar minuciosamente o antes inimaginável, acabando por formar uma imagem tão forte que já não consegue separar um texto do outro. Isto conduziu à formação de uma nova imagem. Depois de se ler o “Prólogo no Céu”, o texto bíblico é influenciado. Ao ler o *Livro de Job*, Satanás aí representado também se torna Mefistófeles. A explicação que Goethe apresenta sobre isso é inserida entre passagens do *Livro de Job*. No *Livro de Job*, “E sucedeu que, em certo dia, viessem os filhos de Deus: e, apresentando-se diante do Senhor, veio também Satanás entre eles...” (Bíblia, *op. cit.*, p. 514). Podemos imaginar claramente as primeiras cinco estrofes do prólogo de Goethe, a introdução dos arcanjos Rafael, Gabriel e Miguel e a entrada de Mefistófeles. As Escrituras Divinas referem-se a representações angélicas, que Goethe preserva e exprime cuidadosamente.

Mefistófeles, tal como o Satanás de *Job*, aparece como uma figura que contribui para o desequilíbrio e o seu discurso perturba a coerência do culto angé-

lico. O “Prólogo no Céu” começa com o aparecimento dos três arcanjos Rafael, Gabriel e Miguel, que louvam o Senhor e a Sua criação. Mefistófeles, que também aparece, contradiz os anjos e enfatiza que só vê como as pessoas se atormentam: “E a luz brilhará em teus caminhos.” (*Idem*, p. 528).

Enquanto os anjos falavam da terra e dos seus aspetos naturais, ele interessava-se pelos seres humanos e o seu discurso provoca ressentimentos e interrogações sobre a condição humana. O primeiro verso do discurso de Mefistófeles “Já que outra vez, Senhor, a nós desceste” (Goethe, 2013, p. 39), sugere que Deus desceu novamente para se encontrar com Mefistófeles. A expressão “outra vez” indica que houve um encontro anterior entre eles, que pode ser uma referência à história de Job no Antigo Testamento.

Na história de Job, ele foi tentado e testado por Satanás, resultando em provações severas na sua vida. O encontro passado mencionado por Mefistófeles pode ser uma alusão a essa narrativa bíblica, sugerindo que Deus está mais uma vez a envolver-se com Mefistófeles de alguma forma, possivelmente criando um paralelo entre Fausto e Job, ambos sujeitos a provas e tentações.

Essa referência adiciona camadas de significado à narrativa de “Fausto”, sugerindo um conflito contínuo entre o divino e o demoníaco, com Fausto muitas vezes agindo como um protagonista que enfrenta desafios éticos e morais semelhantes aos de Job. A citação destaca a complexidade da relação entre Deus, Mefistófeles e Fausto ao longo da obra de Goethe.

O paralelo entre as duas obras torna-se assim ainda mais evidente. Nas duas obras, Deus prepara a pergunta: em *Job*, “De onde vieste?”; em *Fausto*: “Só tens notícias dessas para me dizer?”; “Não há na Terra nada do teu agrado?” (Goethe, 2013, p. 39) Em ambas as obras, a resposta do demónio diz respeito ao aspeto terreno, com o demónio de Job a responder que se limitou a vaguear pela terra, enquanto Mefistófeles volta a abordar a condição humana, degradando novamente o homem. Ora, em ambas as obras, Deus reage de forma muito semelhante, citando as personagens principais e inserindo-as na trama que se começa a desenrolar. Vejamos como Deus interpela o demónio no *Livro de Job*, que passou a ser apreciado em alemão na tradução luterana da Bíblia. “Você tem observado meu servo Job?”; e em *Fausto* “Conheces Fausto?”, e em Mefistófeles “O Doutor?”, e ainda Deus diz: “Meu criado!” (Goethe, 2013: p. 39). As palavras de Deus no *Livro de Job* são quase idênticas às do livro de *Fausto*, mas neste último, há o desdobramento em duas falas.

De acordo com a tradição protestante, nomeadamente em Goethe, o diabo é um “tentador” existencial, e ele existe apenas como uma influência interior, isto é, como uma *personagem* dotada de um *em si mesmo*. A partir deste ponto, o texto de Goethe afasta-se do *Livro de Job* na forma como o Diabo introduz a ideia de aposta e como o diálogo é construído. Em ambas as obras uma pessoa é posta à prova. No entanto, estes testes distinguem-se claramente um do outro. Em *Job*, a aposta gira em torno de se agarrar a Deus mesmo na adversidade e no sofrimento. Job tem de provar que não só louva a Deus na prosperidade e na felicidade, mas também se mantém temente a Deus nos maus momentos. Em *Fausto*, o objetivo

principal é provar que “uma pessoa boa está bem ciente do caminho certo no seu desejo obscuro.” (Homann, 2024)<sup>1</sup>.

Em *Job*, Satanás vai-se embora e começam a ocorrer desgraças na vida das personagens. Em *Fausto*, Satanás de Goethe aparece, mas não usa as mesmas táticas que em *Job*. Job foi tentado pela escassez, Fausto é tentado pela abundância.

O que é particularmente notável é que, em vez de esconder ou plagiar citações, ele confronta relações influentes que interagem de uma forma rica. A atitude do autor alemão demonstra, justamente, o seu respeito pelo cânone sagrado, como ele próprio deixou claro:

A cultura espiritual pode continuar a progredir, as ciências naturais podem crescer cada vez mais em extensão e profundidade, e o espírito humano pode se ampliar o quanto quiser: jamais ele ultrapassará a elevação e a cultura moral do cristianismo como ela cintila e brilha nos Evangelhos! (Eckermann, 2016: 717)

Goethe toma o início do *Livro de Job* como modelo para o “Prólogo no Céu”. Contudo, as obras diferem na medida em que o Mal aparece distintamente: em *Job*, ele aparece apenas duas vezes, enquanto em *Fausto* a sua presença é permanente. Também diferem na forma como o protagonista é conduzido ao pecado: em *Job*, seguindo a tradição hebraica, como no livro do *Gênesis*, é a sua mulher que o incita ao pecado; neste caso, ela incita-o a abandonar a sua fé para uma morte tranquila: “E a sua mulher lhe disse: Ainda tu perseveras na tua simplicidade? Louva a Deus e morre.” (*Op. cit.* p. 514).

Mefistófeles, demónio da literatura medieval, assiste o doutor Fausto, assim que ele entrega a sua alma ao Príncipe do Inferno (Chevalier & Alain, 1982, p. 622). Mais comumente associado à tradição cristã, ele é frequentemente agregado às interpretações do diabo e dos demónios presentes nessa tradição. Ele tornou-se popular na Alemanha paralelamente ao mito de Fausto, a quem ele incita após a sua aposta ter sido aceite por Deus; em nenhum momento é forçado, mas após conversa e reflexão, Fausto dirige-se ao Espírito da Terra e revela a angústia e a busca insaciável por conhecimento e pelo sentido da vida que o atormentam. A seguinte fala de Fausto reflete o seu carácter ambicioso e inquieto, bem como a sua busca implacável por conhecimento, poder e redenção. Este é um momento crucial na narrativa que evidencia a complexidade da personagem e o conflito entre as suas aspirações humanas e as suas limitações diante do infinito.

Tu, que a vastidão do mundo envolve,  
Génio da acção, que perto estou de ti! (Goethe, 2013, p. 49)

Job, inconsciente da conspiração no Céu, amaldiçoa o dia do seu nascimento, uma vez tocado pela mão de Satanás: “Pereça o dia em que eu fui nado...” (*Op. Cit.*, p. 514).

<sup>1</sup> “ein guter Mensch sich in seinem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewusst” ist. (Texto original).

Deus permitiu que Job fosse testado, mas conhecendo já a sua fidelidade e integridade. A intenção por trás dos eventos sofridos é, pois, permitir que Job demonstre a sua fé apesar das provações. Job aceita de bom grado o que lhe é imposto por Deus, apesar de enfrentar muitos sofrimentos e dificuldades. São várias passagens do livro que comprovam isso, mas mencionamos uma apenas: “se nós temos recebido os bens da mão de Deus, por que não receberemos, também, os males?” (*Ibidem*).

Na seguinte fala de *Fausto* de Goethe, a personagem assegura o céu ao mergulhar na noite mais profunda e encontrar a luz somente na alma. Ele destaca a importância de dar forma aos pensamentos, transformando-os em ação através da voz do mestre. Ao incentivar os escravos a trabalharem para concretizar o que foi imaginado, ele reforça a necessidade de ação e esforço contínuo para alcançar os objetivos. A clara ordem, o esforço constante e a execução do planejado são vistos como merecedores da mais bela recompensa, simbolizando possivelmente a conquista espiritual ou a redenção na busca pela verdade e pela realização.

Na noite mais profunda mergulhei,  
Só na alma brilha a clara luz;  
Apresso-me a dar corpo ao que pensei,  
Só a voz do amo efeito produz.  
Erguei-vos todos, escravos, trabalhai!  
Fazei que se veja o que imaginei.  
Tomai a ferramenta, enxada, pá!  
O planeado tem de ser feito, e já.  
A clara ordem, o esforço sem detença,  
Merecem a mais bela recompensa; (Goethe, 2013, p. 433),

pois Deus circunscreveu o domínio de Mefistófeles ao terreno. São notórias diferentes visões sobre a relação entre o sofrimento e o pecado nas tradições católica e protestante. Apesar de todas as desgraças sofridas, Deus finalmente restaura a posição de Job, mostrando que a sua mágoa nem sempre é uma punição pelo pecado.

Fausto, apesar de toda a busca por conhecimento, não encontra satisfação verdadeira. Na tradição católica, o pecado é “pago” através da expiação e da penitência enquanto na tradição protestante, a salvação é alcançada pela fé em Cristo, sem necessidade de boas obras ou castigo.

## 2.2. Análise comparativa do desenlace

A parte imortal de Fausto é retirada das garras de Mefistófeles e o seu poder no jogo está inicialmente confinado ao terreno. Fausto só terá de se arrepender dos seus pecados para ascender ao céu, deixando para trás os seus atos pecaminosos infundidos pelo Mal, mas inicialmente começou voluntariamente. Job continua no mundo terreno após o seu julgamento e confessa perante Deus que está arrependido de tentar investigar os mistérios da criação: “Quem é este que, falto de ciência, encobre o conselho? Por isso, eu tenho falado nesciamente, e o que, sem comparação, excedia a minha ciência.” (A Bíblia Sagrada, 1963, p. 542).

Uma vez passado o teste, a bênção é terrena. Job já uma vez criou o seu reino na terra, com grande família e fortuna material. A sua nova descendência e ele estão novamente cheios de riquezas que duplicam os seus bens antigos e estão protegidos de Satanás: “O Senhor, também, se deixou dobrar à vista da penitência de Job, quando orava pelos seus amigos. E o Senhor lhe tornou em dobro tudo o que ele antes possuía.” (*Ibidem*).

Fausto nada mais tem para viver na terra, pois já experimentou as duas faces da natureza humana e, marcado o seu caminho para o céu, ele dissocia-se de um mundo que reafirma a sua origem divina. Job, um servo fiel, sem nunca abandonar a sua crença, recebe uma plenitude terrena de que Fausto abusou.

### 3.1. Mensagem do *Livro de Job*

A vida no *Livro de Job* é concebida à maneira da tradição hebraica: é um presente de Deus e a desgraça terrena do homem é-lhe dada pela sua própria natureza. Isto é comprovado no *livro do Génesis* quando o homem é seduzido e comete o pecado original. No *Génesis*, bem como no *livro de Job*, a mulher assume o papel de incitar o homem a pecar. É por isso que ela está mais próxima de Satanás; a mulher é considerada responsável em ambos os casos por zelar pelo infortúnio do homem.

Quando Job e a sua família caem em desgraça, os seus amigos vêm ter com ele, não concebendo outra explicação para o seu mal senão o desígnio divino, refletindo sobre a inferioridade do homem e dos muitos homens oprimidos que nada mais desejam do que o seu próprio fim.

Chegam assim à conclusão de que não devem rebaixá-lo, contemplando a resistência estoica de Job, contribuindo para a redução do seu rebanho, por mais dura que seja a própria vida:

Ele é sábio de coração, e forte em poder: quem lhe resistiu, e ficou em paz? Ele transferiu os montes, e aqueles mesmos que subverteu no seu furor não o conheceram. Ele move a terra do seu lugar, e as suas colunas são abaladas. Ele manda ao sol, e o sol não nasce: ele tem as estrelas encerradas, como debaixo de um selo. (*Idem*, p. 518)

e que existe uma diferença entre o que se tem e o que se é: o primeiro está confinado a uma esfera exclusivamente terrestre e varia com cada indivíduo; o segundo é o mesmo para todos.

Job responde ao discurso de Elifaz, um dos seus amigos. Ele questiona a justiça de Deus e declara a sua própria inocência. Argumentando, Job destaca o poder e a sabedoria de Deus, questionando quem poderia opor-se a Ele e ter paz. Job vê o castigo como um presente. Acredita em Deus e, como ser pecador e despojado, torna-se desciente do seu poder: “Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige; e não desprezes, pois, a correção do Senhor.” (*Ibidem*, p. 516). Não esquecendo que o homem foi a causa do pecado original e a sua consequente expulsão para o mundo terreno: “O homem nasce para o trabalho, e a ave para voar.” (*Ibidem*, p. 516) e para servir a Deus, a sua riqueza material e o seu lucro não serão tidos em conta no julgamento.

Job que, nos primeiros capítulos, questiona os problemas da vida e da criação, passa depois do seu castigo reflexivo à ignorância do mistério e à obediência à vontade de Deus, o que no seu caso se torna muito positivo. Tendo-se comportado com retidão em ambas as facetas da vida: saúde e doença, abundância e pobreza, é-lhe garantida a longevidade, muito embora na frase proferida por Elifaz, “Entrarás com abundância na sepultura, como se recolhe o montão de trigo a seu tempo?” (*Ibidem*, p. 516), este faça essa declaração no contexto de um discurso mais amplo sobre a morte e o destino dos justos e dos ímpios. Ele argumenta que os justos, como Job, serão recompensados com uma morte serena e pacífica, semelhante à colheita abundante de trigo.

### 3.2. A mensagem em *Fausto*

O Doutor Fausto tem duas facetas no plano terrestre, a primeira de carácter eminentemente intelectual e a segunda recreativa e prazerosa. Na primeira instância encontramos um Fausto caracterizado pela sua sede de conhecimento – comparável à de um homem que tenta regressar a um estado anterior ao pecado original; Fausto medita sobre o seu próprio poder e potencial ao abrir o livro de Nostradamus que lhe dá acesso a uma revelação poderosa e transformadora.

Serei um Deus? É tanta a luz em mim!  
Nestes traços puros estou a ver  
A Natureza activa abrindo-se ao meu ser,” (Goethe, 2013, p. 58)

Nesta passagem, Fausto depara-se com uma visão do universo no seu todo, uma compreensão da harmonia e conexões entre todas as coisas. Essa visão holística da natureza e do cosmos deixa Fausto deslumbrado, pois proporciona-lhe uma compreensão profunda da essência da criação.

Essa revelação marca um ponto de viragem na jornada de Fausto, pois dá-lhe uma perspetiva mais ampla e transcendental sobre a sua existência. Após essa experiência, Fausto sente uma ânsia renovada por conhecimento e poder, o que o levará a fazer o famoso pacto com Mefistófeles.

Isto acabaria por o enlouquecer se não fosse o súbito aparecimento do espírito (Mefistófeles escondido), que o leva diretamente para uma segunda instância, a um extremo oposto do frenesim dionisiaco e progressivamente tenta transformá-lo em pasto de chamas infernais, dando-lhe acesso a todos os prazeres mundanos.

Em ambos os casos, a autodestruição de um homem que, em última análise e apesar da sua ávida sede de conhecimento, é boa na sua natureza, está assegurada. Só a incitação demoníaca o levou ao Mal. O protagonista nunca esteve habituado a viver em sociedade e, conseqüentemente, desconhece os seus códigos de conduta ou as possibilidades de alcançar os seus objetivos no meio dessa sociedade. O apoio de Mefistófeles à abertura de Fausto ao mundo torna-se assim indispensável.

Este condicionamento leva-o, apesar dos seus enormes conhecimentos teóricos, a agir como um tolo, tomando Mefistófeles como companheiro na sua aventura terrena. Apesar da sua loucura, a sua maldade não pode ser senão uma sua consequência. Desta maneira, ao arrepender-se, é concedido o céu à sua

parte imortal, relegando para o seu corpo material esta *loucura* humana de procurar para além do seu dever, o que acaba por causar a sua própria destruição.

A dualidade da alma humana é um tema central em *Fausto* de Goethe. Através desta personagem e da sua associação com Mefistófeles, o autor explora a dicotomia entre a natureza terrena e a busca pelo prazer e pecado. Fausto abandona a sua vida anterior assim que começa a desfrutar da sua vida posterior, revelando uma faceta da sua alma orientada para o prazer terreno e o pecado, após o aparecimento de Mefistófeles. Essa dualidade da alma humana é fundamental para a compreensão da obra e das escolhas do protagonista.

O outro aspeto da sua alma manifesta-se na figura do estudioso Fausto na sua busca pelo absoluto. Ambos são parcialmente percíveis e parcialmente constitutivos da alma imortal que acaba por ascender aos céus. O próprio Mefistófeles alude a Job no modo como Fausto foi redimido:

Que é isto? Como um Job, todo em chagas,  
O sujeito que se olha com horror,  
Mas triunfa se bem se souber ver,  
Se em si e em sua estirpe confiar?  
As partes nobres do demo estão salvas,  
É à flor da pele o feitiço de amor;  
Já as malfadadas chamas não distingo,  
E, como era de esperar, todas maldigo! (Goethe, 2013, p. 442)

## Conclusão

A utilização por Goethe do *Livro de Job* como uma das bases para a criação do princípio e do fim do seu *Fausto* é clara, apesar das diferenças nas duas composições, sejam elas estruturais, narratológicas ou argumentativas. Produzem-se coincidências que estabelecem pontos em comum, tais como a existência de um diálogo entre Deus e o diabo; o uso do poder do Mal sobre um mortal limitado ao plano terreno; e a redenção divina. Estes três pontos em comum não impedem as oposições temáticas existentes, como consequência de um quadro sociocultural e temporal específico, bem como a finalidade da escrita (descida do Mal, prova ou aposta, permanência e recompensa terrenas, contacto direto do homem com Deus...).

Para além dos pontos em comum e das oposições, o que a utilização da figura de Job na construção do carácter de Fausto mostra realmente é a sua inversão. Job parte de uma situação próspera e está sujeito ao infortúnio. Para Fausto, a sua prisão em conhecimentos teóricos produz infelicidade e ele é introduzido nos prazeres mundanos. A obra *Fausto* reflete a ideia de que o ser humano, por livre arbítrio, pode escolher seguir um caminho de perdição sem a interferência direta de Deus. Por outro lado, a narrativa de Job destaca a soberania e o poder de Deus sobre a vida humana, bem como a capacidade de Deus permitir o sofrimento como parte de um plano maior e misterioso. Apesar de se tratar praticamente do mesmo Deus e de empregar a figura do demónio, a forma como este atua opõe-se ao carácter de uma mesma entidade genérica. O próprio diabo, em

cada caso, revela o condicionamento ao qual Deus adere ao agir em diferentes estruturas socioculturais.

## Referências bibliográficas

- A *Bíblia Sagrada*. (2 de março de 1963). Lisboa: Depósito das Escrituras Sagradas. Obtido de <https://biblia.pt/>.
- Bernhardt, R. (2009). *Faust. Ein Mythos und seine Bearbeitung*. Bange Verlag.
- Campos, H. D. (1981). *Deus e o Diabo no «Fausto» de Goethe*. São Paulo: Perspectiva S.A.
- Chevalier, J., & Alain, G. (1982). *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Robert Laffont.
- Dan-hua, L. (2003). "Faust and Bible". *Journal of Fujian Institute of Education*(10), pp. 33-36.
- Diccionario etimologico castellano en línea*. (s.d.). Obtido em 24 de novembro de 2022, de <https://etimologias.dechile.net/>: <https://etimologias.dechile.net/?condicio.n>
- Eckermann, J. P. (2016). *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida: 1823-1832*. (M. L. Frungillo, Trad.) São Paulo: UNESP.
- Farinaccio, P. (2020). Freud e o Fausto de Goethe: limites e sombras da ciência. In N. Araújo (Org.), *Re-Figurações de Fausto. Entre Literatura e Mito* (pp. 234-245). Rio de Janeiro: Ed. Makunaima.
- Goethe. (2013). *Fausto*. (J. Barrento, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água.
- Homann, U. (7 de abril de 2024). "Die Hiobsfrage ist immer noch virulent". Obtido de <http://www.ursulahomann.de/DieHiobsfrageIstImmerNochVirulent/kap0004.htm>
- Johann Georg Faust. (2023, agosto 13). (13 de agosto de 2023). Obtido de Wikipédia, a enciclopédia livre: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann\\_Georg\\_Faust&oldid=6641314](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Johann_Georg_Faust&oldid=6641314)
- König, E. (1929). *Das Buch Hiob*. München: C. Bertelsmann.
- Lange, V. (May de 1956). The Diabolical Principle in Goethe's 'Faust'. *Modern Language Notes*, 71(5), 377-387.
- Lee, S. (2015). *The Book of the Patriarch Job*. Book on Demand Ltd.
- Lukács, G. (1964). *The Goethean Devil and Other Essays*. London: Merlin Press.
- Plank, F. (1992). The Name of the Devil. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 229 (2), 241-257.
- Schmidt, J. (1999). *Gothes "Faust" Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*. München: Beck.
- Sellin, E. (1931). *Das Hiobproblem: Rede gehalten bei der Reichsgründungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin am 18. Januar 1931*. (U. Berlin, Ed.) Berlin: Preussische Druckerei – und Verlagsaktiengesellschaft.
- von Rad, G. (1982). *Das Buch Hiob: übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

## Resumo

O nosso texto analisa a relação entre o *Livro de Job* e a obra *Fausto*, de Johann Wolfgang von Goethe. Ambas as obras exploram temas como a fé, a redenção e a fragilidade humana, através da relação entre a humanidade e o divino.

No *Livro de Job*, o protagonista é testado pela sua fé e lealdade a Deus, apesar das adversidades. Já em *Fausto*, o protagonista é tentado pelo diabo a ceder aos prazeres terrenos e sucumbir ao pecado. Apesar das diferenças, as obras têm em comum a existência de um diálogo entre Deus e o diabo, e a ideia de um acordo entre o Bem e o Mal para testar ou tentar as personagens.

Na obra *Fausto*, a busca do Absoluto é um tema central, refletindo a aspiração humana a algo maior, transcendente e eterno. A dualidade da alma humana, representada na relação entre Fausto e Mefistófeles, revela a complexidade e as contradições presentes nessa busca.

Enquanto Job parte de uma situação próspera e enfrenta o infortúnio, Fausto está inicialmente preso em conhecimentos teóricos e é levado aos prazeres mundanos. Embora as provações sejam diferentes, ambas as histórias exploram a natureza da fé e a relação entre Deus e o homem.

Apesar das diferenças, as obras compartilham a ideia de que Deus julga, mas os seus motivos e ações são distintos. Enquanto em *Fausto* Deus permite que as provações guiem a busca pela redenção, no *Livro de Job* Ele testa a fé da personagem e fortalece a sua relação com ela através do sofrimento.

### Abstract

The text analyses the relationship between the Book of Job and Johann Wolfgang von Goethe's *Faust*. Both works explore themes such as faith, redemption and human frailty, through the relationship between humanity and the divine.

In *the Book of Job*, the protagonist is tested by his faith and loyalty to God, despite adversity. In *Faust*, the protagonist is tempted by the devil to give in to earthly pleasures and succumb to sin. Despite the differences, the works have in common the existence of a dialogue between God and the Devil, and the idea of an agreement between Good and Evil to test or tempt the characters. In *Faust*, the search for the Absolute is a central theme, reflecting the human aspiration for something greater, transcendent and eternal. The duality of the human soul, represented in the relationship between Faust and Mephistopheles, reveals the complexity and contradictions present in this quest.

While Job starts from a prosperous situation and faces misfortune, Faust is initially trapped in theoretical knowledge and is led to worldly pleasures. Although the trials are different, both stories explore the nature of faith and the relationship between God and man.

Despite the differences, the works share the idea that God judges, but his motives and actions are different. While in *Faust* God allows the trials to guide the search for redemption, in the Book of Job He tests the character's faith and strengthens his relationship with her through suffering.

## Doença, sofrimento e ação divina em *Ludlul bēl nēmeqi* – o *topos* do *Justo sofredor* na antiga Mesopotâmia

Illness, suffering and divine action in *Ludlul bēl nēmeqi* – The *topos* of the *Righteous Sufferer* in ancient Mesopotamia

Ana Satiro

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa  
aclsatiro@fcsh.unl.pt  
ORCID: 0000-0002-6289-8552

Isabel Gomes de Almeida

CHAM & DH, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa  
isalmeida@fcsh.unl.pt  
ORCID: 0000-0001-5954-4959

**Palavras-chave:** Literatura acádica; tradição sapiencial; castigo divino; justiça divina; *daimōnes* mesopotâmicos; enfermidades.

**Keywords:** Akkadian literature; wisdom tradition; divine punishment; divine justice; Mesopotamian *daimōnes*; diseases.

### Introdução

O tema do sofrimento e da justiça divina ocupou um lugar de destaque nas literaturas e culturas da antiga Ásia Ocidental. Na Mesopotâmia, especificamente, identificamos, desde os finais do III milénio a.C., vários textos de natureza sapiencial, desde provérbios, fábulas a salmos que discorrem sobre esta temática, dando voz, essencialmente, às ansiedades e inquietações dos mesopotâmios perante o seu destino desconhecido, que se encontrava, exclusivamente, sob a égide divina. A este respeito, sublinha-se uma das composições mais emblemáticas, designada *Ludlul bēl nēmeqi*, e comumente conhecida como o *Hino do Justo Sofredor* ou como o *Job Babilónico*, em referência ao famoso relato bíblico.

Em traços gerais, esta obra, à semelhança de textos de cariz similar, narra a experiência de um indivíduo que se vê abatido pelo acumular de adversidades e, por isso, apresenta a sua queixa aos deuses, implorando pela sua bênção. Neste âmbito, e embora nem sempre explicitamente referida, a manifestação da doença

como um dos múltiplos cenários desfavoráveis que afetam o sofredor, assume-se como um traço incontornável neste tipo de narrativa, sendo utilizada como expressão máxima do desespero e sofrimento do protagonista.

Por sua vez, e focando especificamente em *Ludlul bēl nēmeqi*, o relato da lenta degeneração física e psicológica do protagonista, Šubši-mešrê-Šakkan, um indivíduo respeitado e virtuoso que alega não ter cometido qualquer transgressão perante os deuses é, tipicamente, caracterizado, pela maioria dos estudos literários e históricos, como um exemplo emblemático da figura tradicional do *Justo Sofredor*, suscitando, desse modo, várias discussões em torno do sentido de autoridade e justiça neste quadro religioso e cultural.

Posto isto, o presente artigo procura analisar o já referido poema babilónico<sup>1</sup>, com vista a explorar a complexa relação entre doença, sofrimento humano e a justiça divina no quadro mental mesopotâmico. Inicialmente, iremos prestar particular atenção ao conteúdo da tabuinha II, que se debruça extensivamente sobre os variados agentes responsáveis pela doença, e conseqüentemente, os terríveis sintomas e condições que afligiram o protagonista, deixando-o à beira da morte. Para tal, torna-se necessário, primeiramente, desenvolvermos, em linhas gerais, os principais aspetos que caracterizavam a prática mágico-medicinal mesopotâmica – nomeadamente o seu quadro conceptual que, como veremos, assumia-se profundamente teocêntrico, bem como os fundamentos práticos dos seus métodos de tratamento – de modo a compreendermos como é que a doença e, conseqüentemente, a cura são representadas nesta composição.

Seguidamente, procuraremos, então, reexaminar a aplicação do arquétipo do *Justo Sofredor* neste contexto em particular, tendo em vista comprovarmos se, de facto, podemos afirmar a existência de sofredores “inocentes” na literatura e cultura mesopotâmica.

## Doença e cura na Antiga Mesopotâmia

Se durante o século XIX presumia-se, com base em documentação greco-romana, que não existiam especialistas de cura (ou até mesmo uma prática medicinal) na Mesopotâmia, hoje reconhecemos a existência de um sistema altamente complexo, atestado por significativos *corpora* textuais que compreendem conteúdos de diferentes naturezas.<sup>2</sup> Assim, os múltiplos trabalhos que têm sido desenvolvidos neste âmbito, desde o século XX<sup>3</sup>, permitem-nos sintetizar as principais linhas condutoras desta prática milenar.

<sup>1</sup> Optámos por utilizar a tradução recentemente proposta por Häntinen, A. (2022) que se encontra disponibilizada online em <https://doi.org/10.5282/eb1/l/2/2>.

<sup>2</sup> Desde, por exemplo, compêndios de diagnósticos/terapêuticos, exercícios escolares, cartas sobre/de/para especialistas mágico-medicinais, listas lexicais/farmacológicas, rituais/presságios de cariz divinatório, assim como dados materiais provenientes de vários arqueossítios (Attinger, 2008).

<sup>3</sup> Os principais trabalhos desenvolvidos neste âmbito, com algumas exceções, seguiram uma perspectiva filológica, ao debruçarem-se sobre este amplo *corpus* na tentativa de descodificarem terminologia cuneiforme e, conseqüentemente, compreender as terapêuticas, doenças e agentes intervenientes (como é exemplo, Scurlock (2005); Stol (2007); Bácskay (2009)). Mais recentemente,

Num quadro geral, o processo de cura mesopotâmico deriva de uma longa tradição de observação minuciosa do corpo do paciente e dos sintomas apresentados, a partir da qual se determinaria um prognóstico e um possível tratamento, que consistia numa combinação de prescrições (pomadas, unguentos, entre outros remédios fitoterapêuticos) assim como de encantamentos e/ou rituais.<sup>4</sup> Esta lógica dedutiva, que estabelece ligações entre doenças e sintomas, numa relação quase causal, apresenta contornos bastante semelhantes aos da prática médica atual, destacando-se, contudo, uma notável diferença: a etiologia da doença revela uma premissa profundamente religiosa, ao encontrar a sua origem na ação de entidades divinas<sup>5</sup>.

Contudo, tal facto não é surpreendente tendo em conta o quadro cultural e religioso que caracteriza a civilização mesopotâmica. De facto, e como referiu Bottéro (2004, p. 55) este é um sistema religioso profundamente teocêntrico e até mesmo “centrífugo”, dada a omnipresença e omnipotência dos elementos numinosos na cosmovisão mesopotâmica. Nesse sentido, diacronicamente, os mesopotâmios consideravam que as entidades divinas controlavam os fenómenos naturais, bem como todas as esferas do quotidiano e da existência humana, desde tempos imemoriais. Repare-se, aliás, que este pensamento assentava numa lógica contratual que tinha por objetivo a manutenção de uma ordem cósmica, na qual se entendia que a Humanidade havia sido concebida pelos deuses com

---

discussões no âmbito dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais propuseram um renovado quadro teórico-metodológico que se distanciava dos preceitos da historiografia positivista e eurocêntrica tradicional, o que permitiu revisitar um amplo espectro de problemáticas sobre o sistema de cura mesopotâmico: desde a avaliação da sua cientificidade (Brown (2006); Rochberg (2016)); à oposição entre magia e medicina (Scurlock (2005); Geller, (2010)); ou à definição do raio de ação dos principais especialistas, particularmente, o *āšipū* e o *asū* (Geller (2018); Satiro & Almeida (2022)).

<sup>4</sup> Ao estudarmos questões relacionadas com a prática de cura mesopotâmica torna-se crucial abandonarmos a conceção moderna ocidental, perpetuada pela historiografia tradicional, que define uma total oposição entre os termos *medicina* – concebida como um sinónimo de racionalidade e de ciência, cujas práticas eram fundamentadas pela sua base empírica e científica – e *magia* – encarada como uma prática irracional e até mesmo “primitiva”. Esta abordagem delimitada por critérios estritos, baseados na mentalidade ocidental, parece-nos pouco representativa das estruturas mentais mesopotâmicas, que revelam antes uma grande fluidez e complementaridade entre estes dois domínios da cura. Para uma proposta mais recente da definição destes conceitos e da relação estabelecida entre os mesmos, veja-se Schwemer (2015, pp. 18-19) e Zucconi (2019, pp. 1-8; 34-56).

<sup>5</sup> Ilustrativa desta situação é o uso frequente da expressão “mão de (Nome Divino)” nos registos textuais, particularmente nos textos diagnósticos, como uma fórmula indicativa do agente divino responsável pela maleita específica que afetava o(s) paciente(s). Aliás, a abundância desta expressão na literatura mágico-medicinal permite estabelecer uma ligação entre certas entidades divinas e sintomatologia específica, ao ponto de o nome divino ser utilizado para designar certas doenças. Por exemplo, no compêndio conhecido como Manual de Diagnóstico (*Sakikkū/SA.GIG*) identifica-se uma longa lista de doenças que surgem associadas aos agentes que as originam, como a doença *sāmānū*, associada à mão de Gula, ou *girgišsum*, que se refere à ação de Šamaš. (Heeßel, 2018, p. 137).

a finalidade de os servir<sup>6</sup>, recebendo destes a sua bênção e garantia de uma existência feliz, longa e próspera.<sup>7</sup>

Contudo, a rutura deste equilíbrio, decorrente de qualquer falha humana, teria efeitos devastadores na vida das populações, já que os deuses poderiam abandonar e/ou agir contra as suas criaturas.<sup>8</sup> Desta forma, a doença manifestava-se como um dos possíveis castigos divinos que tornava o indivíduo e/ou a comunidade suscetíveis às mais variadas intrusões e ameaças<sup>9</sup> que poderiam até mesmo resultar em morte. Assim, considerava-se, em última instância, que a recuperação do paciente residia exclusivamente nos deuses, já que apenas estes podiam garantir o bem-estar e saúde humana.

Neste âmbito, torna-se evidente a natureza ambivalente das divindades ao poderem ser simultaneamente protetores ou prejudiciais; podendo recompensar o bom comportamento ou interferindo negativamente no destino individual e coletivo dos humanos, pelo simples facto de serem as entidades supremas do cosmos. Nesta linha, tanto detinham a capacidade de punir as suas ofensas através do lançamento de doenças e de outros infortúnios, como também participavam nos processos terapêuticos, ao pacificarem o comportamento do indivíduo e ao garantirem a sua rápida recuperação. Esta dualidade encontra-se presente, por

<sup>6</sup> Conforme refere Linssen (2004, p. 12) este serviço implicava conceder o que fosse necessário para assegurar a satisfação dos deuses – seja através de atos piedosos como oferendas, orações, culto às estátuas, entre outros. Recorde-se que este comportamento reverencial adotado perante os elementos transcendentes era sustentado pelo princípio de reciprocidade, dependência, mas também de amor entre deuses e humanos.

<sup>7</sup> Esta realidade encontra-se presente em múltiplos relatos antropogónicos dos quais se destacam: *Atrahasis*, *Enûma Eliš*, e *Epopéia de Gilgameš*. Em traços gerais, em *Atrahasis* (tab. I), a criação da Humanidade surge como resposta ao problema da instabilidade laboral sentida entre os deuses, já que uns eram responsáveis pelo trabalho no cosmos (os Igigi); enquanto outros usufruíam dos resultados desse mesmo trabalho (os Anunnaki). Nesta composição, a divindade Enki/Ea surge como uma das figuras centrais do processo de criação. Já o poema *Enûma eliš* exalta a divindade demiúrgica Marduk que, na tabuinha VI, delega o ato de criação da Humanidade em Enki/Ea. Por fim, na tabuinha I da *Epopéia de Gilgameš*, o processo antropogónico é evocado no momento da criação de um novo humano, Enkidu. Consulte-se a tradução destas composições em Dalley (1998, pp. 233-277; 10-38; 39-153), respetivamente.

<sup>8</sup> A expressão desta ira divina é particularmente notável em algumas fórmulas de maldições incluídas em inscrições reais e tratados de vassalagem neo-assírios. Segundo estas, perante alguma ação humana que provocasse danos e/ou violasse as normas ali contidas, os deuses castigavam severamente o infrator (Šašková, 2018, pp. 63-64), como podemos observar no seguinte exemplo: “May Nergal, hero of the gods, extinguish your life with his merciless sword, and send slaughter and pes[til]lence among you”. (*SAA II 6*, ll. 455-6); “May Gula, the great physician, put sickness and weariness [in your hearts] and an unhealing wound in your body. Bathe in [blood and pus] as if in water!” (*SAA II 6*, ll. 461-3).

<sup>9</sup> As doenças podiam também ser provocadas por comportamentos nocivos de agentes humanos que conduziam práticas, tradicionalmente conhecidas na historiografia como “bruxaria”, nas quais recorriam à recitação de encantamentos e/ou à manipulação ritualística de objetos, interpelando a ação de entidades divinas tendo em vista prejudicarem ou magoarem outro(s) indivíduo(s), a nível físico, psicológico, social e/ou financeiro (Mertens-Wagschal, 2018, pp. 158-59). Acerca do termo “bruxaria” e do seu enquadramento mesopotâmico, veja-se Binsbergen & Wiggermann (1999, pp. 3-34) e Le Ban (2020).

exemplo, na representação de Gula<sup>10</sup>, a deusa patrona da cura, que tanto surge referenciada nas fontes textuais como aquela que “dá vida” (*nādinat balāṭi*), que “cuida da vida” (*qā’ išat napišti balāṭi*), como “a grande curadora” (*azugallatu*) e até mesmo “quem revive os mortos” (*muballiṭat mīti*) – refletindo, desse modo, a sua íntima ligação ao curso da vida e à longevidade, bem como os seus poderes curativos; como, simultaneamente, a sua faceta mais temperamental e violenta é reconhecida, nomeadamente em certos textos que incluem secções destinadas a maldições, ao ser evocada como aquela que é portadora de doenças duradouras – geralmente erupções cutâneas e/ou pus e sangue incessante, assim como a responsável por causar problemas relacionados com a infertilidade.<sup>11</sup>

Neste âmbito, torna-se claro que os antigos mesopotâmios viam o seu bem-estar físico e psicológico – como também aquele materializado em riquezas e prosperidade – como uma recompensa pelo seu bom comportamento e devoção constante; por sua vez, encaravam as situações adversas como verdadeiros castigos divinos, consequentes das transgressões conduzidas contra os deuses.<sup>12</sup> É, portanto, curioso notarmos como a noção de uma justiça divina que retribuía a cada um conforme os seus atos estava profundamente enraizada na consciência coletiva da sociedade. Como observa Vantispout (2017, p. 39): “there seems to be no difference between a socially defined crime, punishable by law, and a

<sup>10</sup> Os primeiros vestígios ao seu culto datam da primeira metade do III milénio a.C., contudo, foi durante o período cassita (c. 1574-1157 a.C.) que este cresceu exponencialmente, não apenas na Babilónia, como foi também introduzido na Assíria e em territórios vizinhos da Mesopotâmia. Por outro lado, note-se que desde o II milénio a.C. esta divindade mencionada em várias composições literárias sob outros nomes, como Nintinuga, Ninkarak, Ninisina, Baba/Bau, que se sincretizaram, por fim, na figura de Gula. Para um estudo completo do desenvolvimento diacrónico e sincrónico desta deusa, veja-se Plantholt (2017).

<sup>11</sup> Consulte-se uma das secções das maldições contidas na componente textual da famosa estela de Hammurabi que reflete esta sua faceta mais instável e violenta: “May the goddess Ninkarak [...] cause a serious disease (*muṣam kabtam*), the evil *asakkum* demon (*asakkam lemnam*) and a severe skin sore (*simmam maṣam*) to break out upon his limbs— an affliction which cannot be soothed, which a physician can neither diagnose nor ease with a bandage, which like the bite of death cannot be expelled!” (§ 50-69) (Roth & al., 1997, p. 139).

A mesma linguagem encontra-se presente nos textos incluídos em alguns *kudurrus* na qual Gula é mencionada como “the one who brings festering sores”. Nestes casos, a inscrição geralmente segue a seguinte fórmula: “So that (until the last days of [his] life) he bathes in pus and blood like water.” (Plantholt, 2017, p. 66).

<sup>12</sup> Para ilustrar este pensamento, veja-se, por exemplo, algumas secções do texto sapiencial *Instructions of Ur-Ninurta*, possivelmente composto no início do II milénio a.C.: “A man who knows how to respect the affairs of the gods (i. e. worship), who fulfills the offerings to the gods, who offers ... (and) sacrifice [...] who stays away from maliciousness and curse [...] days will be added to his life, years will abound in addition to the years he has been assigned his descendants will experience good health, his heir will pour water libations for him. [His] god will look favourably upon him, [he (his god) will] listen to his prayer and he will prosper, he will look after him. But the man who does not observe the affairs of the gods (i. e. worship). who does not fulfill the offerings to the gods, to whom prayers are not (held) dear [...] the days when he lives will not be prosperous, his descendants will not experience good health, his heir will not pour water libations for him, his descendants will not experience long lasting health. Has a man who does not respect his god ever gained or seen success?” (ls. 19-37) (Oshima, 2017, pp. 402-403).

sin – or rather, the latter category does not seem to exist independently”. Nesse sentido, não aparenta ter existido uma distinção entre as leis humanas e as ditas divinas (isto é, certos comportamentos reverenciais a serem cumpridos) já que a disrupção de qualquer uma era considerada igualmente ofensiva perante os deuses, conforme atesta alguma documentação mágico-medicinal.<sup>13</sup>

Contudo, são notórios certos cenários, como aquele que iremos analisar em *Ludlul bēl nēmeqi*, no qual o indivíduo poderia sofrer de um profundo infortúnio sem qualquer razão aparente, ou seja, sem que tivesse consciência plena do comportamento faltoso que desagradou os deuses.

### *Ludlul bēl nēmeqi*: a doença e o mistério do sofrimento

O poema *Ludlul bēl nēmeqi* (doravante *Ludlul*) redigido em acádio e com origens no último terço do II milénio a.C.<sup>14</sup>, apresenta-nos, em tom de monólogo poético, a experiência de Šubši-mešrê-Šakkan<sup>15</sup> que vive uma vida de infortúnio e tribulações várias, e que suplica a Marduk<sup>16</sup> a restau-

<sup>13</sup> Note-se que na documentação mágico-medicinal, nomeadamente, em textos com encantamentos e rituais de purificação, como *Šurpu*, mas também em orações, como as designadas *Lipšur*, são mencionados indiscriminadamente crimes de ordem social (como homicídio, adultério, entre outros) juntamente com outros padrões de comportamento que violavam a ordem e vontade dos deuses (como, por exemplo, não prestar os serviços de culto) e, que eram encarados, coletivamente, como alvo de punição divina. (Oshima, 2017, pp. 397-99).

<sup>14</sup> Embora todos os manuscritos preservados sejam do I milénio a.C., a data de composição deste poema é geralmente apontada para o final do II milénio a.C., ainda que não seja possível estabelecer uma cronologia específica. Esta datação baseia-se na menção de determinados nomes pessoais que surgem também em outros documentos administrativos do período cassita – nomeadamente, Šubši-mešrê-Šakkan (o próprio narrador), Laluralimma (um sacerdote ou um *āšipū* de Nippur), Urnintinugga (sacerdote ou *āšipū* babilónico) e Nazimaruttaš, um governante cassita do século XIV a.C. (c. 1307-1282 a.C.), (Annus & Lenzi, 2010, p. xviii; Lambert, 1996, p. 26). Ademais, o florescimento da atividade literária, bem como o início da padronização das composições sumério-acádicas que tão bem caracteriza a política intelectual do governo cassita aparenta concorrer fortemente para este argumento.

<sup>15</sup> Num documento legal de Ur, referente ao 16º ano de reinado de Nazimaruttaš, este nome surge mencionado seguido do título “governador da terra” (*2šakin(gar) māti(kur)*) (Oshima, 2011, p. 50).

<sup>16</sup> Marduk era a divindade tutelar da cidade da Babilónia, pelo menos desde o período de Ur III (c. 2150-2000 a.C.), no entanto, o seu culto encontra-se atestado desde o período dinástico inicial (c. 2900-2300 a.C.), embora pouco se saiba acerca das origens desta divindade. A ascensão de Marduk no panteão está intimamente associada à emergência político-militar da Babilónia, de cidade-estado a capital de um império. Nas várias composições literárias, Marduk assume-se como um deus guerreiro que, através do seu sincretismo com Ninurta e da sua ligação às imagens destrutivas do dilúvio (numa alusão também à sua relação familiar com Enki/Ea, divindade aquática, que se assume transversalmente como seu pai) exprime a sua ira contra o indivíduo. No entanto, o seu papel enquanto curandeiro e provedor da Humanidade, pelo menos em parte através do seu sincretismo com o deus Asalluḫi, fornece contexto para sua natureza compassiva e misericordiosa que leva à libertação do sofredor. Assim, esta divindade desenvolve, ao longo do II milénio a.C., um carácter duplo que encontra expressão em *Ludlul*, conforme iremos analisar seguidamente (Black & Green, 1992, pp. 128-29).

ração do seu favor.<sup>17</sup> Bottéro (2004, p. 168) divide esta composição em duas partes, considerando que as duas primeiras tabuinhas são reservadas à descrição das calamidades que o paciente suporta, e as duas últimas dizem respeito à restituição da sua saúde e felicidade pela divindade. Por agora, atentemos à primeira parte, que abre com uma secção hínica, exaltando Marduk e prossegue elencando, em forma de monólogo, o destino infortunado do nosso protagonista:

From the day the Lord punished me, and the warrior Marduk became furious with me, my own god threw me over, he disappeared, my goddess deserted, she vanished away. The benevolent angel at my side veered off, my protecting spirit was frightened away [...] My vigor was taken away, my manliness lost self-confidence, my dignity bolted, it leapt for cover. Terrifying signs beset me [...]. (Tab. I, ls. 41-42, 45-49)

Ou seja, a perda do favor divino, especialmente do deus Marduk, é a circunstância que expõe Šubši-mešrê-Šakkan a uma vivência de desgraças. A sua ação propiciou ainda a revogação da proteção dos deuses pessoais e demais entidades protetoras do narrador, bem como a sua dignidade (*bāltu*), virilidade (*dūtu*) e honra (*sīmtu*), concebidos, segundo o pensamento mesopotâmico, como a essência do raciocínio e do intelecto do indivíduo<sup>18</sup>. Por outras palavras, como parte do seu castigo, Marduk removeu a sensibilidade e a racionalidade do protagonista, o que principiou o seu ostracismo social, com a perda do seu estatuto e posição na corte – chegando até mesmo a mencionar uma certa irritação por parte do

<sup>17</sup> A autoria da presente composição ainda é alvo de grande discussão na academia. De facto, será Šubši-mešrê-Šakkan o narrador e o autor de *Ludlul*, ou haverá antes outro autor? No seu trabalho, Foster (2007, p. 32) ponderou ambas as hipóteses, argumentando que Šubši-mešrê-Šakkan redigiu, essencialmente, um texto autobiográfico. Efetivamente, enquanto “governador da terra” presume-se que este tipo de funcionário real detivesse um certo grau de literacia, sabendo ler e escrever até certo ponto. Porém, a complexidade literária desta composição, nomeadamente o recurso a vocabulário mágico-medicinal especializado, bem como o uso do dialeto designado “Standard Babylonian”, sugerem uma proveniência mais erudita. Nesta linha, consideramos que Šubši-mešrê-Šakkan não é o autor deste poema, embora se trate de um relato de acontecimentos da sua vida, narrados na primeira pessoa do singular. No entanto, e conforme aponta Oshima (2015, p. 15) não excluimos a possibilidade de este ter encomendado a sua redação, tendo em vista agradecer a Marduk por o ter libertado de uma situação adversa.

Noutra vertente, tendo em consideração este domínio e complexidade literária, o contexto social e académico da produção deste poema também tem sido alvo de muita discussão. Beaulieu (2007, pp. 9-10) considera que *Ludlul* foi elaborado num ambiente mágico-medicinal, particularmente no âmbito da tradição escolar *āšipūtu*, tendo em conta as várias referências a agentes/atividades exorcísticas – como por exemplo, a um *ramku* (tab. III l. 23), um *āšipū* (tab. III l. 25), e a um *mašmaššu* (tab. III l. 42), assim como a distintos rituais de purificação. Ademais, o autor aponta ainda que a inclusão desta obra no plano de estudos da área de especialização exorcística, durante o período neo-babilónico (1000-539 a.C.) concorre para esta possibilidade. Todavia, outros autores, como Sitzler (1995, p. 85), sugerem uma outra proveniência académica, ao sublinhar a estreita semelhança de *Ludlul* com a estrutura das orações (nomeadamente, o hino introdutório à divindade, a descrição das aflições, os pedidos de ajuda e o louvor final).

<sup>18</sup> Cada um destes termos académicos apresenta uma variedade de significados, sendo esta uma das suas possíveis interpretações. Para uma discussão pormenorizada e abrangente destes termos, veja-se Steinert (2012, pp. 405-509).

governante em relação à sua pessoa, bem como por parte dos áulicos que conspiravam e espalhavam boatos infames contra ele.<sup>19</sup> Consequentemente, assiste-se também à desintegração das suas relações familiares e comunitárias. Como se tudo isto não fosse suficientemente grave, perde ainda as suas propriedades, a sua fortuna e os privilégios que dispunha na sua comunidade.<sup>20</sup>

De seguida, na segunda tabuinha, dá-se então o início da sua degeneração física com o advento de terríveis e incontáveis doenças. Šubši-mešrê-Šakkan é sucessivamente alvo da ação de diversas entidades nefastas, enviadas a mando de Marduk. Inicialmente, o protagonista é assolado pela chegada de ventos que lhe provocam fortes dores de cabeça: “An evil vapor blew against me [from the] ends of the earth, migraine surged up against me from the breast of hell.” (Tab. II, ls. 51-52).

Esta imagética em torno dos ventos é frequentemente utilizada na literatura mágico-medicinal mesopotâmica, especialmente em rituais e exorcismos, como um dos principais veículos que transportava as entidades do Inframundo para o plano terreno. Aliás, em alguns encantamentos, as ações destas criaturas, especialmente *daimōnes*<sup>21</sup> surgem frequentemente comparadas à trajetória dos ventos – por exemplo, diz-se que essas entidades sopram ou “sobem” como o vento, caindo sobre os humanos como uma rajada imprevista; ou entram pela janela, pelo telhado ou por debaixo da porta (Sánchez, 2013, p. 57; 461). Nesse sentido, consideramos que o excerto acima mencionado pode referir-se especificamente a Pazuzu, um *daimōn* cujo poder encontrava-se associado aos ventos destrutivos e pestilentos que constituíam uma ameaça para a vida das populações, ao ter a capacidade de influenciar a manutenção da prática agrícola e de criação de gado.<sup>22</sup> Contudo, em certas ocasiões, os seus poderes disruptivos também

<sup>19</sup> “The king, incarnation of the gods, sun of his peoples, his heart hardened against me, rendering indulgence unattainable. Courtiers relentlessly relayed vile tattle about me, they convened and urged themselves on with villainous talk.” (Tab. I, ls. 55-58).

<sup>20</sup> “To my vast family I became a loner, as I went through the streets, I was pointed at, I would enter the palace, eyes were narrowed at me, my city was glowering at me like an enemy, belligerent and hostile would seem my land! [...] At the sight of me an acquaintance would make himself scarce, my family set me down as no kin of theirs. They let another take on my solemn duties [...]. They parceled out my possessions among the riffraff, the sources of my watercourses they blocked up with muck, they banished the harvest song from my fields, they left my community deathly still, like that of a (ravaged) foe, they let another take on my solemn duties, then appointed a stranger to my ritual obligations” (Tab. I, ls. 79-83; 91-104).

<sup>21</sup> Optamos por utilizar o termo grego *daimōn* enquanto uma tradução aproximada para o acádio *rābišu* para descrever estas criaturas híbridas e sobrenaturais que se situavam entre os deuses e os humanos, tipicamente representadas com uma combinação de traços antropomórficos e zoomórficos. Paradoxalmente, estas figuras tanto podiam atuar como uma ameaça destrutiva, que provocava um grande temor, como podiam agir de forma benéfica e apotropaica junto das populações. Para um estudo mais completo sobre estas entidades veja-se Wiggermann (2011, pp. 298-322) e Konstantopoulos (2015, pp. 19-31).

<sup>22</sup> Esta faceta disruptiva encontra-se bem representada no seguinte texto mágico-medicinal: “Incantation: You, mighty one, who ascends the mountains, who faces all the winds, angry wind, who’s rising is terrible, fierce one, raging one, who comes on furiously, who roars at the world regions, who wrecks the high mountains, who parches the marshland, who withers its reeds [...].

eram utilizados de forma benevolente, atuando como uma espécie de entidade protetora doméstica, como por exemplo, ao metafóricamente “quebrar as asas” de outras entidades nefastas que eram transportadas pelo vento, impedindo-as, assim, de infligir danos à população.<sup>23</sup>

Seguidamente, Šubši-mešrê-Šakkan é atacado pelos designados *eṭemmu*, espectros dos antepassados defuntos que poderiam regressar ao mundo dos vivos para atormentar os seus descendentes, caso estes tivessem negligenciado os devidos rituais funerários.<sup>24</sup> Estas entidades espectrais podiam afligir o indivíduo de formas distintas – emitindo gritos sinistros, causando uma série de distúrbios físicos e/ou psicológicos<sup>25</sup>, ou através de assombrações, como nos relata o seguinte passo de *Ludlul*: “A malignant specter emerged from its hidden depth, a relentless ghost came out of its dwelling place” (Tab. II, ls. 53-54).

Nesta sequência, o protagonista sofre um novo ataque pela mão de outro *daimōn*, desta vez feminino, que terá vindo da montanha<sup>26</sup>, uma expressão comum na literatura mesopotâmica reservada para designar o plano dos mortos.<sup>27</sup> Noutras

He stuck the young man, hunched him over, he knocked the young woman, hit her womb [...]. Agony of mankind, disease of mankind, suffering of mankind” (Heeßel, 2011, p. 365). Acerca do desenvolvimento diacrónico e sincrónico de Pazuzu consulte-se os trabalhos de Heeßel (2002) e Wiggermann (2007).

<sup>23</sup> “I am Pazuzu, son of Hanbu, king of the evil *lilû*-demons; I ascended the mighty mountains that quaked. The winds that I went amongst were headed towards the west. One by one I broke their wings.” Foster (1996, p. 848). Böck (2005-2006, pp. 355-356) argumenta que os ventos inimigos em questão podem representar Lilitu, Lilû e Ardat-lilî, uma tríade de *daimōnes* que operava em conjunto, atormentando especialmente as grávidas e os seus recém-nascidos (estabelecendo, desse modo, alguns paralelismos com Lamaštu, que também escolhia as mesmas vítimas) mas também os noivos ou os recém-casados (Black & Green, 1992, p. 118). Note-se ainda que Pazuzu afirmou-se como uma força opositora poderosa contra outros *daimōnes*, especialmente, contra Lamaštu. Nesse sentido, compreende-se a grande amostra de representações materiais de Pazuzu – desde figurinhas de argila encontradas nas entradas dos edifícios, estatuetas penduradas nas paredes das salas e/ou amuletos que eram utilizados à volta do pescoço para proteção pessoal (Heeßel, 2011, pp. 360-64).

<sup>24</sup> Os espectros deviam ser cultuados no rito do *kispum* que consistia na entrega de oferendas, como objetos, joias, comida e bebida, assim como a realização de preces e libações, que teriam lugar nas campas dos defuntos. Este comportamento não só garantiam uma existência mais pacífica destes espectros no Inframundo, como também potencializavam uma “comunhão” entre o mundo dos mortos e dos vivos, estabelecendo uma via de comunicação que assegurava a preservação genealógica e a permanência histórica que estavam na base da sociedade mesopotâmica. Por outro lado, estes ataques também eram atribuídos a espectros errantes e sem laços familiares que, ao não serem sepultados, ou por terem falecido em determinadas circunstâncias (como afogamento ou execução) e/ou numa zona desabitada (e, por isso, pouco visitada) regressavam para atormentar a população indiscriminadamente (Bottéro, 1992, pp. 281-85).

<sup>25</sup> No *corpus* mágico-medicinal mesopotâmico identifica-se preponderantemente secções dedicadas ao tratamento de doenças induzidas pelos espectros, geralmente identificados pela fórmula literária “ataque/aflição” e/ou “mão”. Sobre este assunto, veja-se Scurlock (2005).

<sup>26</sup> “A she-demon came down from a mountain.” (Tab. II, l. 55).

<sup>27</sup> Note-se que, ao longo do III milénio a.C., um dos termos mais utilizados para designar o Inframundo era a palavra suméria *kur* que significa justamente montanha, provavelmente em referência à cordilheira dos Zagros. Contudo, e segundo Katz (2003, pp. 65-78), esta mundividência suméria de plano dos mortos como montanha, embora preservada na tradição literária, vai sendo

propostas de tradução, alguns autores, como Annus e Lenzi (2010, pp. 234; 268) e Oshima (2015, pp. 89; 256) identificaram esta entidade como sendo Lamaštu, um dos *daimōnes* mais importantes no panteão mesopotâmico que, como já mencionámos, afligia principalmente mulheres grávidas ou que tivessem dado à luz recentemente<sup>28</sup>, embora se verifiquem também referências de ataques à restante população (Wiggermann, 2000, pp. 224-231).

Por fim, identificamos uma última menção referente à ação de outro *daimōn* que, como conforme alude o texto, parece ter-se apoderado do corpo do doente: “A demon clothed himself in my body for a garment” (Tab. II, l. 71). Alguns autores consideram este passo uma clara referência a alû, uma entidade de natureza amorfa, cujo ataque é comparado a uma possessão, ao ser descrito como sendo um vestido que cobre ou envolve o corpo da vítima.<sup>29</sup> Geralmente, este *daimōn* aterrorizava as suas vítimas enquanto estas dormiam, conforme relata Šubši-mešrê-Šakkan, ao serem tomadas por uma sonolência sufocante que podia resultar em coma, enfarte e até mesmo em morte.<sup>30</sup>

Todos estes agentes nefastos que temos vindo a elencar afetaram, sucessivamente, diferentes partes do corpo do doente – desde os seus pulmões, às suas entranhas, assim como os seus membros superiores e inferiores. O protagonista começa por sofrer fortes convulsões, perdendo, de seguida, a capacidade de ver, de ouvir e até mesmo de comer; até que, por fim, seguem-se múltiplos desconfortos musculares e uma paralisa incapacitante.<sup>31</sup> Contudo, os sintomas descri-

---

substituída por outros termos que não apresentam qualquer conotação morfológica. Sobre esta e outras possíveis localizações do Inframundo veja-se ainda Artemov (2003, pp. 1-30).

<sup>28</sup> Lamaštu disfarçava-se de curandeira e/ou de parteira/ama de leite, e em seguida estrangulava ou envenenava os recém-nascidos. Os seios de Lamaštu constituíam as suas “armas” principais, sendo tipicamente representada na iconografia a amamentar cães e porcos, algo que reforça a ideia do seu leite materno ser considerado venenoso, conforme relatam alguns encantamentos dirigidos contra si, como por exemplo: “whomever she suckles drops (dead)” uma vez que “her breasts are bathed with the milk of death” (Böck, 2013, pp. 43-44).

<sup>29</sup> Na série de encantamentos bilingues designados como **Udug.hul** (*Utukū Lemnūtu*) identificamos um conjunto de textos que se centram exclusivamente na expulsão de uma série de *daimōnes* (cujas origens e funções são fundamentadas ao longo da coleção), forçando-os a regressar às estepes, montanhas ou ao Inframundo, afastando-os, assim, dos seres humanos. Neste âmbito, identifica-se uma longa secção dedicada a alû que é descrito da seguinte forma: “Whether you are the evil Alû-demon who muzzles the mouth and binds the hand and foot; Or whether you are the evil Alû-demon who has no mouth [...] no limbs [...] who does not listen [...] who has no face [...] who is not seen (even) by daylight; Or whether you are the evil Alû-demon who, in bed at night, copulates with a man in his sleep, Whether you are the evil Alû-demon, ‘sleep-snatcher,’ who stands ready to carry off a victim, Or whether you are the evil Alû-demon who covers the victim like a gill net [...] who snares the victim like a hunting-net.” (*UH VIII*, ls. 1-23) (Geller, 200, pp. 143-144; 225-226).

<sup>30</sup> “Drowsiness was smothering me like a net, my eyes were looking, they could not see, my ears were listening, they could not hear.” (Tab. II, ls. 72-74). Geller (1985, p. 80) e Stol (1993, pp. 41-42) consideraram a possibilidade deste *daimōn* ser uma expressão do que entendemos atualmente como epilepsia. Por seu lado, Annus e Lenzi (2010, pp. 441-65) consideram antes que seria uma condição semelhante à paralisa do sono.

<sup>31</sup> “They wrenched my nape tendons, they made my neck limp, they thwacked my chest, they pounded my breast, they hurt my back, threw me into convulsions, they kindled a fire in my epigas-

tos pelo narrador não são claros o suficiente para determinarmos, com precisão, a natureza da(s) doença(s) que o acometiam. Como tal, consideramos que estas descrições, ainda que amplamente pormenorizadas, devem ser entendidas coletivamente como expressões do seu desespero e sofrimento.

O rápido declínio da saúde de Šubši-mešrê-Šakkan é de tal forma preocupante que o protagonista recorre ao auxílio de especialistas de cura que pudessem diagnosticar e reverter a sua condição.<sup>32</sup> Primeiramente, solicita os serviços do *āšipū*, frequentemente traduzido como um exorcista, que se encontrava ligado especialmente ao templo, embora também fosse requisitado pelo governante e por outros membros do palácio.<sup>33</sup> No domínio da cura, o *āšipū* destaca-se como aquele que identificava a causa/agentes responsáveis pela doença<sup>34</sup>, procedendo, de seguida, à realização de rituais específicos com o objetivo de apelar ao favor das identidades divinas e anular as forças nefastas, garantindo, dessa forma, a recuperação do doente (Abusch, 2020, p. 205).

Contudo, quando os tratamentos deste especialista se revelaram pouco eficazes<sup>35</sup> o protagonista recorre então ao *barû*, o “adivinho”.<sup>36</sup> Este usufruía de uma comunicação privilegiada com os deuses, estando encarregue de descortinar uma miríade de sinais divinos gravados no mundo natural, através de uma série de técnicas altamente especializadas<sup>37</sup>. Embora não estivesse ativamente envolvido no processo terapêutico, poderia ser consultado no momento do diag-

---

trium, they churned up my bowels, they tw[isted] my entrails, coughing and hacking infected [my] lu[ngs], they infected my limbs, made my mobility wobbly [...]. Numbness took over my whole body, paralysis fell upon my flesh, stiffness seized my arms, weakness befell my knees, my feet began to forget how to move [...] my hunger was chronic, my gullet constricted” (Tab II, ls. 61-67; 75-79; 87).

<sup>32</sup> Para uma visão completa de outros profissionais envolvidos no processo de cura na antiga Mesopotâmia, veja-se Plantholt (2017, pp. 125-37).

<sup>33</sup> Enquanto funcionário do templo, o *āšipū* era responsável pelo desempenho de várias funções sacras no mesmo, como a realização de cerimónias de dimensão pública e privada, bem como a sua limpeza e manutenção (Biggs, 1995, p. 13).

<sup>34</sup> Dada a natureza das suas funções, alguns autores, como Heeßel (2004, pp. 97-116) e McGrath (2016) caracterizaram-no como o “diagnosticador”. Por outro lado, note-se que o *āšipū* não examinava apenas o corpo do paciente no momento do diagnóstico, mas também tinha em consideração outros sinais/ocorrências ao redor do mesmo, descortinando as suas possíveis origens numinosas (como por exemplo, o aparecimento de determinados animais ou indivíduos com os quais se cruzava no caminho para a residência do paciente). Assim, e como Oppenheim (1972, pp. 294-95) sublinhou, a sua prática assemelha-se, em alguns aspetos, à do *bārû*.

<sup>35</sup> “The exorcist recoiled from my symptoms [...] the exorcist did not clarify the nature of my complaint” (Tab. II, ls. 108; 110).

<sup>36</sup> Conforme refere Caramelo (2002, p. 247) o adivinho integrava um dos grupos mais preponderantes e prestigiosos da sociedade, ao ser procurado tanto pelo governante, pelos membros da corte e da administração, como pela restante população, uma vez que “das decisões menos importantes às mais expressivas, recorria-se à adivinhação para obter segurança no desenrolar da acção”.

<sup>37</sup> Referimo-nos, por exemplo, à análise e interpretação de sonhos, bem como das vísceras dos animais ou de fenómenos astrológicos. Acerca destas técnicas divinatórias e do fenómeno de adivinhação na Mesopotâmia, consulte-se Cryer (1994, pp. 124-215), Annus (2010), Rochberg (2004) e Maul (2018).

nóstico do agente responsável pela doença, como também podia informar se o paciente iria sobreviver.

Não obstante, os esforços deste especialista revelaram-se igualmente insuficientes, ao não conseguir reconciliar o paciente com os agentes divinos.<sup>38</sup> Assim, ao ver-se à beira da morte, Šubši-mešrê-Šakkan considera imperativo defender a sua própria justiça, alegando ser cumpridor de uma devoção e conduta corretas. O protagonista passa então a elencar todos os deveres que cumpriu para satisfazer as vontades dos deuses – desde a recitação de orações direcionadas para estes e para o governante, à realização de oferendas aos templos (em particular às estátuas divinas), como ainda à concretização de festivais e cerimónias anuais.<sup>39</sup> Sob esse ponto de vista, conforme confessa, não haveria uma causa clara para justificar o destino cruel que recebera.

Ao ver que a sua situação se agravava cada vez mais, e que os deuses não respondiam às suas preces, o narrador não encontra outra alternativa senão esperar pelo fim dos seus dias. Até que é cometido por uma série de sonhos e visões, nos quais surgem várias figuras de aparência distinta, entendidos como mensageiros de Marduk, nomeadamente um sacerdote/exorcista que lhe realizou um ritual de purificação<sup>40</sup> e outro exorcista que trazia consigo uma tabuinha com o decreto divino que ditava a sua recuperação.<sup>41</sup> O seu processo de cura culmina, finalmente, na pacificação de Marduk que, ao restituir o seu favor ao padecente, afasta todas as entidades nocivas que continuavam a deteriorar a sua saúde.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> “While my omens confounded the diviner [...] while the diviner put no time limit to my malady” (Tab. II, ls. 109; 111).

<sup>39</sup> “Who skipped holy days, made light of festivals, who was neglectful and disregarded their rites, who had not taught his people reverence and worship, who did not invoke his god, ate his food portion, who snubbed his goddess, brought no flour offering [...] I, for my part, was mindful of prayer and supplication, supplication to me was the natural recourse, sacrifice my rule. The day for reverencing the gods was a source of satisfaction to me, the goddess’s ceremony was my profit and return. Praying for the king, that was my joy [...] I instructed my land to observe the god’s rites, the goddess’s name did I drill my people to esteem” (Tab. II, ls. 16-20; 23-30).

<sup>40</sup> “There was) an extraordinary priest, carrying consecrated water, he was holding in his hand a purifying (rod of) tamarisk, “Laluralimma, the exorcist of Nippur, “Has sent me to cleanse you”. He tossed over me the water he was carrying, He cast a resuscitating spell, he rubbed my body” (Tab. III, ls. 25-28). Dada a referência ao ato de esfregar, a cerimónia que este especialista executou foi muito provavelmente o designado ritual *Muššu’u* (“ritual de esfregar”) que consistia na preparação de amuletos e aplicação de bálsamos curativos, produzidos a partir de *materia medica* (como animal e mineral), no corpo do paciente, acompanhados de recitações de encantamentos (Böck, 2003, pp. 15-16).

<sup>41</sup> “In the dream (was) Ur-Nintinugga of Babylon, a bearded young man, wearing a tiara, he was an exorcist, carrying a tablet, “It is Marduk who has sent me! “To Shubshi-meshre-Shakkan I have brought a sw[athe].” In his pure hands he brought me a sw[athe], he entru[sted] (it) to the hands of the people taking care of me.” (Tab. III, ls. 43-46).

<sup>42</sup> “My illness was quickly over, [...] was broken. After my lord’s heart had quiet[ed], the feelings of merciful Marduk having been ap[peased] [...] He brought upon me his magic spell of health and well-being. He drove away the evil vapor to the ends of the earth, he bore off [the migraine] to the breast of hell, [he sent] down the malignant specter to its hidden depth, the relentless ghost he returned to its dwelling, he overthrew the she-demon, sending (her) off to a mountain.” (Tab III, ls. 50-53; 68-73).

Por outro lado, e embora alguns destes passos se encontrem bastante fragmentados, presume-se que a divindade também terá proporcionado a reconciliação do paciente com o seu núcleo familiar, comunitário e com o governante, o que lhe permitiu a reintegração das suas regalias e posição na corte.<sup>43</sup>

As últimas duas tabuinhas encerram, assim, o relato de Šubši-mešrê-Šakkan que, uma vez reconciliado com os deuses, desdobra-se em múltiplas demonstrações da sua gratidão e devoção, através de hinos, orações e outras homenagens a Marduk, mas também a Šarpānītu, a consorte tradicional deste deus, culminando numa grande cerimónia e peregrinação ao seu templo, Esagil, situado na Babilónia.

Após a aturada análise da composição, acima realizada, devemos regressar agora à problemática inicial: Šubši-mešrê-Šakkan apresenta-se como um verdadeiro *Justo Sofredor*?

Ora, a maioria dos autores interpreta todas as sucessivas adversidades acima elencadas como uma forma de reivindicação da inocência do protagonista ou como um desafio contra o sistema de justiça divina mesopotâmico. Por exemplo, Toorn (1985, p. 96) considera as confissões do narrador relativamente à inescrutabilidade da vontade divina como uma queixa sobre a injustiça e caprichos divinos: “In this cry of bitterness, the complaint about the shortcomings of human understanding turns into an accusation of the gods, who are, it is implied, arbitrary and whimsical. [...] Moral frailty is considered a matter of misjudgment.”

Uma análise mais atenta do poema permite-nos, contudo, argumentar que esta composição apresenta contornos bastante distintos daqueles tradicionalmente identificados neste tipo de narrativa. De facto, e primeiramente, note-se que esta objeção às divindades por parte de indivíduos que têm consciência da sua devoção e, que desse modo, têm a certeza da justiça retributiva dos deuses, é algo que surge ao longo da história mesopotâmica, com outros exemplos de “sofredores”.<sup>44</sup> Contudo, estes nem sempre afirmaram com confiança que o sofrimento que viviam era, de todo, imerecido. Denote-se aliás que Šubši-mešrê-Šakkan em nenhum momento alega uma inocência do seu carácter, mas antes debate-se sobre a sua possível ignorância, reconhecendo que poderia haver algo oculto que não tinha conhecimento (Krüger, 2018, pp. 183-85), como podemos observar no seguinte trecho:

“I wish I knew that these things were always pleasing to a god! What is good to one’s self could be an offense to a god, what in one’s own heart seems abominable could be good to one’s god! Whoever could learn the reasoning of a god, the

<sup>43</sup> “[My possessions], which had been parceled out, my companions [recovered] [...]. (Tab. III, l. 107).

<sup>44</sup> A título de exemplo, atente-se ao caso do rei neo-assírio, Assurbanípal (1049-1031 a.C.), que numa oração direcionada para a deusa Ištar de Nínive, queixa-se de que, apesar de toda a devoção que demonstrou à deusa, esta impôs-lhe uma doença mortal. Como tal, o governante questiona explicitamente a razão do seu comportamento contra ele: “I am Aššurnaširpal, your weary servant, the humble one, the one who reveres your divinity, the prudent one, your beloved, the one who ensures your cereal offerings, the one who never ceases to bring your food offerings; the one who looks forward to your festivals, the one who rains down (offerings on) your dais, the one who provides plenty of the kurunnu-beer, your favourite, which you love [...] [You] covered me with illness. Wh[y] has my life become short?” (ls. 31-42) (Oshima, 2017, pp. 407-408).

innermost core of heaven? A (goddess's) intentions, the unknowable depths of the earth, who could fathom them? Where might mere human beings have learned the ways of the gods?" (Tab. II, ls. 33-38).

Ou seja, o narrador não encara a sua recuperação como prova da sua justiça, mas antes como um ato de misericórdia de Marduk. Não está, portanto, implícito que os deuses escondiam os seus desejos e desígnios propositadamente, mas antes, que os humanos, pela sua natureza ignorante, quando comparados com as entidades divinas, encontravam-se limitados na capacidade de perscrutar os entendimentos e ações destes<sup>45</sup> (Toorn, 2003, p. 80). Contudo, e segundo este pensamento, não se deve inferir que os mesopotâmios eram desprovidos de qualquer conduta moral e social, pois, naturalmente, partilhavam uma consciência daquilo que os deuses esperavam deles.<sup>46</sup> Ademais, não se encontra também em causa a ingenuidade dos indivíduos perante as suas responsabilidades, até mesmo porque estes não eram dispensados de punição quando eram conscientemente faltosos.

Consideramos, assim, que esta questão da "ignorância" deve ser entendida à luz da disparidade entre a natureza humana e divina.<sup>47</sup> Efetivamente, repare-se

<sup>45</sup> Vemos, assim, a fácil comparação que se tem feito desta composição ao relato bíblico de *Job*, datado entre os séculos V-IV a.C. Assim como Šubši-mešrê-Šakkan, Job é descrito como virtuoso e temente ao seu deus, mas que também é acometido de um intenso e longo sofrimento. A questão do sofrimento e da justiça divina é, no entanto, interpretada dentro de concepções religiosas distintas, conforme aponta Foster (1996, pp. 307-308): "the author of Job makes clear that Job's suffering had nothing to do with his righteousness, but was a test of faith". Em *Ludlul*, como vimos, o protagonista acaba por aceitar as suas falhas e reconhece que, ao contrário do seu homólogo bíblico, os seus sofrimentos foram, de facto, castigos merecidos pelas suas transgressões. Contudo, ambos os textos também apresentam algo em comum, nomeadamente a ideia de que o sofrimento, muitas vezes será experienciado sem que estes tenham consciência das ofensas cometidas, e/ou sem qualquer resposta e explicação divina, já que existiam certos segredos e conhecimentos apenas reservado ao elemento(s) numinoso(s) que controla(m) os destinos do cosmos. Para uma breve descrição das semelhanças entre *Ludlul* e *Job*, veja-se Weinfeld (1998, pp. 217-26) e Clarke (2010).

<sup>46</sup> Os antigos mesopotâmios desenvolveram um conjunto de princípios éticos e valores para garantir a manutenção da ordem social. Por exemplo, os textos didáticos, como os provérbios, apresentam numerosos exemplos de conselhos de natureza social, moral, política e religiosa que fundamentavam e estruturavam a sociedade; já os vários compêndios legais apresentam regulamentos pormenorizados para diversos aspetos da vida "civil", incluindo penas prescritas para atos criminosos, compensações legais por danos materiais, entre outros casos (Oshima, 2017, p. 425). Noutra vertente, identifica-se ainda em certos textos de cariz mágico-medicinal, nomeadamente a já mencionada série de encantamentos *Šurpu*, uma longa lista de confissões de ações, rituais e tabus que o paciente devia evitar pois constituíam uma ofensa aos deuses e à ordem imposta (Reiner, 1958).

<sup>47</sup> Esta confissão da ignorância da Humanidade encontra-se também patente em outros textos, também de cariz sapiencial, como por exemplo, na *Teodiceia Babilónica*, composto possivelmente na viragem do II para o I milénios a.C., onde a certa altura, é referido que "divine purpose is as remote as innermost heaven, it is too difficult to understand, people cannot understand it" (XXIV, ls. 256-257). É curioso notarmos que nesta composição em particular, o sofredor não é alvo de qualquer sofrimento físico, como identificamos em *Ludlul*. Em vez disso, este afirma que, enquanto os impiedosos acumulam riquezas, o verdadeiro adorador dos deuses – uma clara alusão a si próprio – não consegue obter prosperidade material, pelo que insiste que é vítima de um

que embora não se compreendesse as motivações de Marduk relativamente ao sofrimento que recaiu sobre Šubši-mešrê-Šakkan, a sua punição e, dita, libertação/recuperação são apresentadas como qualidades opostas, mas complementares da natureza de Marduk, que são louvadas desde o início do texto, pois eram aplicadas com sabedoria, demonstrando a magnitude do seu poder (Oshima, 2015, p. 51).<sup>48</sup>

Este duplo carácter punitivo e misericordioso que, como já vimos anteriormente, caracteriza transversalmente os comportamentos das divindades mesopotâmicas, ilustra precisamente o carácter superior, imortal e transcendental destas entidades; em contraste com a condição “inferior” da Humanidade, caracterizada pela efemeridade da sua existência e pela capacidade limitada em perscrutar os intentos divinos e de, por vezes, distinguir efetivamente o “correto” do “errado” no seu próprio comportamento.<sup>49</sup> Na mesma linha, acreditamos que o recurso à imagética animal para caracterizar o sofrimento do doente – neste caso, ao ser comparado a um bovino<sup>50</sup> – parece reforçar, novamente, esta ideia de insuficiência na compreensão humana perante as ações, conhecimento e princípios reservados somente aos deuses (Oshima, 2017, pp. 415-419). Nesse sentido, e como resume Lenzi (2008, p. 53) este paralelismo assume-se como: “an indication that the chasm between human knowledge about the causes of suffering (e. g. sin) and the knowledge of the gods is as wide as that between the ways of civilized humans (the proper way to act) and ignorant animals (the way the sufferer feels he is acting).”

## Conclusão

O poema babilónico *Ludlul bēl nēmeqi* narra-nos a experiência de um indivíduo virtuoso, respeitado e próspero que sucumbiu a um destino repleto de sofrimento, infortúnio e doença, sem motivo aparente que justificasse tal reação por parte dos deuses. Nesse sentido, pelo seu conteúdo, este texto tem vindo a

---

juízo divino injusto. Acerca deste texto, veja-se a tradução em Foster (1996, pp. 790-98) e ainda, para uma interpretação do mesmo, veja-se Oshima (2015, pp. 115-50; 2017, pp. 419-424). Na mesma linha, identificamos também um tom bastante semelhante em algumas orações, como por exemplo, nas designadas orações *ershahunga*, na qual encontra-se novamente bem frisado esta questão da ignorância e desconhecimento da Humanidade sobre vários assuntos mundanos e cósmicos: “Human beings are fools, they know nothing; what do human beings, as many as they exist, know? Whether he has committed a crime or he has properly acted, he does not know” (IVR2 10, ls. 29-34) (Oshima (2017, p. 411)). Para outros exemplos de textos com motivos/ideias semelhantes, veja-se Bricker (2000, pp. 198-211).

<sup>48</sup> “I will praise the lord of wisdom, solicitous god, furious in the night, pacified by day: whose anger, like a raging tempest, is a desolation, but whose breeze is kind as the breath of morn [...] As heavy his hand, so compassionate his heart, as brutal his weapons, so life-sustaining his feelings” (Tab. I, l. 1-8; 33-34).

<sup>49</sup> Francisco Caramelo (2002, pp. 245-46) sublinha que esta relação era “caracterizada pela hierarquização e estratificação, comuns às sociedades humanas e divinas”, na qual os humanos “preenchem o nível inferior desta estrutura hierarquizada”.

<sup>50</sup> “I spent the night in my dung like an ox, I wallowed in my excrement like a sheep.” (Tab. II, ls. 106-107).

ser interpretada à luz do *topos* do *Justo Sofredor*, que, caracteristicamente, pressupõe a existência de um protagonista que se assume inocente perante os atos injustos dos deuses. Contudo, ao longo da análise acima efetuada, tornou-se perceptível que o sofredor mesopotâmico assume contornos bastante distintos daqueles tradicionalmente expectáveis neste tipo de narrativa, e que devem ser interpretados à luz do próprio entendimento de justiça divina e de sofrimento deste quadro mental particular.

Assim, em primeiro lugar, importa relembramos que diacronicamente, na antiga Mesopotâmia, os seres humanos, criados para o serviço dos deuses, eram concebidos como distintivamente inferiores em relação aos seus criadores divinos. Nesta linha, o bem-estar e felicidade das divindades determinava a qualidade de vida dos indivíduos que, por seu lado, recebiam saúde, prosperidade e outras regalias como sinal do favor e da recompensa daquelas. Tais bênçãos somente eram possíveis com o cumprimento devoto e regular de certos deveres cúlticos, como por exemplo a realização de rituais, a recitação de orações, a participação em cerimónias anuais, entre outros. Os textos sapienciais mesopotâmicos, por seu lado, advertem que a desobediência a este padrão de comportamento reverencial resultaria em punição divina, com vários cenários catastróficos.

Neste âmbito, a doença assume-se como um dos possíveis castigos que poderiam recair sobre o indivíduo, já que o abandono das divindades, tornava o sofredor vulnerável e suscetível à ação das mais variadas criaturas nefastas – como os espectros ou os *daimōnes* – cujas ações materializavam-se em incontáveis e terríveis maleitas, que poderiam deixar o doente à beira da morte. Ademais, note-se ainda que apesar da sofisticada tradição de cura mesopotâmica, os métodos de diagnóstico mostravam-se, nestes casos, geralmente ineficazes na determinação da(s) ofensa(s) específica(s) que provocara(m) a ira dos deuses, uma vez que a dita recuperação residia apenas na vontade de reconciliação da divindade em questão.

Todavia, e como observámos no presente poema, esta esperada correlação entre a falha humana e conseqüente castigo divino consiste num cenário bastante relativo. Ou seja, nem sempre a primeira era a imediata causa da segunda, já que infortúnios, doenças e sofrimento também poderiam acometer aquele(s) que cumpria(m) com a sua devoção e responsabilidades perante os deuses. Nesse sentido, torna-se mais que compreensível que os mesopotâmios tentassem descobrir as verdadeiras razões por detrás dessa punição, nomeadamente dissecando os seus atos passados e interpelando o julgamento das divindades.

Nestas circunstâncias, é, portanto, curioso notarmos que em vez de apresentarem as suas queixas e descontentamento junto às divindades, os mesopotâmios mantinham a sua total confiança neste sistema de crenças. Efetivamente, na literatura sapiencial mesopotâmica, especificamente em *Ludlul*, não se verifica uma noção de um castigo divino sem fundamento; ou seja, mesmo quando não conseguiam desvendar as razões exatas do seu sofrimento (através, por exemplo, da consulta de agentes mágico-medicinais e divinatórios), em vez de reivindicarem inocência e acusarem os deuses de tratamento injusto, culpavam antes a inescrutabilidade da vontade divina aliada à ignorância inerente à condição humana, especialmente no que respeita à capacidade limitada em perscrutar os

decretos divinos – e, nesse sentido, de reconhecer exatamente quais os comportamentos incorretos que selaram o seu destino.

Em suma, torna-se, por isso, difícil discutirmos a noção de um sofrimento imerecido, já que, de acordo com a mentalidade mesopotâmica, não existia outro recurso senão confessar e reconhecer as suas ofensas, prestar homenagem às divindades, e implorar por misericórdia e pela restituição da sua bênção. Sob este ponto de vista, consideramos que o entendimento de justiça que conferimos a este termo literário deve ser aqui interpretada como a alegação de um indivíduo que tudo fez ao seu alcance para descobrir onde falhou e colmatar essa falha, e não propriamente alguém que acreditava ser, de facto, inocente em todo o seu comportamento. Concluimos então que o motivo do *Justo Sofredor* aplicado ao caso mesopotâmico, particularmente com base em *Ludlul bēl nēmeqi*, não aparenta ser utilizado para afirmar a inocência do sofredor ou para encorajar a população a questionar a autoridade dos deuses, mas precisamente para vincular a primazia da justiça das ações dos deuses, por mais misteriosas que parecessem aos humanos.

## Referências bibliográficas

- Abusch, T. (2020). Illnesses and Other Crises: Mesopotamia. In T. Abusch *et al.* (Eds.), *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature, Ancient magic and divination* (pp. 203-208). Leiden; Boston: Brill.
- Attinger, P. (2008). La médecine mésopotamienne. *Le Journal des Médecines Cunéiformes*, 11-12, 1-96.
- Annus, A. (2010). *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Annus, A. & Lenzi A. (2010). *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Artemov, N. (2003). The Elusive beyond: Some Notes on the Netherworld Geography in Sumerian Tradition. In C. Mittelmayer & S. Ecklin (Eds.), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger: mu-ni u4 ul-li2-a-aš ġa2-ġa2-de3* (pp. 1-30). Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen: Academic Press Fribourg.
- Bácskay, A. (2009). Illness or Symptom? Some Remarks on the Terminology of Mesopotamian Medical Texts. *Acta Antiqua*, 46(1-2), 17-23.
- Beaulieu, P.-A. (2007). The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature. In R. J. Clifford (Ed.), *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel, Society of Biblical Literature symposium series* (pp. 3-19). Leiden; Boston: Society of Biblical Literature.
- Biggs, R. (1995). Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia. In J. M. Sasson (Ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (pp. 1-19). New York: Charles Scribner's Sons.
- Binsbergen, W. van & Wiggermann, F. A. M. (1999). Magic in History: A theoretical perspective, and its application to Ancient Mesopotamia. In T. Abusch & K. V. D. Toorn (Eds.), *Mesopotamian magic: Textual, historical, and interpretative perspectives, Ancient Magic and Divination* (pp. 3-34). Groningen: Styx.
- Black, J. A., Green, A., & Rickards, T. (1992). *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Böck, B. (2003). When You Perform the Ritual of 'Rubbing': On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies*, 62(1), 1-16.
- Böck, B. (2005). Review of Pazuzu. *Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*. *Archiv Für Orientforschung*, 51, 355-358.
- Böck, B. (2013). *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden: Brill.
- Bottéro, J. (1995). *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press.

- Bottéro, J. (2004). *Au commencement étaient les dieux*. Paris, France: Hachette Littératures.
- Bricker, D. P. (2000). Innocent Suffering in Mesopotamia. *Tyndale Bulletin*, 51(2), 193-214.
- Brown, D. (2006). Astral Divination in the Context of Mesopotamian Divination, Medicine, Religion, Magic, Society, and Scholarship. *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 25, 69-126.
- Caramelo, F. (2002). *A linguagem profética na mesopotâmia: Mari e Assíria*. Cascais: Patrimonia Historica.
- Clarke, B. (2010). Misery Loves Company: A Comparative Analysis of Theodicy Literature in Ancient Mesopotamia and Israel. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 2(1), 77-92.
- Cryer, F. H. (1994). Between the Rivers – and Elsewhere. In *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-historical Investigation* (pp. 124-215). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dalley, S. (1998). *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Foster, B. R. (1996). *Before The Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (Vol. 2). Bethesda, Maryland: CDL Press.
- Foster, B. R. (2007). *Akkadian Literature of the Late Period*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Geller, M. J. (1985). *Forerunners to Udug-Hul. Sumerian Exorcistic Incantations*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Geller, M. J. (2007). *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Geller, M. J. (2010). *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. London: John Wiley & Sons.
- Geller, M. J. (2018). The Exorcist's Manual (KAR 44). In U. Steinert (Ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (pp. 292-312). Boston; Berlin: DeGruyter.
- Hätinen, A. (2022). Righteous Sufferer (*Ludlul bēl nēmeqi*). Translated by Benjamin R. Foster. electronic Babylonian Library. <https://doi.org/10.5282/eb/1/2/2>.
- Heeßel, N. P. (2002). *Pazuzu archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*. Leiden: Brill-Styx.
- Heeßel, N. P. (2004). Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook. *Studies in Ancient Medicine*, 27, 97-116.
- Heeßel, N. P. (2011). Evil against Evil. The Demon Pazuzu. *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni*, 77(2), 357-68.
- Heeßel, N. P. (2018). Identifying Divine Agency: The Hands of the Gods in Context. In G. van Buylaere (Ed.), *Sources of Evil, Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore, Ancient Magic and Divination* (pp.135-149). Leiden; Boston: Brill.
- Jiménez Sánchez, E. (2013). *La imagen de los vientos en la literatura babilónica* (Doctoral dissertation). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Katz, D. (2003). *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Konstantopoulos, G. V. (2015). *They Are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition* (Doctoral dissertation). The University of Michigan, Michigan.
- Krüger, Th. (2018). Morality and Religion in Three Babylonian Poems of Pious Sufferers. In T. M. Oshima & S. Kohlhaas (Eds.), *Teaching Morality in Antiquity: Wisdom Texts, Oral Traditions, and Images* (pp. 182-88). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lambert, W. G. (1996). *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Le Ban, G. (2020). "(Let) the Witch Be a Sorceress": An Examination into the Notions of 'Witchcraft' and 'Sorcery' in the Old Babylonian Period (Master's thesis). Macquarie University, Sydney.
- Lenzi, A. (2008). The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 8(2), 137-69.
- Linssen, Marc J. H. (2004). *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts As Evidence for Hellenistic Cult Practises*. Leiden: Brill.
- Maul, S. M. (2018). *The Art of Divination in the Ancient Near East: Reading the Signs of Heaven and Earth*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- McGrath, W. (2016). *The Diagnostic Series SA.GIG: Ancient Innovations and Adaptations* (Master's thesis). University of Toronto, Toronto.

- Mertens-Wagschal, A. (2018). The Lion, the Witch, and the Wolf: Aggressive Magic and Witchcraft in the Old Babylonian Period. In G. V. Buylaere, M. Luukko & D. Schwemer (Eds.), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore* (pp. 158-69). Leiden: Brill.
- Oppenheim, L. (1972). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oshima, T. M. (2011). *Babylonian Prayers to Marduk*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Oshima, T. M. (2015). *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bel Nemeqi and the Babylonian Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Oshima, T. M. (2017). Morality and the Minds of Gods. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 6(4), 386-430.
- Plantholt, I. S. (2017). *The Image of Divine Healers: Healing Goddesses and the Legitimization of the Asû in the Mesopotamian Medical Marketplace* (Doctoral dissertation). University of Pennsylvania, Pennsylvania
- Reiner, E. (1958). *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Graz: Im Selbstverlage des Herausgebers.
- Rochberg, F. (2004). *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rochberg, F. (2016). *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roth, M. T., Hoffner, H. A. & Michalowski, P. (1997). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Satiro, A. & Almeida, I. G. (2022). Oposição ou complementaridade? A relação mágico-medicinal entre *āšipū* e o *asû* (século VII a.C.). *CADMO – Revista de História Antiga [Journal for Ancient History]*, 31, 83-103.
- Šašková, K. (2018). “Place in My Hands the Inexhaustible Craft of Medicine!” Physicians and Healing at the Royal Court of Esarhaddon. *Chatreššar*, 2, 51-73.
- Schwemer, D. (2015). The Ancient Near East. In D. J. Collins, S. J. (Ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present* (pp.17-51). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scurlock, J. (2005). *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden; Boston: Brill.
- Sitzler, D. (1995). “Vorwurf gegen Gott”: ein religiöses Motiv im alten Orient (Ägypten und Mesopotamien). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Steinert, U. (2012). *Aspekte Des Menschseins Im Alten Mesopotamien: Eine Studie Zu Person Und Identität Im 2. Und 1. Jt. v. Chr.* Leiden: Brill.
- Stol, M. (1993). *Epilepsy in Babylonia*. Leiden: Brill.
- Stol, M. (2007). Fevers in Babylonia. In Finkel, L. & Geller, M. J. (Eds.), *Disease in Babylonia* (pp.1-39). Leiden: Brill.
- Toorn, K. Van D. (1985). *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*. Maas-tricht: Van Gorcum.
- Toorn, K. Van D. (2003). Theodicy in Akkadian Literature. In A. Laato & J. de Moor (Eds.), *Theodicy in the World of the Bible. The Goodness of God and the Problem of Evil* (pp. 57-89). Leiden: Brill.
- Vantispouht, H. (2017). Die Geschöpfe Des Prometheus, or, How and Why Did the Sumerians Create Their Gods? In B. Porter (Ed.), *What Is a God?: Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia* (pp. 15-40). Winona Lake: Casco Bay Assyriological Institute.
- Weinfeld, M. (1998). Job and Its Mesopotamian Parallels: A Typological Analysis. In W. Claassen (Ed.), *Text and Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham, Supplement Series* (pp. 217-26). Sheffield: JSOT Press.
- Wiggermann, F. A. M. (2000). Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile. In M. Stol (Ed.), *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (pp. 217-52). Groningen: Styx.
- Wiggermann, F. A. M. (2007). The Four Winds and the Origins of Pazuzu. In C. Wilcke, (Ed.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft* (pp. 125-165). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Wiggermann, F. A. M. (2011). The Mesopotamian Pandemonium A Provisional Census. In D. O. Edzard & M. P. Streck (Eds.), *Demoni Mesopotamici* (pp. 302-319). Rome: Sapienza University.
- Zucconi, L. M. (2019). *Ancient Medicine: From Mesopotamia to Rome*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

## Resumo

São conhecidos, desde os finais do III milênio a.C., alguns textos sapienciais mesopotâmicos que se centram no *topos* do *Justo Sofredor*, como o famoso poema babilônico *Ludlul bēl nēmeqi*. Estas composições relatam, de modo geral, a história de um indivíduo que vê o seu destino sucumbir pelo acumular de infortúnios, e, por isso, apela aos deuses, implorando pela restituição da sua felicidade e bem-estar. Nesta conjuntura, e embora nem sempre explicitamente mencionada, a manifestação da doença como uma das múltiplas desgraças que recaem sobre o sofredor, assume-se como uma característica incontornável nestas narrativas.

Nesse sentido, e tendo em consideração que, de acordo com o pensamento religioso mesopotâmico, qualquer acontecimento desfavorável era encarado como um sinal de abandono e/ou de castigo divino, este tipo de narrativa pressupõe a existência de um sofredor que clama ser inocente no seu comportamento. Assim, ao confessar uma inconsciência/desconhecimento da ofensa cometida que provocou uma resposta tão implacável por parte dos deuses, este indivíduo torna-se um exemplo máximo da extensão dos caprichos e da injustiça divina sobre os assuntos e destinos da Humanidade.

O presente artigo propõe explorar esta complexa relação entre doença, sofrimento humano e justiça divina, em *Ludlul bēl nēmeqi*, com referências comparativas a outros textos mesopotâmicos para contextualizar este tema. Através da análise dos motivos e das implicações teológicas presentes em *Ludlul bēl nēmeqi*, este artigo procurará determinar em que medida a noção de um sofredor inocente encontra expressão na literatura e, em última análise, no quadro mental destas populações da antiga Mesopotâmia.

## Abstract

Since the end of the 3<sup>rd</sup> millennium BCE, numerous Mesopotamian wisdom texts have been known which focus on the literary *topos* of the *Righteous Sufferer*, such as the famous Babylonian poem *Ludlul bēl nēmeqi*. These compositions generally narrate the story of an individual who sees their fate crumbling due to the accumulation of misfortunes, and therefore appeals to the deities, begging for the restitution of his happiness and well-being. In this context, and although not always explicitly mentioned, the manifestation of illness as one of the many disgraces that befall the sufferer is an unavoidable feature of these narratives.

In this sense, and considering that, according to Mesopotamian religious thought, any unfavourable event was seen as a sign of abandonment and/or divine punishment, this type of narrative presupposes the existence of a sufferer who claims to be innocent in their behaviour. Thus, by confessing an unconsciousness/unawareness of the offense committed that caused the deities to respond so implacably, the individual becomes a prime example of the extent of divine whims and injustice in the affairs and destinies of Humanity.

This paper therefore proposes to explore this complex relationship between illness, human suffering, and divine justice, in *Ludlul bēl nēmeqi*, with comparative references to other Mesopotamian texts to contextualize this theme. Through an analysis of the motifs and theological implications present in *Ludlul bēl nēmeqi*, this paper will seek to determine to what extent the notion of an innocent sufferer is truly in the literature and, ultimately, in the mental framework of these populations of ancient Mesopotamia.

# A poesia como exercício kenótico em “Os dias de Job” de José Tolentino Mendonça

Poetry as a Kenotic Exercise in “The Days of Job” by José Tolentino Mendonça

**Alex Villas Boas**

Investigador Principal do CITER – Universidade Católica Portuguesa

Investigador colaborador no CLLC – Universidade de Aveiro

alexboas@ucp.pt

ORCID: 0000-0003-2779-1108

**Palavras-chave:** Poesia Kenótica; Livro de Job; Resiliência Poética; José Tolentino Mendonça; Vulnerabilidade Humana; Teologia e Literatura.

**Keywords:** Kenotic Poetry; Book of Job; Poetic Resilience; José Tolentino Mendonça; Human Vulnerability; Theology and Literature.

No século XIX, Robert Lowth (1710 – 1787) redescobre a importância teológica do estudo literário em oposição ao que chamou de “teólogos metafísicos” em sua obra *De sacra poesi Hebraorum*, resultado de suas preleções em Oxford. Particularmente, Lowth identifica um deficit de compreensão da hermenêutica teológica que desconhece a importância da poesia para a composição do sentido teológico, nomeadamente a de que “a natureza íntima do poema” se realiza na alma humana, de modo a organizar as experiências vividas, unir aparentes discontinuidades, despertar para outras vivências, e por vezes tem a virtude de colocar a existência em questão. Em uma extensa análise comparada da literatura bíblica com os clássicos greco-latinos, Lowth identifica uma mesma característica comum, a saber, a finalidade de “ensinar deleitando” e assim produzir uma *articulação interior* por meio da linguagem, de modo a possibilitar a apreensão de um itinerário de sentido que ao mudar o modo como se pensa, muda-se o modo como se vive (1995, p. 549).

Também São Basílio de Cesaréia recomendava aos jovens cristãos que lessem os clássicos greco-latinos para ajudar a pensarem por si mesmos, em direta correlação com o Evangelho. Contudo, o pensar por si mesmo não era um exercício isolado de individualização da existência, mas sim de personalização por meio da apropriação do patrimônio comum da *Humanitas* constitutiva dos partícipes da aventura humana, elemento fundamental para que a cidade tivesse uma face humana, um *ethos* adequado.

Nesse sentido, enquanto literatura bíblica em geral, e o livro de Job em particular constituem parte desse itinerário, ou ainda, um dos caminhos que podem conduzir à uma maior densidade do tecido em que emerge a *concordia* sobre aquilo que é fundamental para a vida, por estabelecer a profunda conexão entre poética e política, o influxo da inspiração para o sentir, pensar e agir que incide sobre a superação da discórdia, que permite a emergência da *pólis*. Não se trata propriamente dito de um ideal romântico de uma cidade reconciliada, razão pela qual se instalou uma série de autocracias messiânicas para eliminar as formas de discórdia desagregadoras da unidade, mas, mais propriamente dito, diz respeito à emergência, ainda que temporária, da concordia em uma diversidade reconciliada em torno do bem comum e da comum dignidade. Aqui poesia e política são convergentes na tarefa de construção do espaço comum em que as diferenças se respeitam, como são diametralmente opostas à expressão máxima do caos político em sua dissolução que é a guerra. A concordia, sempre efêmera, e por isso mesmo sempre renovável no constante chamado ao diálogo, constitui, mesmo que temporariamente, uma força de unidade entre as diferenças para um espaço vital da condição humana, a tensão. E aqui a imagem de Job pode ser vista como capacitada teologicamente para não sucumbir à tal tensão.

Um importante comentador do livro de Job que apreende sua pertinência política é Gregório Magno (540 – 604). Tendo sido eleito *prefeito* da cidade de Roma, então ex-capital imperial, fora ali que se tornara conhecido do povo antes de decidir pela vida monástica e, segundo os costumes de época, tendo sido aclamado pelo clero e pelo povo para assumir a missão de Bispo de Roma em meio ao Cristianismo imperial em crise no século VI. Gregório que havia se encontrado sua tranquilidade no estilo de vida monástica é, por razões aparentemente divinas, chamado a vida política novamente, porém como Pontífice romano dado o vácuo de poder na capital eterna devido à queda de Roma, o deslocamento da capital imperial para Constantinopla com consequente mudança de prioridades políticas como conter o avanço dos persas, ao invés de proteger os romanos dos ataques lombardos, a dissolução do Senado com as Guerras Góticas, e consequente debandada das famílias aristocráticas romanas. Apesar de Gregório interpretar como Agostinho, a personagem Jó como resignado à vontade divina, sua exegese intitulada *Moralia in Job* situa o personagem bíblico no contexto da dissolução da *Romanitas*, da unidade do mundo romano, na emergência de diversos conflitos de poder, internamente entre latinos e gregos, e externamente entre romanos e bárbaros, sendo Job a própria imagem política de Roma, de sua exuberância imperial à sua decadência e abandono. O próprio Gregório se refere ao seu contexto como o momento em que “o fim do mundo está próximo [*crebrescentibus termino*]” (*Moralia in Job* I, 27-28). Gregório então se dedica a explicar a obra aos seus irmãos monges por meio do habitual método de época em que se acrescenta a exegese literal um exercício de contemplação que encontra na *alegoria* um sentido mais profundo para seus contemporâneos, contudo acrescenta ainda a necessidade de encontrar um sentido *moral*, e ainda exemplificado em testemunhos de cristãos que tomaram Job como modelo de vida (I, 93). Dada a crise moral em que o contexto se situava, estava em risco o próprio valor da sabedoria das letras bíblicas.

Deste modo, a despeito da transformação do Job em subserviente à Deus, o investimento alegórico de Gregório Magno em encontrar formas morais de resistência à desintegração política de Roma. Fredric Jameson observa que o método de exegese patrística produz não somente o efeito de percepção de comunhão com o Deus na *via anagógica*, fonte da resiliência ao leitor da literatura bíblica, mas teria ainda um efeito político anagógico entre aqueles que fazem a mesma experiência que se consolida na constituição de um corpo político desde a reinvenção do modo de existir com um novo sentido de coletividade (2021, p.18-25).

Tal potencial político da personagem bíblica inspira o filósofo político italiano Antonio Negri a escrever em 2003 *The Labor of Job*, concebendo o texto bíblico como uma parábola do labor humano no capitalismo tardio. O filósofo evidentemente não está preocupado com a questão religiosa em si, mas em pensar desde a sabedoria narrativa do livro de Job o potencial de libertação e subversão que o sofrimento possui, e assim aposta na persistência criativa dos trabalhadores para construção de novas possibilidades de justiça (2003, p. 48)

Negri aposta assim, no papel da criatividade social como força de redenção que encontra suas condições de possibilidade e força coletiva na medida em que as pessoas passam a entender a dor uns dos outros. Esse entendimento não é somente um ato intelectual, mas tem sua origem em um “sofrer junto” [*patire assieme*], como condição de possibilidade para a criatividade. A *criação* para o pensador italiano “é o conteúdo da visão de Deus” que Jó enxerga. Uma nova visão desde a dor da história é já a redenção utópica que ainda não se realiza, mas exige a tensão da luta e da busca para se acolher a inspiração (2003, p. 98). A inovação viria então da tensão ética da resistência social e da resiliência psíquica. É nessa mesma direção que Viktor Frankl fala de experiências de sentido em meio a um campo de concentração, pois é próprio da condição humana sua vontade de sentido, e na medida em que descobre um horizonte de busca, tal qual o alicerce psicanalítico da libido que se move em direção ao desejo, assim a existência se mobiliza em direção ao que lhe dá sentido. Frankl chamava de otimismo trágico a aposta de que apesar de todo absurdo, a vida era capaz de sentido, e na medida em que se consome a existência rumo ao horizonte que confere sentido à existência, encontra-se o efeito de realização, apesar do absurdo (2005, p. 17). A tarefa poética, contudo, arrisca-se dizer, na concepção de Negri e Jameson teriam a finalidade anagógica de unir as experiências pessoais de resiliência em uma nova força coletiva de resistência no exercício de entender os desafios do próprio tempo, e nele criar as condições de possibilidade para a criatividade redentora, menos identitária e mais solidária.

## A espiritualidade como genealogia ética em Michel Foucault

Também é nesse sentido que Michel Foucault aposta na espiritualidade como práticas de si eticamente refletidas que reinventam a subjetividade dada pelo tempo em que se vive no seu contexto discursivo. O filósofo francês assim, revisita a ideia de exercícios espirituais como espiritualidade política primeiramente, iniciada pela necessidade de um “diagnóstico do declínio do desejo revo-

lucionário no Ocidente”, e se interessa pelas “origens religiosas das revoluções modernas” (Candiotto, 2020, p. 111-112; 16).

A espiritualidade, para Foucault, não se restringe à prática religiosa ou adesão ritual e/ou doutrinária, mas é anterior a isso e diz respeito a uma atitude diante de si, respondendo a um imperativo de autotransformação. Não se nega que a religião possa ser uma “uma espécie de estrutura de acolhimento para formas de espiritualidade, mas não necessariamente coincide com a espiritualidade, pois a religião também pode ser parte da estrutura de manutenção da realidade inaceitável e passar a operar ideologicamente. A espiritualidade política pensada por Foucault é uma genealogia da ética, em que se pode emergir uma vontade coletiva compartilhada (Foucault, 2018, p. 20; 23).

Desde a análise dos exercícios espirituais concebidos nos período greco-romano, e em especial os dois primeiros séculos da era cristã, o filósofo francês identifica uma concepção mais ampla de espiritualidade que está implicada nas práticas de *cuidado de si*, que contemplam práticas de leitura de poemas, de escrita de si, de meditação, mas também de cuidados da saúde, sendo os exercícios espirituais práticas de cuidado do todo, em sua interioridade e exterioridade. Contudo, pensa o filósofo francês, que devido ao que chamou de “momento socrático-platônico” a espiritualidade fora reduzida a uma estrutura ontológico-cognoscente expressa na máxima do “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*), tendo como consequência mais drástica a dissociação entre espiritualidade e filosofia. Desde então a tarefa filosófica é reduzida a uma busca de acesso à verdade, sem a necessidade de um trabalho interior de natureza ética (Foucault, 2006, p. 19). Deste modo incorre-se em um grave risco de acreditar em nas próprias convicções, de modo a desaprender a discernir a profundidade da sabedoria que elas contêm quando chamadas a fazer sentido em novos cenários, originariamente concebidas como um exercício espiritual de colocar a vida em questão. No momento em que as sabedorias se tornam certezas, incorre-se no risco de não se conectar com as pessoas do tempo presente, com seus novos dilemas e dores. É aqui que a poética em sua unidade com a política como exercício espiritual é um exercício de reavivamento e reinvenção do patrimônio da sabedoria humana para se descobrir novas formas de habitar.

## A poesia como exercício espiritual em José Tolentino Mendonça

Para José Tolentino Medonça “o poema é o acto espiritual por excelência” (Mendonça, 2014, p. 214). Na epígrafe de sua *Poesia reunida*, Tolentino Mendonça pode se encontrar uma citação de Michel de Certeau em pode ser vista como um programa literário para a teologia: “*Em sua miséria, a teologia olha para a porta*”. Ao evocar o jesuíta francês também parece inscrever sua poética na perspectiva de concebê-la como um exercício espiritual, dimensão essa que possibilita reativar um diálogo inacabado entre Michel Foucault e Michel de Certeau (Petit, 2022), como tarefa de discernir o tempo presente.

Tal qual os exercícios espirituais de Foucault, em Certeau a ênfase é dada ao processo que opera no íntimo, sendo os Exercícios um “modo que caracteriza um proceder”, mas supõe um “desejante”, em que aquilo que está no texto funciona

como cifra para a música, pois se coordena fora do texto dando voz aos desejos que o habitam, e provocando no mesmo a abertura a um itinerário que lhe permita desvelar a si mesmo seus desejos mais profundos. O *Fundamento* dos exercícios em Certeau “não é a exposição de uma verdade universal”, mas “o esquema de um movimento” entre o desvelar dos espaços da arquitetura do desejo e o silêncio. O reconhecimento dos desejos é “o ponto de partida *de uma trajetória*” (Certeau, 2007, p. 261-262). Para Certeau, a tarefa poética pode ser vista como um exercício heterológico correlato à tarefa de uma “teologia da diferença”, precisamente a de conceber formas culturais heterológicas, análoga a um Deus que sendo de natureza radicalmente diferente ao ser humano não vê na diferença um impeditivo para a comunhão. “Não sem Ti” é o modo como Deus age heterologicamente na perspectiva do jesuíta francês, pois é sempre “maior” [*magis*] que os limites das fronteiras (1991, p. 179-188), uma dinâmica heterológica que realiza-se na literatura – em primeiro lugar – como vocação para derrubar muralhas da resistência identitária em relação ao outro (Certeau, 1986, p. 171; 193).

Assim, os exercícios espirituais são exercícios kenóticos de reinvenção cotidiana do espaço para um esvaziamento de identidades rígidas que possibilite a habitação comum entre os diferentes, um movimento de saída da autorreferencialidade dado o poder que a literatura tem de tecer alianças. É no reconhecimento das diferenças que se pode “entrevêr” a transparência da comum dignidade (Mendonça, 2020, p. 34). Tal transparência entrevista implica a tarefa de aprender a “nudez da vida” como âmbito do comum (Mendonça, 2021, p. 38)

Inscribe-se, portanto, também em um diálogo crítico com o filósofo contemporâneo Giorgio Agamben (Mendonça, 2011), diálogo que pode ser situado entre a arqueologia do tempo presente deste e a mística do tempo presente de poeta, ambos convergindo para a recuperação do papel da literatura em geral, e da poesia em especial, como forma de revisitar as formas históricas e culturais do Cristianismo. Há uma convergência no trabalho de ambos, na medida em que para Agamben, uma das causas da crise do pensamento contemporâneo é exatamente o divórcio entre poética e política. Na medida em que a modernidade perde a noção do «estatuto poético» da humanidade sobre a terra, a produção poética é reduzida à produtividade da práxis. A *poiesis*, então, é ofuscada em uma filosofia da *práxis*, dinamizada pela vontade de justiça e de liberdade, para uma nova obra de arte, a saber construção de uma nova história, entendida como sociedade. Na perspectiva do filósofo italiano, tanto em Nietzsche quanto em Marx não cabem um ateísmo, mas a dispensa de uma teologia racional inibidora da vontade e de mudanças (Agamben, 2012). A *poiesis* transformada em *práxis* doa um sentido de mística aos processos de transformação social, entretanto, perde a dinâmica de distanciamento da realidade para reelaboração criativa que retorna à realidade inspirando a práxis. Ao se fundir com a práxis, a *poiesis* deixa de ser dinamizadora da pólis, e se converte em ideologia da práxis, em razão criativa, porém apologética.

A redução da importância da *poiesis* na cultura contemporânea e especialmente sua transformação em razão criativa apologética de um ideal produz a presença de um fetiche, o substituto de um objeto ausente, inacessível e ideal. Agamben, ainda evoca a acídia patrística, como efeito da ausência da *poiesis* para a com-

preensão de um *éros* perverso no narcisismo que é incapaz de disposição para o labor criativo, uma vontade de sentido, porém indisposto a trilhar a via que a ele conduz, uma indisposição poética que revela a indisposição política contemporânea, pois se manifesta como indisposição ética, por gerar uma dinâmica autorreferencial a um sistema e modo de pensar incapaz de autocrítica (2007, p. 264).

Nesse sentido a evocação da vida nua pode ser pensada desde a correlação entre *poiesis* e *práxis*, ou de como a poesia pode incidir como um espaço que abre brechas na radical imanência dos muros da política. Em Agamben, a nudez é pensada desde sua dimensão teológica (Agamben, 2014) e seus desdobramentos políticos (Agamben, 2010).

Do ponto de vista político, a nudez é vista como ação de desnudamento sob o signo narrativo de um acontecimento que se passa na condição temporal da vida humana, e, portanto, se situa na captação do núcleo narratológica de distintas formas históricas de teologia política, e não no registo metafísico-ontológico. Com isso, ao se identificar aquele que é objeto da ação de desnudamento da dignidade humana, também se pergunta pelo sujeito que operacionaliza tal ato na história. Nomeadamente, o filósofo italiano evoca a figura do *homo sacer* no direito romano arcaico, de alguém que fora considerado como inapto ao sacrífico aos deuses, porém “matável”, alguém cuja insignificância possibilita que seja morto, sem ser considerado homicídio (Agamben, 2010, p. 83). Deste tal figura se pensa então a vida nua do *homo sacer*, enquanto figura despedida de dignidade de direitos, assim como o poder soberano da magistratura do *imperium* como direito que possibilita o ato desnudamento da vida de alguém. Tal poder que evolui do direito absoluto do *pater familiae* sobre seus filhos também reside sobre uma dimensão teológico-política (*sacratio*) que legitima o despir a dignidade de alguém pela supressão da *civitas*, ou seja, da suspensão de sua forma legal.

Do ponto de vista teológico, a “nudez” é produzida desde a questão do pecado original, como perda da veste gloriosa na narrativa do casal edênico, sendo o ser humano concebido em desde a ação que provoca o seu des-vestimento da graça, situação em que se dá a “abertura dos olhos” e a “percepção da nudez” como condição humana (Agamben, 2014, p. 93). A nudez inaugura uma perspectiva epistemológica com a abertura dos olhos que torna o ser humano “conhecedor do bem e do mal” (Gen 3,5), porém não como ser divino (Gen 3,6), frustrando o “desejo de ser como Deus” para aprendizagem que emerge desde um *acontecimento* que provoca “queda” da “mente” e consequente percepção da condição de ser nu, um ser vulnerável ao mal do mundo, e fadado à corrupção do corpo. Dito de outro modo, a nudez corresponde a condição de “desgraçado” (Agamben, 2014, p. 101; 114).

Contudo, a necessidade de *voltar a velar* a condição de nudez indica um “resíduo indelével” de algo que permanece em sua inaparência, em que esse segundo véu, mesmo em sua precariedade (Gen 3,7), indica algo reminescente da natureza “desvelável” da beleza, outrora resplandecente, sendo o “belo”, aquilo “ao qual o véu é essencial” (Agamben, 2014, p. 122), e ao mesmo tempo inaugura a necessidade de um exercício infinito de desvelamento.

Em Agamben, o “pôr à nu” do *magíster* e *pater* tem a mesma forma narrativa em que se dá o ato de despir o casal edênico, atribuído à Deus, pelo filósofo italiano. Contudo, a narrativa não aponta para o ato direto de ação de desnuda-

mento do casal por Deus, e sim, indica uma perda do estado de graça, e a consequente ação divina de voltar a velar algo que só pode aparecer sob o movimento de desvelamento, ainda que o véu seja da mesma natureza precária que reside na condição de mundo criado.

Nesse sentido, a nudez para Tolentino parece se alinhar mais ao próprio trabalho de desvelamento daquele resíduo indelével da beleza desvelável da condição humana, por um lado sob o ângulo da mística, na medida em que se inscreve na perspectiva do autor bíblico em que a personagem divina não elimina a beleza da dignidade humana, mas a protege na medida em que a envolve na dinâmica do desvelamento, sendo tal ato de desvelar da condição humana, também uma experiência de desvelamento da intencionalidade teológica do voltar a velar a beleza reminescente, vendo na figura do Deus bíblico, alguém que se apresenta como cuidador da fragilidade humana.

Por outro lado, tal dinâmica que involucra a perspectiva mística se dá exatamente por meio de estratégias literárias da narrativa bíblica. É aqui que a nudez para Tolentino pode ser vista precisamente “onde a mística e a literatura se encontram”, e cujo fundamento é o “esvaziamento de Cristo”. A “mística da nudez” é um exercício espiritual kenótico, e a poesia não é adorno, tampouco trabalho de idealização, mas: “ela cria um método que nos adentra sempre na experiência do inominável, no silêncio da vida nua” (Mendonça, 2020, p. 30-31), naquela beleza reminescente que pode ser fonte de resistência às múltiplas formas de investidas políticas de desvelamento da dignidade humana. Tolentino aproxima, assim, a nudez da vida à prática poética para pensar um exercício kenótico da nudez, na dinâmica poética da literatura evangélica, em que o mal não é a palavra final, pois não é capaz de eliminar a possibilidade de sentido da vida, apesar de seus absurdos. Há uma aposta poética e evangélica na beleza indelével da vida, apesar de toda forma horrenda de desnudamento da dignidade humana, beleza essa que se busca desde a percepção da sua falta, da emergência da falta de sentido, que ao mesmo tempo instiga a busca por aquilo que se esvai. Há na obra literária de Tolentino uma tarefa estética e poética tributária da visão evangélica de despertar a fé na ressurreição de uma beleza encarnada na vida ferida e despojada de sua dignidade, mas não extinguida e que é ao mesmo tempo, fonte e gesto ressurrecional da emergência de um olhar sobre a vida como capaz de sentido, apesar de seus absurdos. Tal paradoxo exige a sede de buscar onde a beleza da vida espera por ser desvelada pela transformação performativa do olhar que se encontra no próprio gesto de desvelamento, sendo a literatura uma forma de *dar forma* a tal beleza inesgotável, porque indelével, mesmo quando deformada. O resgate poético da beleza residual na vida nua, é também fonte de resistência política para as lutas pela dignidade humana.

### Elogio da Sede: os *Exercícios Espirituais* por José Tolentino Mendonça

Em 2018, o Papa Francisco convida José Tolentino Mendonça para dar os Exercícios Espirituais à Cúria Romana e tal retiro foi publicado em forma de livro com o título *Elogio da Sede*. Nesta obra Tolentino une mais um aspeto dessa jornada espiritual, nomeadamente a *sede* como metáfora para abordar o

elemento central do exercitante, o desejo, pensado em sua densidade paradoxal de presença na ausência, e, portanto, de relação entre “distância” e “atração”, de ser habitado por uma vontade de vencer a lonjura do que se espera, a um só tempo “ausência” e “mobilizadora expectativa” (Mendonça, 2018, p. 34). Em sua paradoxal densidade esse anseio pela felicidade é também a causa da dor, da falta que constitui o motivo da busca, e não raro o cansaço dos passos resulta em um esvaecimento ou mesmo dispersão. O desejo se relaciona diretamente com a “vulnerabilidade extrema” presente na nudez, e a sede exige a disposição para se alcançar tal nudez, pois é um despir daquilo que leva a encobrir inclusive de si, os desejos mais profundos, que não raro esgotam nossas próprias forças em sua morosidade de realização:

A sede retira-nos o alento, esgota-nos, desvitaliza-nos, faz-nos perder as forças. Deixa-nos sitiados e sem energia para reagir. Transporta-nos aos limites. Compreende-se que não seja fácil expormos a nossa sede (Mendonça 2018, p. 38).

Para tal tarefa existencial de contactar com a própria sede, que é também o terreno da mística, Tolentino conta com a ferramenta literária capaz para o exercício espiritual de construção da própria singularidade:

Na averiguação do estado de nossa sede, creio que a literatura nos pode ajudar [...] A literatura é, de facto, uma ferramenta sapiencial. Porventura, estamos agora a perceber melhor que os escritores e os poetas são pertinentes mestres espirituais e que as obras literárias podem ser de enorme utilidade no nosso caminho de maturação interior [...] A literatura é um instrumento de precisão, como existem poucos, pois está a altura da singularidade, liberdade e tragicidade da vida (na verdade, consegue relatar o eu e o nós, o ardentemente pessoal e a aventura coletiva, mas também a graça e o pecado, o encontro e a solidão, a dor e a redenção). A vida espiritual não é pré-fabricada: ela está implicada na radical singularidade de cada sujeito (Mendonça, 2018, p. 49-50).

A inscrição de Tolentino no diálogo com a filosofia política agambiana e a olhar cerateusiano para a *porta* em direção à saída da autorreferencialidade da Tradição teológica, em diálogo sobre a concepção de exercícios espirituais do jesuíta francês como o pensamento foucaultiano é pertinente para uma análise literária dos elementos jobianos em seu poema. Se, por um lado, filósofo francês concebe a genealogia ética desde a emergência de uma nova subjetividade que nasce da luta agônica de estabelecer um limite que interrompa o percurso destrutivo da cegueira, sendo o Édipo sofocliano sua principal referência. Por outro lado, Certeau incorpora a tarefa trágica e amplia para o diálogo com a literatura bíblica, sendo exatamente a personagem Job um correlato para o Édipo no jesuíta francês.

Do silêncio que ecoa da vida e da mudez da possibilidade de um Deus, se instala o vazio atordoante do episódio trágico, que aloca o desejo enclausurado no interior da existência fechada pela porta do medo. E aqui é evocada a “experiência de Job” na despojada nudez, que desvela episódicamente a condição total de nudez da existência, e que desnuda igualmente a vontade de verdade e de poder dos amigos. Na medida em que a sabedoria de uma Tradição passa a ser empunhada como arma coercitiva a fim de obter uma suposta confissão do eu-poético, desfigura suas verdades sapienciais a “meras generalidades”, conseqüentemente inúteis, vãs e que não ajudam a viver (Certeau, 2007, p. 59).

Contudo, o vazio desolador no momento da desconstrução do fugaz não alcança ainda clareza do novo horizonte que anseia, e sua luta ainda é árdua, entrincheirada no campo das esperançosas intuições do desejo face ao exército de argumentos apologéticos de quem está ontologicamente indisposto à auto-crítica. Portanto, o itinerário poético da nudez que habita o vazio não opera uma verborrágica ressignificação dos nomes, mas sim tateia o espaço infinito do vazio, procurando assim dilatar o espaço análogo do vazio que habita a moldura do eu-desejante. Há uma poética do sensível que reside na oração de Job com precedência ao conceitual, presente igualmente em Tolentino. Diz o eu-poético do livro de Job: "Eu [...] tenho que trazer minha alma em minhas mãos" (Jó 13,14). Comenta então, Certeau:

As mãos carregam em si uma inteligência das coisas cotidianas e conhecem a ternura ou o trabalho que carece de nome; eles também têm a capacidade de dizer o que o intelecto ainda não tem ou não tem mais vocabulário. Eles apenas apalpm o vazio: no entanto, o que eles designam não é uma ausência, mas uma aspiração ou uma certeza de fé (Certeau, 2006, p. 36).

Desde a noção de exercício espiritual haveria um paradoxo originário da poética tolentiana: o ato poético se dá no reconhecimento de sua fragilidade intrínseca e ao mesmo tempo de seu potencial, pois para Tolentino a tarefa do "poema não alcança aquela pureza que fascina o mundo. O poema abraça aquela impureza que o mundo repudia" (Mendonça, 2014, p. 202). Afinal, os versos, antes de tudo, existem "apenas/ como homenagem (pobre, desolada) / àquilo que cada rosto foi/ um dia através da paisagem" (Mendonça, 2014, p. 112), mas também podem ser portas "que se abrem rangendo/ para coisas que não existem" (Mendonça, 2017, p. 62).

Em um poema intitulado precisamente *Exercícios Espirituais* de Tolentino, pode se ver uma síntese correlata da atitude jobiana diante da vida:

Devem existir maneiras de ir além  
do pequeno fracasso  
dar agora meia dúzia de passos  
mas de olhos vendados  
ver a vida romper-se no governo do vazio  
arriscando em vez dos tropeções habituais  
a queda infinita (Mendonça, 2017, p. 75)

Nesse sentido, a atitude resiliente de Job reside na força de sua debilidade em crer que se une ao ainda pulsante desejo como um chamado a um ato de fé: precisamente o acto de que o vazio não corresponde ao nada, e ao assim fazer, transfigura o mesmo vazio em silêncio eloquente, que acredita ser a vida ainda capaz de sentido, e portanto, acredita ainda na palavra poética em que emerge a palavra doadora de sentido e que poeticamente reinventa a vida. A poética de Job brota de sua oração, ao mesmo tempo um problema político que em sua insistência de justiça questiona a manipulação dos discursos teológicos para a legitimação da tragédia de outrem. Em sua nudez, sua oração exige que a tradição seja despida dos dispositivos que encarceram seu potencial de sabedoria.

Se a tragédia fora valorizada como dinâmica simbólica do desejo e sua necessidade de estabelecer um limite constitutivo de uma subjetividade que decide eticamente sobre a própria existência, a apropriação da literatura jobiana em chave de doutrina a enclausura em uma pretensão monosêmica de vontade de verdade, que o investimento textual do poema tolentiniano parece tentar resgatar tal sapiência.

Seu movimento de despojamento kenótico das verdades garantidoras de certezas inúteis para a insistência em extrair uma sabedoria ainda pertinente a um outro tempo, aloca no eu-poético de Job um convite à capacidade salutar e soteriológica de habitar a escuridão para ver nela um espaço de escuta no silêncio produzido pelo vazio de nossas habituais respostas. Espaço esse que se configura como ritual poético da existência despida de pretensões desavisadas da igual condição de nudez humana.

No poema *Os dias de Job* há uma lição jobiana em que a oração é uma forma de bater às portas que se abrem para o nada:

Às vezes rezo  
Sou um cego  
e vejo as palavras  
o reunir das sombras  
às vezes nada digo  
estendo as mãos  
como uma concha  
puro sinal da alma à porta  
queria que batesses  
tomasses um por um  
os meus refúgios  
estes dedos inquietos  
na ignorância do fogo  
pois que tempo abrigará os anjos  
e que dia erguerá todo o sol que há nas dunas  
por isso às vezes chove quando rezo  
às vezes quase neva sobre o pão

No poema acima, a oração de Job não é movida por uma certeza, mas uma postura de ousadia e ao mesmo tempo confiança na vida. Por vezes a oração, em busca do fogo que ilumina e mobiliza o desejo obtém o contrário do que deseja, na antítese do desejo pelo tempo que abriga o sol e os anjos, acaba por chover quando se reza, ou a neve que ocupa o istmo dos altos montes acaba por cair sob o pão, invalidando a ilusão como alimento de nossos sonhos. Mas não será esta a nossa condição que exige de nós serenidade para nos acolher as nós mesmo?

## Conclusão

Os tempos de crise não podem também ser grávidos de criatividade, especialmente ao desmoronar antigas ilusões e ilusórias seguranças, sobretudo se nos despir-nos das formas de certeza autorreferenciais que reduzem a sabedoria à ideologia? Job no que diz respeito ao cruzamento das questões religiosas com

as questões culturais pode ser revisitado, tanto em Certeau quanto em Tolentino, em seu correlato ao Crucificado, em que não há a ressurreição da palavra sem habitar o vazio. É nesse itinerário que Jesus é apresentado como aquele que pode guiar o caminho, mas sobretudo de ajudar “a escutar até o fim o apelo que está por detrás da fome e da sede”. Manter a escuta do apelo da sede é ao mesmo tempo um modo de saída “do delírio da autoafirmação e da autorreferencialidade” que é um tipo de “narcisismo teológico” (Mendonça, 2018, p. 144-145; 117). O caminho de Jesus é de compartilhar as sedes, e sua “bem-aventurança da sede” reside em transformar o sedento em peregrino e a sede em mapa e viagem como itinerário soteriológico de nosso ceticismo protecionista (Mendonça 2018, p. 164).

O trágico desvela que tudo o que o desejo tem é o nada, e nada é tudo o que é preciso para mover o desejo. A postura jobiana de enxergar no nada o Vazio, convida a ousarmos a habitar o desconforto de tempos de incerteza na certeza de que poeticamente habitamos o vazio do mundo, e poeticamente, portanto, ousamos amar, sofrer, saber... na insistência ética como fonte de inspiração para a criatividade existencial, cultural, social política e assim sendo, fonte de resistência de uma cultura do descarte em nossos tempos. Me pergunto se não deveria ser a universidade uma escola de oração? Uma oração jobiana, a um só tempo atea e reverente de nos ensinar habitar as escuridões de nosso tempo na insistência poética de acreditar na fragilidade perene da vida.

## Referências bibliográficas

- Agamben, G. (1970). *O homem sem conteúdo* (Trad. Claudio Oliveira, 2.ª ed.). São Paulo: Autêntica, 2012. (Edição eletrônica).
- Agamben, G. (1977). *Estâncias: A Palavra e o Fantasma na Cultura Ocidental* (Trad. Selvino José Assmann). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. (Trad.: Henrique Burigo. 2.ª ed). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2014). *Nudez* (Trad. Davi Pessoa). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bíblia Sacra (1993). *Utriusque Testamenti* – Editio Hebraica et Graeca. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart.
- Candiotto, C. (2020). *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul: EDUCS.
- Certeau, M. (1991). *L'Étranger ou l'union dans la difference* (Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard). Paris: Desclée de Brouwer.
- Certeau, M. (2007). *El lugar del otro: História religiosa y mística* (Trad. de Victor Goldstein). Buenos Aires: Katz Editores.
- Certeau, M. (1986). *Heterologies: Discourse on the Other*. Theory and History of Literature, Volume 17. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2018). *O enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: n-1 edições.
- Frankl, V. (2005). *Em Busca de Sentido: Um Psicólogo No Campo de Concentração* (21.ª ed.). São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes. (Coleção Logoterapia).
- Gregorii, M. (1979). *Moralia in Job – Libri I-X*. Corpus Christianorum – Series Latina CXLIII. Turnhout: Brepols.
- Jameson, F. (2021). *Arqueologias do Futuro: O desejo chamado Utopia e outras ficções científicas* (Trad.: Carlos Pissardo). Belo Horizonte: Editora Autentica.
- Lowth, R. (1995). *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*. Routledge: Thoemmes Press.

- Mendonça, J. T. (2021). *The Mysticism of the Present Moment: Embodied Spirituality*. New York: Paulist Press.
- Mendonça, J. T. (2014). *A noite abre meus olhos* (4ª ed.). Lisboa: Assírio & Alvim.
- Mendonça, J. T. (2020). Creio na nudez da minha vida – onde a mística e a literatura se encontram. In M. C. Bingemer, & A. Villas Boas (orgs.), *Teopoética: mística e poesia* (pp. 21-34). Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Paulinas.
- Mendonça, J. T. (2018). *Elogio da Sede*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Mendonça, J. T. (2017). *Teoria da fronteira*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Mendonça, J. T. (2011). The reactivation of Paul: A critical dialogue on Giorgio Agamben. *Didaskalia*. 41(2), 53-63. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2011.2305>
- Negri, A. (2002). *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor* (Series New Slant – Religion, Politics and Ontology). Durham: Duke University Press.
- Petit, J. F. (2020). *Michel Foucault et Michel de Certeau: Le dialogue inachevé*. Paris: Parole et Silence.

## Resumo

Este artigo examina como o poema "Os Dias de Job", de José Tolentino Mendonça, reflete um exercício espiritual kenótico explorado em diferentes ângulos, nomeadamente desde teologia, literatura e filosofia, para abordar a vulnerabilidade humana e a dignidade. Nesse sentido, o texto explora as dimensões poéticas e políticas da espiritualidade, desde a interseção entre os referenciais teóricos de Michel Foucault, Michel de Certeau e Giorgio Agamben. Na poética de Tolentino, Job é interpretado como uma figura emblemática que transcende sua dimensão bíblica, revelando-se uma metáfora para a resiliência criativa e a luta ética em tempos de crise. A poesia é apresentada como um caminho anagógico para redescobrir a beleza indelével da vida, mesmo nas circunstâncias mais adversas, promovendo uma espiritualidade que resiste à lógica do descart e reinventa formas de habitar o mundo.

## Abstract

This article examines how José Tolentino Mendonça's poem 'The Days of Job' reflects a kenotic spiritual exercise, explored from different angles, namely theology, literature and philosophy, to address human vulnerability and dignity. In this sense, the text explores the poetic and political dimensions of spirituality from the intersection between the theoretical references of Michel Foucault, Michel de Certeau and Giorgio Agamben. In Tolentino's poetics, Job is interpreted as an emblematic figure who transcends his biblical dimension and emerges as a metaphor for creative resilience and ethical struggle in times of crisis. Poetry is presented as an anagogic way of rediscovering the indelible beauty of life even in the most adverse circumstances, promoting a spirituality that resists the logic of discard and reinvents ways of inhabiting the world.

# La tradición bíblica de Job en la comedia barroca española

The biblical tradition of Job in Spanish Baroque Comedy

Elena Martínez Carro

Universidad Internacional de La Rioja  
elena.martinez@unir.net  
ORCID: 0000-0001-6414-1724

**Palavras-chave:** Teatro barroco; comedias bíblicas; *Los trabajos de Job*; Felipe Godínez.  
**Keywords:** Baroque theater; Biblical comedies; *The works of Job*; Felipe Godínez.

## 1. El teatro barroco y las comedias bíblicas

La creación y difusión de la comedia barroca, tanto en su momento como en los siglos posteriores, ha sido ampliamente estudiada desde distintas perspectivas y con objetivos diversos que siguen aportando luz a un universo inabarcable y único. Por tanto, no es objeto de este artículo, ni es posible, realizar un resumen o panorama de los principales hitos del teatro del Siglo de Oro español.

El teatro de la época supuso una revolución sin precedentes desde que Lope de Vega publicara *El Arte nuevo de hacer comedias*. A sus nuevos planteamientos y preceptos se sumarán los dramaturgos en las décadas posteriores que –fundamentalmente– cultivaron la comedia, dejando de lado a la tragedia y entrando a lo sumo en la tragicomedia. En este contexto las obras de temática bíblica fueron una excepción en el conjunto dramático de la época y no fueron el género más cultivado. La mayoría de las historias veterotestamentarias tenían un carácter trágico que no se avenía con las nuevas modas. Si bien es cierto que estas historias ofrecían numerosas posibilidades dramáticas para las compañías teatrales por su vistosidad y por la extrañeza que podían producir en escena la irrupción de personajes tan alejados de su mundo. Las historias bíblicas se presentaban como una fuente dramática inagotable, a pesar de que no todas las narraciones eran ejemplarizantes y en muchos casos podían llegar a ser polémicas. Sin embargo, como recordaba Joan Oleza (2012, p. 360):

No resultó nada fácil el paso de la Biblia por los corrales, y muy especialmente el del Antiguo Testamento. [...] Fueron pocos los dramaturgos nacidos antes de 1600

que osaron entrar en esta materia. De ellos, Felipe Godínez, Antonio Mira de Amescua, Luis Vélez de Guevara o Antonio Enríquez Gómez (nacido ya en 1600) son los más significativos.

Las causas para que tan pocos dramaturgos se dedicaran a los temas bíblicos, cuando la búsqueda de historias de cualquier tiempo pasado era tan necesaria como fuente de inspiración, son múltiples. Sin embargo, no cabe duda de que entre ellas destacan los criterios impuestos en España después del Concilio de Trento. Este había establecido *La Vulgata* como única fuente fidedigna de la Biblia eliminado cualquier otra traducción, al tiempo que anulaba la libre interpretación sobre el texto. El canon bíblico quedó definido y se eliminaron de esta forma todas las controversias surgidas en torno al texto sagrado, como había incoado el protestantismo. La Inquisición y los censores seguían especialmente estos temas para evitar que se filtrara –a través de la publicación de libros y de las representaciones teatrales– estas ideas y en el periodo lopesco todavía seguía incipiente esta preocupación. La censura se prolongó durante siglos, pero en el XVII resultaba especialmente acuciante para evitar la penetración del erasmismo y disminuir los grupos de iluminados que pretendían volver a una religiosidad más pura.

Por otra parte, era necesario que las comedias bíblicas se atuvieran con fidelidad al relato sagrado y respetaran los sucesos tal y como figuraban en el libro inspirado. Cualquier interpretación laxa podía ser objeto de censura, como sucedió en numerosas ocasiones y dar lugar a “recortes” de los versos de la comedia, o a una prohibición expresa de representación. La mayoría de los personajes bíblicos eran personajes trágicos, lo que –por otra parte– no era propicio para los cánones del *Arte nuevo* que se alejaba del infortunio.

Recordando a Fleckniakoska, Teresa Ferrer (2012, p. 172) comentaba:

Los episodios del Antiguo Testamento no siempre jugaron el mismo papel [...] produciéndose un progresivo abandono de los temas como cantera directa de argumentos [...]. No obstante, el Antiguo Testamento siguió constituyendo una fuente inagotable de imágenes y metáforas. Sobre todo, destaca la utilización de episodios del Antiguo Testamento como prefiguración del Nuevo Testamento, como anuncio o profecía de la llegada de Cristo, y de la nueva Iglesia.

Sin embargo, las comedias bíblicas no fueron las más representadas en los corrales. Según los datos aportados por Valladares (2012) y Vega García-Luengos (2013), solo han sido 66 o 68, según sus diferentes versiones, las comedias bíblicas catalogadas en todo el elenco del teatro áureo español de más de 10.000 piezas teatrales. Un porcentaje nada significativo respecto al corpus completo. A su vez –como señaló Vega García-Luengos (2013, pp. 54-56)– de las 68 comedias de tema bíblico solo es posible leer 57, pues 11 de ellas se encuentran perdidas.

A pesar de la escasez de este tipo de obras, los dramaturgos tuvieron especial cuidado en atender a la mayoría de los episodios bíblicos posibles de relatar en las tablas. De hecho, los argumentos de las 68 obras atienden a los principales acontecimientos del *Génesis*, *Éxodo*, *Josué*, *Jueces*, *Ruth*, *Samuel I y II*, *Reyes I y II*, *Tobías*, *Judith*, *Ester*, *Macabeos I y II*, *Job*, *Daniel*, *Jonás* (Vega García-Luengos, 2013,

pp. 54-57). También tuvieron especial cuidado por no repetir los argumentos en comedias que no mostraran una fidelidad a la historia bíblica, pero –en cualquier caso– no dejaron de tratar ninguna con la total adhesión exigida a la versión de *La Vulgata* impuesta después de Trento.

En materia de *inventio* no es mucho, por consiguiente, lo que Lope añade al relato bíblico, y ello explica en buena medida que difieran entre sí en la medida en que se asemejan a sus fuentes. No sería de extrañar que esa fidelidad tuviera mucho o todo que ver con el ambiente postridentino respecto a las Sagradas Escrituras, un ambiente a la vez vigilante y represivo, pero también realista. Quizá ello explique la notable mayor fidelidad al relato bíblico de la primera generación de dramaturgos con respecto a la segunda. Lope, Tirso, Mira de Amescua o Felipe Godínez son mucho más respetuosos con el texto bíblico que Calderón, Rojas Zorrilla o Moreto, que a menudo lo utilizan como mero pretexto. El rigorismo postridentino fue relajándose con el paso del tiempo, restando progresivamente al principio represivo lo que iba concediendo, de forma realista, al doctrinario y propagandístico. (Oleza, 2012, p. 17)

## 2. La historia de Job en el teatro áureo

Entre las historias bíblicas de indudable interés, tanto por lo atractivo del personaje como por lo que representaba para el pueblo judío y posteriormente para el cristianismo, se encuentra el relato sobre el personaje referido en el *Libro de Job*, perteneciente al grupo de libros sapienciales del Antiguo Testamento junto a *Proverbios*, *Eclesiastés* (*Qohélet*), *Eclesiástico* (*Sirácida*) y *El libro de la Sabiduría*.

Posiblemente fue compuesto entre los siglos VII y IV antes de Cristo y –de todos ellos– es el único que tiene forma de relato continuado dentro de los libros sapienciales. En el Antiguo Testamento la “sabiduría se expresa normalmente con formas didácticas, como máximas, sentencias, refranes, etc, sin embargo, nos encontramos con una narración continuada: la de un personaje en el que se concentran paradójicamente la fidelidad de Dios y los sufrimientos humanamente injustificados” (*Sagrada Biblia*, 2001, p. 21). Por ello, “el libro es considerado como una obra genial, tanto por los temas que aborda como por su altura literaria” (*Sagrada Biblia*, 2001, p. 22). La exegesis actual ha destacado las características más complejas de este libro narrativo que en muchos casos resulta indescifrable, “posiblemente por expresiones arameas mal transcritas en hebreo” (*Sagrada Biblia*, 2001, p. 22) y por su mezcla entre las partes escritas en verso y en prosa que pudieron ser compuestas en momentos diversos, como sucede con otros libros bíblicos donde la transmisión escrita ha hecho que se añadieran ‘diversas manos’ hasta llegar a una versión definitiva.

El carácter alegórico del libro, a pesar de su forma narrativa, viene a complicar más la interpretación del mismo y especialmente en el período barroco donde el sentido literal del texto sagrado se había impuesto ante la polémica protestante que manifestaba una libre interpretación bíblica.

La propia estructura del *Libro de Job* muestra una hibridación genérica derivada de la alegoría, donde se mezclan la finalidad de la narración, con textos sobre la sabiduría, los hechos que acontecen a Job y los diálogos con sus amigos que

dejan en evidencia el valor del protagonista ante la adversidad, conversaciones que –por otra parte– exponen el contraste del hombre justo ante los planteamientos mundanales de su mujer y amigos:

- I. – Prólogo en prosa (1, 1-2,13)
- II. – Discurso de los protagonistas en verso (3,1-31,40)
  - Lamentación de Job (3,1-26)
  - Dialogo de Job con sus amigos (4,1-27,23)
  - Elogio de la sabiduría (28, 1-28)
  - Lamentación de Job (29, 1-31,40)
- III. – Intervención de Elihú (32, 1-37,24)
- IV. – Discursos del Señor (38, 1-42,6)
- V. – Epílogo en prosa (42, 7-17)

Por otra parte, la estructura narrativa –a manera de historia– lo asemeja a otros libros como el de *Tobías*, donde el infortunio también se ha cebado sobre Tobí –padre de Tobías– debido al azar, a pesar de que ha ejercido misericordia con los que le rodeaban. El ejemplo de esta concomitancia bíblica, entre otras muchas de la escritura sagrada, muestra que este tipo de narraciones no son solo propias de los libros sapienciales, sino que atraviesan la vida de muchos de los personajes bíblicos.

“El mensaje del libro de Job no es uno solo. En términos generales, puede afirmarse que aborda cuestiones sobre la sabiduría y la justicia de Dios, sobre la actitud del hombre ante el dolor y sobre la relación del hombre con Dios” [...] Y “más en concreto cómo explicar el sentido del sufrimiento de un inocente” [...] (*Sagrada Biblia*, 2001, p. 26).

Esta falta de sentido del dolor en el inocente, en el justo, es lo que llevó a los dramaturgos españoles del Siglo de Oro a tratar escasamente el tema en las comedias de la época. De hecho, Bances Candamo en su libro *Teatro de los teatros* (1970, pp. 60-68) comentaba que en el *Libro de Job* se encontraba el origen de la tragedia, por tratarse de un infortunio sin sentido y cercano a la maldición, donde la providencia divina deja al hombre a su suerte ante las desgracias, planteamiento –por otra parte– antitridentino que el propio teatro aurisecular trató de solventar.

Desde la perspectiva dramática, trataron el tema Lope, Calderón y Felipe Godínez según las fuentes impresas, aunque –como veremos a continuación– la autoría de la mayoría de ellas es hoy en día de dudosa atribución. En el Índice de Medel de 1735, encontramos los siguientes títulos de las comedias referidas a Job:

- *Paciencia de Job*, de Calderón.
- *Paciencia en el trabajo*, del Doctor Felipe Godínez.
- *Trabajos de Job*, del Doctor Felipe Godínez.
- *Trabajos de Job*, de Lope.

También en el apartado de los autos se registra uno anónimo con el título de *Trabajos de Job*. La Barrera (1860, p. 586) volvió a incidir en la existencia de dos comedias: *Los trabajos de Job* de Lope y *Los trabajos de Job (La paciencia en los trabajos o pruebas en la paciencia)* de Godínez.

Sin embargo, Calderón negó la autoría de la comedia *Paciencia de Job* en el prólogo a la *Cuarta parte de comedias nuevas de don Pedro Calderón de la Barca* (Madrid, J.F. Buendía, 1672), y similar sucedió con la de Lope de la que no se conoce ningún ejemplar, a pesar de que La Barrera señalara que debió de existir la comedia *Los trabajos de Job*, homónima a la de Felipe Godínez, de la que sí existen numerosos ejemplares. Como comentó Germán Vega (1986, p. 147): “Sea como fuere, la ausencia hoy día de ejemplares a nombre de Lope y Calderón contrasta con las diez ediciones antiguas de la comedia sobre Job atribuida a Felipe Godínez”.

Además, existe un auto sacramental anónimo con el mismo título e idéntico asunto. En la Biblioteca Nacional de Madrid se encuentra un manuscrito con letra del siglo XVII (Ms. 17.035), conteniendo el texto de una pieza dramática de 899 versos. Dicho ejemplar lleva escrito en la hoja de guarda: *Los trabajos de Job = Auto sacramental*. [...] Sin embargo, no hay en el texto ni una sola alusión eucarística, así como tampoco intervienen personajes alegóricos ni se hace uso del simbolismo propio de las composiciones sacramentales. Su asunto es la historia de Job vista desde una perspectiva idéntica a la de la comedia de Godínez. (Vega García-Luengos, 1986, p. 148)

Finalmente, también se conserva:

Otro manuscrito en la BNE que perteneció a Gayangos y que contiene siete comedias (Ms. 18.078). Ocupando el tercer lugar (fol. 109r-160v) está la que lleva el título *La paciencia más constante del mexor Fénix de Oriente y los trabajos de Job*, debajo del cual otra mano ha escrito *De Godínez*. El texto dramático que ofrece este manuscrito es una amplia refundición de la comedia que a nombre de Godínez” (Vega García-Luengos, 1986, pp. 148-150).

Repasados todos los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre las obras teatrales que trataron la temática bíblica de Job en el Siglo de Oro, debemos llegar a la conclusión de que fue únicamente Felipe Godínez con su obra *Los trabajos de Job*, y seguramente también *La paciencia de Job*, de la que tan solo se conserva una comedia suelta y atribuida a Calderón que la negó, quien llevó a las tablas a nuestro personaje, a pesar de que la historia ofrecería una gran teatralidad y un sinfín de posibilidades para que una compañía luciera en escena. Un documento de Pérez Pastor (1901, p. 265), sobre la puesta en escena del auto de Job en el Corpus madrileño de ese año, a cargo de la compañía de Gaspar de Pones, muestra hasta qué punto podía lucir la vistosidad de las escenas bíblicas:

El uno de Job en que entren su figura con un gabán de damasco morado y un sombrero de tafetán y su borceguís, cuatro hijos con cuatro baqueros de damasco y brocatel con sus mantos de colores con sus tocados y borceguís y un criado con una tunicela de damasco con su tocado y los demás sirvientes que son tres pastores con sus pelucos de damasco de colores, caperuzas de lo mismo y zaragüelles y camisas de caniquí blancas; tres amigos con tres tunicelas de damasco y sus mantos de tafetán y tocados y borceguís, y cuatro virtudes con sus cuatro tunicelas de tafetán con cotas y faldones y sus tocados y calgadillas; su mujer de Job con un mongil á lo judaico de raso leonado con sus tocas, el demonio principal con una tunicela de tafetán negro, cota, faldín y calcadilla, y los otros tres demonios con

tres ropas largas muy bien pintadas de bocas, y una figura de Dios Padre con una tunicela de raso o tafetán que tenga oro y morado y una capa de tafetán blanco, y una figura de un ángel como se suele vestir.

Cabría preguntarnos por qué Felipe Godínez fue el único que adaptó el personaje bíblico idumeo a la dramaturgia áurea, si tuvo algo que ver con su vida y si por ello el personaje quedó marcado por alguna causa como para que otros autores posteriores, tan dados a las refundiciones, especialmente los dramaturgos del ciclo calderoniano, no volvieran a tratar esta temática.

Un interesante testimonio al respecto es el que nos proporciona la biografía de Felipe Godínez. Nacido en 1589, “miembro de una de esas familias portuguesas de comerciantes que, con la anexión de Portugal a la Corona de Felipe II se asientan en la costa andaluza, para solucionar problemas de persecución inquisitorial y para explotar el comercio americano. [...] En su infancia practicó un estricto judaísmo, aunque llegó a ser presbítero en la Iglesia Católica, predicador y dramaturgo”. (Vega García-Luengos, 1993, p. 579)

A lo largo del tiempo parece que se deslizó hacia los círculos de conversos y alumbrados sevillanos, lo que le llevó a una grave imputación por parte de la Inquisición a pesar de ser presbítero de la iglesia católica. “El acontecimiento más llamativo de su biografía conocida tiene lugar el día de San Andrés de 1624. Aquel 30 de noviembre, una cincuentena de penitenciados comparece en el auto público de fe celebrado en Sevilla por la Inquisición. Nuestro hombre, presbítero y predicador, ocupa el segundo lugar, acusado de «hereje y «judaizante»” (Vega García-Luengos, 1993, p. 579)

Su proceso acabó con la confiscación de bienes, sambenito y destierro a Madrid. Es en Madrid donde despunta su actividad como dramaturgo a pesar de la dureza con la que le criticarán Lope de Vega y especialmente Quevedo, que ya en 1631 había publicado la *Exposición del libro de Job*. Es en esta etapa madrileña donde escribirá la mayor parte de sus comedias bíblicas, como la que nos ocupa de *Los trabajos de Job*, al tiempo que ejerce como sacerdote hasta su fallecimiento en 1659. Poco sabemos de la pureza de sus intenciones al ejercer como sacerdote, ni de si fueron verdad las acusaciones como iluminado y cercano a los círculos que pretendían una renovación de la fe, pero sí conocemos el testimonio que dejó en una de sus obras como ejemplo de paciencia ante la desgracia.

### 3. La comedia: *Los trabajos de Job*

No cabe duda de que con estos antecedentes el personaje de Job era para Godínez un ejemplo de resistencia ante el sufrimiento injusto y gratuito, no justificado, historia que –por otra parte– debía conocer detalladamente por sus orígenes judíos. Como observaba Piedad Bolaños (1983, p. 310), “existe una transposición de las vivencias personales al seno temático de la obra”.

La comedia *Los trabajos de Job* sigue el relato bíblico con gran fidelidad, aunque –como es lógico– se permite ciertas licencias propias en la moda de entonces impuestas por el *Arte nuevo de hacer comedias*, al tiempo que introduce reflexiones teológicas que se habían marcado como dogmáticas en el Concilio de Trento. De

manera manifiesta Godínez trata de aunar la tradición veterotestamentaria con las interpretaciones tridentinas sobre la doctrina católica. La libre interpretación bíblica había sido uno de los principales objetivos de la reforma protestante y por ende de la persecución inquisitorial. Godínez no podía incurrir en ninguna sospecha por lo que la fidelidad al texto se hacía imprescindible.

La obra que, seguramente se había compuesto alrededor de 1635, puesto que su primera impresión en la *Parte treinta y una de las mejores comedias que hasta hoy han salido* es de 1638, y por lo tanto posteriormente al proceso inquisitorial que Godínez había sufrido, necesariamente debía aunar estos dos aspectos: tradición bíblica y dogmática católica. Sin entrar en un estudio a fondo de toda la comedia, como ya hicieron Piedad Bolaños (1991), en la edición de la pieza, y Germán Vega García-Luengos (1986, 1991) en diferentes estudios, señalaremos este aspecto de la obra donde se compatibilizan el judaísmo original del autor, con la ortodoxia católica –a la que quería pertenecer Godínez– junto al mensaje sobre el problema del infortunio del justo.

Como comentaba Piedad Bolaños (1991, p. 56):

La acción dramática de esta comedia es bien sencilla: una enumeración, en sucesión de escenas de la primera jornada y parte de la segunda, de la opulencia y felicidad en la que vive Job y los suyos, para pasar de pronto a la sucesión de desastres y de desgracias que le vienen encima hasta dejarlo en la más postrera miseria. En parte de la segunda y tercera jornada [...] la historia que estaba de moda en la época, la conoce el espectador; pero ya sabemos que no era –o al menos no era solo– la originalidad de la historia lo que buscaba el espectador español en el corral de comedias. La originalidad y la novedad estaban en cómo se contaba en la escena la historia, en cómo se resolvían los problemas dramáticos de la adaptación de un texto originalmente no dramático, sin desvirtuar en su esencia el texto bíblico y respetando su mensaje doctrinal.

Godínez respeta al máximo el texto bíblico, pero con los recursos propios de la comedia. Aumenta el número de personajes, aunque conserva el nombre de los tres amigos: Elifaz, Sofar y Baldad (Bildad en el texto bíblico), a pesar de que les resta importancia, mientras que el demonio cobra mayor protagonismo; la mujer de Job –que no tiene nombre en la Biblia– figura aquí como Dina, también con una mayor carga dramática, y aparece una figura nueva, Astrea, sobrina con claras alusiones mitológicas como ha demostrado Albuixech (2010), quien señala –de manera acertada– la pertinencia de este nombre por tratarse de una diosa, justa y casta que convivía con los humanos en la Edad de Oro, pero que con la degeneración humana se vio obligada a abandonar la tierra. Es ella la que aparece enamorada de uno de los hijos de Job abriendo una segunda línea dramática y –como no podía ser de otra forma– aparecen las dos figuras del gracioso, Efrón, y de la villana Celfa.

Los versos<sup>1</sup> más destacados de la comedia marcan la unidad con la historia bíblica y tienen una gran similitud con el relato bíblico como se puede observar:

La comedia: <i>Los trabajos de Job</i>	<i>El libro de Job</i>
“Job: Siete mil ovejas tengo” v.115	“Era su hacienda de siete mil ovejas” (Job, 1, 2)
“Mil bien sustentados bueyes en quinientos yugos rompen” vv. 123-124	“quinientas yuntas de bueyes” (Job, 1, 2)
“Tres mil camellos me sirven” v. 135	“tres mil camellos” (Job, 1, 2)
“Me ha dado a luz en diez partos tres hembras, siete varones” vv. 201-202	“nacióronle siete hijos y tres hijas” (Job, 1, 1)

La comedia: <i>Los trabajos de Job</i>	<i>El libro de Job</i>
“Job, si pudiera excusarlo, sabe Dios que no viniera con una nueva tan desdichada: tanta copia de centellas, tanto diluvio de rayos cayó sobre sus ovejas que súbitamente todas, y los pastores con ellas, se resolvieron en humo; no fue incendió de la tierra: del cielo este mal te viene”. vv. 1081-1091	“Todavía estaba hablando, cuando llegó otro que dijo: ha caído del cielo fuego de Dios que abrasó a las ovejas y los mozos, consumiéndolos. Solo he escapado yo para darte la noticia” (Job, 1, 16).

Especialmente significativos son los diálogos entre Dios y el demonio donde reside el mal que se inflige a Job. Dios no manda el mal, pero permite a la encarnación del mal que lo ejerza, como el mismo Job comenta:

Job: “Que, aunque Él lo malo no ordena para quien lo entiende bien, sus permisiones también son cartas por mano ajena” vv. 1586-1590.

La comedia: <i>Los trabajos de Job</i>	<i>El libro de Job</i>
“¿De dónde vienes, Luzbel? [...] Anduve toda la tierra, di una vuelta alrededor” vv. 809	“El Señor dijo a Satán: – ¿De dónde vienes? Él respondió: – De dar vueltas por la tierra, recorriéndola entera”. Job, 1, 7-8.

La comedia: <i>Los trabajos de Job</i>	<i>El libro de Job</i>
--	------------------------

<sup>1</sup> La numeración de los versos corresponde a la edición crítica de la comedia *Los trabajos de Job* de Bolaños Donoso y Piñero Ramírez (1991).

“¿Tú por interés, no más,  
piensas que me sirva Job?  
Ve luego, y pruébale en hijos  
y en hacienda, con condición  
que a su persona no toques. Licencia, Luz-  
bel, te doy  
que a hacienda de hijos te atrevas, pero a  
su persona, no” vv. 855-862

“Yavé replicó entonces a Satán: ahí lo tienes  
a tu disposición, pero guarda su vida (Job,  
2, 6) “Entonces dijo Yavé a Satán: mira todo  
cuanto tiene lo dejo en tu mano, pero a él  
no le toques” (Job, 1, 12)

Además de seguir con gran fidelidad el relato bíblico, Godínez gustó de insertar versos relacionados con la doctrina del Concilio de Trento tan en boga en aquel momento y que –por su condición de judío converso y ajusticiado– debía resaltar. Especialmente notorias son las alusiones al origen del hombre, el inicio del mal en el mundo. La doctrina tridentina había subrayado el pecado original como causa del mal en el hombre, que –a su vez– todos los hombres habían heredado, ante lo que se hacía necesaria la redención de Cristo:

Job: “bestia es el hombre en culpa concebido” v. 1775

Job: “de la primera mujer  
a quien la serpe engañó  
lo debiste aprender” vv. 2026-2028

Job: “Si el padre da vida al hijo,  
el hijo como hombre advierta  
que su padre no le ha dado  
más que el cuerpo y aun en esta  
porción que tiene Dios lo más  
porque es la causa primera” vv. 977-982

También son importantes las referencias a la salvación del hombre que por sus buenas obras merece la vida eterna:

Job: “mas mis hijos eran santos  
y no pudieron perderse,  
que los hijos que se salvan  
no son hijos que se pierden” vv. 2223-2225

Los versos donde se señala la doctrina sobre la providencia divina son especialmente significativos para entender la adversidad como prueba de paciencia que envía Dios para afianzar la de en Él:

Job: “¿Por qué viniendo también  
de mano de Dios el mal,  
no he recibirle bien? Vv. 1976-1978

El demonio ocupa un papel destacado propio de la teatralización del personaje que se da en todo el teatro barroco. Exceptuando las pocas frases que dice en el *Libro de Job* y que se repiten en la comedia, es aquí donde Godínez se detiene de una manera más dramática. Estos versos en boca del maligno dan idea de la

metateatralidad que generalmente se produce con este personaje en el Barroco y que observa desde fuera “el gran teatro del mundo”

Demonio: “De tanta infernal malicia  
desesperado caudillo,  
sobre mi trono de fuego  
sombra invisible he traído.  
La vanagloria parece  
que Dios desde el cielo empíreo  
puesto a un balcón de diamantes,  
y sus alados ministros  
desde sus coros están  
con aplauso y regocijo  
viendo a Job en el teatro,  
que es espectáculo digno  
de Dios y sus Serafines,  
tal paciencia en tal martirio.  
Y así, porque la comedia  
no se acabase, ha querido  
que Job, que es el héroe en ella,  
estuviese siempre vivo;  
porque si el papel primero  
ha dado fin, es preciso  
que la comedia acabe:  
el poeta fue Dios mismo,  
y lo ángeles, que son  
de aquesta corte vecinos,  
sobre el “Santo, Santo, Santo”  
añaden ahora un vitor”. Vv. 2204-2229

Felipe Godínez intentó seguir su camino como dramaturgo en la corte a pesar de haber sido procesado por la Inquisición, al tiempo que siguió su ejercicio sacerdotal. En tales condiciones las comedias bíblicas fueron uno de sus principales salvoconductos para demostrar su inocencia y la fidelidad a la ortodoxia católica. Se trataba de constatar, a pesar de las críticas que recibía por parte de los mejores poetas, que su obra era digna de representarse en los corales de comedias y de que no merecía censura alguna. Teatro y vida fueron de la mano en este caso para dar un mensaje de paciencia ante la adversidad y ante la injusticia que –por otra parte– sufrieron muchos en aquellas décadas de alocada persecución.

## Referencias bibliográficas

- Albuixech, L. (2010). Astrea en *Los trabajos de Job*, de Felipe Godínez. *Anagnórisis: Revista de investigación teatral*, (2), 162-181.
- Bances Candamo, F. (1970). *Theatro de los theatros de los passados y presentes siglos*, prólogo, edición y notas de Duncan W. Moir. London: Tamesis.
- Barrera y Leirado, C. A. (1860). *Catálogo bibliográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*. Madrid: Rivadeneyra.

- Bolaños Donoso, P. (1983). *La obra dramática de Felipe Godínez. (Trayectoria de un dramaturgo marginado)*. Cadiz: Diputación Provincial de Sevilla.
- Ferrer Valls, T. (2012). El drama bíblico a finales del siglo XVI: la colección teatral del conde Gondomar y la anónima comedia de *La escala de Jacob*. In F. Domínguez Matito & J. A. Martínez Berbel (Eds.), *La Biblia en el teatro español* (pp. 169-182). Vigo: Fundación San Millán de la Cogolla & Academia del Hispanismo.
- Godínez, F. (1991). *Aún de noche alumbra el sol; Los trabajos de Job* (Edición de Bolaños Donoso, P. & Ramírez Piñero, P.). Sevilla: Edition Reichenberger.
- Medel del Castillo, F. (1929). *Índice alfabético de todos los títulos de comedias que se han escrito por varios autores antiguos y modernos. Y de los autos sacramentales y alegóricos, así de don Pedro Calderón, como de otros varios clásicos*. Madrid: Imprenta de Alfonso de Mora.
- Oleza, J. (2012). Los casos del Antiguo Testamento en el teatro de Lope de Vega. In F. Domínguez Matito & J. A. Martínez Berbel (Eds.), *La Biblia en el teatro español* (pp. 359-376). Vigo: Fundación San Millán de la Cogolla & Academia del Hispanismo.
- Pérez Pastor, C. (1901). *Nuevos datos acerca del histrionismo español en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Imprenta de la Revista Española.
- Sagrada Biblia. Antiguo Testamento. Libros poéticos y sapienciales*. (2001). EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra.
- Valladares Reguero, A. (2012). Panorama de las comedias bíblicas en el Siglo de Oro. In F. Domínguez Matito & J. A. Martínez Berbel (Eds.), *La Biblia en el teatro español* (pp. 255-264). Vigo: Fundación San Millán de la Cogolla & Academia del Hispanismo.
- Vega García-Luengos, G. (1986). *Problemas de un dramaturgo del Siglo de Oro: estudios sobre Felipe Godínez, con dos comedias inéditas, La Reina Ester, Ludovico el Piadoso*. Valladolid: Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca.
- Vega García-Luengos, G. (1993). *Experiencia personal y constantes temáticas de un escritor judeo-converso: Felipe Godínez (1585 1659)*. Valladolid: Junta Castilla y León.
- Vega García-Luengos, G. (2013). Comedia Nueva y Antiguo Testamento. In E. I. Deffis, J. Pérez Magallón & J. Vargas de Luna (Eds.), *El teatro barroco revisitado: textos, lecturas y otras mutaciones* (pp. 53-75). Puebla-Montreal-Québec: El Colegio de Puebla A. C. – McGill University – Université Laval.

## Resumen

La historia de Job fue recogida, al igual que otras narraciones bíblicas, por los dramaturgos barrocos aficionados a llevar a los escenarios ejemplos moralizantes y religiosos. A pesar de que –según la tradición bibliográfica– fueron varias las comedias que trataron esta historia, solo se conoce una de autoría segura que ha llegado hasta nuestros días: *Los trabajos de Job* de Felipe Godínez. Los paralelismos de esta comedia con el relato bíblico plasman el respeto que el dramaturgo demostró ante el texto y la doctrina tridentina, pero también reflejan las adversidades que tuvo que soportar acusado injustamente ante la Inquisición por la que fue procesado. Vida y obra plantean un paralelismo donde Job es un ejemplo ante el infortunio.

## Abstract

The story of Job was collected, like other biblical narratives, by Baroque playwrights who were fond of bringing moralising and religious examples to the stage. Although, according to bibliographical tradition, there were many comedies that dealt with this story, only one of certain authorship is known to have survived to the present day: *Los trabajos de Job (The Labours of Job)* by Felipe Godínez. The parallels of this comedy with the biblical story show the respect that the playwright demonstrated for the text and the Tridentine doctrine, but also reflect the adversities he had to endure, unjustly accused before the Inquisition, for which he was prosecuted. The life and work of Job are a parallel in which he is an example in the face of misfortune.



## O Livro de Jó: um dos paradigmas de *Mon Cas*

*THE BOOK OF JOB*: one of the paradigms of *MON CAS*

**Flavia Maria Corradin**

Universidade de São Paulo, Brasil  
corradin@usp.br  
ORCID: 0000-0002-4803-9321

**Palavras-chave:** teatro; cinema; adaptação; Jó; liberdade.  
**Keywords:** theater; movie theater; Job; justice; freedom.

O homem comunica-se com os outros.  
É um animal político. Não pelo fato de ser  
um animal social.  
Mas sim, porque é um animal solitário inca-  
paz de viver na solidão.

Vilém Flusser

### Preâmbulo

Em 2010, publiquei, juntamente com Francisco Maciel Silveira, um artigo intitulado *O meu caso rebobinado*, no livro dedicado ao encenador português Manoel de Oliveira e organizado por Renata Soares Junqueira, cujo título é *Manoel de Oliveira uma presença – estudos de literatura e cinema* (Junqueira, 2010). Esta intervenção recupera aquele artigo, privilegiando um dos paradigmas com que dialoga o filme *Mon cas*, de Manoel de Oliveira, o *Livro de Jó*, tema deste congresso.

### 1. Ficha técnica

A película, falada em francês, com argumento do realizador português Manoel de Oliveira, *Mon cas*, de 1986<sup>1</sup>, tem como assistentes de direção Jaime Silva, Alexandre Gouzot, Xavier Beauvois. O filme é baseado na peça *O meu caso*, de José Régio, e nas obras *Pour en finir et autres foirades*, de Samuel Beckett,

<sup>1</sup> Vd. <https://www.imdb.com/title/tt0093531/>

e *Livro de Jó*, do Antigo Testamento. A realização também conta com fotografia de Mário Barroso, som de Joaquim Pinto, montagem de Manoel de Oliveira e Rudolfo Wedeles, música de João Paes, decoração de Maria José Branco e Luís Monteiro, guarda-roupa de Jasmim de Matos, produção de Paulo Branco (Filmmargem/Les films du passage/La SEPT-França).

A interpretação esteve a cargo de Luís Miguel Cintra, que desempenhou os papéis de Desconhecido e Jó, Bulle Ogier, vivendo a Atriz e a A Mulher de Jó, além de Axel Bougousslavsky (Empregado, Elifaz), Fred Personne (Autor, Bildad), Wladimir Ivanovsky (Primeiro Espectador, Sofar), Gregoire Ostermann (Segundo Espectador, Eliú), Heloise Mignot (Segunda Atriz) e a Voz, de Henri Serre.

Uma realização dividida entre Portugal e França, colorida, em 35 mm e 87 minutos, cuja estreia se deu em 08 de maio de 1987, nas salas Nimas e Quarteto, distribuído por Distribuidores Reunidos.

## 2. Um caso intersemiótico

O filme *Mon cas*, de Manoel de Oliveira, conforme deixa patente a ficha técnica, dialoga com a peça *O meu caso* (1957), de José Régio, com o volume *Pour en finir et autres foirades*, de Samuel Beckett, e com o *Livro de Jó*, do Antigo Testamento.

A peça de Régio é o ponto de partida para esta releitura cinematográfica de Manoel de Oliveira, uma vez que, nas quatro partes em que se divide o filme, o drama será apresentado em três versões, ou seja, em três repetições ou tomadas, que corresponderão à metade da duração da película.

Na primeira versão, temos a filmagem, digamos parafrásica da peça, cujo enredo (ou falta de enredo) pode ser assim resumido: um Desconhecido, burlando a vigilância do Porteiro, invade o palco minutos antes do início de uma comédia-zinha digestiva e absolutamente idiota (tantas as concessões feitas para ver-se encenada), reivindicando contar ao público o seu caso. Tratar-se-ia, garante-nos a personagem invasora, de um caso excepcional, simbólico, que, excedendo todas as experiências, banais, comuns e comezinhas, tocaria “nas profundezas inexploráveis da metapsíquica” (Régio, 1980, p. 99). Isso porque fora “escolhido pelos deuses, designado como seu porta-voz” (Régio, 1980, p. 115) para “comunicar aos homens a sua mensagem que é divina” (Régio, 1980, p. 119). O pano cai brusco e rápido, ao final da farsa regiana, sem que o tal Desconhecido conte seu caso, impedido e interrompido constantemente por casos ridículos e sem grandeza: as “pataratices” que lhe são interpostas pelo Porteiro (um pai de família com mulher parálitica, além de três filhos para sustentar), pela Atriz (que agarrara com unhas e dentes o que ajuíza ser o primeiro bom papel de sua carreira e via sua esperança de brilhar comprometida com a interrupção do espetáculo), pelo Autor (que lambeira as botas de *tutti quanti*, para, mesmo estropiada, ver sua peça em cartaz), por um Espectador (fraudado em seu desejo de distrair-se um pouquinho, de evadir-se ortega-gassetianamente da realidade mesquinha e estafante) — antagonistas, ao cabo, que lhe impingem a mordada do silêncio.

No que respeita à segunda versão, temos a peça de Régio re(a)presentada como se estivéssemos diante de um filme mudo, em preto e branco. Salta aos olhos a representação exageradamente melodramática e mecânica dos gestos,

a ressaltar certa artificialidade, também destacada pelas plumas pretas e brancas que compõem os dois leques que constituem adereços da Atriz. Em vez de, porém, ouvirmos o diálogo do drama regiano, temos ao fundo uma Voz (a de Henri Serre) a monologar o texto *Foirade II*, inserto no volume *Pour en finir et autres foirades* (1976), de Samuel Beckett, edição que reúne onze narrativas, escritas entre as décadas de 60 e 80 do século passado. O monólogo de *Foirade II* ecoa o fiasco representado pela tentativa de comunicação frustrada na primeira versão. A voz arrastada, soporífera, transmite o texto integral de *Foirade II* (duas páginas e meia), com avanços e recuos que repisam concentricamente obsessões esquizofrênicas, não só como se fosse o fluxo de consciência do Desconhecido e das outras personagens, mas também reflexo de nossa mudez ôptica, de nossa incapacidade de comunicação com o outro: “il est impossible que j’aie une voix, il est impossible que j’aie des pensées, et je parle et pense, je fais l’impossible” (Beckett, 2001, p. 39). O texto recitado ao fundo funciona como uma dublagem da articulação muda das personagens. O estranhamento impõe-se graças à inadequação entre o que se ouve e o movimento labial dos que, a exemplo do que ocorrera na primeira versão, à boca da cena e olhos postos na câmera que faz as vezes de nosso olhar, se dirigem a uma plateia vazia. Causa estranheza ainda a veemência gestual das personagens: agem como se discursassem para nós, os espectadores; ocorre que a veemência gesticulada destoia da voz arrastada e monótona que vai desafiando o texto de Beckett. Parece-nos que esse artifício de estranhamento utilizado por Manoel de Oliveira, a serviço de seu desmonte e decomposição do hipotexto regiano, inspira-se em Eisenstein, conforme se depreende de lição haurida em Jean-Claude Bernardet:

O som é válido desde que ele contraste com a imagem [...]. Se houver um contraste entre os dois, então nascerá uma nova significação. É retomada nessa montagem imagem/som o princípio da montagem de imagens ideada por Eisenstein. (1991, pp. 50-51)

O *Mon cas*, em sua *troisième répétition*, retoma o drama de José Régio. Agora, entretanto, o diálogo aparece como se o som estivesse fora da rotação correta, a ponto de a língua francesa usada nas falas soar como algaravia, a sugerir uma Babel: nosso mundo, nossa realidade como palco da incompreensão e da incomunicabilidade responsáveis pelos conflitos e dissensões que ferem a história da humanidade. Num dado momento, o rapaz que segura a *claquette* e inaugura cada uma das *répétitions*, sobe ao palco. A *claquette* é desmontada e remontada como se fosse uma mesa, sobre a qual um projetor de vídeo transmitirá numa tela (o pano de fundo a reproduzir, nas versões um e dois, um vitral *art nouveau*) filmes documentários e jornais televisivos que expõem crimes cometidos pelo homem contra si mesmo e contra a natureza: guerras, motins, fuzilamentos, desastres ecológicos, fome, genocídio. O desfile de horror resume-se na cena final que estampa o quadro *Guernica*, de Pablo Picasso, síntese, grito e denúncia das iniquidades humanas. Agora, vejam e notem, os atores que, nas tomadas anteriores, encenavam a incomunicabilidade e os conflitos humanos, os seus casos, transformam-se em espectadores de si mesmos, uma espécie de *the play within*

a movie, relida pela sétima arte. A tela, espelho da barbárie humana, funciona como uma tomada de consciência da culpa que cada um de nós tem dentro de si.

Parece-nos, contudo, que, ao lado do texto de Régio, outro significativo paradigma do filme é o *Livro de Jó*, de autor desconhecido e datado de cerca de 2.000 a.C. Ao lado de *Salmos*, *Provérbios*, *Eclesiastes*, *Cântico dos Cânticos*, *Sabedoria* e *Eclesiástico*, o *Livro de Jó* é um dos sete livros Sapienciais, também chamados Didáticos ou Morais, pois objetivam ensinar a Sabedoria ínsita na providência divina.

O enredo do *Livro de Jó*, como sabemos, pode ser sumariado assim: um pio patriarca de Hus, chamado Jó, de proceder irrepreensível, tem sua crença e confiança em Deus testada. O demônio, com a permissão divina, submete-o a desgraças e padecimentos: perda da fortuna, lepra. Alguns amigos seus, reunidos para consolá-lo, viram em tantos e tão grandes sofrimentos uma prova clara de pecados gravíssimos. O paciente Jó protesta sua inocência, mas não consegue convencer os amigos. O próprio Deus parece surdo aos lamentos do infeliz, que sofre com isso as maiores torturas. A sua confiança na justiça de Deus não diminui. Apesar de tudo, até que, vencida a prova, o próprio Deus aparece para defendê-lo e a restituir-lhe a felicidade primitiva.

O *Livro de Jó* divide-se em três partes: prólogo, ação e epílogo:

- O Prólogo (partes 1-2) apresenta-nos Jó, que é, com a permissão de Deus, atormentado pelo demônio com males terríveis, os quais, porém, ele suporta com resignação. Três amigos vêm para consolá-lo.
- A Ação (3-42,6) pode ser dividida em três seções: as três disputas de Jó; os discursos de Eliú; os discursos de Deus:
  - As três disputas de Jó com os amigos versam o sofrimento: Jó lamenta-se da vida e pergunta-se por que deve sofrer:
    - primeira disputa (5-14): Elifaz afirma que só o ímpio é castigado; Jó então lhe responde que o seu castigo é bem maior que seus pecados. Baldad diz que Deus é justo; Jó lhe contesta que Deus é justo, mas não aflige somente os maus. Sofar esclarece que Deus é um sábio descobridor da iniquidade; Jó torna a repetir que não há proporção entre seus pecados e o castigo que está recebendo;
    - segunda disputa (15-21): Elifaz acusa Jó de arrogância e de muitos pecados, mas este apela para o testemunho de Deus e se diz inocente. Baldad faz uma longa descrição da sorte infeliz do ímpio, mas Jó novamente afirma sua inocência. Sofar toma a palavra e revela que a felicidade do ímpio é de breve e incerta duração; Jó, entretanto, invoca a atenção dos amigos para a prosperidade dos ímpios.
    - terceira disputa (22-26): Jó responde às novas acusações de Elifaz e de Baldad, enquanto Sofar se cala. Monologando (27-31), Jó relembra a felicidade passada e a compara à miséria atual, apelando por fim a Deus, o Juiz Supremo.
  - Os discursos de Eliú (31-37): Eliú, presente, mas afastado da disputa, só agora entra em cena, expondo os motivos que o obrigaram a falar. Reprovando algumas palavras de Jó, explica por que Deus manda tribulações: o sofrimento purifica e instrui o justo, revela a pequenez do homem e a grandeza de Deus.
  - Os discursos de Deus (32-42,6): Com sua voz tonitruante, em meio a trovões e relâmpagos, Deus intervém e interroga Jó acerca dos mistérios da Criação, exigindo dele uma resposta. Jó confessa a sua ignorância, pedindo retratação de suas palavras e perdão a Deus.

- Epílogo (42): Deus repreende os amigos de Jó e, proclamando a inocência deste, reverte-lhe a condição, abençoando-o com o dobro do que possuía. Atinge os 140 anos, podendo ver a quatro gerações de sua descendência. Morre “velho e saciado de dias”.

Ao fim e ao cabo, percebemos que o *Livro de Jó* busca responder a duas importantes questões — Por que sofrem os inocentes? Por que permite Deus a iniquidade na terra? — através do relato do sofrimento de Jó e de sua grande resignação, motivo inclusive por que Jó é considerado sinônimo de paciência e perseverança. O *Livro de Jó* destaca-se no *Antigo Testamento* por exaltar o poder, a justiça, a sabedoria e o amor de Deus encobertos em seus insondáveis e misteriosos desígnios.

O tema comum aos três paradigmas com que dialoga a película oliveiriana parece residir na incompreensão e na incomunicabilidade que desterram o ser humano para uma solidão existencial, representada na figura de Jó: expiando seu drama sozinho em meio a seus semelhantes, sentindo-se exilado da atenção e da misericórdia divinas, já que seu caso será sempre inaudível. Não estranha, pois, que uma das repetições registre a peça de Régio, como já salientamos, numa sequência de filme mudo. Nós, na posição de espectadores do drama alheio, postos na distância de uma contemplação mediada pela frieza de olhos eletrônicos, somos, ao cabo, surdos ou impossibilitados de ouvir as queixas do outro, para as quais não damos a mínima atenção.

### 3. A play within a movie

Por meio de um exercício de metalinguagem, a *play within a movie*, o filme abre enfocando um grande olho, o da câmara de filmagem, que por sua vez foca uma plateia vazia que vai lentamente sendo ocupada por técnicos que preparam a filmagem da peça regiana.

Enquanto correm os créditos, três máquinas (cinema, televisão, vídeo), três olhares mecânicos, confrontam o olhar dos espectadores. A representação da vida (o caso da peça) será filtrada ou perspectivada pelo olhar de uma câmara que filma a filmagem do drama encenado no palco, num *mise en abyme* que dirige nossa visão para o núcleo central do espetáculo: o caso.

Um caso interdito, o do Desconhecido, não contado, já que sempre interrompido por casos menores, minúsculos, sem nenhuma importância transcendental ou metapsíquica. Na perspectiva dos envolvidos, ou seja, atriz, diretor, porteiro, espectador, não obstante desimportante e pequeno, cada caso relatado assume dimensão grandiosa, metafísica. Todos, ao fim e ao cabo, se autoproclamam ofendidos e feridos pela desatenção e desamparo da sorte urdida pelo descaso ou acaso de uma vontade insondável. No palco, a fábula do egoísmo e do umbilicalismo que marcam a humanidade. Cada um achando que seu caso, incomparável, é o mais importante de todos. Donde a parte final da película tratar exatamente do drama de Jó. Note-se que, diferentemente das três repetições anteriores em que o pano de boca estampa as máscaras da tragédia e da comédia a deixar claro o teor tragicômico do drama encenado, agora, ao abrir-se a tomada, a imagem

recupera apenas a máscara trágica, claro indício de que o *Livro de Jó* versa a tragédia de nossa solidão existencial, desterrados que somos da atenção divina.

O *Livro de Jó* é um drama trágico por excelência. Drama não só por montar-se graças à *disputatio*, ao conflito, ao diálogo argumentativo que o protagonista trava com seus companheiros (*Jó versus* Elifaz/Baldad/Sofar/Eliú) e com Deus, que o põe à prova. Outrossim, o *pathos* de Jó decorre do julgamento de seus companheiros à busca de uma hamartia que justifique a punição que a providência e previdência divina lhe impõe.

#### 4. Um caso também religioso

Poder-se-ia perguntar que faz o caso de Jó a entrar como epílogo das três versões de *Meu Caso*, de José Régio? O que têm a ver, o que têm em comum, um caso e outro?

Parece que Manoel de Oliveira aprecia a obra regiana, tanto que, de certa maneira homenageou o poeta em *A pintura de meu irmão Júlio*, filmou *Benilde, ou a Virgem Mãe* (1975), inspirou-se em *El-Rei Sebastião* para a criação de *Quinto Império, ontem como hoje* (2004) e pôs, dentre os loucos que perambulam no hospício de sua *Divina Comédia* (1991), o profeta de *A Salvação do Mundo*. Mera apreciação estética? Ou também preocupar-se-ia Manoel de Oliveira com alguma disquisição religiosa?

Não constitui novidade dizer-se que o teatro regiano é religioso. Etimologicamente religioso. Heterodoxamente religioso. Barrocamente religioso.

Etimologicamente religioso em sua ânsia de religar-se com a Divindade.

Heterodoxamente religioso, conforme o vislumbra Eugénio Lisboa, ao assinalar em *Morte e ressurreição no teatro de José Régio* que, não obstante “profundamente impregnado da doutrina de Cristo naquilo que ela poderá ter de mais universal”, José Régio “interpreta o símbolo cristão, alarga-lhe as fronteiras, subverte-o, refina-o até às últimas consequências” (Lisboa, 1996, p. 98).

Barrocamente religioso, conforme o surpreende Luiz Francisco Rebello em *José Régio: evocação do dramaturgo*, ao flagrar o conflito que lhe distende a obra entre “matéria e espírito, corpo e alma, ou, com mais propriedade, entre o que no homem é eterno (ou votado à eternidade) e o que é transitório (ou condenado a perecer), entre o que o atrai para Deus (se assim quisermos chamar ao absoluto, ao infinito, ao inapreensível) e o que o prende à terra (à sua condição temporal e humana. (<https://largodoscorreios.wordpress.com/2019/12/29/jose-regio-50-anos-depois-viii/>, p. 19)

Em suma, uma dramaturgia barroca no dicotômico apelo *hacia arriba/hacia abajo* que a motiva e impulsiona.

O que dissemos acima acerca do religioso em José Régio, em essência, não se aplicaria à parte da filmografia de Manoel de Oliveira, constituindo-se num dos vieses de sua mundividência? Não seria Manoel de Oliveira também etimologicamente religioso em sua ânsia de religar-se com a divindade, desejoso de reencontrar-se com o Absoluto representado por Deus? Não seria também sua filmografia heterodoxa e barroca?

Relemos na preocupação da filmografia de Manoel de Oliveira o anúncio do Desconhecido de *O meu caso*, — ou seja, a encenação de casos excepcionais e simbólicos que excedem todas as experiências comuns, tocando nas profundezas inexploradas não só da metapsíquica, mas também da metapsicologia, uma vez que as experiências vividas pelas protagonistas regianas, aparentemente anormais como a clarividência e a telepatia, transcendem o alcance da psicologia ortodoxa (metapsíquica). Sob um tal enfoque, a filmografia de Manoel de Oliveira, a reboque das preocupações metafísicas e religiosas de José Régio, acaba também por desenvolver uma especulação de caráter filosófico sobre a origem, a estrutura e a função do Espírito, bem como sobre as relações entre o Espírito e a Realidade (metapsicologia).

Inspirados nas peças de Régio, é natural que os filmes de Manoel de Oliveira nos defrontem com almas escolhidas por um Deus, (melhor talvez seria chamá-lo Demiurgo), cujo poder as sujeita a grandes provações, ferindo-lhes de morte a Carne (com sua vida postiça) para que o Espírito renasça ou ressuscite.

Sob tal ângulo, não causa estranheza, pois, que o caso de JÓ venha a encerrar o *Mon Cas*, de Manoel de Oliveira. Destroçado como a cidade que lhe serve de cenário e fundo, carne apodrecida pela lepra, prefiguração da morte material, JÓ há de renascer um homem novo. Sua felicidade e redenção foram obtidas porque conseguiu comunicar-se com o Absoluto, representado por Deus. A solidão existencial e a incomunicabilidade purgadas (JÓ expiando sozinho diante da egocêntrica surdez humana, diante da ausência de Deus) acabam por fim recompensadas.

*Happy end*, JÓ e a mulher findam felizes na *Cidade Ideal*, de Piero della Francesca. A perturbar o final feliz, certa ironia enigmática? A que vemos estampada no sorriso da Gioconda, como a denunciar a artificialidade pinturesca da *Cidade Ideal* que abriga e funda nossa utopia de um mundo melhor?

## 5. Emotion Picture

Manoel de Oliveira já declarou algures, em alto e bom som, que seu cinema não é *motion picture*, e sim *emotion picture*. Corroboram a declaração palavras de Luiz Carlos Merten, em artigo publicado por ocasião da estreia paulista de *O Quinto Império: ontem como hoje*, durante a Mostra de Cinema de São Paulo, em outubro/novembro de 2004: “Oliveira mantém a câmara parada a maior parte do tempo. Seu filme [poderíamos ampliar para seus filmes] tem três ou quatro movimentos de câmara e alguns tão sutis que o público nem percebe. Como diz o diretor, ele prefere o movimento das palavras” (*O Estado de S. Paulo*. Caderno 2. 01/11/2004, p. D5).

*Mon Cas* não deixa dúvida quanto a isso. Imóvel, a câmara registra e coagula o drama regiano, — o que viria a ferir na carne a natureza própria do teatro. Irrepetível, nunca igual, sabemos que é a representação teatral a cada noite que sobe ao palco. Já o tape, a repetição cristalizada *ad eternum*, são características do cinema. Parece, contudo, que no diálogo (ou conflito) entre as linguagens cinematografia e teatral, Manoel de Oliveira quis, com o artifício de (re)apresentar-nos três versões do drama regiano, afirmar barrocamente a irrepetibilidade de cada encenação (já que cada uma será diferente da outra), eternizando-as, contudo, em

um celuloide que poderá ser repetido à exaustão e sempre da mesma forma, o que passaria a negar aquela mesma essência do teatro, ou seja, sua irrepetibilidade.

Por outro lado, deixando clara a ideia de que estamos diante de uma filmagem, mais especificamente da filmagem de um drama posto no palco, o cineasta põe em xeque o apanágio do cinema, sua ilusão de verdade, sua impressão de realidade. Desmistifica ainda Manoel de Oliveira outra ilusão cinematográfica: a de que seja o cinema uma arte neutra, objetiva, na qual o homem não interfere, já que tudo passaria pela visão de um olho mecânico, — arte, enfim, gerada por uma máquina, baseada em processos químicos que permitem a impressão de uma imagem numa película de celuloide.

Não satisfeito, as três versões interpretativas a que submete o caso regiano deixam ainda mais claro que o olho mecânico da filmadora não é tão neutro ou isento assim, já que assumiu claramente três pontos de vista. Ao cabo, exercícios de desmistificações objetivando um estranhamento épico à Brecht, e cujo intuito é deixar claro que estamos diante não da realidade, mas de leituras subjetivas e interpretativas representadas por um drama teatral e por um filme.

De fato, Manoel de Oliveira prefere ao movimento da câmara o movimento das palavras:

Os americanos acreditam no cinema como movimento. Chamam os filmes de *movies*. Eu também acredito, mas de outra maneira. Os movimentos de câmara distraem o público. O movimento dos atores e das palavras [grifo nosso] dentro do plano exigem mais concentração. É o cinema que me agrada. (*O Estado de S. Paulo*. Caderno 2. 01/11/2004, p. D5)

O movimento das palavras parece efetivamente ser o protagonista de *Mon Cas*, uma vez que, muito mais do que a ação — ou seria melhor inação? —, o que marca as três repetições do filme são exatamente as palavras, na medida em que a imagem se mantém essencialmente a mesma. Lembremos que o diálogo d'*O meu caso* regiano é substituído, na segunda tomada, por uma Voz, a enunciar o *Foirade II*, de Beckett, que se transformará em uma algaravia, na terceira repetição. A palavra será, portanto, paradoxalmente, a protagonista da incomunicabilidade, da incompreensão, da solidão, denunciadas pela Babel, que, ao fim e ao cabo, move o filme.

O movimento das palavras será ainda o responsável pelo epílogo que encena o *Livro de Jó*. Dissemos encenar, porque o filme de Manoel de Oliveira faz questão de enquadrar o drama de Jó numa ambiência que, recusando passar a ilusão de realidade, se denuncia como cenário, telão, carpintaria. Considerando a quase total imobilidade da cena e das personagens, uma vez mais a ação só se realiza pela enunciação das palavras — isto é, o conflito que marca o drama de Jó é resultado da argumentação do protagonista com seus companheiros e com Deus. Assim, a ênfase está exatamente na palavra que gera o discurso, que por sua vez gera a ação. Estamos, pois, diante do *Verbo caro factum est*, amplamente exercitado pelo teatro teofânico, metapsíquico e metapsicológico de José Régio, que, ao fim e ao cabo, parece ser um motivo redivivo, mas tácito, na filmografia oliveiriana.

Assim, justifica-se a ideia de que Manoel de Oliveira se preocupe fundamentalmente com *emotion picture* e não com aquilo que dizem ser invenção téc-

nica da arte cinematográfica — a *motion picture*, outra das ilusões propagadas pela cinematografia, conforme ensina Jean-Claude Bernardet, ao afirmar que no cinema não há movimento:

O movimento cinematográfico é uma ilusão, é um brinquedo ótico [sic]. A imagem que vemos na tela é sempre imóvel. A impressão do movimento nasce do seguinte: “fotografa-se” uma figura em movimento com intervalos de tempo muito curtos entre cada “fotografia” (fotogramas). São vinte e quatro fotogramas por segundo que, depois, são projetados neste mesmo ritmo. Ocorre que o nosso olho não é muito rápido e a retina guarda a imagem por um tempo maior que 1/24 de segundo. De forma que, quando captamos uma imagem, a imagem anterior ainda está no nosso olho, motivo pelo qual não percebemos a interrupção entre cada imagem, o que nos dá a impressão de movimento contínuo, parecido com a realidade. É só aumentar ou diminuir a velocidade da filmagem ou da projeção para que essa impressão se desmanche. (Bernardet, 1991, p. 18)

*Play within a movie*, surge *Mon Cas* como resultado de disquisição e reflexão metalinguística. Denuncia a artificialidade das linguagens teatral e cinematográfica, além (parece-nos) de refletir o caso da filmografia de Manoel de Oliveira, ao reproduzir a temática do drama regiano: — sua tentativa de comunicação com o outro.

Ao exigir a concentração do espectador para o movimento das palavras, conforme se lê na citação acima, Manoel de Oliveira não quer que a imagem disperse ou desvie nossa atenção do que está sendo dito. O problema é que, a exemplo do teatro, a mobilidade dos signos empregados no filme, por mais estático que ele pretenda ser, bombardeia-nos com estilhaços de informações que nos ferem e nos matam o entendimento, porque nem sempre são elas facilmente captáveis e /ou decodificáveis.

Hipnotizados pelo olho da câmara que simula a realidade, que simula o movimento; aconchegados no útero macio da poltrona; imersos na escuridão que nos isola do outro (o vizinho que recua o cotovelo para não ser tocado) — eis-nos entregues à solidão existencial, da qual dizemos querer fugir, isolando-nos para ver um *Mon Cas*. Que pode ser o meu, o seu... o nosso caso.

## Referências bibliográficas

- Beckett, S. (2001). *Foirades II* (Pour finir encore et autres foirades). Paris: Lés éditions de Minuit.
- Bernardet, J. C. (1991). *O que é cinema*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense.
- Berrentini, C. (2004). *Samuel Beckett: escritor plural*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva.
- Bíblia Sagrada*. (1971). Trad. da Vulgata e anotada pelo Pe. Matos Soares. São Paulo, SP: Edições Paulinas.
- Junqueira, R. S. (2010). *Manoel de Oliveira uma presença – estudos de literatura e cinema*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Kothe, F. (1981). *Literatura e sistemas intersemióticos*. São Paulo, SP: Cortez/Autores associados.
- Lisboa, E. (1996). *Morte e ressurreição no teatro de José Régio* (Crónica dos anos da peste). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Oliveira, M. (1986). *Mon cas*. 1h 30min, Comédia dramática, Direção: Manoel de Oliveira; Roteiro Manoel de Oliveira, *O Estado de S.Paulo*. Caderno 2. 01/11/2004, p. D5.

Régio, J. (1980). *O meu caso* (Três peças em um acto). Porto: Brasília Editora.  
Xavier, I. (1977). *O discurso cinematográfico*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

## Resumo

A peça de teatro *O meu caso* (1957), de José Régio, foi o mote para o filme *Mon cas* (1986), do realizador português Manoel de Oliveira. Partindo do argumento proposto pela peça regiana, Manoel de Oliveira engendra o argumento de seu filme acrescentando elementos colhidos em *Pour en finir et autres foirades*, de Samuel Beckett, texto publicado em inglês, pela Still English Publisher, em 1970, e em francês pelas Éditions de Minuit, em 1975, e no *Livro de Jó*, inscrito no *Antigo Testamento*. Este estudo pretende passar uma vista d'olhos sobre os dois primeiros textos, isto é, a peça portuguesa e a narrativa beckettiana, para fixar-se no texto bíblico, de modo a buscar os percursos que levaram o encenador português a traçar um paralelo que obviamente tem sua gênese no conceito de sofrimento, entre os discursos arrolados.

## Abstract

The play *O meu caso* (1957), by José Régio, was the theme for the film *Mon cas* (1986), by Portuguese director Manoel de Oliveira. Starting from the argument proposed by the Regian play, Manoel de Oliveira creates the argument for his film by adding elements collected in *Pour en finir et autres foirades*, by Samuel Beckett, a text published in English, by Still English Publisher, in 1970, and in French by Éditions of Minuit, in 1975, and in the *Book of Job*, inscribed in the Old Testament. This study intends to take a look at the first two texts, that is, the Portuguese play and the Beckettian narrative, to focus on the biblical text, in order to seek the paths that led the Portuguese director to draw a parallel that obviously has its genesis in the concept of suffering, among the discourses listed.

# “Who, being innocent, ever perished?” (Job 4,7)

The book of Job and the doctrine of retribution

**Hans Ausloos**

F.R.S.-FNRS / UCLouvain

hans.ausloos@uclouvain.be

ORCID: 0000-0002-1039-5478

**Palavras-chave:** Job; retribuição; justiça; literatura sapiencial; Antigo Testamento.

**Keywords:** Job; retribution; justice; Wisdom literature; Old Testament.

## 1. Introduction

In Christian tradition, Job was and is often portrayed as a paragon of the man who patiently and resignedly undergoes his pain, and despite all the misery – he loses all his possessions, his children die one after another, and he is eventually afflicted in his own health as well – does not turn his back on God<sup>1</sup>. No doubt because of these qualities, he is regarded in Catholicism (and in some Orthodox churches) as one of the few Old Testament saints<sup>2</sup>. There are churches and chapels dedicated to him all over the Christian world<sup>3</sup>.

We partly owe this depiction of a submissive, deeply believing and even thanking God for his suffering to the biblical story itself. However, this is where the shoe pinches. For we find this image of Job resigned in his suffering only in

---

<sup>1</sup> The scholarly literature on the book of Job is very extensive. It suffices here to refer to the recent study, with extensive bibliography, by Mies, 2022. For the reception of the book of Job in Western culture, see Ausloos & Bossuyt, 2010.

<sup>2</sup> According to the Catholic calendar of saints, 10 May – the day I read this paper at the “Job: justiça e sofrimento” conference in Aveiro – is celebrated as his feast day.

<sup>3</sup> Among other things, Job is considered the patron saint against leprosy, syphilis, skin rashes, ulcers, scratches and bumps, but also against melancholy. Especially from the 15<sup>th</sup> century onwards, Job was also venerated as the patron saint of musicians – the reason why is unclear (possibly the reference to music in Job 21,12 and 30,31 played a role in this), an honour he later had to cede to Cecilia. See for this Denis, 1952, pp. 253-298.

a small part of the book, especially in the so-called frame narrative, in the first two chapters and in a few verses of the last chapter (Job 1-2; 42,7-17). In the bulk of the book, in the middle section (Job 3,1-42,6), on the contrary, we encounter a very different Job. Here Job is anything but someone who resignedly accepts his suffering<sup>4</sup>. In these chapters, Job rather revolts against his suffering, and against God whom he considers responsible for it. This immediately brings us to the question: what do God and suffering have to do with each other? For although we like to think of God as a loving father, in the biblical tradition there is indeed a close connection between suffering and God. To get a better view of this, we should deal with the so-called doctrine of retribution, which already turns out to be one of the keys to adequately understanding the book of Job.

## 2. The Old Testament and the doctrine of retribution

Contrary to what the term might suggest, the so-called Old Testament doctrine of retribution is anything but a clearly defined “doctrine”. On the contrary, in Biblical literature, the idea of retribution rather emerges as a complex idea, with many nuances. A clear definition is nowhere given. This is no doubt related to the fact that Hebrew, the language in which most of the Old Testament was written, does not even have a specific word for the notion of “retribution”. It is only through a reading of the Old Testament in all its constituents that we come across the various facets of this concept<sup>5</sup>. Nevertheless, E. Pax’s description summarises well what the Biblical idea of retribution is about: “Die lohnende und strafende Reaktion Gottes auf die guten und schlechten Taten der Menschen” (“The rewarding and punishing response of God to the good and bad deeds of human beings”)<sup>6</sup>. Retribution in the Old Testament is about reward or punishment by God. It is important to note here that retribution is not exclusively negative. Indeed, despite the appearance to the contrary, the term retribution is a rather neutral concept. As a result, the term retribution can imply both reward and punishment. Anyway, the etymology of the Latin-derived word “retribution” – a compound of *re-*(return) and *tribuere* (pay, give) – makes it clear that the concept has to do with reciprocity. Retribution is a response to a stated behaviour. To put it neutrally, it is a reaction because of an action.

Even though the concept of retribution is relatively simple to define, the Old Testament doctrine of retribution is highly pluralistic: retribution can be indivi-

---

<sup>4</sup> This dual representation is undoubtedly also related to the literary composite nature of the book of Job. The very style in which the various sections are written – the frame story is narrative literature, while the middle section is poetry – betrays this. Moreover, when in the frame narrative, which presents Job as submissive, God is mostly called YahWeh, a rather rebellious Job in the central section of the book usually addresses God as “El”. Based on these observations, it was often concluded that the frame story would go back to an ancient folk saga, to which a later poetic author would have wanted to respond.

<sup>5</sup> For a detailed discussion of the concept of retribution and the vocabulary used in this regard, see Ausloos, 2023. See also Ausloos, 2019, pp. 27-41.

<sup>6</sup> Pax, 1960/61, p. 62.

dual or communal. Moreover, it can affect its responsible, but it can also affect his or offspring. In individual retribution, the person who does something good or bad is rewarded or punished for it individually<sup>7</sup>. With this form of retribution we – even as contemporary people – have the least problems. After all, it is only human to desire that a criminal be punished, and that we get a wage for our work. We may have more difficulty with retribution that affects an entire community. Nevertheless, this form of retribution is also prominent in biblical tradition. Here, however, one must still distinguish between what is called collective retribution on the one hand and corporate retribution on the other. Collective retribution presupposes that an entire community is rewarded or punished for something for which the entire community is also responsible<sup>8</sup>. As such, collective retribution is nothing more than a collective form of individual retribution. Corporate retribution, on the other hand, rewards or punishes the entire community, even if not every member of the community is directly and personally involved or responsible<sup>9</sup>. In this case, it is rather retribution in the name of the solidarity of the community, based on the idea that each individual member represents the whole group. Even if this form of retribution seems strange to Westerners in the 21<sup>st</sup> century, this corporate retribution is not as strange as it may seem. One thinks, for example, of (economic) sanctions against an entire people or nation in order to punish the criminal behaviour of their leaders.

Both individual and collective/corporate retribution can be immediate: the acting subject and/or his or her companions are punished or rewarded. However, this is not always the case. Indeed, in the Old Testament, retribution can also pass to the next generation(s). In this case, one speaks of transgenerational retribution. Here again, several variants can be recognised. Sometimes children are punished or rewarded for what their parents have done. Then again, it is even several generations that will feel the consequences of the ancestors' behaviour<sup>10</sup>. Although this variant of retribution also appears alien at first glance, and is even felt to be unjust – as a matter of fact, there are biblical texts that dispute the legitimacy of transgenerational retribution<sup>11</sup> – yet again, it is not entirely alien to life. After all, the biblical texts were written by authors who stood with their feet in day-to-day reality. They too experienced how many generations were sometimes able to rejoice in the memory of a progenitor who had succeeded in building an empire and as a result had become wealthy – in Old Testament terms “blessed by God”. Just as the mob often continues to associate children and grandchildren with misdeeds of their ancestors, and they even have to directly bear the consequences of their ancestors' missteps.

<sup>7</sup> See, e.g. Gen 19,15-26; Exod 32,33; Num 12,1-10; 2 Sam 6,6-7; Sir 28,2; Prov 11,19.

<sup>8</sup> See e.g. 2 Kings 17,7-8.

<sup>9</sup> See e.g. Num 16; 2 Sam 24,1-17; 1 Kings 14,16.

<sup>10</sup> See e.g. Exod 20,5; Num 14,18; Jer 32,18.

<sup>11</sup> See, in particular, Ezek 18,20: “The person who sins shall die. A child shall not suffer for the iniquity of a parent, nor a parent suffer for the iniquity of a child; the righteousness of the righteous shall be his own, and the wickedness of the wicked shall be his own”.

In most Old Testament texts, God emerges as the judgmental authority that retaliates for good and evil. Yet there are also passages in the Bible where retribution seems to be rather “automatic” or “mechanical”, without the intervention of God. It is especially the German Old Testament scholar K. Koch who drew attention to this mechanical aspect of retribution<sup>12</sup>. He was even of the opinion that God was not originally presented in Old Testament literature as a giver of good and evil. One thinks of texts such as Proverbs 22,8: “Whoever sows injustice will reap calamity”. However, this does not take away from the fact that, according to Koch, God also had a role to play: He was, like a kind of watchmaker who put the world together in this way, at the origin of this mechanical deed-effect principle<sup>13</sup>. In other words, even if God is not mentioned by name, according to the biblical authors, the whole retributive mechanism is of divine origin.

### 3. Retribution theory and Wisdom tradition

The Biblical doctrine of retribution is inextricably linked to the Biblical concept of Wisdom<sup>14</sup>. Although, as for the doctrine of retribution, it is not at all easy to define biblical wisdom unambiguously, there are nevertheless three facets that constitute it: wisdom has its origins in everyday life, aims to make people live good lives, and is rooted in a deep trust in God.

(1) Biblical Wisdom literature finds its origins first of all in everyday life, in which common sense plays a central role. Wisdom is not a theoretical concept, but rather has to do with “savoir vivre”. This may be evident from Old Testament texts such as Exodus 35,25-26 and 1 Kings 7,14, where the spinster and the blacksmith are called “wise” respectively, and where it becomes clear that Wisdom has its origins in everyday life. Wise is the one who is able to make sense of his life, staying far from falsehood, corruption or envy.

(2) Next, wisdom sets the goal of making people live good lives. To achieve this goal, all Wisdom literature starts from the experience-based insight that cause and effect are related: “one who does good, meets good” and “evil harms”. It is especially here that we see how the retribution theory and biblical wisdom are inextricably linked. As part of Wisdom tradition, the doctrine of retribution aims to be a day-to-day pedagogy that encourages people both individually and collectively to devote themselves to good and keep away from all evil. Since this basic axiom applies both to the one who commits the good/bad act and to the whole community, it is assumed that one actually knows what is good and

---

<sup>12</sup> Koch, 1655, pp. 1-42.

<sup>13</sup> This is clear from Ps 7,16-18, for example. The “immanent law” that speaks from verses 16-17 (“They make a pit, digging it out, and fall into the hole that they have made. Their mischief returns upon their own heads, and on their own heads their violence descends”) the psalmist relates in verse 18 to God’s justice: “I will give to the Lord the thanks due to his righteousness”. According to Koch, it was only with the Greek translation – the so-called Septuagint – from the 3<sup>rd</sup> century bce onwards that this representation of God as rewarding or punishing was systematically introduced. On this point, however, Koch went too short of the mark.

<sup>14</sup> See e.g. Freuling, 2004.

bad for individual, community, state and even world order. The great focus on "order" in Old Testament Wisdom literature should therefore be understood as an extension of this pedagogy.

However, it is difficult to adequately define the concept of "order". In order to bring some clarity to this, we take a diversion via Egyptian Wisdom literature. Here, the concept of "order" is closely related to the goddess Ma'at. She played an important role in judging the dead: the ancient Egyptians believed that by weighing up the heart of the dead, she determined whether the deceased could either continue his journey in the kingdom of the dead or be devoured by the destructive crocodile. As sister of Isfet – goddess of chaos – and wife of Thot, the goddess Ma'at was also responsible for the regularity of the sun, which had to be concretised by the pharaoh in peaceful and just governance. Consequently, one could say that the goddess Ma'at was the guarantor of the universal laws that had to be translated into all areas of earthly life. Perhaps the term Ma'at can therefore best be understood as "universal world order": order in nature, for human beings and in ethics. Those who violate universal laws will be punished by them. However, if one lives an orderly life, one will live happily and enjoy all good things because one lives according to the laws of the universal world order.

This short excursus to Egyptian wisdom has made it clear that the concept of Wisdom within the ancient East is related to fathoming the universal world order. "Wise" is the one who knows how to formulate this order penetratingly and also conforms to it by acting properly at the right time and thereby living an orderly life. However, such a wise attitude also implies timely recognition that the ultimate secrets of this universal world order cannot be fathomed. A wise person knows that he is never accomplished. Nevertheless, the representation of the concept of Ma'at continues to advocate a relatively optimistic view of the world and of life, presumably due to the sage's high standard of living. If one is able to grasp the universal world order and one conforms to it, this would, as it were, naturally entail a good life. In line with this optimistic view, Old Testament Wisdom shows its enormous power precisely here. At the same time, it is also problematic for those faced with unintelligible and "unjust" suffering, suffering that one undergoes, through no fault of one's own. But this already anticipates the theme of the book of Job.

(3) Finally, despite the emphasis on human, everyday life, Old Testament Wisdom literature is about much more than profane folk wisdom. Indeed, the Old Testament Wisdom texts are underpinned by the principle of a deep trust in God as Creator of the world, who calls for doing good and fighting evil to make a good life possible. The fact that God's part in the doctrine of retribution enjoys such great emphasis – whether explicitly or not – is quite logical, since YaHWeH is considered the supporting principle of Old Testament Wisdom. After all, the origin of all order is located with God, who, according to the creation poem in Genesis 1, is considered the Creator of order par excellence.

This concise introduction to the Old Testament doctrine of retribution as part of the wisdom tradition may suffice here. Let us return to the book of Job, and to its first verses, which are a wonderful illustration of this retributive prin-

ciple. It may not surprise therefore that, within Christian tradition, the book of Job is counted among Old Testament Wisdom literature<sup>15</sup>.

#### 4. Job's trials

After a brief introductory note in the first part of the first verse of the book (“There was once a man in the land of Uz whose name was Job”<sup>16</sup>), we are confronted – still in the first verse and without mentioning the concept by name – with the so-called doctrine of retribution. Here it is said that Job

was blameless and upright, one who feared God and turned away from evil. There were born to him seven sons and three daughters. He had seven thousand sheep, three thousand camels, five hundred yoke of oxen, five hundred donkeys, and very many servants; so that this man was the greatest of all the people of the east. His sons used to go and hold feasts in one another's houses in turn; and they would send and invite their three sisters to eat and drink with them. And when the feast days had run their course, Job would send and sanctify them, and he would rise early in the morning and offer burnt offerings according to the number of them all; for Job said, ‘It may be that my children have sinned, and cursed God in their hearts.’ This is what Job always did. (Job 1,1-5)

Job is not only called “blameless and upright”. At the same time, he is characterised as “one who feared God”. In other words, both horizontally and vertically, Job conforms to the lifestyle of a “wise” man. Job not only behaves morally and socially as he should but, in all this, is apparently also “in awe of God”. On a religious level, he thus recognises God as master of the order of the world to which he tries to direct his life. He lives according to this order and avoids causing chaos. He even does more than is necessary by offering sacrifices to God in case his children have done something wrong. Job is therefore presented as

---

<sup>15</sup> In Roman-Catholic Bible editions, Wisdom literature includes the books of Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom of Solomon and Wisdom of Jesus Sirach. Apart from the fact that the theory of retribution plays an important role in it, there are other reasons why the book of Job is considered as Wisdom Literature. First, there is no mention in the book of Job of the promises made to the patriarchs, the exodus or the covenant-making at Sinai/Horeb – events considered typically Israelite, and related to Israel's history. Moreover, the text of Job itself refers several times to “the wise”. Thus Eliphaz, one of the three friends who comes to see Job when he is stricken by suffering, regards himself as standing in the tradition of the sages, when he says: “I will show you; listen to me; what I have seen I will declare – what sages have told, and their ancestors have not hidden” (Job 15,17-18). Elihu too presents himself as a teacher of wisdom (Job 33,33: “Listen to me; be silent, and I will teach you wisdom”), while Job himself then speaks ironically about the wisdom of his friends: “If or God's sake keep quiet, if you have even a shred of reason” (Job 13,5). Throughout the book of Job, by the way, one finds references to ‘wisdom’ (the characteristic Hebrew words *ḥokmā* [wisdom] and *ḥākām* [be wise] occur frequently). Finally, as a hymn of praise to Wisdom, Job 28 takes the crown.

<sup>16</sup> Both this vagueness about Job's name – contrary to the Biblical custom of paying attention to the lineage of important characters, we learn nothing about Job's origins – and the vagueness about his place of residence, show that Job does not count as a historical person, but as a timeless character. He functions as a kind of “Everyman”, standing for all of us and valid for all times.

extremely pious. He is considered the paragon of the perfect man, who even cares about the disorder that misbehaviour by his children could possibly cause.

Against the backdrop of the theory of retribution, therefore, Job can only be doing well. Precisely because Job behaves morally, socially and religiously as he should and is completely in tune, he is doing well. This good life as a result of his righteousness manifests itself on three levels<sup>17</sup>. First, Job has the perfect family – there is no mention of Job’s wife for the time being; she only appears briefly in the remainder of the story. He was given seven sons and three daughters, numbers that refer to perfection. Job, moreover, appears to be stone-rich. Besides the many servants, the round numbers indicating the number of sheep, goats, camels, cattle and donkeys refer to his enormous wealth. Job’s good fortune is unending. Finally, Job also enjoys immeasurable fame. Not for nothing is he called the most considerable man of the East.

If only everything in life were as simple as the doctrine of retribution suggests. Indeed, this optimistic vision of Wisdom that underpins it – “he who does good, meets good” and “evil harms” – has an important downside. The book of Job is a prime example of how this optimistic vision of Wisdom also experienced serious crises in ancient Israel. After all, as long as all goes well in the lives of individuals (and with Israel as a people), the retributive principle poses few problems. Success is seen as the deserved consequence of effort. However, conversely, this optimistic view of wisdom can lead to enormous problems. For how then does one explain that a righteous person must suffer? According to the principle of retribution, a bad life can only result from bad behaviour. Especially for those facing undeserved suffering, this implication of Wisdom doctrine is impossible to accept. This is even more true for people who put all their trust in YahWeH, the supporting principle of retributive thinking. How can one still believe in a good and powerful God when he would answer justice with punishment? Already in Prophetic literature, Jeremiah aptly laments this difficulty: “You will be in the right, O Lord, when I lay charges against you; but let me put my case to you. Why does the way of the guilty prosper? Why do all who are treacherous thrive?” (Jer 12,1). Protests against this simplistic retributive doctrine, however, are strongest in the book of Job, where Job emerges as the prototype of the righteous man who is tested with undeserved – and thus unjust – suffering.

In order to break the link between good deeds and reward, the author of the book of Job introduces the character of “the satan” – apparently a member of God’s heavenly court – who tests Job twice<sup>18</sup>. Where God fully recognises Job’s moral, social and religious values with some pride (Job 1,8: “Have you considered

---

<sup>17</sup> Contemporary pastors – mostly with an evangelical background – are all too happy to rely on this theory of retribution: they regard their often excessive wealth as divine reward for their religious zeal.

<sup>18</sup> Contrary to many modern translations of the book of Job, in Hebrew, the term *haśśāṭān* (with article) does not appear as a proper name, but is rather a title or indicating a function. Literally, this term means: “he who opposes”, or “the accuser”. “Satan” therefore does not mean the “devil”. Rather, he acts as the “devil’s advocate”. Satan in the book of Job is not the goat with the horns and cloven hooves that tradition has made of him. He is rather a mythical figure who moves

my servant Job? There is no one like him on the earth, a blameless and upright man who fears God and turns away from evil”), the satan’s true nature soon seems to surface. Indeed, immediately he is bent on questioning the supposed harmonious union between Job and God. In doing so, the satan assumes the reverse theory of retribution: as long as Job is doing well, he behaves in an exemplary manner on an interpersonal and religious level. But what if Job were to lose all his possessions? The satan’s critical questions therefore call into question the gratuitousness of Job’s faith. After all, according to the satan, Job’s exemplary behaviour is based on everything he gets from God (“Whose bread one eats, whose word one speaks”). How would Job behave if he lost everything? Would he not then show himself from a very different side?

The disasters do not fail to happen when the satan seizes his opportunity and proceeds more than thoroughly. Since, according to the text, the feast takes place at the eldest son’s house (Job 1,13) and thus it is normally the first day, the four calamities happen exactly on the day Job offered his sacrifices in the morning. This is incomprehensible. God himself has just acknowledged how blameless Job is. He even appeared so pious that he tries to erase any sins of his children by making sacrifices. Nothing can explain the disasters. At least, if one thinks within the scheme of the retributive doctrine. After all, Job’s exemplary life fully respects “order” and thus should have led to nothing but happiness, while the opposite turns out to be true: the same attitude to life suddenly leads to unhappiness. This is pure chaos for wisdom theology.

The “unwisdom” of the disasters is even more sharply highlighted by emphasising the severity of the calamity that afflicts Job’s possessions (Job 1,14-19). The coverage of the disasters has four parts and is very stereotypically structured: a messenger comes while the previous one is still speaking, briefly gives the story of the disaster and finally declares that only he could escape. Each messenger follows up the others so quickly that Job does not even have time to replicate. The first and third disasters are caused by people who came from north and south. First, the Sabaeans (a tribe from southern Arabia) rob Job’s cattle and donkeys and kill his servants. Later follows another raid by the Chaldeans (the Babylonians) on Job’s camels and servants. Job is besieged from all sides. The threat even seems to come from God himself when devastating lightning from heaven kills Job’s sheep, goats and servants. Finally, natural phenomena also turn against Job: a violent storm from the desert robs him of his children ... So the calamity that afflicts Job comes from everywhere: from north to south, from heaven and earth.

Through the encompassing calamity, Job loses everything that belongs to him. Even his most precious possession – his own children – are taken away from him. However, as much as the satan wanted to be right, Job’s reaction shows the opposite. He responds in deed and word. He tears his robe and shaves his hair, two signs of penitence and mourning (Job 1,20). Moreover, he throws himself on the ground in an attitude of worship and reverence towards YaHWeH. In addi-

---

between heaven and earth, and as such occasionally wanders the earth. From close by, he therefore observes everything that happens on earth.

tion to the actions stated, Job expresses his response to the message because of the four messengers in a short poetic text, strongly recalling Genesis 3,19: "you are dust, and to dust you shall return". Job expresses it as follows:

Naked I came from my mother's womb,  
and naked shall I return there;  
the Lord gave, and the Lord has taken away;  
blessed be the name of the Lord. (Job 1,21)

Both in deed and word, Job displays an almost superhuman attitude. For although it would be quite understandable for Job to curse YaHWeH in the face of all this suffering – the satan had predicted this too, by the way – Job blesses his God. However naked and vulnerable he feels now that his greatest possession was taken from him, Job shows only sorrow, not despair. Job seems to have passed the satan's test. He looks for the explanation of his suffering in the concept of retribution: he had always feared that his sons would curse God, the suffering that now afflicts him is surely the result of a sin committed by his children. Job himself did not sin and he did not blame God in any way the text concludes (Job 1,22). The story could end here. However, the storyline is continued by the introduction of Job's second trial (Job 2,1-6).

Again, the satan steps forward. Now he proposes to God to strike Job in his own body.

So Satan went out from the presence of the Lord, and inflicted loathsome sores on Job from the sole of his foot to the crown of his head. Job took a potsherd with which to scrape himself, and sat among the ashes. Then his wife said to him, 'Do you still persist in your integrity? Curse God, and die.' But he said to her, 'You speak as any foolish woman would speak. Shall we receive the good at the hand of God, and not receive the bad?' In all this Job did not sin with his lips. (Job 2,7-10)

The text does not pay attention to the exact diagnosis of this disease. Nor is this important. After all, the focus is on the reality that Job has not only lost his wealth and children, but is now affected in his health and consequently loses the ability to have contact with other people. Indeed, the Hebrew text literally states that Job is sitting on the ash heap – it was always outside the city. The "most considerable man of the East", who was once honoured by all, is no longer part of the community. In the dust and outside the city walls, Job scratches himself with a potsherd. He has sunk deep. Possibly this scratching reflects his hope of relief from the pain the sores cause him. But it is equally possible that the author sees Job scratching as a sign of repentance. After all, in Jeremiah 16,6 one reads how the prophet reproaches his peoples' lack of repentance: "There shall be no gashing, no shaving of the head for them".

At this point, Job's wife also appears on the scene for the first – and last – time. Like God in the previous passage, she marvels at the fact that Job remains blameless despite everything. However much physical illness often manages to affect morality, Job indeed manages to maintain his internal equilibrium miraculously. But where God rejoiced at Job's fear of God, for the wife this brings an

upset. The role of Job's wife has given rise to many interpretations. Some compare the woman to Eve and label her as a "helper of the devil". After all, the satan had bet that Job would curse God. With no reproach passing Job's lips even after the second trial, the satan is still trying to achieve his goal through the words of Job's wife. Others, however, draw the wife as a nurturing and loving wife who can no longer stand her husband's suffering. She almost begs her lover to curse God. After all, whoever curses God will die and consequently be delivered from all suffering (cf. Lev 24,16). As such, Job's wife would incite her husband to "theological euthanasia", as it were, which would make the satan equally the winner of the bet ...

Once again, however, Job seems to resist every temptation. Even his wife's reaction he calls "foolish". If "fearing God" is Wisdom, one can indeed characterise "cursing God" as foolishness. Moreover, Job makes a very pointed observation in his response. When misfortune threatens, we are quick to feel inadequate, while we often regard happiness and prosperity as the normal state of affairs. If we accept all the good from God, why not the bad? This intriguing thought-provoking question keeps Job from rebelling against God as yet.

## 5. The prologue and the doctrine of retribution

The prologue immediately highlights the central issue in the book of Job: how to deal with the doctrine of retribution when good people go bad. At first, for Job, the doctrine of retribution seems to work: Job is righteous and fears God, and therefore blessed by God. However, how will Job react when faced with undeserved suffering?

God's involvement in suffering will be crucial in the rest of the book of Job, in which, as it were, different "languages of faith" regarding suffering are presented. Already in the prologue, different responses regarding the relationship between God and suffering emerged. For instance, after his first trial, Job testified to a typical "popular faith". His spontaneous response was probably guided by traditionally learned formulas of faith: "The Lord gave, and the Lord has taken away; blessed be the name of the Lord" (Job 1,21). Although the pious man also passes the second test, something has evidently changed in his attitude. After all, Job no longer blesses God. In his reply to his wife, he only emphasises accepting his suffering: "Shall we receive the good at the hand of God, and not receive the bad?" (Job 2,10). Job's wife's reaction, finally, reflects the other extreme of dealing with her husband's suffering. Indeed, she exhorts Job to turn away from God by cursing Him. His wife cannot (any longer) believe in a God who allows such misery. After all, if there is a just God, He could and should also prevent all this suffering of a pious ...

## 6. The three friends of Job (Job 2,11-13)

At the end of the second bet between the satan and God, the story might have come to an end. After two terrible trials, Job did not say anything wrong

about God. The story therefore needs a new impetus. This comes at the moment when three new characters – friends of Job – enter the scene.

Eliphaz, the Temanite, Bildad the Shuhite, and Zophar, the Naamathite heard of all the calamities that had struck him. They left home to show Job their sympathy and comfort him. Already from afar they saw him, but at first they did not recognise him. Loudly they began to complain, tearing their clothes, and throwing up dust over their heads. For seven days and seven nights they sat on the ground with him without saying a word, for they saw how great his suffering was (Job 2,11-13).

Different views exist about the names and origins of Eliphaz, Bildad, and Sofar. Some argue that their regions of origin are related to Edom, just as, for that matter, the aforementioned Uz (Job 1,1) is also considered part of Edom. Although Edom was considered one of Israel's enemies, yet the region was known for its wisdom, according to Jeremiah 49,7: “Concerning Edom. Thus says the Lord of hosts: Is there no longer wisdom in Teman? Has counsel perished from the prudent? Has their wisdom vanished?”. As such, the three friends are often presented as the great wisdom teachers from Edom who have come and will be able to explain the how and why of Jobs' suffering. Others associate the place names with Edom, Mesopotamia and Lebanon, which would refer to wisdom from north, east and south.

Often Eliphaz, Bildad and Zophar are portrayed as heartless moralists. However, this portrayal would detract from their original and well-meaning intention to be close to Job in his suffering in the first place. They therefore show themselves as true friends, coming not because of what Job has – meanwhile, he has literally nothing – but because of who Job really is. They find the sight of their friend so terrible that they burst into a loud lament and tear their clothes, making themselves like Job, who is also sitting on the ash heap with torn clothes. Moreover, the three friends throw dust upwards, towards heaven. Possibly their act expresses the hope that YaHWeH would cover the one who is the cause of Job's great suffering with dust. After these acts of mourning, they shroud themselves in deep silence. Again, the book of Job here shows itself to be a child of Wisdom tradition, which often speaks of the art of controlling the power of the tongue: “To watch over mouth and tongue is to keep out of trouble” (Prov 21,23). In the face of immeasurable suffering, one can only remain silent.

Job's friends initially realise that only their faithful silence can support Job in the midst of his misery. The seven days of silent compassion are therefore in sharp contrast to the previously mentioned seven days of exuberant rejoicing in better times (Job 1,4). Eventually, Job himself will break the silence. However, before turning to the central, poetic section of Job (chapters 3-41), it is useful to first pay attention to the book's epilogue (Job 42,7-17). After all, this is also how the book of Job has been read for centuries.

## 7. The epilogue (Job 42,7-17)

After more than thirty chapters of dialogues and monologues, the book switches back to prose at the end of chapter 42:

And the Lord restored the fortunes of Job when he had prayed for his friends; and the Lord gave Job twice as much as he had before. Then there came to him all his brothers and sisters and all who had known him before, and they ate bread with him in his house; they showed him sympathy and comforted him for all the evil that the Lord had brought upon him; and each of them gave him a piece of money and a gold ring. The Lord blessed the latter days of Job more than his beginning; and he had fourteen thousand sheep, six thousand camels, a thousand yoke of oxen, and a thousand donkeys. He also had seven sons and three daughters. He named the first Jemimah, the second Keziah, and the third Keren-happuch. In all the land there were no women so beautiful as Job's daughters; and their father gave them an inheritance along with their brothers. After this Job lived one hundred and forty years, and saw his children, and his children's children, four generations. And Job died, old and full of days. (Job 42,10-17)

The prologue (Job 1-2) focused on Job's believing resignation to his suffering. If one were to read the epilogue (Job 42,7-17) as the immediate sequel to the opening chapters, it undoubtedly gives the impression of going one step further. Indeed, it seems to suggest that this attitude of acceptance and religious resignation to suffering is bears fruit. Job ends up where he started: as a rich man. Moreover, the enumeration of blessings that Job receives after a period of calamity shows that twice as many accrue to him from all that he had apparently lost in the opening chapters. First, Job's possessions are doubled: where the prologue spoke of three thousand camels, five hundred spans of cattle and five hundred donkeys, the epilogue mentions six thousand camels, a thousand spans of cattle and a thousand donkeys. Job, moreover, once again becomes the proud father of seven sons and three daughters. His children will share in the abundance of Job's present situation – transgenerational retribution. Where order in Job's family was disrupted by the satan's undertakings, perfect harmony is apparently restored and even multiplied in the epilogue. The description of the more than good life Job is again allowed to enjoy, is concluded with a reference to his age. Indeed, as the double of seventy, one hundred and forty years is considered the perfect age.

While it is not explicitly stated that Job is restored to his possession because he continued to speak properly about God, the impression is nevertheless given that Job is rewarded for his patience and resignation in the face of everything that happened to him. At least this is how the book of Job has often been read within tradition. The New Testament letter of James seems to suggest this interpretation:

As an example of suffering and patience, beloved, take the prophets who spoke in the name of the Lord. Indeed, we call blessed those who showed endurance. You have heard of the endurance of Job, and you have seen the purpose of the Lord, how the Lord is compassionate and merciful. (James 5,10-11)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> It is not impossible that this New Testament passage was co-influenced by the Testament of Job, which also puts forward a patient Job. See, for example, the Testament of Job 27,7: "Now then, my children, you also must be patient in everything that happens to you. For patience is better than anything".

When one reads prologue and epilogue one after the other, the prevailing doctrine of retribution – “he who does good, meets good” – seems to be reaffirmed. Perhaps it is no coincidence that Job’s wife is the great absentee amid the perfect family order reflected in the last verses of the book of Job<sup>20</sup>. Indeed, it was she, of all people, who questioned her husband’s believing resignation in all his misery. More than that, she was the first to doubt that one can still have faith in a just God when goodness is met with misery.

An interpretation that only reads the frame story of the book of Job, and on that basis tries to save the theory of retribution at all costs, leads to a total trivialisation of human suffering. Moreover, the reasoning “the greater the suffering, the greater the reward” discourages people from opposing suffering in the world. Or how the book of Job can be misused to justify people’s misery on religious grounds. This abuse was possibly also made possible thanks to the oldest translation of the Bible, the so-called Septuagint. After all, the Greek translation of the book of Job, which probably dates from the 2<sup>nd</sup> century BCE, has a *plus* over the Hebrew text. After stating that Job died old and very elderly (Job 42,17), the Greek text of the Septuagint continues: “And it is written that he will rise again with those the Lord raises up”. This verse could further strengthen the implications of the doctrine of retribution: unlike the Hebrew text, the Septuagint gives the impression that Job is not only rewarded during his lifetime for his resigned and pious acceptance of suffering. Even after his death, Job will reap the benefits of this<sup>21</sup>.

Fortunately, this selective reading of the book of Job objectionably does justice to the full scope of the book. After all, the view that God will show mercy, if only one submits to his suffering enough, makes up only barely ten per cent of the book. In the remaining ninety per cent, a very different picture of Job emerges: a Job who shouts and rants against God, a Job who denounces God’s lack of justice, a Job who questions and doubts the meaning of life. For how can one justify God as both good and powerful when the world is burdened with so much suffering? For this very different Job, we must return to the beginning of the book (Job 3).

## 8. Job’s indictment: retributive thinking debunked

The silence of Job’s friends that marked the last verses of the prologue is radically broken in Job 3. Whereas Job initially testified to a rock-solid faith in God that could not be unbalanced by any suffering, and he then cloaked himself in the language of silence when visited by his friends, he now raises his voice. The

<sup>20</sup> In the apocryphal Testament of Job (1<sup>st</sup> century BCE-1<sup>st</sup> century CE), Job, after the death of his first wife Sitis, remarries Dina, the daughter of Jacob and Leah (Testament of Job 1,5-6). For an English translation, see Spittler, 1983, pp. 829-868.

<sup>21</sup> On the resurrection idea in the book of Job, see Ausloos, 2012, pp. 55-71 and Ausloos, 2016, pp. 159-171. The reception history of Job 19,25-26 (“For I know that my Redeemer lives ...”) has also played an important role herein. On this, see Ausloos, 2011, pp. 17-23.

second part of the book (Job 3-31) begins with an extended complaint on account of Job (Job 3). Job not only curses his life. More than that, even the moment he was conceived should never have been there. With the orderly existence of peace, tranquility and security beset by nothing but pain, only death seems to be able to bring him salvation. What is the meaning of existence if no sun breaks through the darkness anymore? And where is God now? Why?

In response to Job's complaint, Eliphaz, Bildad and Zophar also now break the silence. Although Job's words do not constitute an argument, but first and foremost bear the character of a cry and weep from despair and bitterness, the friends feel called to respond. In three rounds of conversation, Eliphaz, Bildad and Zophar attempt to explain and even legitimise their friend's suffering. The name "wise men" granted to Job's three friends in Christian tradition does not fall from the sky. Indeed, apart from their origins (cf. *supra*), they all adhere to the traditional retributive logic so characteristic of Wisdom literature in their attempt to reason out Job's suffering as yet within the scheme of cause and effect.

Although Job's friends may speak their words with the best of intentions, they are like oil on fire for Job. It does not seem bad enough that so much suffering befalls Job, when his friends blame Job to be the cause of his misery. Job, however, refuses to accept the explanations given by Eliphaz, Bildad and Zophar for his suffering and tries to justify his right to complain.

While the friends continue to insist on God's justice, Job insists that he did not deserve this suffering. The misery he finds himself in can only come from God Himself who wanted to afflict him. Job 6,4 puts it like this: "For the arrows of the Almighty are in me; my spirit drinks their poison; the terrors of God are arrayed against me". Unlike the friends, Job blames God for his suffering. "I am blameless!", he cries out (Job 9,21). If the theory of retribution makes sense – righteousness is rewarded with a good life – Job sees no other option but to hold God himself responsible for all his suffering. Job therefore takes yahweh to court, as it were. This accusatory attitude of Job towards God is tellingly expressed in Job's long monologue (29-31), concluding the three rounds of conversation. It is clear from the following quote that after more than twenty-five chapters, no progress has actually been made:

Far be it from me to say that you are right;  
until I die I will not put away my integrity from me.  
I hold fast my righteousness, and will not let it go;  
my heart does not reproach me for any of my days. (Job 27,5-6)

After so much palaver, there is still no answer to Job's question: why does the righteous suffer? The answer – or better: the impossibility to answer – to this question is perhaps most clearly revealed in Job 28, the so-called "poem in praise of wisdom". Often Job 28 is perceived as foreign to the book of Job. Indeed, as a poem of praise to Wisdom, this poem seems completely beside the point – what does Job's suffering have to do with Wisdom? Job 28, however, clearly indicates the direction: man is simply incapable of the ultimate ordering of reality:

But where shall wisdom be found?  
 And where is the place of understanding?  
 Mortals do not know the way to it,  
 and it is not found in the land of the living. (Job 28,12-13)

Nor is it possible for a human being to reason out and conclusively answer the great why question of suffering. In doing so, the poem also simultaneously calls into question the retributive principle, which purports to explain the world from the too-simple scheme of cause and effect. The three friends tried to save the retributive theory to the end. And in fact, Job too clung to this doctrine by taking God, who should be the guarantor of the connection between cause and effect, to court. Praise to Wisdom breaks this spiral of retributive thinking: no matter how wise man is, he cannot fathom the course of life. The meaning of life and (nonsense of) suffering ultimately remains a mystery to man. At no point does God challenge Job's integrity. Nor does God criticise Job's cry. In the end, He even says that Job spoke more purely of Him than his friends, who called for resignation. God even seems to be sympathetic to Job's revolt.

However valuable the principle of retribution as a wisdom principle may be, in suffering we bumped into its limits. Perhaps therein lies the strength of the book of Job: warning man to beware of making nonsensical statements about things about which one knows nothing in the end.

## Bibliography

- Ausloos, H. (2011). “Ik weet dat mijn verlosser leeft...” . Job 19,25 26 en de verrijzenisgedachte. In *Ezra. Bijbels tijdschrift* 42/1, 17-23.
- Ausloos, H. (2012). Selon les Écritures...? Job 14.12 comme racine vétérotestamentaire de Jean 11. In G. Van Oyen, & T. Shepherd (Eds.), *Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 249) (pp. 55-71). Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters.
- Ausloos, H. (2016). “A man shall not rise again...”. Job 14:12 in Hebrew and Greek. In R.X. Gauthier, G.R. Kotzé & G.J. Steyn (Eds.), *Septuagint, Sages, and Scripture. Studies in Honour of Johann Cook* (Supplements to Vetus Testamentum, 172) (pp. 159-171). Leiden – Boston: Brill.
- Ausloos, H. (2019). « Il rétribuera les œuvres de l'homme selon ses actions » (Sir 35,24). La notion de « rétribution » dans la Septante. In D. Hamidović, A. Thromas & M. Silvestrini (Eds.), *«Retribution» in Jewish and Christian Writings. A Concept in Debate* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 492) (pp. 27-41), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ausloos, H. (2023). It's a Matter of Justice! The Old Testament and the Idea of Retribution. In *Old Testament Essays* 36/1, OTE 36, 151-165.
- Ausloos, H. & Bossuyt, I. (Eds.) (2010). *Job tussen leven en lijden. In beeld, woord en klank*, Leuven – Den Haag: Acco.
- Denis, V. (1952). Saint Job, patron des musiciens. *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, 21, 253-298.
- Koch, K. (1955). Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 52, 1-42.
- Mies, F. (2022). *Job ou sortir de la cendre. Etude exégétique, littéraire, anthropologique et théologique de la mort dans le livre de Job* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 324). Leuven – Paris – Bristol: Peeters.
- Pax, E. (1960/61). Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen. *Studium biblicum franciscanum. Liber Annuus*, 11, 56-112.

Spittler, R.P. (1983). *Testament of Job*. In J.H. Charlesworth (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature & Testaments* (pp. 829-868). New York: Doubleday.

## Abstract

The book of Job can only be understood against the background of the so-called doctrine of retribution: “he who does good, meets good”, and “evil harms”. This doctrine sought not only to encourage doing good and leaving evil, but also served as an explanatory mechanism: good things are due to good actions, while bad consequences must have been caused by bad actions. Old Testament authors often invoked this doctrine in an attempt to explain the dire situations Israel found itself in throughout history. Even if, in many cases, the notion of retribution seems to be a useful concept to explain calamity and suffering, when evil strikes good people, one hits its limit. Not surprisingly, several Bible texts are critical of the doctrine of retribution and the supposed idea of justice on which it is based. The book of Job is perhaps the best example of this.

## Resumo

O livro de Job só pode ser entendido tendo como pano de fundo a chamada doutrina da retribuição: “quem faz o bem encontra o bem” e “o mal prejudica”. Esta doutrina procurou não só encorajar fazer o bem e abandonar o mal, mas também serviu como mecanismo explicativo: as coisas boas devem-se a boas ações, enquanto as más conseqüências devem ter sido causadas por más ações. Os autores do Antigo Testamento invocaram frequentemente esta doutrina numa tentativa de explicar as terríveis situações em que Israel se encontrou ao longo da história. Ainda que, em muitos casos, a noção de retribuição pareça ser um conceito útil para explicar a calamidade e o sofrimento, quando o mal atinge as pessoas de bem, atinge-se o seu limite. Não é de estranhar que vários textos bíblicos sejam críticos da doutrina da retribuição e da suposta ideia de justiça em que se baseia. O livro de Job é talvez o melhor exemplo disso.

# Luto, sofrimento e fidelidade familiar no ciclo mítico-literário de *Inanna e Dumuzi*

Mourning, suffering and family loyalty in the mythical-literary cycle of *Inanna and Dumuzi*

Isabel Gomes de Almeida

CHAM & DH, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa

isalmeida@fcsb.unl.pt

ORCID: 0000-0001-5954-4959

**Palavras-chave:** literatura suméria; divindades mesopotâmicas; Ĝeštinanna; Ninšubur; galla; comportamentos fúnebres.

**Keywords:** Ancient Mesopotamia; Sumerian literature; Mesopotamian deities; Ĝeštinanna; Ninšubur; galla; funerary behaviours.

## Introdução

Com a decifração do sistema de escrita cuneiforme, em meados do século XIX, foi possível ao mundo ocidental aceder diretamente à literatura produzida em vários contextos da antiguidade da Ásia Ocidental, nomeadamente o mesopotâmico, correspondente aos territórios dos atuais Iraque e Síria (Charpin, 2023, p. 9-20; Pollock, 1999, p. 150-153). Composições como a *Epopéia de Gilgameš*, redigidas na língua semítica acádica, rapidamente transpuseram os meios académicos, tornando-se famosas, não só pela riqueza temática e mestria literária que apresentam, como pelos evidentes paralelismos que detêm com as estórias veterotestamentárias e com outras tradições literárias da antiguidade mediterrânica (Njozi, 1990; Riley, 2014; Villiers, 2006). As composições redigidas em sumério, apesar de igualmente impactantes, não granjearam inicialmente o mesmo interesse e notoriedade em contextos não-académicos, quando comparadas com as congéneres acádicas<sup>1</sup>. Não obstante, foi nesta língua que primeiramente foram

<sup>1</sup> Para tal, contribuíram vários fatores, desde logo as dificuldades ao seu estudo, já que o sumério não só se apresenta como uma língua isolada, como deixou de ser usado no quotidiano da ora-

vertidas para o registo perene da escrita as aventuras de Gilgameš, assim como outros *topoi* e concepções que se tornaram típicos da literatura cuneiforme, em séculos ulteriores (Gadotti, 2014 e 2023; Milstein, 2016).

O repto do presente dossier para refletir sobre ideais de justiça e sofrimento a partir de Job, figura paradigmática da tradição bíblica, afirma-se então como uma excelente oportunidade para revisitar o *corpus* literário sumério, percorrendo caminhos que nos levam a personagens e contextos da antiga Uruk, cidade fundacional que propulsionou o urbanismo na região aluvial e cedo fomentou contactos, a todos os níveis, com outros contextos da Ásia Ocidental (Selz, 2020). Com vista a detalhar particularmente as noções em torno dos comportamentos de luto (in)devidos e de sofrimento na fidelidade familiar elegemos um conjunto de quatro composições que, segundo a acomodação académica atual, integram o chamado ciclo mítico-literário de *Inanna e Dumuzi*.

Como a designação moderna indica, este ciclo é constituído por um conjunto de composições protagonizadas por este par divino: a célebre deusa tutelar de Uruk, Inanna, atestada nesta função desde a segunda metade do IV milénio a.C., nomeadamente na iconografia e nos primeiros registos escritos ali produzidos (Gonçalves & Almeida, 2022; Szarzynska, 1993, 2000); e Dumuzi, divindade relacionada com o pastoreio, que surge amiúde ligado a Kulaba, uma das duas povoações originais que em meados do IV milénio a.C. foram incorporadas na nova urbe urukiana. Acreditando-se que o processo de construção desta figura possa ser anterior, os registos mais antigos conhecidos que nos dão conta da sua existência datam, contudo, do período dinástico inicial I e II, c. 2900-2600 a.C.<sup>2</sup> (Suter, 2014, p. 558).

Inanna e Dumuzi foram concebidos como tendo experienciado uma relação amorosa intensa que foi imortalizada em inúmeras composições, integrantes do referido ciclo eponímico. Neste, é possível distinguir duas grandes categorias, uma de poemas/canções amorosas que se focam no entusiástico enamoramento de ambos (Caramelo, 2008b; Sefati, 1998); e outra de narrativas que se debruçam sobre os eventos que rodeiam o prenúncio da morte de Dumuzi e a “viuvez” de Inanna. É nesta última categoria que se inserem as quatro narrativas que propomos examinar, cujas tramas se mostram profundamente interdependentes na partilha de temas, personagens e motivos. Falamos então de *A descida de Inanna ao Inframundo*, *O sonho de Dumuzi*, *Dumuzi e Ġeštinanna* e *Inanna e Bilulu*<sup>3</sup>, compo-

---

lidade muito cedo, na passagem do III para o II milénios a.C. Paralelamente, devemos recordar que o interesse ocidental (académico e extra-académico) pelas diversas culturas da antiga Mesopotâmia foi espoletado, em parte, pelos estudos bíblicos, pelo que os paralelismos identificados nas diversas tradições semitas acabaram por ter um impacto muito particular nos contextos europeus do século XIX, profundamente marcados pela matriz judaico-cristã e pelo primado do relato veterotestamentário (Pollock, 1999, pp. 10-22) Sobre as relações entre a literatura sumério-acádica e a bíblica refira-se a obra seminal de Pritchard (1950) e, mais recentemente, a de Hallo (2009), por exemplo.

<sup>2</sup> Seguimos a proposta de datação de Brisch (2019) que segue a cronologia média.

<sup>3</sup> Dada a inexistência de traduções diretas para língua portuguesa, seguiremos as traduções para inglês realizadas pelos especialistas em sumério da Universidade de Oxford, disponíveis em

sições cujas cópias mais antigas que chegaram ao presente datam dos períodos de Ur III (c. 2112-2004 a.C.) e inícios do paleo-babilónico (c. 2004-1595 a.C.), mas cuja origem na oralidade poderá ser bastante mais recuada<sup>4</sup>.

A *descida de Inanna ao Inframundo* (doravante *Descida*) é uma composição longa, com cerca de 412 linhas, cujo enredo principal se prende com a tentativa desta deusa usurpar o trono da sua irmã, Ereškigal, que governava o plano cósmico reservado aos mortos. O falhanço desta empresa leva ao seu aprisionamento naquele domínio, evento que equivale à sua morte, embora a mesma não seja definitiva. De facto, a “rainha do céu e da terra”, como é amiúde apelidada, tem a possibilidade de ser salva se, em contrapartida, indicar um substituto para o lugar que ocupou no Inframundo. E é neste âmbito que Inanna sentencia Dumuzi, como consequência de este não ter observado o luto devido perante o seu próprio aprisionamento/morte.

A partir deste momento (l. 368), a *Descida* incorpora de forma extremamente sintetizada elementos de *O Sonho de Dumuzi* (doravante *Sonho*), narrativa originalmente independente<sup>5</sup>, com cerca de 261 linhas, que se centra na tentativa deste deus fugir aos seus algozes, os *daimões galla*<sup>6</sup>. Nesta fuga, o auxílio prestado pela sua irmã, Ĝeštinanna, manifesta noções de lealdade familiar sólidas, nomeadamente quando comparadas com a infidelidade de um seu amigo, como veremos.

Se no *Sonho* não há qualquer responsabilidade de Inanna na morte de Dumuzi, em *Dumuzi e Ĝeštinanna*, que repete o enredo centrado na fuga de um e no auxílio da outra, este motivo é recuperado, embora com contornos um pouco diferentes. Nesta curta composição de cerca de 73 linhas, os *galla* mostram interesse em levar Inanna para o Inframundo pelo que, receosa pelas consequências de tal jornada, a deusa oferece Dumuzi como seu substituto<sup>7</sup>. Por fim, em *Inanna e Bilulu*, um texto com cerca de 177 linhas, a ação passa-se já após a morte do deus, centrando-se na reação de Inanna à mesma. Aqui, a deusa assume o dever de procurar pelo corpo

---

ETCSL – *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (1998-2006), a saber: Inana's descent to the nether world (1.4.1); Dumuzid and Ĝeštin-ana (1.4.1.1); Dumuzid's dream (1.4.3) e Inana and Bilulu: an *ulila* to Inana (1.4.4).

Os editores do ETCSL incluíram ainda nesta categoria um quinto relato, que designaram como *Dumuzid and his sisters* (1.4.1.3) cujo carácter profundamente fragmentário impede uma análise mais detalhada, pelo que não o incluímos no presente artigo.

<sup>4</sup> Sobre esta questão veja-se a discussão há muito iniciada por Alster (1972).

<sup>5</sup> Já na década de 1970, Sladek (1974, p. 51) identificou 66 tabuinhas que continham esta composição, de forma completamente independente da narrativa da *Descida*. Este número indicia igualmente a sua popularidade na tradição literária suméria.

<sup>6</sup> Na literatura sumério-acádica, os *galla/gallû* são *daimões* que geralmente surgem em grupo, sendo responsáveis por escoltar personagens que de alguma forma eram sentenciadas ao Inframundo. A mesma expressão aparece em listas de profissões, ao longo do III milénio a.C., como nas famosas listas de Tell Fara e de Tell Abu Salabikh (c. 2600 a.C.), embora os contornos das suas funções não sejam evidentes (Black & Green, 1998, p. 85-86; Katz, 2003, p. 127-13).

<sup>7</sup> Katz (2003, pp. 298-297) sublinha este, entre outros elementos, para postular que a elaboração de *Dumuzi e Ĝeštinanna* foi subsidiária da *Descida*. Sobre a responsabilidade de Inanna na morte do seu consorte, patente neste ciclo, veja-se ainda Katz, 1996.

de Dumuzi, com vista a cumprir com as devidas exéquias fúnebres, empreendimento que lhe permite igualmente vingar a morte do seu consorte.

Partindo de uma perspetiva analítica que entende o relato mítico-literário como profundamente devedor da realidade dos seus produtores (Hatab, 1990, p. 10) e considerando a natureza arquetípica dos seus protagonistas, nas próximas páginas perscrutaremos estas narrativas com vista a identificar as conceções relativas ao luto, sofrimento e fidelidade familiar que delas emanam.

## 1. Os comportamentos (in)devidos de Ninšubur e Dumuzi na *Descida*

Nesta composição, os comportamentos expectáveis de luto surgem destacados em três ocasiões distintas: nas instruções que Inanna dá à sua coadjuvante divina, Ninšubur, logo na secção inaugural do texto (ls. 1-73)<sup>8</sup>; na quarta secção, que narra o salvamento de Inanna e a busca pelo seu substituto (ls. 173-367); e, por fim, na última secção (ls.368-412) que, como já referido, incorpora os elementos de o *Sonho*. Por agora, concentremo-nos nas duas primeiras.

A *Descida* abre com uma afirmação que não deixa margem para dúvidas quanto ao tema central da narrativa: “From the great heaven she [i.e. Inanna] set her mind on the great below” (*Descida*, l. 1). Determinada a avançar para os domínios da sua irmã, Ereškigal, é narrado como a deusa abandona vários locais e ofícios, tanto celestes como terrenos, preparando-se para iniciar a sua jornada. Depois de condignamente vestida e resplandecente com os seus vários objetos de poder, Inanna interpela a sua coadjuvante divina, Ninšubur, com uma série de instruções que esta deve seguir:

On this day I will descend to the underworld. When I have arrived in the underworld, make a lament for me on the ruin mounds. Beat the drum for me in the sanctuary. Make the rounds of the houses of the gods for me. Lacerate your eyes for me, lacerate your nose for me. Lacerate your ears for me, in public. In private, lacerate your buttocks for me. Like a pauper, clothe yourself in a single garment and all alone set your foot in the E-kur, the house of Enlil.” (*Descida*, ls. 32-40).

Inanna está de partida para o plano cósmico reservado aos mortos, pelo que independentemente das suas intenções e da sua natureza divina<sup>9</sup>, entrar naquele espaço significa uma morte, mesmo que provisória/simbólica. Como tal, Ninšubur deve observar um comportamento enlutado sofrido, cumprindo assim com os rituais de luto mesopotâmicos. Recorde-se que, diacronicamente, estes apresentavam três grandes níveis: 1) ações de lamento públicas e privadas, 2) tratamento cerimonial do corpo e, posteriormente, 3) a observância contínua

<sup>8</sup> Para uma análise das diversas secções desta composição, veja-se Almeida, 2015, pp. 268-300.

<sup>9</sup> Numa outra ocasião (Almeida 2023), tivemos oportunidade de analisar os limites que este domínio cósmico parecia impor à própria natureza transcendental divina.

de rituais que evocassem a memória do defunto<sup>10</sup>. Nas instruções a Ninšubur, Inanna insiste apenas no primeiro nível, o que pode indiciar que a deusa esperava ser afortunada na sua empresa – conquistar o trono do Inframundo – pelo que os restantes rituais não seriam necessários.

Não obstante esta expectativa, enquanto Inanna ali estivesse, Ninšubur deveria observar um comportamento bastante excessivo: tanto em público, como em privado, a coadjuvante de Inanna devia lamentar-se profusamente, vestir-se de forma andrajosa e mutilar-se, lacerando olhos, nariz e nádegas. No seu estudo sobre os rituais de morte mesopotâmicos, Cohen (2005, p. 12-17, 47-49) sublinha que este tipo de comportamento exagerado permitiria o estabelecimento de uma espécie de vínculo entre os sobreviventes e os espectros dos defuntos, onde o enérgico sofrimento dos primeiros honraria e apaziguaria os segundos<sup>11</sup>. Regressando à *Descida*, a intenção das instruções torna-se então clara: enquanto no Inframundo, a deusa esperava que nos seus domínios celeste e terreno todos os que lhe eram próximos a honrassem.

Ora, é justamente na transgressão deste dever que nos aparece a segunda referência a estes comportamentos na composição. A partir da l. 306, e depois de ser salva da sua prisão/morte, a deusa regressa aos planos superiores, escoltada pelos *galla*, com a missão de encontrar um substituto. Sucessivamente, depara-se com três personagens, a já referida Ninšubur e os deuses Šara e Lulal<sup>12</sup>. O

<sup>10</sup> Sobre estes rituais, veja-se Bottéro, 1992, pp. 281-85. Sobre a visão da morte na Mesopotâmia, na longa diacronia, veja-se, por exemplo Bottéro, 1998, pp. 195-226 e Caramelo, 2008a.

<sup>11</sup> Neste âmbito, importa evocar uma interessante passagem contida na tabuinha X da versão paleo-babilónica da *Epopéia de Gilgameš*. Aqui, e após o profundo desgosto sofrido perante a morte do seu adorado companheiro, Enkidu, o mítico herói de Uruk encontra Siduri, a taberneira, a quem abre o coração sobre a sua dor:

Day and night I wept over him. Did not allow him [Enkidu] to be buried – Would that my friend could rise up at my voice! Seven days and seven nights, until a worm fell from his nose. Since his death I have not found eternal life. I keep wandering like a bandit in the open country (*Gilgameš (OBV) X, ii*).

Gilgameš não só chorou copiosamente o seu amigo, enquanto o velava dia e noite, como recusou até sepultar o seu cadáver, esperando que fosse possível Enkidu acordar com o som da sua voz. Quando tal não aconteceu, e sem dormir ou comer, passou a vaguear sem qualquer rumo pela estepe, tolhido pelo seu sofrimento. Os evidentes paralelismos na conduta enlutada de Gilgameš e de Ninšubur corroboram, assim, o comportamento arquetípico que ambas as personagens expressam, no que aos rituais da morte diz respeito. Veja-se a tradução completa do texto épico, tanto da versão normativa como da paleo-babilónica, em Dalley, 2000, pp. 39-153.

<sup>12</sup> O deus Šara encontra-se ligado à cidade de Umma, desde pelo menos o período dinástico inicial (Black & Green, 1998, p. 173). Na composição *Anzu* (Dalley, 2000, pp. 203-227) é identificado como filho da deusa de Uruk, o que configura uma exceção no que respeito às suas funções tradicionais, onde a maternidade, em termos estritos, nunca é assumida. Na *Descida*, para além de se corroborar a ligação de Šara a Umma, é referido que este deus servia Inanna, como seu cantor, cabeleireiro, manicure, sem, contudo, existir qualquer referência a uma possível filiação.

O deus Lulal, por seu lado, encontra-se associado à cidade de Bad-tibira, como também confirmado na *Descida*, já que é aqui que a comitiva de Inanna o encontra. A descrição desta composição não permite pormenorizar a relação com a deusa, pois apenas é dito que Lulal seguia sempre ao lado direito e esquerdo de Inanna. Porém, recorde-se que esta formulação surge amiúde para reforçar a proximidade entre personagens (humanas e/ou divinas), pelo que se pode alvitar que

relato destes encontros é muito semelhante: as três figuras, cobertas de pó e envergando vestes puídas, lançam-se reverencialmente aos pés da deusa, mal a avistam, parecendo aliviados pelo seu regresso do mundo dos mortos<sup>13</sup>. Imediatamente, e nas três ocasiões, os *galla* sugerem levar cada um deles para o Inframundo, libertando definitivamente a deusa: “The demons said to holy Inana: ‘Inana, proceed to your city, we will take her/him back.’” (*Descida*, ls. 309-310, 332-333, 342-343, respetivamente).

Porém, a deusa rejeita terminantemente sentenciar quem lhe prestou tantos serviços e se mostrou tão honradamente enlutada/o<sup>14</sup>. Recuperando a proposta de Cohen (2005) atrás enunciada, Inanna parece estar agradada com os comportamentos dos seus mais próximos, rejeitando entregá-los a um destino nefasto. De modo semelhante, no mundo humano esperava-se que o espectro do defunto aplacasse a sua vontade de atormentar os vivos, ao sentir-se apaziguado pelo comportamento enlutado expressivo dos familiares que lhe sobreviveriam.

Avançando, então, para a planície de Kulaba, a comitiva depara-se com Dumuzi que, ao contrário das personagens anteriores, encontra-se engalanado e preparado para festejos: “There was Dumuzi clothed in a magnificent garment and seated magnificently on a throne” (l. 349). Furiosa, a reação de Inanna é violenta, entregando-o aos *galla* e, assim, condenando-o à morte:

She looked at him, it was the look of death. She spoke to him, it was the speech of anger. She shouted at him, it was the shout of heavy guilt: ‘How much longer? Take him away’. Holy Inana gave Dumuzi the shepherd into their hands (*Descida*, ls. 354-358).

A displicência com que Dumuzi ignorou o seu aprisionamento/morte ofendeu profundamente Inanna. Ademais, a incorreta conduta do deus foi adensada pelo contraste gritante com o comportamento pesaroso demonstrado imediatamente antes por Šara e Lulal, mas principalmente por Ninšubur, a sua fiel

---

teriam uma relação bastante íntima. Black & Green (1998, p. 116-117) sugerem ainda que Lulal estaria ligado a atividades guerreiras, apanágio também de Inanna.

<sup>13</sup> “After Inana had ascended from the underworld, Ninšubur threw herself at her feet at the door of the Ganzer. She had sat in the dust and clothed herself in a filthy garment”; “At the Šegkuršaga in Umma, Šara, in his own city, threw himself at her feet. He had sat in the dust and dressed himself in a filthy garment; “At the E-muš-kalama in Bad-tibira, Lulal, in his own city, threw himself at her feet. He had sat in the dust and clothed himself in a filthy garment” (*Descida*, ls. 306-308, 329-331 e 339-341, respetivamente).

<sup>14</sup> Embora esteja implícito que o comportamento enlutado de Šara e Lulal concorreram para que Inanna não permitisse que fossem levados pelos *galla*, é com Ninšubur que a deusa melhor explica esta ligação:

Holy Inana answered the demons: ‘This is my minister of fair words, my escort of trustworthy words. She did not forget my instructions. She did not neglect the orders I gave her. She made a lament for me on the ruin mounds. She beat the drum for me in the sanctuaries. She made the rounds of the gods’ houses for me. She lacerated her eyes for me, lacerated her nose for me. She lacerated her ears for me in public. In private, she lacerated her buttocks for me. Like a pauper, she clothed herself in a single garment.’ (*Descida*, ls. 311-321)

coadjuvante que tão dolorosamente se lamentou e automutilou. A reação tinha então de ser impiedosa, pois tal negligência não podia, de forma alguma, passar impune. Recuperando o papel pedagógico que as narrativas míticas (também) detêm, a mensagem deste episódio torna-se clara: desrespeitar os entes queridos falecidos, não observando os comportamentos de luto devidos, teria consequências gravíssimas.

## 2. A dignidade da noiva-viúva na *Descida* e em *Inanna e Bilulu*

A terceira referência aos comportamentos expectáveis de luto na *Descida* surge mesmo a fechar a composição, num excerto que parece contradizer a situação de confronto entre Inanna e Dumuzi que acima analisámos. De facto, parecendo ignorar que tinha sido ela própria a decretar a sua morte, Inanna surge agora descrita em profundos lamentos pelo fatídico destino de Dumuzi, puxando os seus cabelos enquanto procura incessantemente pelo seu cadáver, desesperada:

Holy Inana wept bitterly for her husband. She tore at her hair like esparto grass, she ripped it out like esparto grass. 'You wives who lie in your men's embrace, where is my precious husband? You children who lie in your men's embrace, where is my precious child? Where is my man? Where .....? Where is my man? Where .....?' (*Descida*, ls. 384-393).

Embora, à primeira vista, pareça estranha esta mudança drástica no comportamento de Inanna, a mesma deve ser contextualizada na própria construção literária que a *Descida* sofreu. Não podemos esquecer que a mesma foi alvo de várias edições e acrescentos, nomeadamente de elementos do *Sonho*, como já referido, mas também de outras composições que versam sobre a morte de Dumuzi. Torna-se assim relevante olhar para *Inanna e Bilulu*, já que na primeira secção desta narrativa a descrição do comportamento da deusa apresenta paralelismos com o desespero apresentado no fecho da *Descida*:

'O Dumuzid of the fair-spoken mouth, of the ever kind eyes,' she sobs tearfully, 'O you of the fair-spoken mouth, of the ever kind eyes,' she sobs tearfully. 'Lad, husband, lord, sweet as the date, ..... O Dumuzid!' she sobs, she sobs tearfully. Holy Inana ..... [perda de uma linha] The goddess ..... The maiden Inana ..... She was pacing to and fro [sic] in the chamber of her mother who bore her, in prayer and supplication, while they stood in attendance on her respectfully: 'O my mother ..... with your permission let me go to the sheepfold! O my mother Ningal ..... with your permission let me go to the sheepfold! My father has shone forth for me in lordly fashion ..... Suen has shone forth for me in lordly fashion .....' Like a child sent on an errand by its own mother, she went out from the chamber; like one sent on an errand by Mother Ningal, she went out from the chamber. (*Inanna e Bilulu*, ls. 27-45)

Em lágrimas, Inanna manifesta aqui uma fragilidade emotiva profunda, perante a perda do seu amado. Repare-se, aliás, como é consolada pela sua mãe, a deusa Ningal, que respeitosa e compadece-se da sua dor. Estes aspetos são interessantes pois sublinham a tragicidade da morte de Dumuzi, transformando

Inanna numa noiva-viúva, que perde o seu amante no auge do enamoramento<sup>15</sup>. Paralelamente, é curiosa a hesitação e mesmo nervosismo que demonstra, andando para trás e para a frente à porta do quarto de Ningal, quiçá ganhando coragem para solicitar a autorização necessária para procurar o cadáver do seu noivo.

Estamos perante uma Inanna bastante diferente daquela que decidiu investir contra Ereškigal, em a *Descida*. Porém, em conjunto, os dois excertos citados compõem o mesmo retrato: enquanto noiva-viúva, a deusa não só deve observar um comportamento excessivo (manifestado nos gritos e choro copioso, mas também no puxar dos seus cabelos) como deve igualmente ter presença de espírito para providenciar o necessário tratamento cerimonial do corpo. Percebe-se, assim, por que a sua fragilidade, hesitação e nervosismo parecem ser superados (controlados?), ao partir determinada em busca do cadáver de Dumuzi: como noiva-viúva, com um profundo sentido de dever, Inanna assume as indispensáveis obrigações familiares nos rituais de morte.

Infelizmente, as secções que se seguem sobreviveram de forma muito fragmentária, pelo que não é possível reconstituir com clareza os eventos seguintes. Não obstante, é possível compreender que Inanna encontrou o corpo de Dumuzi em casa de Bilulu, uma mulher idosa a quem a deusa acusa da responsabilidade no trágico destino do seu consorte<sup>16</sup>. Como tal, e mais uma vez, a reação de Inanna é irada:

Holy Inana entered the alehouse, stepped into a seat, began to determine fate:  
"Begone! I have killed you; so it is indeed, and with you I destroy also your name:  
May you become the waterskin for cold water that is used in the desert! (*Inanna e Bilulu*, ls. 98-100)

Repare-se que a deusa não só mata Bilulu, como também decreta a abolição do seu nome, elemento extremamente simbólico que, como é sobejamente conhecido, se assume como a marca por excelência da continuidade da família/casa na antiga Mesopotâmia (assim como na esmagadora maioria das sociedades humanas). Cumprindo os seus deveres familiares, Inanna não se limitou apenas às ações ritualísticas, procurando igualmente vingar Dumuzi.

De seguida, a composição foca-se nas exéquias fúnebres e Inanna, acompanhada pela mãe e irmã do seu malogrado noivo, Duttur e Ğeštinanna, providencia a sua inumação, com os ritos necessários<sup>17</sup>. Por fim, a fechar *Inanna e Bilulu*, a deusa é exaltada:

<sup>15</sup> Por outro lado, o facto de Inanna ainda se encontrar em casa dos pais sugere que o casamento com Dumuzi não foi concretizado, o que lhe permite a liberdade amorosa que assume, transversalmente, na literatura sumério-acádica. Sobre as múltiplas relações amorosas da deusa, veja-se Almeida, 2015, pp. 335-355.

<sup>16</sup> "to the house of old woman Bilulu. There the shepherd, head beaten in, ....., Dumuzid, head beaten in, ....." (*Inanna e Bilulu*, ls.67-69)

<sup>17</sup> "Only his mother Duttur can gladden Dumuzid! [...] The maiden ..... the admiration. Ğeštinanna ..... The sacred one, Inana ..... in her hand. .... together. .... replied: 'Let me utter the lament for you, the lament for you, the lament! Brother, let me utter the lament for you, the lament! ..... let me utter the lament for you, the lament! Let me utter the lament for you, the lament in the

How truly the goddess proved the equal of her betrothed, how truly holy Inana proved the equal of the shepherd Dumuzid! It was granted to Inana to make good his resting place, it was granted to the goddess to avenge him! [...]

How truly she proved the equal of Dumuzid, avenging him; by killing Bilulu, Inana proved equal to him! An *ulila* song of Inana. (*Inanna e Bilulu*, ls. 162-177)

Note-se a insistência em afirmar como Inanna provou ser igual a Dumuzi. De facto, no seu sofrimento, na sua ação vingativa e no seu cuidado no sepultamento do seu amado, Inanna mostrou ser uma noiva-viúva íntegra e digna, correspondendo ao ideal de fidelidade familiar nos rituais de morte. Todavia, como veremos seguidamente, esta fidelidade seria igualmente expectável em vida, algo que encontramos sublinhado na figura de Ğeštinanna.

### 3. O sofrimento fraterno em o *Sonho* e em *Dumuzi e Ğeštinanna*

Profundamente interrelacionadas, como já referido, estas duas composições focam-se na tentativa de Dumuzi fugir aos *galla* e no auxílio prestado pela sua irmã neste processo. Olhando primeiro para o *Sonho*, a composição inicia-se com Dumuzi a chorar e a vaguear pelos campos, revelando um estado de espírito atormentado, provocado por um sonho que teve<sup>18</sup>: “His heart was full of tears as he went out into the countryside [...] He carried with him his shepherd's stick on his shoulder, sobbing all the time” (*Sonho*, ls. 1 e 4). Desesperado, grita pela irmã, para que esta o assista na interpretação dos elementos oníricos<sup>19</sup>. A reação de Ğeštinanna confirma o pior: a mensagem é claramente nefasta, indiciando a sua morte iminente. Curiosamente, a deusa termina o seu discurso indicando

---

house Arali! Let me utter the lament for you, the lament in Du-šuba! Let me utter the lament for you, the lament in Bad-tibira! Let me utter the lament for you, the lament in the shepherding country!” (*Inanna e Bilulu*, ls. 141-161).

<sup>18</sup> Para Alster (1972, p. 28) esta passagem indica, de igual modo, o terror que Dumuzi sente em estar sozinho na estepe, ou seja, fora da proteção do espaço urbano, o que concorre para sublinhar a dicotomia entre estes dois mundos.

<sup>19</sup> ‘Bring, bring, bring my sister! Bring my Ğeštin-ana, bring my sister! Bring my scribe proficient in tablets, bring my sister! Bring my singer expert in songs, bring my singer! Bring my perspicacious girl, bring my sister! Bring my wise woman who knows the meanings of dreams, bring my sister! I will relate the dream to her.’ (*Sonho*, ls.19-24).

A referência ao conhecimento que Ğeštinanna detém em assuntos relacionados com a escrita/tabuinhas parece corroborar uma das suas funções cósmicas tradicionais, como escriba do Inframundo. Esta tradição pode ter sido inspirada, ou pode ter decorrido, dos eventos narrados na conclusão da *Descida*, quando Inanna determina que Dumuzi será revezado ciclicamente no plano dos mortos por Ğeštinanna, selando assim o destino partilhado dos irmãos enquanto seus substitutos:

he came up to the sister and ..... by the hand: ‘Now, alas, my ..... You for half the year and your sister for half the year: when you are demanded, on that day you will stay, when your sister is demanded, on that day you will be released.’ (*Descida*, l. 405-409)

Sobre o motivo do sonho e o papel de Ğeštinanna na interpretação do mesmo, veja-se Hoffman, 2004.

que o mesmo “means that I shall lacerate my cheeks with my fingernails for you” (*Sonho*, l. 69), ou seja, o sonho vaticinava igualmente o luto de Ġeštinnana.

Dumuzi resolve então tentar fugir, procurando esconder-se, não sem antes partilhar o seu plano e possíveis esconderijos à irmã e a um amigo, que surge sem qualquer outra identificação. Ao seu inflamado pedido que guardem segredo sobre o seu paradeiro, caso sejam questionados pelos *galla*, ambos respondem de igual forma: “If I reveal your whereabouts to them, may your dog devour me! The black dog, your shepherd dog, the noble dog, your lordly dog, may your dog devour me!” (*Sonho*, ls. 97-97 e 107-109). Porém, quando os *daimōnes* os interpe-lam, as suas reações não podiam ser mais distintas:

They caught Ġeštinnana at the sheepfold and cow-pen. They offered a river of water, but she wouldn't accept it. They offered her a field of grain, but she wouldn't accept it. The little demon spoke to the big demon, the wise demon, the lively demon, and the big demon who was between them, wise like ..... destroying a ....., like ..... baring a ....., they spoke: 'Who since the most ancient times has ever known a sister reveal a brother's whereabouts? Come! Let us go to his friend!' Then they offered his friend a river of water, and he accepted it. They offered him a field of grain, and he accepted it. "My friend ducked down his head in the grass... (*Sonho*, ls. 134-144).

A estratégia dos *galla* é a mesma para ambos, tentando aliciá-los com ofertas para que estes denunciem o paradeiro de Dumuzi. No entanto, Ġeštinnana recusa terminantemente qualquer presente, cumprindo o expectável dever de lealdade para com o seu irmão. Já o amigo não tem qualquer pejo em denunciá-lo. Repare-se, aliás, no diálogo dos *daimōnes*, perante a recusa da deusa: ‘Who since the most ancient times has ever known a sister reveal a brother's whereabouts? Come! Let us go to his friend!’ (*Sonho*, ls. 139-140).

A impossibilidade ancestral de uma irmã denunciar um irmão, seguida da decisão de procurarem o amigo indicia um entendimento muito particular sobre o que era expectável de parentes e de amigos, em termos de lealdade. A traição (e mesmo fraqueza) da personagem anónima<sup>20</sup> do amigo parece então servir aqui como elemento contrastante à fidelidade (e resistência) sólida da irmã, característica que é adensada em *Dumuzi e Ġeštinnana*. De facto, nesta composição, a ação dos *galla* assume uma vertente mais violenta, quando a confrontam:

“Ġeštinnana had barely finished that lament when the demons arrived at her dwelling. "Show us where your brother is," they said to her. But she spoke not a word to them. They afflicted her loins with a skin disease, but she spoke not a word to them. They scratched her face with ....., but she spoke not a word to them. They ..... the skin of her buttocks, but she spoke not a word to them. They poured tar in

<sup>20</sup> Consideramos que não é accidental esta personagem não ser nomeada, já que na antiguidade mesopotâmica (e não só) o ato de nomear confere a existência plena a algo, assim como permite a sua permanência na memória futura. Neste sentido, ao tornar este amigo anónimo está-se-lhe a retirar, de forma performativa, uma existência plena. Acerca da importância do nome e da sua relação com a memória nas tradições mesopotâmicas, veja-se Jonker, 1995. Acerca do nome nas narrativas de criação, veja-se, por exemplo, Seri, 2012.

her lap, but she spoke not a word to them. So they could not find Dumuzid at the house of Ĝeštin-ana.” (*Dumuzi and Ĝeštinanna*, ls. 57-64).

A passagem enfatiza então como a lealdade a Dumuzi não é corrompida por presentes, nem ameaçada pela tortura que os *daimônes* lhe infligem. Firme na sua dignidade, Ĝeštinanna tudo suporta em prol do seu irmão.

Sublinhe-se que, no tempo longo, as sociedades mesopotâmicas conferiam uma importância basal às relações de parentesco, conforme as fontes de cariz legal, entre outras tipologias documentais, nos mostram (Sanmartín, 1999). A confiança na lealdade perene dos parentes assumia-se, então, como essencial à manutenção do património, da honra e da memória familiar. Quanto mais próximos os laços de parentesco, mais forte seria a confiança depositada e, consequentemente, maiores as expectativas criadas.

Neste sentido, é interessante recordar que em *Dumuzi e Ĝeštinanna* foi Inanna quem entregou o seu consorte aos *galla*. Esta ação da deusa surge depois de os *daimônes* mostrarem a sua intenção de a levar para o Inframundo despojada de qualquer objeto de poder (*Dumuzi e Ĝeštinanna*, ls. 1-11), situação que a atemorizou, já que entraria completamente desprotegida no plano dos mortos<sup>21</sup>. Assim, perante o vislumbre de um possível sofrimento, a deusa não hesita em indicar o noivo como seu substituto. Ora, as atitudes de Inanna e do amigo encontram-se nos antípodas da resistência sofrida de Ĝeštinanna, o que reforça, em nosso entender, a intenção de sublinhar como os laços de sangue superariam sempre quaisquer outras relações. Afinal, Inanna não chegou a integrar plenamente a casa de Dumuzi.

Não obstante, é interessante referir que na descrição patente no *Sonho* sobre a fuga de Dumuzi aos *galla*, por três vezes este pede auxílio a Utu, deus-sol e irmão de Inanna, evocando as suas relações de parentesco, por via matrimonial (ls. 164-256)<sup>22</sup>. Dumuzi não só recorda Utu que são cunhados, como ainda elenca as oferendas com que presenteou a sua casa, numa clara alusão ao processo de corte a Inanna, descrito na já referida poesia amorosa<sup>23</sup>. Uma vez mais, e embora o casamento entre o par protagonista não tenha sido concretizado em pleno, as ligações familiares servem de elemento central ao desenrolar da ação. E, de facto,

<sup>21</sup> Não é ao acaso, aliás, que na *Descida* Inanna toma o seu tempo a preparar-se para a sua arriscada jornada, nomeadamente ataviando-se em todo o seu poderoso esplendor. Na mesma linha, recorde-se que aquando da sua chegada ao Inframundo, Ereškigal ordena que a irmã vá perdendo os seus objetos de poder, à medida que avança por cada portão daquele plano, numa clara estratégia de enfraquecimento da sua opositora. Veja-se este episódio da *Descida* entre as ls. 74-163. Acerca do mesmo, veja-se o seminal artigo de Katz, 1995.

<sup>22</sup> O mesmo episódio é também apresentado na *Descida* (ls. 368-384), embora extremamente sintetizado. Para uma análise comparativa deste episódio nas diferentes composições, veja-se Alster, 1972, pp. 113-116.

<sup>23</sup> “Utu, you are my brother-in-law, I am your sister’s husband! I am he who carries food to E-ana, I am he who brought the wedding gifts to Unug” (*Sonho*, ls. 165-167, 192-194, 227-229). Na *Descida*, a passagem é semelhante, embora se evoque diretamente as oferendas à mãe de Inanna: “Utu, you are my brother-in-law. I am your relation by marriage. I brought butter to your mother’s house. I brought milk to Ningal’s house.” (*Descida*, ls. 370-373).

perante o discurso de Dumuzi, por três vezes Utu sente-se impelido a ajudá-lo, transformado os seus membros, conferindo-lhe a rapidez necessária para fugir aos seus algozes<sup>24</sup>.

Todavia, o desfecho é inevitável e Dumuzi acaba por ser capturado pelos *galla*. A reação imediata de *Ĝeštinanna* é, naturalmente, grave e expressiva, concretizando o presságio onírico inicial:

*Ĝeštin-ana* cried toward heaven, cried toward earth. Her cries covered the horizon completely like a cloth, they were spread out like linen. She lacerated her eyes, she lacerated her face, she lacerated her ears in public; in private she lacerated her buttocks. (*Sonho*, ls. 240-244).

## Considerações finais

Os episódios acima examinados elucidam-nos, então, acerca dos comportamentos que eram expectáveis perante a perda de um ente querido. O carpir incessante e a automutilação afirmavam-se, como vimos, como a conduta pública e privada que, sublinhando o sofrimento atroz dos que sobreviviam, honrava e apaziguava a memória do espectro do falecido. Neste âmbito, a ação de *Ninšubur* (e, num nível menos intenso, de *Šara* e *Lulal*) perante o desaparecimento de *Inanna*, na *Descida*, mas também a reação desta à morte do seu amado, na mesma composição e em *Dumuzi e Ĝeštinanna*, assumem-se como paradigmáticas no seio dos rituais de morte. No mesmo âmbito, e de igual modo importantes eram os cerimoniais ligados ao tratamento do cadáver, que asseguravam a preparação necessária para cumprir os ritos de enterramento. Neste nível de ação, a deusa de Uruk destaca-se na sua conduta em *Inanna e Bilulu*, mostrando-se uma noiva-viúva digna do seu malgrado amado.

Por outro lado, e olhando para a figura de *Ĝeštinanna* em o *Sonho* e em *Dumuzi e Ĝeštinanna*, é possível antever o destaque fundamental que era dado às relações de parentesco. Perante um qualquer infortúnio ou perigo que ameaçasse um membro do agregado familiar, seria expectável poder contar com a proteção dos parentes. Nas redes de solidariedade familiar, o indivíduo encontrava assim segurança, apoio e conforto. *Ĝeštinanna* afirma-se assim como o arquétipo da parente protetora, que a todo e qualquer aliciamento resiste, que suporta a mais violenta tortura.

De notar ainda que o comportamento excessivo de *Ĝeštinanna* perante a morte de *Dumuzi*, em o *Sonho*, onde à semelhança de *Ninšubur* e *Inanna*, é também descrita a lamentar-se e a automutilar-se profusamente, faz desta personagem um modelo de piedade por excelência. Subjacente à sua ação, encontra-se então a ideia que a partilha de dor seria um motivo não só de apaziguamento, mas também de consolidação de laços.

<sup>24</sup> “Utu accepted his tears as a gift. Like a merciful man he showed him mercy. He changed his hands into gazelle hands, he changed his feet into gazelle feet, and so he evaded the demons” (*Sonho*, ls. 174-178, 200-204, 235-239).

A notoriedade das estórias relativas à relação entre Inanna e Dumuzi, confirmada pelo rico conjunto poético-narrativo e pela multiplicidade de cópias atestadas, dotavam estas personagens e sua respetiva *entourage* de um cariz paradigmático. Assim, em nosso entender, a transposição de todos estes comportamentos para este ciclo literário assumiu-se como uma estratégia de cristalização e perpetuação do valor conferido aos mesmos.

## Referências Bibliográficas

- Almeida, I. G. (2015). *A construção da figura de Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milénios a.C.* Tese de Doutoramento. Universidade NOVA de Lisboa, Lisboa, Portugal (acessível em <http://hdl.handle.net/10362/16014>).
- Almeida, I. G. (2023). The Mesopotamian domain of the dead and its constraints to divine transcendental power. In M. D. R. Monteiro, M. S. M. Kong, & M. J. P. Neto (eds.), *Time and Space* (pp. 301-307). London, UK: CRC Press (<https://doi.org/10.1201/9781003260554>).
- Alster, B. (1972). *Dumuzi's Dream – aspects of oral poetry in a Sumerian myth*, Copenhagen, Denmark: Akademisk Forlag.
- Black, J. & Green, A. (1998). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. London, United Kingdom: British Museum Press.
- Bottéro, J. (1992). *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Bottéro, J. (1998). *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris, France: Éditions Gallimard.
- Brisch, N. (2019). *Mesopotamian history: the basics*. Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses. Oracc and the UK Higher Education Academy. Acessível em <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/mesopotamianhistory/> [último acesso em junho de 2024]
- Caramelo, F. (2008a). Arqueología de la muerte: el origen de las ideas bíblicas de infierno y de resurrección. In J.L. Montero Fenollós (Coord.), *Arqueología, Historia y Biblia – de la Torre de babel al Templo de Jerusalém* (pp. 87-100). Coruña, Spain: Sociedad de Cultura Valle-Inclán.
- Caramelo, F. (2008b). Erotismo e Sexualidade na Mesopotâmia: ‘Quem se deitará naquele linho comigo?’. In J. A. Ramos et al. (Eds.), *A Sexualidade no Mundo Antigo* (pp. 95-114). Porto, Portugal: Clássica – Artes Gráficas.
- Charpin, D. (2023). *L'Assyriologie*. Paris, France: PUF.
- Cohen, A. (2005). *Death Ritual, Ideology, and the Development of early Mesopotamian Kingship-toward a new understanding of Iraq's royal cemetery of Ur*. Leiden, Netherlands/Boston, USA: Brill/Styx.
- Dalley, S. (2000). *Myths from Mesopotamia. Creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- ETCSL – *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (1998-2006), Oxford: Faculty of Oriental Studies of the University of Oxford. Acessível em <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> [último acesso em junho de 2024].
- Gadotti, A. (2023). Recurrent Structures in the Sumerian Gilgamesh Cycle. In G. Konstantopolous & S. Helle (Eds.), *The Shape of Stories – Narrative Structures in Cuneiform Literature* (pp. 27-52). Leiden, Netherlands: Brill
- Gadotti, A. (2014). *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle*. Boston, USA/Berlin, Deutschland: de Gruyter
- Gonçalves, V. & Almeida, I. G. (2023). The Divine Feminine in Mesopotamia: the rosette/star and the reed bundle symbols in early Diyala's glyptic (c. 3100-2600 BC). In H.T. Lopes & A. Patrício (Eds.), *Images, Perceptions and Productions in and of Antiquity* (pp.156-177). Cambridge, United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing.
- Hatab, L. (1990). *Myth and Philosophy. A contest of truths*. La Salle, USA: Open Court Publishing Company.
- Hallo, W.W. (2009). *The world's oldest literature*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Hoffman, C. (2004). Dumuzi's Dream: Dream Analysis in Ancient Mesopotamia. *Dreaming*, 14 (4), 240-251 (<https://doi.org/10.1037/1053-0797.14.4.240>).

- Jonker, G. (1995). *The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Katz, D. (1995). Inanna's descent and undressing the Dead as a Divine Law. *ZA*, 85, 221-233.
- Katz, D. (1996). How Dumuzi became Inanna's victim. *Acta Sumerologica*, 18, 93-103
- Katz, D. (2003). *The image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, USA: CDL Press.
- Milstein, S.J. (2016). Outsourcing Gilgamesh. In R. F. Person & R. Rezetko (Eds.), *Empirical Models challenging biblical criticism* (pp. 37-62). Atlanta, USA: SBL Press.
- Njozi, H.M. (1990). The flood narrative in the Gilgamesh epic, the Bible and the Qur'an: The problem of kinship and historicity. *Islamic Studies*, 29 (3), 303-309.
- Pollock, S. (1999). *Ancient Mesopotamia – The Eden that never was*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Pritchard, J. B. (1950). *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton, USA: Princeton University Press
- Riley, J. M. (2014) 'Love the Child who Holds You by the Hand': Intertextuality in The Odyssey and The Epic of Gilgamesh. *Studia Antiqua*, 12 (2), 20-31.
- Sanmartín, J. (1999). Códigos Legales de tradición babilónica. Barcelona, Spain: Trotta.
- Sefati, Y. (1998). *Love Songs in Sumerian Literature*, Jerusalem, Israel: Bar-Ilan University Press.
- Selz, G. J. (2020). The Uruk Phenomenon. In K. Radner, N. Moeller, & D. T. Potts (Eds), *The Oxford History of the Ancient Near East: Volume I: From the Beginnings to Old Kingdom Egypt and the Dynasty of Akkad*. New York, USA: Oxford Academic (<https://doi.org/10.1093/oso/9780190687854.003.0004>).
- Seri, A. (2012). The role of creation in Enūma eliš. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 12 (1), 4-29.
- Sladek, W. R. (1974). *Inanna's Descent to the Netherworld*, PhD dissertation thesis. The Johns Hopkins University. Baltimore, USA.
- Suter, C. (2014). Human, Divine or Both? The Uruk Vase and the Problem of Ambiguity in Early Mesopotamian Visual Arts. In M. Feldman & B. Brown (Eds.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art* (pp. 545-568). Berlin, Deutschland: de Gruyter
- Szarzynska, K. (1993). Offerings for the goddess Inanna in archaic Uruk, *RA*, 87 (1), 7-28.

## Resumo

O ciclo mítico-literário conhecido como *Inanna e Dumuzi* contempla uma série de composições redigidas em língua suméria que se focam na relação destas duas divindades, desde um entusiástico processo de enamoramento até aos eventos dramáticos que rodeiam a morte de Dumuzi. No que diz respeito a esta, talvez o mais famoso episódio seja aquele patente na composição conhecida como *A Descida de Inanna ao Inframundo* onde, a dado momento, a deusa decreta a morte do seu amante. Porém, embora menos conhecidos, outros episódios deste ciclo assumem-se como deveras interessantes no que diz respeito aos comportamentos expectáveis perante a perda de um ente querido. Neste artigo propomos assim revisitarmos estas composições com vista a analisar a ação arquetípica das suas personagens centrais, relativamente ao luto e sofrimento, para assim destacar os ideais de integridade e de fidelidade familiar que lhe estão subjacentes.

## Abstract

The mythical-literary cycle known as *Inanna and Dumuzi* includes a series of compositions written in the Sumerian language that focus on the relationship between these two deities, from the enthusiastic process of falling in love to the dramatic events surrounding Dumuzi's death. Regarding the latter, perhaps the most famous episode is the one narrated in the composition known as *Inanna's Descent to the nether world*, where, at certain point, the goddess decrees the death of her lover. Although less well known, other episodes in this cycle are very interesting in terms of one's expected behaviour when faced with the loss of a loved one. This essay revisits these compositions with the aim of analysing the archetypal action of their central characters, in what concerns mourning and suffering, to highlight the ideals of family loyalty and fidelity inherent to them.

# Níveis Semânticos da Justiça no Livro de Job

Semantic levels of justice in The Book of Job

José Augusto Ramos

CH-Ulisboa

joseramos@letras.ulisboa.pt

ORCID: 0000-0002-3247-2163

**Palavras-chave:** Justiça; ética; Deus; aporia; emoção estética.

**Keywords:** Justice; ethic; God; aporia; aesthetic emotion.

## 1. O caso e o livro de Job

No estado atual dos conhecimentos, considera-se altamente provável que o livro de Job, tal como se nos apresenta na Bíblia desde há milénios, tanto na versão em hebraico<sup>1</sup> como na versão em grego<sup>2</sup>, constitui já uma recolha resultante de um processo que constituiu um longo acumular de escritas. Este longo acumular de escritas diferentes poderia mesmo ser uma significativa chave de leitura, para se definirem os significados que o seu variado conteúdo pode ir sugerindo. Qual tenha sido na realidade o núcleo mais original deste fluxo de escritas nem sequer é muito fácil de estabelecer, através da variedade das narrativas e dos discursos que a versão final do livro de Job hoje apresenta<sup>3</sup>. O dado mais inquestionável, no entanto, é que o conjunto da obra, na sua composição literária atual, gira em torno de uma personagem de nome e enquadramento geográfico que parecem

<sup>1</sup> Para o teor e conteúdo do texto conservado em hebraico pode consultar-se a *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2008. A tradução e os comentários a este livro devem-se ao autor deste mesmo texto, podendo, desta maneira, servir como amplificação das leituras aqui sugeridas.

<sup>2</sup> Para os conteúdos e perspetivas específicos da versão em grego, que em tradução nos oferece um conteúdo, por vezes, algo distante do que vem no texto hebraico, podemos atualmente contar com a tradução de Lourenço, 2018, pp. 811-194.

<sup>3</sup> Para uma apresentação sintética e bastante acessível do livro de Job pode ver-se Barton, 2019, pp. 91-96; Potin, 2002, pp. 486-507; Greenberg, 1997, pp. 305-326. Para uma síntese sobre as linhas de exegese e sobre o contexto histórico-cultural do livro de Job: Müller (1988); Dell (2017).

estranhos ao contexto bíblico<sup>4</sup>. O mais significativo, entretanto, é que a narrativa incide exclusivamente sobre a maneira como toda a vida de Job se encontra condicionada pelo peso de uma interrogação. E esta interrogação tem a ver com uma contradição que o mantém por longo tempo em estado de angústia. A contradição com a qual ele se vai confrontando está entre o modo justo como sente e sabe que conduziu a sua vida e o modo como, por outro lado, vê as desgraças que se abatem sobre si, desgraças que ele não pode, de modo nenhum, considerar merecidas e justas. Trata-se do tópico bem conhecido de um justo que tem de suportar o sofrimento e sente que essa situação constitui uma contradição entre a justiça absolutamente garantida dos seus comportamentos e a injustiça completa dos seus sofrimentos<sup>5</sup>. Esta relação que deveria ser lógica mas que, no seu caso, lhe parece contraditória constitui para ele um absurdo inaceitável. E este absurdo destruía-lhe completamente o sentido da vida e tornava-se inaceitável, não simplesmente porque lhe desagradava, mas porque introduzia um elemento de corrosão e destruição no sistema justo, ordenado e lógico que fazia parte da sua visão do mundo.

Segundo a lógica do sistema de pensamento que era generalizadamente reconhecido no seu ambiente, o bom funcionamento do mundo tinha de ser imputado a Deus; qualquer disfunção teria necessariamente de ser igualmente imputada a Deus. Deus era a entidade à qual eram atribuídas todas as dimensões de imputabilidade que a lógica das realidades do mundo e da vida sugeriam, implicavam e forçosamente requeriam. Esta era a teodiceia essencial, que lhes parecia tão consistente como a própria consistência do mundo.

A interrogação suscitada pelo livro de Job constitui, por conseguinte, um tipo de questionamento em que Deus é confrontado com esta pergunta, como se estivesse a ser requisitado para comparecer a um tribunal. Perante este tribunal é suposto que Deus venha prestar as explicações que se lhe exigem<sup>6</sup>. A importância das causas representadas parece ser o que justifica que o verbo *rib* apareça como elemento teofórico na composição de nomes próprios como Jeroboão, aplicado a dois reis de Israel, e ainda Jarib e Jeribai<sup>7</sup>.

Não se trata, mesmo assim, de uma confrontação feita de forma direta e frontal. Nos discursos em que dá expressão às suas queixas, Job não trata a Deus por tu; fala do modo de agir de Deus como de uma terceira pessoa, sobre cujos procedimentos se interroga e questiona. O tribunal onde Job discute as suas

<sup>4</sup> O nome de Uce, referido como o de uma terra onde Job vivia, parece sugerir precisamente que o seu conteúdo extravasa os horizontes do mundo hebraico. Esse aspeto dá representatividade aos assuntos de que trata e não deixa de representar também o mundo bíblico, uma vez que foi acolhido na Bíblia e foi apreciada a sua leitura.

<sup>5</sup> Cf. Carreira, 1994, pp. 202-234.

<sup>6</sup> Este género literário de modelo forense chama-se em hebraico bíblico um *rib* e ele é utilizado, de forma sonante e solene, para as explicações que Deus aparece a exigir relativamente aos comportamentos de todos os humanos, individualmente ou em grupo (Is 3,13). Esta utilização no sentido inverso, em que é o homem que pede a Deus explicações, pode considerar-se uma característica do livro de Job e revela-se de algum modo surpreendente e altamente significativo.

<sup>7</sup> Cf. Schoekel, 1992, pp. 677-678; 830.

questões a respeito de Deus é o tribunal da sua consciência; e esta exprime-se no diálogo com os seus parceiros de discussão e intencionalmente com todos os humanos. Mas é em combate solitário que Job prossegue este combate, pois os seus interlocutores nada mais fazem que, perante as vivências perplexas de Job, contrapor as suas convicções tradicionais.

Na secção final que apresenta a resposta de Deus (cc. 38-41), este abre um sóbrio discurso dialogal e trata Job por tu. No entanto, este Deus que aqui lhe fala é uma voz que Job acolhe como vinda “do seio da tempestade” (38,1; 40,6). É um eco da própria voz da natureza e da vida que assim ressoa com uma tonalidade diferente na consciência de Job. E o eco desta interpelação que da natureza ressoa diretamente na sua consciência pode ver-se como uma intuição co-essencial; não tem distância. É uma emoção integradora, diretamente assente na percepção consciente do universo. Perante uma voz que o trata assim por tu Job abre igualmente o discurso e trata a Deus por tu, para uma resposta simples e pontual, mantendo a proximidade que a interpelação trazia..

No conjunto de todos estes discursos, o caso de Job é apresentado, tratando da questão dramática que decorre da sua experiência, com uma variedade de discursos, que podem esquematizar-se da seguinte maneira:

- 1) A narrativa de base apresenta as duas personagens principais de todo o tratado numa história de cariz popular em prosa sobre um homem justo e temente a Deus (cc. 1-2). Job e Deus são, com efeito, as duas personagens nucleares deste drama de vida em que Job é a personagem central; nele transparece a equivalência tranquila entre os méritos do comportamento e os bens que a vida lhe proporcionou. Estes bens parecem constituir a recompensa natural do seu bom comportamento. Esta é, de algum modo, a imagem pacífica de uma condição humana; é a situação considerada mais conforme à justiça e à lógica. Sobre estes princípios assenta todo o sistema ético fundamental, que, ao longo do livro, é implicitamente referido como sendo o mais normal e o mais bem aceite tradicionalmente.
- 2) Numa excrescência da mesma narrativa de base, surge o volte face em que a suposta boa relação entre Deus e Job é posta à prova por interferência de um provocador<sup>8</sup>. Por ação deste deteriora-se o teor das relações entre Deus e Job e a vida deste começa a ter graves motivos de insatisfação. As queixas que daqui resultam vão-se avolumando até constituir o fundo de interrogações que se condensam no núcleo duro do drama que é exposto no resto do livro. Esta extensão da narrativa base contribui muito para descrever o papel de Deus como entidade a quem é imputada a responsabilidade pela situação que o caso de Job descreve.
- 3) Como um desenvolvimento literário desta base narrativa, segue-se uma longa discussão, integrando três personagens que, no hebraico, são ape-

<sup>8</sup> Esta personagem da narrativa é designada, em hebraico, como *saṭan*. Neste texto, trata-se de um substantivo comum e não de um nome de pessoa, apesar de lhe ser atribuído um papel específico na cena de assembleia divina e de, mais tarde, este nome tenha passado a ser usado como nome próprio de uma entidade diabólica, designada como Satanás.

nas designados como “homens” (*anašim*), mas que tradicionalmente são vistos como seus “amigos”. Numa espécie de tertúlia académica pouco amistosa, eles revezam-se, procurando, cada um com os seus argumentos e a sua perspectiva, contraditar os questionamentos de Job, raciocinando de acordo com os princípios tradicionais da ética (3,1-14,22; 15,1-21,34; 22,1-27,23). Ainda que a ligação entre um discurso e o seguinte seja a de dar uma resposta (*wayya’an*), cada discurso poderia representar um tratado autónomo, em torno do mesmo tema. Por isso mesmo a própria origem do livro poderia ter tido algo a ver com a acumulação sucessiva destes discursos de argumentação.

- 4) Numa espécie de interlúdio, destaca-se um eloquente elogio da sabedoria (28, 1-28), que pode ressoar já de algum modo como antegosto de contemplação e meditação, em analogia com o discurso de Deus (cc. 38-41), uma vez que esta contemplação da sabedoria tem ressonâncias semelhantes às do espetáculo oferecido pela contemplação da natureza, no sentido de abrir horizontes que libertam os raciocínios empriionados que não conseguem progredir.
- 5) Segue-se mais um monólogo de Job, que segue, mais uma vez, o género literário de uma acusação feita em tribunal e se designa em hebraico com o nome técnico de *rib* (29,1-31,40).
- 6) Um novo interlúdio é constituído por um discurso de um outro interlocutor, chamado Eliú. Este propõe-se relançar e aprofundar o debate em moldes mais exigentes do que os adotados anteriormente (32,1 – 37,24). Ele justifica a sua intervenção com a necessidade de maior profundidade. Mas deste esforço apenas resulta o acentuar da insatisfação anteriormente experimentada.
- 7) Num discurso final de Deus, a ideia é a de resolver o dilema suscitado pelo caso de Job, recorrendo a temas e modos de percepção que pertencem aos parâmetros de uma epistemologia inserida no horizonte de uma experiência estética de âmbito global (cc. 38,1-42,6).
- 8) Finalmente, o livro encerra com uma narrativa de gosto ainda mais popular do que a inicial. Nesta conclusão, a resolução do problema traduz-se simplesmente no regresso à situação de bem estar em que Job se encontrava inicialmente; a sua situação foi reposta e transformada em melhor do que aquela que conhecera no princípio (c. 42, 7-17). Esta narrativa final representa o tipo de resolução que, a um nível popular seria expectável para responder ao caso de vida de Job, que, noutros moldes tinha sido discutido entre ele e os outros parceiros. Mas o cerne do livro de Job continua a situar-se na profundidade do seu questionamento sobre o modo com Deus gere a imputabilidade que lhe cabe sobre sistema de ética relativamente aos humanos e com que justiça desempenha esse papel.

## 2. Dimensão transcendental da justiça

O tema central de Job situa-se, por conseguinte, num setor específico das questões da ética, que tem a ver com o significado da justiça que ele exige. A res-

ponsabilidade pelo bom funcionamento deste sistema é imputada a um agente. Junto daquele faz sentido reclamar o seu cumprimento adequado. Este conceito de justiça comporta os matizes próximos dos normais com que estamos habituados a usá-lo. Entretanto, no mundo do Próximo Oriente e especialmente na Bíblia, o conceito de justiça ganha profundidade e amplitude, apresentando-se com a função de uma estrutura essencial a tudo no universo. Como postulado implícito para a consistência de tudo, este conceito de justiça representa, no seu nível mais fundamental, a lógica, a ordem, a harmonia, a bondade e implica mesmo generosidade e disponibilidade para o dom. Esta lógica e o alcance desta função atingem níveis de abrangência que parecem, por vezes, transcender o próprio alcance do conceito de Deus, nas competências funcionais que lhe são atribuídas. O agir de Deus não é visto como dotado de uma arbitrariedade absoluta no governo do universo; justiça, verdade e sabedoria impõem-se também a ele como paradigma incontornável de ação. Por isso estes conceitos essenciais podem ser vistos como seus sinónimos e são deificados ou tratados como hipóstases de equivalência divina<sup>9</sup>. Nada, entretanto, parece obstar a que esta abrangência ampla do conceito de justiça possa aproximar-se e identificar-se ou mesmo sobrepor-se à amplidão absoluta do conceito de Deus. Esta abrangência absoluta do conceito de justiça pode, com efeito, atingir o alcance do conceito de Deus e pode até dar, por vezes, a sensação de que pode ultrapassar e integrar em si o próprio conceito de Deus. Por esta abrangência e por esta quase equivalência entre a ordem absoluta expressa com o conceito de justiça, como alternativa compreensível para a ideia de Deus, poderíamos concluir que, nestas visões de profundidade sobre o homem, poderiam conviver de maneira satisfatória, no Próximo Oriente antigo, visões do mundo em expressão de base teísta bem como em expressão mais diluída em conceitos de formulação menos explicitamente teísta.

A formulação do essencial com a modalidade conceptual de Deus parece ter sido mais acessível e prevalece tanto em termos epistemológicos como em termos práticos, culturais, culturais, etc. Deus como pessoa garante possibilidade para o relacionamento pessoal. Este aspeto corresponde à dimensão estrutural da consciência que exige relacionamento interpessoal. É isso que justifica a importância do conceito de Deus no Próximo Oriente antigo e de igual modo na Bíblia: a necessidade de uma imputabilidade divina personificada e o interesse por uma relação dialogal ou simplesmente aloquial. Na linguagem religiosa da Bíblia, a formulação teísta da ordem universal é claramente prioritária e preponderante<sup>10</sup>. No entanto, em textos menos dependentes do imediatismo das práticas e das formulações mais populares, não se deve menosprezar nem desvalorizar a maneira como conceitos de algum modo análogos ao de justiça aparecem com atribuições e significados equivalentes ou sinónimos aos referidos a Deus, como sejam os de estar na origem e fundamentar a consistência e o sentido de tudo. É o que acontece, por exemplo, com o conceito de sabedo-

<sup>9</sup> Cf. Glassner, 2002, p. 243; Ramos, 2012, pp. 60-62.

<sup>10</sup> Cf. Ramos, 2010, pp. 250-252; Ramos, 2012, pp. 61-62.

ria<sup>11</sup>. Na história posterior do pensamento judaico, sobretudo na sua linguagem sapiencial e mística, este matiz da justiça pode justificar o facto de a Torá, vista como uma outra modalidade englobante destes conceitos, tende a aparecer com uma ressonância equivalente ao conceito de Deus. Na história da religião egípcia aconteceu a mesma equivalência entre o conceito de *ma'at* (verdade, justiça, bem, ordem) e o estatuto de uma entidade divina que mantém o mesmo nome. Em história das religiões costuma chamar-se a esta promoção uma deificação. No entanto, pode ver-se também como uma simples equivalência de conceitos. Associações e equivalências deste género ocorrem com naturalidade à ideia do homem dos nossos dias. Na Bíblia alguns destes conceitos, como mensageiro (anjo) e sabedoria funcionam como equivalentes ou mediadores para representar Deus. São conceitos personificados ou hipóstases<sup>12</sup>. Este jogo de conceitos equivalentes faz com que o próprio Deus possa, ele próprio, ser entendido como um conceito mediador<sup>13</sup>.

Para a personagem de Job, os níveis da justiça devem mesmo transcender, de modo específico, o papel imediato e ainda curto que lhe é atribuído nos sistemas de ética representados no discurso tradicional. E o discurso dos parceiros de Job não ultrapassa o nível imediato da justiça distributiva, na análise dos dados atinentes ao sistema da ética. Se Job se atreve a questionar formalmente Deus sobre a imputabilidade que lhe cabe na gestão da justiça, é sinal de que a justiça, como critério e padrão de gestão da vida, transcende o próprio conceito de Deus, na sua função de entidade imputável pelo lógico processamento das coisas. A questão de Job enquadra-se precisamente nesta relação de transcendência postulada para as dimensões profundas que este conceito de justiça lhe parece exigir. É nesse âmbito dos princípios que Job situa o interesse de uma confrontação dialética. E a dimensão radical desta dialética é sentida, em última análise, com as incomodidades e as angústias que são características de uma situação de aporia. O mais desconfortável é que, em Job, esta aporia ameaça colocá-lo em face de uma espécie de contradição insuportável que lhe parece afetar o próprio conceito de Deus, se bem que as queixas proferidas se refiram apenas à maneira como Deus parece ter conduzido o seu percurso de ética e de vida. A reclamação de Job só faz sentido no âmbito da teodiceia, se bem que contém elementos que podem extravasar este âmbito.

### 3. A difícil gestão da ética em sistema

Entretanto, admitir a existência de uma tal contradição parece ser igualmente insuportável para o homem oriental em geral. Neste domínio íntimo e profundo da vivência pessoal, a contradição parece-lhe ser ainda mais inaceitável do que no universo físico exterior. A consistência do humano sofre mais vacilações.

<sup>11</sup> Cf. Pr 8,1-5.10-11.15-17.

<sup>12</sup> Cf. Barton, 2019, pp. 96-98.

<sup>13</sup> Cf. Ramos, 2018, pp. 37-38.

A exigência de justiça é aqui uma questão absolutamente incontornável. Dela dependia a lógica e a possibilidade de uma existência tranquila.

Por outro lado, dentro do sistema de ética propriamente dito existia uma dimensão que se considerava igualmente incontornável. Era a necessidade de imputar a consistência deste sistema e, em última análise, a sua eficácia a um agente capaz de garantir a sua exequibilidade. Neste sentido, o sistema ético era de algum modo correspondente ao sistema geral do mundo, pois também relativamente a este Deus funcionava como o agente imputável por tudo o que pudesse dizer respeito à sua existência, consistência e eficácia.

A questão existencial levantada por Job é, em última instância, a de tentar proceder a um enquadramento adequado deste âmbito ético da justiça num sistema de teodiceia que não deixasse de fora aporias irresolúveis. Na verdade, este patamar era aquele que produzia um tão grande incômodo ao sentir de Job. Pela proximidade e interioridade ao próprio sujeito, quaisquer anomalias deflagradas no campo da ética afetam-no mais profundamente do que outras incongruências apercebidas no sistema geral do mundo. A dificuldade em conseguir harmonizar elementos aparentemente contraditórios apresenta-se-lhe como um sério problema com repercussões dramáticas nos campos teológico, ético, humanista, filosófico e, finalmente, no âmbito lógico ou epistemológico. É uma perplexidade que abrange a totalidade do seu ser. Por isso ela lhe causa tanta angústia e o abala tão profundamente. O questionamento que a sua experiência lhe suscita é de teor lógico-metafísico e traduz-se num sentimento profundamente amargo de absurdo e de aporia. A questão atinge-o em toda a amplitude da sua consciência; é uma experiência metafísica em que ele sente o seu próprio ser sob ameaça. Ora, esta confrontação radical com o absurdo é uma situação que a atitude humanista do Médio Oriente antigo considera como a última fronteira do humano. Por isso mesmo recusa totalmente deixar-se ir abaixo, em nome da exigência de bem-estar, base imprescindível e irrenunciável de estar vivo e bem. As evidências com que assume a consciência de existir excluem totalmente a possibilidade de ter que dividir ou diminuir essas evidências, caindo na tentação de aceitar uma condição de absurdo.

Entretanto, por quanto diz respeito à capacidade de explicar devidamente estas situações de dúvida e encruzilhada, nem sempre as argumentações resultavam eficazes. O enquadramento tradicional da ética era racionalmente consensual, mas parecia-lhe que descurava certos aspetos importantes. A sua gestão lógica deixava em aberto sequelas inaceitáveis. Quem o descobre e o declara é Job, porque é a ele que a questão diz respeito e é ele que sofre com tal situação. E o mais incômodo é que esta falha no sistema ético ameaça também a consistência do próprio sistema de teodiceia que ali andava igualmente implicado. Por outro lado, porém, não parecia viável renunciar à teodiceia, porque era nela que assentava a possibilidade de garantir justiça na matéria. Pois só havia justiça garantida, se se tivesse uma instância a quem imputar a garantia do seu cumprimento. Uma explicação simples do género do “porque sim” não lhes resultava minimamente satisfatória.

Por conseguinte, os dilemas com que Job se enfrenta situam-se na fronteira das compatibilidades entre os princípios próprios da ética e as coordenadas espe-

cíficas da teodiceia. E o que estava em falta era a evidência apodítica no campo da teodiceia. E é por tudo isto que o seu livro acabou por se transformar no eterno porta-voz dos dilemas suscitados pelo sofrimento, pelo mal e pela situação de aporia. Entre a racionalidade da filosofia implicada no pensar da ética e a teodiceia, postulada como sustentação do sistema, verifica-se um hiato; e este hiato tem características de aporia. Disto dão testemunho, de forma eminente, as leituras de Job com várias modalidades hermenêuticas, perceptíveis a partir das leituras de muitos filósofos<sup>14</sup> como a de Emanuel Kant<sup>15</sup> e de poetas como Miguel Torga<sup>16</sup>.

#### 4. A metáfora forense da justiça

Ao longo do livro de Job deparamo-nos com um variado jogo de semânticas, com matizes aplicados ao conceito essencial de justiça. Os procedimentos de análise sobre as dimensões da justiça de que o discurso de Job lança mão projetam este conceito para um nível metafísico que propende a desafiar as possibilidades de formulação no âmbito do discurso ético e acaba por levantar importantes questões de imputabilidade pessoal que dizem respeito à obrigação de resposta por parte da entidade que é citada a tribunal para com ela se discutirem direitos e deveres (*rib*).

A função de destrinçar o novelo de situações e comportamentos dos humanos em sociedade e mesmo dos elementos do universo, bem como a incumbência de os gerir como convém, são atribuições que os orientais imputam a Deus como uma das suas funções mais importantes. Na vida de sociedade atribuem igualmente aos humanos a capacidade de dirimir situações de dificuldade jurídica entre pessoas, tanto de forma direta como procurando a mediação de um juiz. Para designar esta função recorre-se ao verbo que significa “julgar” e “proferir a sentença” (*šaphat*). O ditame ou declaração de justiça assim proferido é um *mišpat*, uma sentença; e aquele a quem é reconhecida autoridade para proferir tal sentença é um “juiz” (*šophet*). Aplicada a Deus, esta linguagem é de perene utilização ao longo da Bíblia; e esta é uma das mais eminentes prerrogativas atribuídas a Deus. Aplicada a funções exercidas por humanos na sociedade, esta designação de autoridade parece ter sido muito importante na primitiva organização social das populações semitas de Canaã. Testemunho disso é o título com que são designados os líderes carismáticos da época antiga da história hebraica, os Juizes (em hebraico, *šophetim*). Este nome foi inclusivamente considerado como um rótulo adequado para designar a época imediatamente anterior à monarquia entre os hebreus. Ele designava o princípio da organização social e a fórmula de poder e

<sup>14</sup> Cf. Santos, 2008, pp. 927-928.

<sup>15</sup> A interpretação do tema de Job constitui o cerne da obra de E. Kant: *Sobre o insucesso de todas as tentativas filosóficas em teodiceia*. Cf. Santos, 2008, pp. 919.

<sup>16</sup> Entre os vários títulos onde trata questões análogas à de Job, o mais explícito é: *O outro livro de Job*, edição de autor, Coimbra, 1958, 4ª ed.

autoridade de uma forma carismática. É elucidativo o facto de as fontes romanas<sup>17</sup> atestarem igualmente que esta era a designação usada para os líderes fenícios que resistiram até bastante tarde na colónia fenícia de Cartago. Os cartagineses eram herdeiros de uma primitiva migração fenícia que se terá instalado no norte de África, lá pelo séc. IX, a. C., que foi igualmente o tempo de maior afirmação dos fenícios em Canaã. Segundo as fontes romanas referidas, os chefes da cidade de Cartago eram chamados *sufetas*<sup>18</sup>, termo que deriva da mesma raiz cananaica, *šaphat*. Quando aplicada a Deus, esta atribuição serve para dirimir questões no espaço da ética ou dos comportamentos em geral, respeitantes tanto aos indivíduos como às sociedades e mesmo à globalidade do universo<sup>19</sup>. Pois a justiça diz respeito a todas estas entidades e a todas as situações. Dada a sua importância e extensão, faz sentido que seja Deus a encarregar-se da sua gestão.

No entanto, este conceito institucionalizado de juiz não é requisitado como uma categoria aplicável no caso específico de Job. A questão suscitada neste caso tem realmente a ver com Deus. Mas Deus não é requerido para se pronunciar enquanto juiz; ele é, sim, requisitado como uma entidade sobre a qual recai uma acusação e pela qual se lhe exigem explicações. Não é chamado para presidir ao tribunal, é citado a tribunal para ali responder. Deus não vem como juiz (*šophet*), mas, de algum modo, como culpado (*'aššam*). A situação torna-se mais subtil, porquanto as razões para Deus ser chamado a tribunal como acusado são precisamente problemas que têm a ver com o exercício da função de juiz na gestão dos assuntos de ética que têm a ver com o queixoso que é Job. Nessa função, Job esperava de Deus um tipo de atuação diferente daquela que, como acusador, lhe apresenta. A questão é importante e o espírito de Job sente-se bastante preocupado pela maneira como toda a situação o afeta e pelos problemas e prejuízos que lhe causa.

As famosas personagens dos parceiros que aparecem a dar a sua opinião como quem dita um tratado sobre a matéria assumem, eles sim, com alguma sobrançeria uma espécie de função de juiz (*šophet*). Mas esta função não é a adequada e eles deixam a sensação de incapacidade para realizar tal tarefa de maneira satisfatória. São juízes falhados. As suas intervenções não merecem qualquer acolhimento da parte de Job; o teor das suas opiniões retira-lhes autoridade. Isto significa que a quem incumbe a função de aferir sobre a pertinência das intervenções relativas ao seu caso é o próprio Job. Compete a quem questiona o aferir se a resposta é satisfatória. Ele é que diz se ela é aceitável. É que, neste caso, a analogia forense requisitada não recorre à mediação institucional de um juiz como uma terceira entidade que é chamada a dirimir a situação. Job exige explicações em forma direta, como um ajuste de contas feito de uma maneira frontal, cuja dinâmica seria a de resolver o caso numa confrontação de tu a tu. E Deus não tem o papel de juiz, mas de acusado, se bem que a discussão direta solicitada entre as duas partes incida precisamente sobre o exercício que Deus deveria ter como perso-

<sup>17</sup> Cf. Tito Lívio: *História Romana*, 28.37; 30.7; 34.61.

<sup>18</sup> Cf. Bondi, 1988, pp. 129-130; Lipinski, 1992, p. 429.

<sup>19</sup> Liedke, 1984, pp. 999-1009.

nagem imputada para exercer a função de juiz e agente responsável pelo bom desenvolvimento do percurso ético de Job. Isto é, o próprio exercício da função divina de julgar é o caso forense que Job propõe para análise e julgamento. Mas tudo se processa seguindo os aminos da lógica. É, por conseguinte, um processo dirigido contra Deus. Por isso ele corresponde a um *rib* e não a um *mišpaṭ*. A questão de justiça suscitada envolve todo o sistema ético, que parece revelar-se estranhamente inconsistente. E não era suposto que assim fosse.

Entretanto, os quatro parceiros, enquanto observadores do caso de Job, funcionam de algum modo como testemunhas da sua experiência e servem de algum modo como mediadores do processo.

## 5. O espaço de aporia

Estas limitações e incapacidades em prosseguir de forma lógica, segura e confortável a evidenciação do percurso vivencial da consciência humana, confinado entre duas linhas de perspectiva, uma de análise racional, a da ética, e outra de postulado, a da teodiceia, configuram, em última análise, uma situação de aporia. A ética situa-se como uma intuição de evidência ao nível imediato da percepção e da identificação de si mesmo como uma consciência humana que se afirma na dimensão ética dos seus atos conscientes. No âmbito da teodiceia ou, digamos, da teologia, aquilo que se procura é uma sistematização lógica perfeitamente acabada e articulada do agir de Deus. No entanto, mesmo que estas duas linhas andem associadas a uma intuição criativa que postula e representa esse nível de sistematização teórica e se apresentem como dois domínios necessários, podem não conseguir evitar alguns pontos de fricção na relação entre ambos. Nesta incidência de conflitos, os dois níveis de sistematização podem, por vezes, apresentar-se como incompatíveis. No entanto, eles apresentam-se também um e outro como irrenunciáveis e em igual medida; o da ética como uma dimensão racional e o da teodiceia como um postulado, destinado a garantir imputabilidade e aceitabilidade ao sistema da ética e à consistência geral do mundo. Para o homem do antigo Oriente, é realmente de aporia o ponto até onde parece poder chegar o percurso analítico e a tarefa de o definir em âmbito racional. Este é o ponto conclusivo a que o percurso que parece possível de detetar no livro de Job parece ter conseguido chegar. Ora, no sentir de Job, este ponto é de aporia<sup>20</sup>.

Para ele, com efeito, o dado mais inquestionável são as evidências da sua consciência pessoal e ética; é com essas que ele se depara de uma maneira imediata e autoevidente. As fraquezas da questão suscitada situam-se do lado das evidências que deveriam existir e não parecem garantidas, no respeitante ao campo da teodiceia. Trata-se de dúvidas muito sérias suscitadas a propósito da eficácia em matéria de imputabilidade divina, quanto à garantida sustentação transcendental do sistema ético. As dúvidas não dizem propriamente respeito à existência de Deus que personifica esta instância. Essa resulta evidente no âmbito do postulado com que procede. As dúvidas dizem respeito ao modo de proceder

<sup>20</sup> Cf. Franz, 2003, pp. 33-34.

de Deus no que tem a ver com o agir ético de Job. É este modo de proceder que o deixa assim tão queixoso. A sua posição, no entanto, não é a de enfrentar a questão de uma forma tão radical que o leve a rejeitar por completo a teodiceia. Pelo contrário, ele afirma com toda intensidade a pertinência da teodiceia, ao colocar precisamente nesse âmbito a mais radical das suas perguntas e a máxima das suas exigências. Prefere, assim, tratar a questão como uma exigência dirigida a Deus, na qualidade de entidade imputável e abordável neste mútuo e quase recíproco tribunal de opinião (*rib*), que é entendido como uma discussão e um protesto face a face, quase como uma luta entre Jacob e o anjo<sup>21</sup>.

Assumindo a perspectiva de Job, também as reflexões de Kant andaram por estas paragens. O regresso dos impasses da teodiceia ao âmbito da filosofia moral segundo Kant<sup>22</sup> significa o reposicionamento da questão no âmbito das opções criativas originárias e representa igualmente o recomeço da sua pertinência e das suas possibilidades. É aqui que o homem age e se realiza como criativo e como criador, na medida em que empreende o salto por cima de uma situação de hiato, de aporia fundamental. Nesta situação de impasse, a possibilidade que se apresenta de ser como homem é a de investir em sentido e de criar horizonte.

Entretanto, a insatisfação que constituiu o seu ponto de partida não lhe permite exagerar qualquer sensação de tranquilidade nem assumir qualquer manifestação espalhafatosa de vitória, nem sequer como aquele arremedo de vitória que, na narrativa do Génesis, é referida relativamente a Jacob, ele que, depois de ter lutado com o anjo, tomou como vitória o facto de não ter sido derrotado. Ora, questionar Deus ou interrogar-se sobre os mistérios e aspetos absurdos da vida e do universo é um estado de espírito que as literaturas do Próximo Oriente antigo enfrentam e procuram traduzir, sem inibição e de maneira reconhecidamente explícita<sup>23</sup>.

## 6. O atalho transcendental da emoção estética

A sensação de aporia que o persegue, Job não a consegue resolver diretamente no interior do processo discursivo racional, apesar de tanto se ter empenhado nesse campo e muito ter nele investido. Tanto mais que o insistente recurso a Deus continuava a processar-se no interior do seu próprio reduto de consciência em análise racional. Compreende-se bem que era ali que ele precisava de receber uma resposta. Mas não é ali que ele acabará por descobrir em definitivo os elementos capazes para construir uma resposta que o preencha. A solução há de consistir numa espécie de salto em que as aporias com que se confronta no percurso racional vão ser envolvidas e aparecerão funcionalmente resolvidas através

<sup>21</sup> Gn 32,22-32.

<sup>22</sup> Santos, 2008, pp. 919-920; 922.

<sup>23</sup> Avulta entre todos o caso da designada *Teodiceia babilónica*, texto acádico do séc. XII, conhecido pelas suas primeiras palavras como *Ludlul bel nemequi* (Hei de louvar o senhor da sabedoria). A justo título este texto babilónico se pode apresentar como o arquétipo mais notório do livro de Job. Cf. Carreira, 1994, pp. 202-214.

de uma experiência estética de onde deriva uma intuição global e virtualmente criadora. É nela que acabam por se reconfigurar as limitações que, no espaço da percepção racional e sistémica, o deixavam tão profundamente angustiado. Neste caso a emoção estética oferece um espaço mais disponível para transcender o enclausuramento que a busca estritamente racional lhe permitia. Trata-se de reiniciar epistemologicamente o processo. A apreensão da realidade cósmica em novos moldes de encantamento e sedução e a percepção de um outro sistema global de integração epistemológica capacitam-no para uma nova intuição criadora que liberta a sua consciência daquele estado de confinamento, daquela espécie de curto-circuito em que ela se mantinha prisioneira. Com este enquadramento algo inesperado, o que Job consegue, na verdade, é uma espécie de regresso ao espaço embrionário e mítico do seu desabrochar epistemológico. Este é o espaço de uma experiência estética de totalidade sem fronteiras, a partir da qual se vão novamente reprocessando as definições. Esta experiência estética de integração global precede mesmo o início da sua capacidade de autonomia epistemológica<sup>24</sup>.

Todavia, este salto não se apresenta propriamente como um novo percurso analítico, semelhante ao das discussões anteriores com os diversos parceiros. Aqueles que tinham anteriormente interferido na discussão com Job não voltam a ser requisitados nem sequer aparecem de novo diretamente mencionados. O que agora acontece e entra em jogo é, antes de tudo, uma nova emoção integradora que lhe aparece vinda de fora, isto é da realidade da natureza fora dele, e que ele acolhe de boa mente; é uma emoção que se lhe oferece como encanto e se lhe impõe como evidência, resolvendo a premência das suas interrogações. Estas tinham andado a ser profundamente discutidas ao longo de todo o livro. Mas esta via de acesso mediante as discussões era apenas “de ouvido”. Porém, este mero ouvir revelava-se fruste; e a frustração espelhava simplesmente as conversas correntes e banais como as dos seus parceiros e podia eventualmente decorrer até mesmo dos próprios discursos de Job. A declaração lapidar de viragem é a seguinte:

Apenas por ouvido ouvi sobre ti,  
mas agora os meus olhos viram-te. (42,5)

Isto é, o espetáculo do universo e da vida não o encantou propriamente como sendo o simples facto de escutar a voz de Deus. Não foi por ouvir dizer que lhe chegou o encantamento; foi pelo seu próprio ver, pela sua própria contemplação e intuição da maravilha. E aquilo que Job realmente viu e agora exprime com o pronome “te”, referido a Deus, foi, na verdade, uma cosmofania. A declaração proferida mostra que Job compreende esta admirável cosmofania como sendo inteiramente equivalente a uma teofania. Por esta via, a reformulação entre ética e teodiceia no seu sistema de consciência propõe-se diante dele com outra perspectiva que lhe soa bastante diferente.

<sup>24</sup> Cf. Ramos, 2020, pp. 109-112.

Este quadro de ideias faz-nos naturalmente pensar no mundo mental do nosso luso-neerlandês Baruc Espinosa, pela maneira como o conceito de Deus se corresponde com o de natureza<sup>25</sup>. O caminho de visão que agora se abriu diante de Job parece ser para ele uma experiência mais direta e decisiva do que a de qualquer das conversas ou das discussões anteriores. Esta experiência de percepção, situada para além, para aquém ou à margem do racional, por via de um acesso mais elementar e mais imediato como postulado auto-evidente, constitui a única intervenção atribuída a Deus em toda esta discussão (cc. 38-41). É neste mergulho numa emoção originária que se resolve, finalmente, toda a pressão que motivava o *rib* do tu a tu com Deus. E, apesar de ser longamente expressa em palavras declaradas por Deus, é explicitamente declarado que ela provém do meio da tempestade (*min hase'arah*)<sup>26</sup>. A tempestade é a caracterização mítica do espaço do divino, porque é simultaneamente global e concreto. E representa igualmente a sua equivalência com a natureza, com o universo.

O facto de este discurso de Deus ser tão longo pode compreender-se, porque, na verdade, se trata de apresentar, sob a forma de epifania, a imagem de justiça que a natureza expõe. A imagem de justiça das coisas é uma transparência do estado profundo de justiça e ordem que assim se manifesta abertamente. A justiça ou ordem do mundo não é uma derivação teórica de uma teodiceia sistematizada e acabada; é mais propriamente o conteúdo de uma intuição partilhada e co-essencial com a globalidade dos conteúdos do universo e da vida; é uma convicção por comunhão. A contemplação que institui a teoria da teodiceia é que representa uma decorrência subsequente dessa intuição co-essencial.

As dramáticas interrogações e aporias suscitadas por Job podem agora repousar no conforto, no aconchego desta transparência evidente, convincente e reconfortante. E neste conforto estético que abrange toda a realidade tem finalmente repouso o dramatismo que os discursos anteriores denunciavam. Reencontrando beleza e sabor nas coisas da natureza, Job reentra finalmente em si mesmo e é daí, de dentro de si mesmo, que ele se encontra em estado de responder a este discurso de Deus à questão que o manteve ao longo de todo o livro em estado de tensão e angústia. A emoção estética precede a filosofia.

O processo de reconstrução epistemológica de Job não é um discurso em que, para a resolução do seu problema sobre a imputabilidade divina, se recorra a uma funcionalidade do tipo *deus ex machina*. Em Job “tudo se passa na imanência da consciência moral”<sup>27</sup>. Tal como na tragédia grega, também em Job a experiência trágica se situa no espaço dos problemas éticos<sup>28</sup>. Mas a resolução do impasse trágico em Job processa-se numa modalidade que não recorre a processos *ex machina*, mas se situa no interior das dialéticas do humano que fundamentam o seu processamento epistemológico.

<sup>25</sup> Cf. Lenoir, 2019, pp. 111-122.

<sup>26</sup> Jb 42,5.

<sup>27</sup> Santos, 2008, p. 941.

<sup>28</sup> Santos, 2008, pp. 927; 938.

Justifica-se, deste modo, que Job formule racionalmente as questões essenciais que o preocupam sobre o que Deus representa no sistema ético, pois estas perguntas não recolham, por via racional, elementos de resposta suficientes. Na realidade, Job está a deixar de lado a via racional expressa na troca de argumentos com os seus parceiros, retomando a procura no mais interior e no mais integral de si mesmo, aproveitando a evidência imediata percebida no espetáculo de encanto que a vida lhe apresentava.

A imagem de exterioridade e de artifício de um *deus ex machina* torna-se assim um recurso desnecessário, porque se mostra, de algum modo, improcedente. Deus funciona aqui como um mediador que faculta acesso à contemplação da ordem, justiça e beleza universal do universo<sup>29</sup>. A questão essencial da fundamentação da ética fica, deste modo, reenquadrada numa condição em que sobressaem mais as características de justiça, ordem, beleza, dignidade, sentido e satisfação e em que a questão da imputabilidade da sanção, podendo ser significativa, acaba por se relativizar<sup>30</sup>.

Este pode bem ser um sinal que nos leva a valorizar o percurso epistemológico de Job, sublinhando ao mesmo tempo o quanto algumas das suas visões convergem com questionamentos dos tempos modernos. Na fase de discussão entre ética e teodiceia, Deus era uma questão; era ele o verdadeiro motivo da argumentação. Nesta nova fase ele é personagem e apresenta-se como expressão dinâmica da realidade do universo, sob a forma de maravilha e encantamento, emoções capazes de suscitar um sentimento de nova integração, garantindo uma parte significativa da lógica e da segurança que desde sempre andavam a ser requeridas.

Porém, mesmo que reapareça a referência a Deus e que este apareça não como simples referência queixosa a um “ele” distante, mas como uma personagem com a qual se fala, ele não dá propriamente resposta aos quesitos (*rib*) de Job. Antes, lança uma nova interrogação persistente, mas de signo contrário. Esta interrogação abre para novos horizontes de compreensão das coisas a garantir integração, lucidez e tranquilidade. Esta é uma descoberta que o sujeito questionador tem oportunidade de fazer dentro de si mesmo, no seu próprio universo interior, ali mesmo onde tinha ansiosamente começado a sua procura. Se ao longo do livro de Job Deus aparece como alguém designado como “ele, na declaração aloquial de Job em 42,2, citada mais acima, Deus aparece referido em forma de “tu”<sup>31</sup>.

Contrariamente ao quadro de teor e colorido politeísta que preenche o início do livro e onde a personagem de Satan aparece num tratamento tão coloquial de tu-cá-tu-lá com Deus, Deus não se dirige a Job em estilo de conversa de proximidade, mas num enquadramento transcendente e maravilhoso de globalidade e profundidade identificada com o universo na sua plenitude. Mais do que

<sup>29</sup> Cf. Ramos, 2018, p. 38.

<sup>30</sup> Santos (2017), num texto de grande síntese sobre a comparação entre a ética segundo Kant e a hermenêutica que o mesmo filósofo pratica em matéria de ética bíblica, sublinha frequentemente a convergência de ambas também sob este ponto de vista.

<sup>31</sup> Cf. Ramos, 2010, pp. 250-252.

impor-se ou ficar distante, a imagem de Deus dilui-se na imagem de totalidade do universo e da vida. E, mais do que no espaço do racional, Deus encontra-se nestes domínios de mediação e complementaridade, de englobância e totalidade, que condizem principalmente com sentimento, emoção, intuição, consciência, beleza, satisfação e vida. Deus está no sabor e no sentido geral das coisas. Ele não está na conclusão apodítica, ao final de um corropio de demonstrações; está na tranquila satisfação conseguida numa paisagem de encantamento. A proximidade de Deus não acontece no fogo nem na tempestade, mas na brisa suave<sup>32</sup>.

O percurso de argumentação da análise ética diverge, por conseguinte, dos caminhos percorridos na emoção estética. Mas o livro de Job não é propriamente testemunha de um conflito entre ética e estética; a sua descoincidência está entre os processos seguidos em cada um dos modelos de percepção na definição dos estados de consciência e na elaboração dos discursos respectivos. Mas também é nesta descoincidência que assenta a feliz complementaridade entre ambos. Poderá mesmo falar-se de perspectivas e de discursos que mantêm alguma capacidade alternativa. Com efeito, ambas as vias se definem como limitadas, pois são complementares como acesso à definição dos conteúdos que se reconhecem e aos resultados que se vão alcançando.

Entretanto, esta visão global que integra o percurso crítico e acalma o seu dramatismo serve para corrigir crispções, mas não desaloja nem renega a pertinência e a evidência própria de cada um dos momentos epistemológicos anteriores. Todo o itinerário mental de Job se mantém, numa espécie de convivência dialética entre todos os seus momentos, que continuam a revelar-se pertinentes. E Job, como sujeito e personagem com quem se identifica o processo epistemológico e vivencial assim analisado, acaba por representar legitimamente todas as dimensões que a diversidade e a contradição das suas experiências expôs com tamanho dramatismo e vivacidade. Numa expressão literária que mantém a unidade da personagem, ele consegue carregar todas estas dimensões e aporias, sem as apagar; pode assim diluir momentos de intenso dramatismo, acolhendo uma emoção de estética nova e global, inteiramente reconfigurante.

Esta imagem de Job ficou reconfigurada e tornou-se mesmo capaz de suportar a dose significativa de ingenuidade de uma conclusão de gosto completamente popular, que lhe foi justaposta como narrativa final da sua história e onde lhe são restituídas e redobradas as riquezas do início, quase parecendo esquecer o teor das dramáticas perguntas que o tinham atormentado.

O discurso de Deus consiste, de facto, numa proposta de contemplação direta do mundo repleto de obras primas que são criação sua. A referência à criação destas maravilhas por Deus é como um processo de equivalência entre o conceito de Deus e os conceitos essenciais englobantes, tais como justiça, ordem, sabedoria, etc. Trata-se, por conseguinte, de uma espécie de cosmofoania totalmente persuasiva, onde as discussões ou um discurso que era apenas “de ouvido”

---

<sup>32</sup> 1Rs 19,11-12. Este episódio ocorre numa corrida para o deserto da montanha de Deus, o Horeb, fugindo à perseguição dos israelitas partidários de Baal. A corrida de Job partilha também este gosto algo vertiginoso. O fim tranquilo é adequado, por conseguinte.

aparece substituído por uma contemplação, uma visão e um discurso “de visão” (42,5), isto uma evidência de percepção imediata. Por esta visão das coisas, o universo revela-se-lhe transparente. Sem absurdo, ele assenta sobre a justiça, um conceito essencial de justiça que integra matizes de ordem, harmonia, eficácia, beleza e bondade. Com efeito, todos os essenciais são sinónimos<sup>33</sup>. E o princípio que aqui está em jogo, tanto no espaço da ética como no âmbito da teodiceia, é o conceito essencial de justiça. É este conceito essencial que dá lógica ao discurso e consistência a tudo no universo; ele é o fator decisivo, uma vez que sobre ele assenta a consistência de tudo.

No contexto de maleabilidade do mundo bíblico e oriental, nem sequer incomoda assim tanto o facto de neste discurso se poder pressentir alguma ressonância que pareça, em certo modo, marginalizar o próprio conceito de Deus, relegando-o para uma espécie de mediador ou metáfora chamada a exprimir a justeza e consistência que se percebem na contemplação do mundo; trata-se, com efeito, de uma percepção realizada como um sentido co-essencial ou concomitante.

O mundo semítico da Mesopotâmia dá, também ele, testemunho desta transcendência da ordem do universo assente sobre a justiça e consistente em si mesma. Também na evolução do pensamento judaico, podemos verificar como o conceito de *torah* pode chegar a ser visto como garante da consistência interior de todas as coisas, chegando a parecer que se equipara e transcende o próprio conceito de Deus<sup>34</sup>.

Nesta perspetiva, o horizonte nuclear de Job não se contrapõe nem recusa alguma convergência com outro tipo de mundividências, tais como a de Espinosa e a do budismo antigo e fundamental, onde a atenção aparece diretamente focada na realidade do universo e da natureza. Algo de semelhante acontece com modos de ver mais contemporâneos, tendentes a colocar em surdina alguns traços tradicionais da imagem de Deus ou mesmo a prescindir dela, como acontece nas variadas modalidades de agnosticismo e mesmo de ateísmo. Com efeito, a ninguém escapa a interrogação sobre a consistência do mundo, da vida e da pessoa. Não vemos normalmente as pessoas correndo ao Deus dar-á, com medo de um desmoronamento. Prevalece a confiança na consistência e na lógica e previsibilidade das coisas. Nisto aparece confirmada a sintonia com a percepção de base que a emoção estética da contemplação de Job estabelece.

Em suma, esta mundividência para além dos dramatismos, que encerra e procura ultrapassar, assenta sobre uma sensação irrenunciável e reconfortante, sobre o postulado existencial de que contemplar o mundo é uma oportunidade de descobrir que existe uma consistência universal que se nos manifesta e nos engloba, proporcionando-nos um programa de vida interessante. Há alguns anos, escrevia eu num poema de boas vindas dirigido a uma amiga que regressava de uma viagem à Grécia:

<sup>33</sup> Cf. Ramos, 2012.

<sup>34</sup> Cf. Glassner, 2002, p. 243; Wigoder, 2001, pp. 1015-1016.

Do cimo do Olimpo limpo  
que viste, meu irmão?  
– Que é fundo o mundo,  
que é são o chão!

Era envolvido nesta sensação de aconchego e reconforto que o homem do antigo Oriente semítico assumia e procurava gerir o peso das aporias que a percepção da condição humana sugeria e impunha à sua própria consciência.

O propósito final formulado por Job pode soar aos nossos ouvidos como uma retratação, segundo o modelo da mais legítima piedade tradicional da Bíblia:

Por isso eu me retrato e arrependo  
sobre o pó e a cinza. (42,6)

Contudo, esta conclusão não significa sentimentos de penitência nem de renegar as questões que o próprio foi sentindo e levantando ao longo de todo o livro. No final do ano passado, foi aprovada uma tese de doutoramento no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, em cujos textos de apresentação o essencial da tese se resumia da seguinte maneira:

The study concludes with the assertion that throughout the drama of Job's story, the author of the book of Job does not present the protagonist as a penitent, but rather as a righteous sufferer. Through all the vicissitudes of his life, Job reaches the maturity of a true sage, an authentic fearer of God and a fuller human being<sup>35</sup>.

Este resumo assenta em várias equivalências de conceitos que foram sendo tratados ao longo deste texto. E é realmente deste teor a conclusão que a leitura de Job nos continua a sugerir. A maturidade da sabedoria implicou uma gestão epistemológica de algumas dualidades que se revelavam e se mantinham, apesar de tudo, de signo aporético.

## 7. O momento epistemológico de Job

A questão angustiante de Job situa-se naquela franja em que Deus se define como um postulado útil, significativo e irrenunciável. Até aqui chegam os teístas e sobre estas bases formulam explicitamente as suas convicções e desenvolvem teologicamente, isto é, sistemicamente, as suas posições. Job mantém-se igualmente positivo sob este ponto de vista. Mas, apesar de ser visto como uma dimensão necessária da realidade, da vida e principalmente da consciência, esta convicção não parece encontrar-se suportada por evidências absolutamente garantidas. Isto é, o teor da intervenção de Deus não se presta a verificações ou afirmações de teor tão apodítico como Job desejaria, podendo mesmo ser que a demonstração da sua existência se apresente como uma questão impossível de se poder formular. Este ponto específico de consciência teria já mais possibili-

---

<sup>35</sup> Cao, 2022.

dades de ser partilhado por teístas e por alguns não teístas. As limitações que, tanto uns como outros, partilham em termos de evidência podem considerar-se uma condição epistemológica compreensível; e é com ela que se podem justificar as imensas variedades de agnosticismo, provavelmente tão variáveis como as pessoas que delas partilham.

Entretanto, também se poderia fundamentar nesta atitude uma capacidade significativa de convívio entre as consciências de todos os humanos, algo de univocidade fundamental entre as consciências dos humanos. Mesmo neste pico de consciência, a proximidade entre crentes e não crentes poderia ser percebida como mais profunda que quanto eles tendem a exprimir, na diversidade dos seus estados de alma. Job poderia ser, por conseguinte, um caso atraente de ecumenismo epistemológico bastante representativo.

Percorrendo atentamente a história do pensamento religioso, verificamos que, em numerosas expressões pertinentes ao nosso património espiritual tradicional, se podem intuir explicações convergentes com a sua perspetiva. Na verdade, as teologias negativas, de que as tradições pseudodionisíacas são uma importante concretização<sup>36</sup>, apontavam tendencialmente numa direcção condizente com esta sobriedade fundamental ou mesmo transcendental. O apofatismo, isto é, o cuidado em não comprometer a ideia de Deus em expressões que o confinem e o pretendam reter, situa-se numa condição próxima à da teologia negativa; também esta mantém afinidades múltiplas com o agnosticismo. De algum modo agnósticos têm, afinal, de ser todos os humanos, porque o fundo dos dados que se apresentam diante da sua consciência refluem incontornavelmente para zonas de mistério pouco acessíveis, quer este mistério seja expresso em termos de verdades concretas quer seja registado no âmbito da profundidade do universo, onde a capacidade humana de percepção como que se dilui. Toda a experiência humana e, com maior razão, todo o discurso religioso se confronta, em última análise, com níveis significativos de aporia<sup>37</sup>. O texto de Job acaba por ser bem representativo da condição epistemológica dos humanos de todos os tempos. Daí a sua preciosidade como documento de condição humana, aquilatado por milhares de anos de representatividade e leitura e pela frequência insistente da parte de teólogos, de filósofos e de poetas.

É frequente apercebermo-nos que alguns usam o termo agnóstico de forma a soar com tonalidades mais negativas, mas ele continua a poder servir também para exprimir a humildade com que aqueles que pretendem investir numa formulação teísta têm de formular as suas esperanças e convicções, sem exagerarem quanto às certezas que podem dar como evidentes e garantidas. Incerteza e dúvida não significam nenhuma intenção ou interesse de negação ou de desistência. Pois o facto de estar vivo e se sentir consciente é um dado que, por si mesmo, dispõe já de determinadas evidências e tem igualmente asseguradas algumas interrogações. Por conseguinte, o livro de Job acaba por nos apresentar traços

<sup>36</sup> Cf. Wendel, 2003, pp. 290-291.

<sup>37</sup> Cf. Wendel, 2003, pp. 33-34.

bem marcantes do humanismo contemporâneo. O livro de Job é, segundo Kant, o livro mais filosófico do Antigo Testamento<sup>38</sup>.

A serenidade final que a experiência estético-epistemológica proporciona a Job não obsta, mesmo assim, a que a formulação da condição humana anteriormente declarada possa ser classificada como uma aporia. O homem do Próximo Oriente antigo, mesmo aprendendo a viver com o sabor possível e com uma dose assumida de otimismo, mantém vislumbres pertinentes de consciência sobre esta condição de aporia. A consciência da aporia no que toca à imortalidade é tão evidente que Job nem problematiza propriamente esse aspeto. O que o preocupa são algumas percepções da aporia de sentido, no que diz respeito à vida de um humano neste mundo. É este o teor de realismo que lucidamente perflha e que no seu livro se entende e se transmite. O estado de aporia assumida é a condição na qual procura garantir alguma possibilidade de sobrevivência e transcendência. A sua improbabilidade teórica passa a ser a base da sua possibilidade existencial. Em Job, o aporético dá fundamento para o criativo e agónico, à maneira de Miguel de Unamuno<sup>39</sup>, mesmo que este agonismo se desenvolva sob um modelo quietista, como acontece numa mentalidade tão extremamente agónica como é a da apocalíptica<sup>40</sup>. Daí o ar de aceitação tranquila que paira sobre o final de Job, mesmo sem incluir o quadro final ingénuo da reposição de todos os seus bens anteriores.

## Referências bibliográficas

- Barton, J. (2019). *Uma história da Bíblia*. Lisboa: Temas e Debates.
- Bondì, S. F. (1988). Organización política y administrativa. In S. Moscati (Dir.), *Los fenicios* (pp. 126-131). Barcelona: Ediciones Folio.
- Dell, K. L. (2017). *Job: An Introduction and Study Guide: Where Shall Wisdom Be Found?* London: T&T Clark.
- Difusora Bíblica (2008). *Bíblia Sagrada*. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica.
- Cao, G. A. (2022). *Job's Wisdom: When Ethics and Aesthetics Collide. An Exegetical Study on Job's Final Stance before YHWH* (tese de doutoramento não publicada). Roma: Pontificio Instituto Bíblico.
- Carreira, J. N. (1994). *Filosofia antes dos gregos*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Franz, A. (2003). Aporie / Aporetisch. In A. Franz, W. Baum, & K. Kreuzer (Eds.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie* (pp. 33-34). Freiburg im Breisgau: WBG / Verlag Herder.
- Glassner, J. J. (2002). *La Mésopotamie*. Paris: Belles Lettres.

<sup>38</sup> Cf. Santos, 2008, p. 926. Sobre a apetência dos temas de Job a entrarem no mundo dos comentários filosóficos, cf. igualmente Santos, 2008, p. 928.

<sup>39</sup> Os temas da existência, da consciência e da justiça quanto aos horizontes de vida atinentes ao homem são pertinentes e insistentes pela obra de Miguel de Unamuno além: isto dá ao seu pensamento, à sua escrita e à sua poética uma feição inteiramente jobiana. Não esqueço a experiência que foi para mim, nos meus vinte anos, ler, no gavetão de sepultura de Unamuno no cemitério de Salamanca, o seguinte auto-epitáfio: “Méteme, Padre Eterno, en tu seno; / misterioso hogar! / Dormiré allí, pues vengo desecho / del duro bregar.” Poderia valer também para o sepulcro de Job. E não daria trabalho nenhum a colocar, pois ninguém sabe onde ele ficou. No seu livro, ele está.

<sup>40</sup> Cf. Ramos, 2010a, pp. 34-39.

- Greenberg, M. (1997). Jó. In R. Alter, & F. Kermode, *Guia literário da Bíblia* (pp. 305-326). São Paulo: UNESP.
- Lenoir, F. (2019). *O milagre Espinosa: Uma filosofia para iluminar a nossa vida*. Lisboa: Quetzal.
- Müller, H. P. (1988). *Das Hiobproblem*. Darmstadt: WBG.
- Liedke, G. (1984). *Špt*, richten. In E. Jenni, & C. Westermann (Eds.), *Theologisches Handwörterbuch Zum Alten Testament* (pp. 999-1009). München / Zürich: Chr. Kaiser Verlag / Theologischer Verlag.
- Lipinski, E. (1992). Sufete. In É. Lipinski (Dir.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique* (p. 429). Brepols: Turnhout.
- Lourenço, F. (2018). *Bíblia*, vol. IV, tomo 1: *Antigo Testamento: os Livros sapienciais*. Lisboa: Quetzal.
- Potin, J. (2003). *A Bíblia devolvida à história*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Ramos, J. A. (2010). Deus em pronomes pessoais, no uso pré-clássico e bíblico. *Cadmo*, 20, 237-256.
- Ramos, J. A. M. (2010<sup>a</sup>). A Regra da Guerra ou a «Ordem Militar» de Qumrán. In A. R. Santos, & J. Varandas (Eds.), *A guerra na Antiguidade III* (pp. 23-42). Lisboa: CHUL / Caleidoscópio.
- Ramos, J. A. (2011). Universos da justiça, no horizonte bíblico. *Cadmo*, 21, 9-32.
- Ramos, J. A. (2012). A justiça e os seus sinónimos: modelos de univocidade na expressão pré-clássica do essencial. *Cultura: Revista de História das Ideias* (II série), 30, 51-62.
- Ramos, J. A. (2018). Semânticas de mediação divina em matriz pré-clássica. *In memoriam: Estudos de homenagem a António Augusto Tavares* (pp. 25-39). Lisboa: Universidade Aberta.
- Ramos, J. A. (2020). Cuidar do mundo: estética, ética e teologia nos textos bíblicos de criação. *Eboresia*, XXXIII, 54, 105-141.
- Santos, L. R. (2008). A teologia de Job, segundo Kant: ou a experiência ético-religiosa entre o discurso teodiceico e a estética do sublime. In *Convergências & Afinidades – Homenagem a António Braz Teixeira*. Lisboa: Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia, UCP. Reeditado em Santos, L. R. (2012). *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política* (pp. 267-299). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Santos, L. R. (2017). Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética. *Conjectura*, 22(2), 226-278. Reeditado em Santos, L. R. (2022). *A razão bem temperada; Do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos* (pp. 323-380). Coimbra: Imp. da Universidade de Coimbra.
- Schoeckel, L. A. (1992). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Valencia: Institución San Jerónimo.
- Wendel, S. (2003). Negativ / Negative Theologie. In A. Franz, W. Baum, & K. Kreuzer (Eds.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie* (pp. 290-291). Freiburg im Breisgau: WBG / Verlag Herder.
- Wigoder, G. (2001). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: Cerf / Robert Laffont.

## Resumo

O livro de Job é um caso muito singular e original na Bíblia; ele é também um exemplo bem representativo das incidências do humanismo e do tipo de investimento filosófico próprio das culturas da antiguidade pre-clássica. Nele, deparamo-nos com uma tentativa ingente para resolver um sentimento de aporia que afeta de maneira dramática o domínio da justiça e do humano, na fronteira profunda de conflito que se revela entre a ética e a teodiceia. Daí resulta um sentimento de solidão e vazio no horizonte do agir humano, vazio que soa a absurdo; e este conceito é epistemologicamente insuportável. Através de uma análise em sucessivos estados de dilema sobre os condicionamentos existenciais da justiça, a discussão desdobra-se numa verdadeira citação forense em que Deus é o acusado, e vai procedendo por múltiplas desconstruções contrapostas. A via de resolução recorre aos dinamismos de uma emoção estética transcendental, a convergir para um final que é de reconstrução, a fim de recuperar uma nova síntese de consciência sobre bases estéticas elementares e fundamentais e a permitir-se alguma ingenuidade em admitir as condições de vida do ponto de partida.

**Abstract**

The book of Job is a very unique and original case in the Bible; it is also a very representative example of the incidences of humanism and a kind of philosophical investment specific to the cultures of pre-classical Near East. In it, we are faced with an enormous attempt to resolve a feeling of aporia that dramatically affects the concept of justice and the human being, in the deep frontier of conflict that reveals itself between ethics and theodicy. The result is a feeling of loneliness and emptiness on the horizon of human action, an emptiness that sounds absurd, a concept epistemologically unbearable for them. Through an analysis in successive states of dilemma about the existential conditioning of justice, the discussion unfolds in the gender of a true forensic citation in which God is the accused, and proceeds through multiple opposing deconstructions. The way of resolution consists on the dynamisms of a transcendental aesthetic emotion, converging towards an ending that is one of reconstruction, in order to receive in a somehow ingenuous manner the life conditions of the beginning.



## Dom Pedro, Conde de Barcelos, entre o *Livro de Job* e o *Eclesiastes*

Dom Pedro, Count of Barcelos, between the *Book of Job* and *Ecclesiastes*

José Carlos Ribeiro Miranda

SMELPS/IF/FCT

Universidade do Porto

mirandajcr.prv@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7757-4801

**Palavras-chave:** Deus; Bem; Mal; Moisés; Aristóteles; *Eclesiastes*; *Livro de Job*.  
**Keywords:** God; Good; Evil; Moses; Aristotle; *Ecclesiastes*; *Book of Job*.

### Pedro de Barcelos entre o *Livro de Job* e o *Eclesiastes*

Dom Pedro Afonso, filho primogénito de D. Dinis (embora ilegítimo) e III Conde de Barcelos é uma personalidade que tem vindo a crescer no panorama dos estudos sobre cultura medieval, e não só em âmbito ibérico. De tal modo assim é, que a sua designação mais corrente, nos vários quadrantes da investigação que o mencionam, prescinde da maioria dos atributos sociais com que é adornada, reduzindo-se a “Pedro de Barcelos”, que é também a forma como o passaremos a referir.

Autor, ou promotor, de uma obra de dimensão imponente, terá começado pela compilação e ordenação de mais de cento e cinquenta anos de actividade trovadoresca em âmbito peninsular – o *Livro das Cantigas* que menciona no seu testamento –, prosseguindo, provavelmente em simultâneo, com o famoso *Livro de Linhagens*, que terá sido o seu primeiro ensaio historiográfico, para além de genealógico; e culminando na *Crónica de 1344*, sem dúvida a sua obra mais complexa do ponto-de-vista intelectual, já que é aí que vêm a adquirir forma, e se

exprimem, grande parte das suas ideias sobre as circunstâncias temporais do que é humano, aspectos que, nesta sede, nos absteremos de desenvolver<sup>1</sup>.

Todavia, Pedro de Barcelos ensaiou também alguma actividade enquanto trovador, tendo feito parte da última geração destes poetas-cantores, embora não tenha sido muito vasta a sua actividade neste domínio<sup>2</sup>. Numericamente pouco abundante, reduzindo-se a dez composições, a maioria das quais do género satírico, alinham contundentes críticas dirigidas a personalidades muitas vezes identificáveis, estando essas composições acondicionadas na parte reservada a estes textos no final do vasto cancionero por ele organizado<sup>3</sup>.

Três dessas composições são, no entanto, declaradamente “de amor”, glosando não apenas momentos definidos da sua biografia – como a morte da sua primeira mulher, Branca Pires de Portel –, mas também outras relações amorosas que manteve, embora não possamos comprovar a identidade das mulheres em questão.

Todavia, intercalada no seio destas composições, imediatamente a seguir à primeira, surge uma outra, que passamos a reproduzir, onde a particularidade mais notória é não haver qualquer alusão a factos concretos – seja do domínio amoroso, seja de qualquer outra natureza –, o que a transforma num verdadeiro *hápax* no contexto trovadoresco:

Nom quer'a Deus por mia morte rogar,  
nem por mia vida, ca nom mi há mester;  
[e plois] aquel que o rogar quiser,  
por si o rog', e leix'a mim passar  
assi meu tempo, ca, mentr'eu durar,  
nunca me pode bem nem mal fazer,  
nem ond'eu haja pesar nem prazer.

E já m'El tanto mal fez que nom sei  
rem u me possa cobrar diss'; e nom  
sei, nem sab'outrem, nem sab'El, razom  
por que me faça mais mal de quant'hei.  
E pois eu já per tod'esto passei,  
nunca me pode bem nem mal fazer,  
nem ond'eu haja pesar nem prazer.

<sup>1</sup> Para além do conjunto de estudos publicados em Ferreira (2019), uma síntese actualizada da vida e obra de Pedro de Barcelos pode ler-se em Ferreira, Miranda & Ferreira (2023).

<sup>2</sup> Embora não seja credível que a música estivesse ausente dessas composições, o mesmo não se poderá afirmar relativamente ao modo como foi organizada a grande compilação trovadoresca promovida por Pedro de Barcelos. Na realidade, nada subsiste, nos cancioneros italianos copiados a partir do *Livro das Cantigas*, sobre a técnica musical, exceptuando algumas menções ao “som” na *Arte de Trovar* que encabeça o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*. Ver a base de dados Lopes & Ferreira (2011).

<sup>3</sup> Sobre os cantares satíricos de Pedro de Barcelos, ver Ferreira, 2019, pp. 175-197. Sobre a estrutura global das compilações que transmitem o conjunto da poesia galego-portuguesa, ver Oliveira (1994).

E bem nem mal nunca m'El já fará,  
 pois m'El pesar com tam gram coita deu,  
 que nunca prazer no coração meu  
 me pode dar, ca já nom poderá.  
 E pois por mim tod'esto passou já,  
 nunca me pode bem nem mal fazer  
 nem ond'eu haja pesar nem prazer<sup>4</sup>.

Na realidade, o tema que atravessa a composição é, por um lado, a caracterização da acção divina e, por outro, o malefício dessa acção recolhido pelo sujeito que assume a voz.

É conveniente que se diga que, em casos semelhantes, haverá sempre a tentativa de transportar, para o entendimento desses textos, referências e sentidos que se encontram noutras composições ou paratextos, concretizando-se, assim, a ideia de estar resolvido o problema interpretativo do poema, por mais impenetrável que este seja.

Mas isso é pura ilusão! Se a referencialidade é nula, deliberadamente inexistente, segundo nos parece, há que considerar a possibilidade de existirem outras vias para chegar ao sentido que o poeta imprimiu ao seu discurso. Há, pelo menos, que ponderar, no exercício hermenêutico, a viabilidade de ambos os caminhos – o referencial e o exclusivamente fundamentado em ideias e conceitos – no sentido de obter um sentido viável do texto.

E começaremos pela sua colocação nos suportes materiais que o transmitem – o *Cancioneiro da Biblioteca Vaticana* e o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*. Se é verdade que esta composição se situa no seio dos *cantares de amor*, tal colocação tem exclusivamente a ver com a dignidade retórica de cada género, que impede que esta composição faça companhia aos “escárnios puros”, devendo, pelo contrário, situar-se no sector retoricamente mais digno, que é, sem dúvida, aquele onde se recolhem os cantares de amor<sup>5</sup>.

Não tem sido difícil catalogar esta composição como “sirventés” moral, ou seja, reflexão moral, verificando-se que ela partilha a mesma colocação no seio do sector dos cantares de amor atribuída a outras composições análogas, como sucede com um célebre cantar de Martin Moxa<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> B 609/ V 211. Reproduzimos o texto tal como se encontra na base de dados Lopes & Ferreira (2011). Todavia, é de notar que, no fólio 134 do *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, Angelo Colocci terá deixado um espaço, relativamente largo, a seguir à sua transcrição, preenchido por aquilo que parece ser um triplo *S* invertido e de dimensões desiguais, que se repete no início do fólio seguinte. A nosso ver, tal poderá indicar que, no cancionero do Conde, se encontrava aí uma qualquer representação figurativa, cujo desenho e valor, contudo, se desconhece.

<sup>5</sup> Embora a “dignidade retórica”, como processo utilizado para organizar os cancioneros, não tenha tido ainda uma abordagem que se justifica, o problema foi já referido por Tavani & Lanciani (1998). Ver ainda Curtius (1976). Dedicar-lhe-emos algumas considerações em Miranda (s/d).

<sup>6</sup> Referimo-nos a B 889/V 473, consultável na base de dados Lopes & Ferreira (2011), onde, enquanto “sirventes moral”, é especificamente classificado como “cantiga crítica de tema moral e genérico”. Esta composição, bem com aquela que suscita os nossos comentários, não contemplam diatribes contra Deus – “adversus Deum” –, como sucede nas composições, maioritariamente “de amor”, a que se refere Lorenzo Gradín (2015).

Dito isto, é conveniente proceder, então, a uma interpretação cuidadosa, a um tempo filológica – procurando entender a variabilidade semântica dos termos e conceitos que nela ocorrem no âmbito mais geral da linguagem trovadoresca –, e contextual, tendo em conta o panorama global da cultura dos grupos sociais da época, cujo conhecimento muito tem progredido nos últimos anos.

Facilmente se verifica – como é usual nas peças que fazem uso de um refrão – que há uma ideia central que percorre a composição, e essa ideia é que o sujeito que assume a voz está submetido a um desígnio divino definitivo que supera todos os bens ou males passados, mas não possuindo, doravante, qualquer importância. Por isso mesmo, salientam-se, na argumentação, alguns aspectos muito notáveis, nomeadamente o modo como o poema tem início, considerando a inutilidade da prece, que decorre da impossibilidade da intervenção divina, tanto no momento presente, como no contexto da morte que se aproxima.

Assim sendo, todo o texto está articulado em torno de uma noção de tempo em que a acção divina se reporta exclusivamente ao passado, no que este teve de bom e de mau, mas excluindo qualquer acção eficaz no momento presente. Quanto ao futuro, parece ser válido o que se torna visível para o tempo presente – ou seja, a mesma ausência de perspectiva de acção divina. Adiantaremos que essa ideia não é apenas verificável no âmbito do poema em questão, encontrando suporte, igualmente, noutros pontos da obra de Pedro de Barcelos<sup>7</sup>.

Na linha do que tem sido alguma tradição interpretativa, interrogamo-nos sobre a se natureza desse mal, promovido por Deus e a que o poema alude, terá alguma substância particular, sendo a acumulação de acidentes datáveis e assa-cáveis ao percurso vital do homem que fala. Mas a resposta foi já dada inicialmente e é negativa.

Também interrogaremos a intenção divina perante a promoção desse mal, nomeadamente se terão sido mobilizadas forças deliberadamente malélicas nesse percurso, mas a resposta negativa perante esta possibilidade acompanha a verificação anterior. O poema afasta-se de uma lógica afim da do *Livro de Job*, ao não atribuir nenhum dos infortúnios mencionados a uma acção directa e planeada de Deus. O mal definitivo e irrevogável a que Pedro de Barcelos alude é quase imaterial, o que põe de parte definitivamente a possibilidade de estarmos perante uma qualquer paráfrase daquele livro sapiencial bíblico.

Tendo em conta a biografia de Pero de Barcelos, poderíamos evocar algumas circunstâncias da sua vida em que a iminência da morte o pode ter levado a uma verificação tão assertiva da presença desse desenlace fatal no horizonte: o exílio em 1217-1221? A possível doença ocorrida por volta de 1230, que dita o seu primeiro testamento<sup>8</sup>? Os seus anos terminais já na década de 1350? Porém, como vimos atrás, isso seria voltar a um circunstancialismo do qual nos parece

<sup>7</sup> Tivemos já a oportunidade de equacionar o problema do providencialismo na obra de Pedro de Barcelos, embora de uma forma limitada, tendo em conta uma parte apenas da sua escrita historiográfica (cf. Miranda, 2016). O inquérito deve, forçosamente, prosseguir, embora seja dificultado, em inúmeros pontos, pelo estado textualmente precário da obra deste autor a que temos acesso.

<sup>8</sup> Cf. Rodrigues (2018).

que o texto se afasta, em favor de uma abordagem, diremos “essencialista”, da questão da potência divina.

Deus não lhe pode “nem bem, nem mal fazer”? Na concisão desta afirmação transmite-se também, não diremos uma falta de fé, mas um conceito deliberadamente limitado da capacidade de intervenção divina no campo do que é humano. Não nos parece que seja de recusar uma perspectiva “antropomórfica” de Deus, recusa que, a verificar-se, nos remeteria para uma concepção da divindade próxima do aristotelismo, mas é manifesto que essa concepção de dimensão “antropomórfica” tem, nos versos de Pedro de Barcelos, claras restrições, sobretudo no tocante à intervenção e à providência divina, como afirmámos atrás.

Que Deus não pode agir – como repetidamente afirma – nem no sentido do bem, nem no do mal, é algo que dificilmente se compagina com o carácter da divindade dos primeiros livros do Antigo Testamento, podendo mesmo pôr em causa o princípio do “Deus Criador” tal como se observa no versículo vinte e sete do *Livro do Genesis*, que deve complementar-se com a já notada ausência de qualquer perspectiva finalista ou escatológica, visível não só nestes versos, mas noutros pontos da obra de Pedro de Barcelos, como atrás indicamos<sup>9</sup>.

Repare-se, contudo, que essas limitações do antropomorfismo divino não são de todo alheias a alguns dos livros do Antigo Testamento, tornando-se obrigatório chamar a atenção para o *Livro do Eclesiastes*, onde a acção humana tem lugar exclusivamente “debaixo do Sol”, com a valoração que é devida a algo que sendo produto da criação divina, se encontra no fundamental entregue à sua sorte, ou às leis da *natura*, com o que isso tem de paradoxal para quem espera que o Deus criador intervenha activamente na vida da sua criatura (como sucede, por exemplo, no *Livro de Job*).

Nem mesmo o diálogo com o Criador é viável, já que a prece, a oração, carece de eficácia, como diz o poema contundentemente logo na sua parte inicial: “Nom quer'a Deus por mia morte rogar, nem por mia vida, ca nom mi há mester...”. Note-se, todavia, que também aqui há aqui ecos daquilo que já se pode ler na parte V do *Livro do Eclesiastes*. Tanto neste livro sapiencial bíblico, como no poema de Pedro de Barcelos, o Homem está sujeito a um fim cuja glória está omissa, onde não se entrevê nenhuma recompensa ou castigo, embora a sua vida se apresente bem recheada de eventos tanto bons, quanto maus. E, o que é absolutamente relevante, o “mal” a que se faz alusão é definitivo.

Indo a nossa indagação para uma evocação intertextual quase segura do *Livro do Eclesiastes* por parte de Pedro de Barcelos, é forçoso admitir que o Bem pretérito promovido pela acção divina é a Vida, enquanto o Mal, definitivo e imponente, a que se alude, é a Morte, ou antes a Mortalidade, que afecta não apenas o sujeito que fala, nas suas circunstâncias, mas toda a Humanidade.

Não que o bem esteja de algum modo excluído do seu balanço vital. Mas esse bem é pretérito, dando lugar apenas à perspectiva irremediável, perante a qual todos os bens se apagam e omitem, que é a condição precívél da vida, tornando todos os bens caducos e inúteis perante a iminência da Morte.

<sup>9</sup> Cf. Miranda (2016).

Será este poema apenas uma peça insólita na obra de Pedro de Barcelos? Haverá algum contexto que permita entender melhor o sentido de afirmações que nos provocam alguma estranheza, nomeadamente na perspectiva daquilo que um leitor actual esperaria encontrar (ingenuamente?) escrito num texto deste recorte?

Anotemos, antes de mais, que estamos em pleno século XIV europeu, onde começam a fazer sentir-se já os *Dits des trois morts et des trois vifs* e os *Trionfi della Morte* que depressa irão tomar conta de todo o ambiente espiritual vivido neste espaço<sup>10</sup>. Mas, inteiramente voltada para a fusão do presente da morte do corpo com o futuro, visto como julgamento final antecipado, a linguagem macabra só lateralmente estará relacionada com a temática do nosso poema, onde a reflexão é existencial, quase diremos “filosófica”, é de todo alheia a qualquer espiritualismo escatológico.

Por outro lado, é corrente afirmar-se, tanto do ponto de vista da filologia bíblica, como do ponto de vista da argumentação e do conteúdo, que o *Livro do Eclesiastes* marca uma aproximação clara da cultura hebraica ao pensamento grego<sup>11</sup>. Procurando a fortuna que os comentários deste livro sapiencial tiveram no final da Idade Média – num período que tem início no século XII, se adotarmos o ponto de vista da cronologia na qual o mundo europeu conhece uma verdadeira revolução intelectual –, essa perspectiva continua válida, sendo de evocar, nessa linha, uma figura como o escritor hebreu Ibrahim (Abraão) Ben Ezra, activo em ambiente castelhano entre Afonso VI e Afonso VII, ou seja, na primeira metade do séc. XII<sup>12</sup>.

No seio de um vasto comentário de textos bíblicos, o *Livro do Eclesiastes* sobressai pela sua aproximação a um conceito do humano sujeito às leis da natureza. De acordo com investigação recente<sup>13</sup>, é o influxo do pensamento aristotélico que leva o comentarista judeu a compatibilizar o texto bíblico com o pensamento daquele que começava a ser visto, na Península Ibérica, como o Filósofo, por excelência<sup>14</sup>.

Na vastidão da sua obra, uma perspectiva tornava-se saliente, a ponto de comandar não só a especulação sobre o mundo metafísico das causas e efeitos, mas também o mundo físico das coisas e dos Homens: essa perspectiva era a da ordem do mundo supra-lunar, astral, aquela que se situava acima do humano, tantas vezes referenciada no aludido livro bíblico.

A investigação recente tem revelado que a astronomia e astrologia aristotélica, e grega em geral, foi transmitida através das obras de um autor cuja difusão

<sup>10</sup> Sobre este tema, ver os incontornáveis trabalhos de Vovelle (1983); Tenenti (1977) e Delumeau (1983).

<sup>11</sup> *Eclesiastes*. Lourenço, 2018, pp. 15 e seg.

<sup>12</sup> Sobre este intelectual judeu nascido em Tudela, no *Sefarad*, ver Gómez Aranda (1994 e 2018); Sáenz-Badillos (1996); e Amparo Alba (2022).

<sup>13</sup> Gómez Aranda (2018).

<sup>14</sup> De recordar que o processo que permite compatibilizar os livros bíblicos com o pensamento grego, em geral, consiste na consideração da respectiva letra como alegoria. Esse procedimento estará implícito, deste ponto em diante, no conjunto das abordagens interpretativas a que se faz alusão. Sobre o assunto, ver Sáenz-Badillos (1996); Gomez Aranda (2018); Tantlevskij (2017).

se veio a tornar generalizada na Europa: referimo-nos a *Abu Ma'shar*, escritor iraquiano do século IX, que Ben Ezra conhecia e parafraseou repetidamente. Ora sucede que várias obras deste autor árabe e verdadeira autoridade – nomeadamente o que foi designado, na versão vertida para latim, *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum* – haviam sido traduzidas, directamente de árabe para latim, por um português actualmente quase ignorado em Portugal, de seu nome Iohannes Hispalensis atque Limiensis, ou seja, João de Sevilha e de Lima, no ano de 1133<sup>15</sup>, pouco após a morte da rainha Teresa de Portugal, na periferia da qual este intelectual trabalhava<sup>16</sup>. Relembre-se que ele traduziu mais de uma dezena de obras, para além de ter realizado obra própria<sup>17</sup>.

Ora sucede que investigação recente põe em contacto directo o intelectual judeu com o nosso tradutor, dando corpo a um projecto de difusão de um pensamento filosófico global que procurava interpretar o texto bíblico à luz dos princípios aristotélicos<sup>18</sup>. Estaremos aqui perante um conjunto de factos singulares, destinados a permanecer isolados no tempo e sem posteridade?

De notar que as várias obras traduzidas por João de Sevilha e de Lima têm a marca de um interesse filosófico-científico orientado pelas preocupações acima referidas, sejam do foro da ética, da medicina, da metafísica, da astrologia ou das artes práticas da medida, aplicáveis, sobretudo, à compreensão do mundo supra-lunar. Ora, parte significativa dessas obras vieram a encontrar-se nas bibliotecas medievais portuguesas, até desaparecerem totalmente com o advento da Idade Moderna<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> “Los escritos del matemático, astrónomo y astrólogo persa Albumasar o Abu Ma'shar (787-886) fueron la principal fuente de transmisión a los eruditos europeos de las teorías aristotélicas sobre cosmología gracias, principalmente, a la traducción al latín de su obra de introducción a la astronomía (*Kitab al Madjal al Kabir*) por Johannes Hispalensis (o Juan Hispano o de Sevilla) en 1133”. Amparo Alba (2022).

<sup>16</sup> No seio de uma bibliografia que tem vindo a crescer nos tempos mais recentes, ver Burnet (1995, 2001, 2002, 2016...), Robinson (2003, 2007), Meirinhos (2007a e 2016), Ferreira (2016), Hasse (2016).

<sup>17</sup> Sobre a vida e a obra deste intelectual, cuja actividade de desenrolou em ambiente português na primeira metade do século XII, esperamos publicar em breve um texto de síntese.

<sup>18</sup> Declara Gomez Aranda num dos seus mais recentes trabalhos: “Abu Ma'shar's *Introduction to Astrology*, written in Baghdad in 848, was well known in al-Andalus in Ibn Ezra's times. In fact, it was translated into Latin by John of Seville in 1133. Ibn Ezra may have coincided with John of Seville during his wanderings in al-Andalus, visiting Toledo and Seville, among other cities, before leaving the country in 1140. In fact, it has been suggested that Abraham Ibn Ezra and John of Seville were working closely together. Through John of Seville, Ibn Ezra may have had access to the original Arabic text of Abu Ma'shar's *Introduction*. As proved by Richard Lemay, Abu Ma'shar's *Introduction to Astrology* contains many characteristic features of aristotelian physics and cosmology, and its influence on the intellectuals in the Middle Ages marked the starting point of the medieval interest in Aristotelian science, cosmology and even metaphysics”.

<sup>19</sup> Remetendo para a síntese que temos em preparação, a que aludimos atrás, podemos encontrar referências às obras traduzidas por João de Sevilha no arcebispado de Braga, em vários pontos do perímetro abrangido por Santa Cruz de Coimbra, em Alcobça e na corte régia de Aviz. Está por fazer um elenco integral e fundamentado da presença do nosso autor em Portugal. Ver Silva, L. (1924); Costa (1983); Silva, V. (2008); Gomes (2012); Carvalho (2020).

Por seu lado, o mesmo se pode verificar na comunidade judaica portuguesa relativamente às obras de Abraão Ben Ezra, sendo muito notável que no espólio de Moisés de Leiria, físico e Rabi-mor de D. João I, se venha a encontrar perto de uma dezena dessas obras, embora – tal como sucede com o *Hispalensis* – quase todas acabem por desaparecer do solo português com a chegada do século XVI. Apenas se preserva, em bibliotecas portuguesas, um manuscrito hebraico – oriundo de Santa Cruz de Coimbra e actualmente na Biblioteca Pública Municipal do Porto – contendo o *Perush ha-Torah* [Comentário ao *Pentateuco*], de Abraão Ben Ezra, datado de inícios do séc. XIV<sup>20</sup>.

Tendo presente este panorama, não será demais afirmar que, tanto do lado latino como hebraico, adquiria alguma pujança um pensamento que, de alguma forma, procurava compatibilizar a letra do texto bíblico – sobretudo do Antigo Testamento – com a tradição do pensamento mediterrânico de raiz grega, tendo a figura de Aristóteles como referência. Terá Pedro de Barcelos de algum modo sido permeável a essas correntes de pensamento?

A resposta a esta questão não é óbvia, e até por isso será necessário ponderar outros factores que ajudarão a compreender melhor o âmbito do que está em causa. Lembremos que, no breve poema que acima transcrevemos, Pedro de Barcelos pronuncia-se essencialmente sobre a questão de Deus e dos Seus aspectos essenciais. Há, porém, outros elementos, na obra de Pedro de Barcelos, que podem ajudar a esclarecer o contexto dos seus versos. Na mais extensa das suas obras – a *Crónica de 1344* – um nome inúmeras vezes citado é Rodrigo Jimenez de Rada, o que não é surpreendente, visto ter sido este o autor da *Historia de Rebus Hispanniae*, uma das mais importantes obras historiográficas redigidas no séc. XIII. Porém, Dom Rodrigo foi também arcebispo de Toledo – daí o ser conhecido como “o toledano” – e um homem muito interessado em questões filosóficas e sobretudo teológicas.

De tal maneira que terá encarregado um membro da sua sede – Marcos de Toledo – de traduzir um pequeno tratado da autoria de Ibn Tumart – o fundador do movimento almóada – cujo tema é nada menos do que “*Os aspectos específicos da essência de Deus*”<sup>21</sup>. Ao ler o texto, deparamo-nos, sem surpresa, com uma colecção de características da divindade cuja particularidade é serem específicas de Deus e não partilhadas por nenhum outro ser.

Se exceptuarmos a providência divina, deparamo-nos com um conceito de divindade enclausurada e irreductível, cuja antropomorfização é, pelo menos, mais difícil do que aquela que se tornou corrente em ambiente cristão. Qual a finalidade dessa tradução? Segundo Carlos Ayala, esse propósito não é claro, embora se insira num ambiente de inquietação teológica muito característico da primeira metade do séc. XIII, momento em que a chamada “Escola de tra-

<sup>20</sup> De notar que, entre os fragmentos encontrados em bibliotecas portuguesa de manuscritos hebraicos entretanto destruídos, um número significativo continha obras de Abraham Ben Ezra. Cf. Moita (2017a e b).

<sup>21</sup> ‘*Aquida e Mursida-s*, de Ibn Tumart, traduzidas para latim, em 1210, por Marcos de Toledo, a solicitação de Rodrigo Jimenez de Rada, arcebispo de Toledo, “o toledano”. Cf. Ayala Martinez (2017). Este autor designa a sua publicação como “la cuestión de Dios”...

dutores de Toledo”<sup>22</sup> estava no seu auge. Mas o que se torna relevante é a questionação da natureza dos aspectos particulares da essência divina numa altura em que a comunicação entre culturas e línguas diversas, para além dos grupos humanos que nelas se reviam, se torna intensa e não sofrendo, à partida, restrições dogmáticas de vulto. Na realidade, não eram apenas intelectuais isolados que se encontravam envolvidos neste processo de tradução e divulgação das mais diversas obras de áreas conexas com a teologia, mas mesmo as mais importantes autoridades episcopais que estimulavam todo esse movimento.

De notar que o nosso Pedro de Barcelos partilhava com o Rodrigo Jimenez de Rada, “o Toledano”, outras opções no domínio das ideias, nomeadamente a atenção à presença moura na Península. Com efeito, este notável bispo-historiador foi o primeiro a escrever, no seio de uma imponente obra, uma *Historia Arabum*<sup>23</sup>, enquanto Pedro de Barcelos foi o primeiro a conferir relevo, em língua vulgar, à presença moura na Península, incorporando a história dos emires do Al Andalus na sua *Crónica de 1344*.

Este ambiente ibérico, com particular relevo para Portugal – onde circulavam, como vimos, ideias de raiz grega, prontamente objecto de apropriação pela cultura árabe, judaica e latina, no seio das quais adquiria grande relevo a figura de Aristóteles – dificilmente não deixaria marcas profundas na vivência da temática religiosa de raiz bíblica comum a todos, nomeadamente nos planos teológico e metafísico. E é neste contexto que há também que situar Ibn Rushd (Averróis), filósofo do Al Andalus, cuja obra aprofunda e matiza a tradição aristotélica, vindo a ter em toda a Europa um conhecido impacto a que Portugal não ficou alheio<sup>24</sup>.

Mesmo assim, não deixa de ser algo inesperado deparar com a figura de Afonso Dinis, médico da corte de Afonso IV e Bispo da Guarda e de Évora, onde termina os seus dias em 1352. Ou seja, um exacto contemporâneo de Pedro de Barcelos. E a surpresa reside no facto de este homem ter feito traduzir do árabe para latim – ou, de algum modo, ter sido o autor – de um opúsculo cujo tema é a contestação das teses de Avicena realizada por Averróis sobre a natureza do Primeiro Motor, ou seja, sobre a natureza da potência divina. E ainda argumentando numa linha segundo a qual “o movimento celeste, ou seja, o objecto de estudo da astrologia, porque é uma ciência natural, leva à ciência divina mais do que qualquer outra ciência”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Sobre este movimento, ver sobretudo Millás Vallicrosa (1942); González Palencia (1942); Menéndez Pidal, G. (1955); García-Junceda (1982-83); Vernet (2006). Consultar ainda: [http://www.larramendi.es/traductores\\_toledo/en/micrositios/inicio.do](http://www.larramendi.es/traductores_toledo/en/micrositios/inicio.do).

<sup>23</sup> Cf. Lozano Sánchez (1993, ed.); Pick (2011).

<sup>24</sup> Sobre o filósofo Averróis e o chamado “averroísmo latino” em Portugal, onde avultariam figuras como Pedro Hispano (?) e Frei Gil de Valadares (ou Santarém), entre outros, ver a síntese de proposta por Cadafaz de Matos (1998), onde se pode encontrar igualmente uma bibliografia exaustiva sobre os autores do meio universitário português que se referiram ao tema na segunda metade do século XX.

<sup>25</sup> Este opúsculo é já conhecido há algumas décadas (ver nota anterior), mas a sua verdadeira argumentação apenas se tornou entendida, em toda a sua dimensão, após a edição do que foi objecto por Steel & Guldentops (1997, eds).

Abstendo-me de comentários no plano lógico ou argumentativo, gostaria de chamar a atenção para as consequências desta assunção no tocante à concepção de Deus, especialmente na ausência de figuração próxima da antropomórfica que lhe está subjacente. Nada de surpreendente num tratado que cita Aristóteles a cada passo e é atribuído, embora com dúvidas, a Averróis<sup>26</sup>. Mas estamos em Portugal em pleno século XIV, e Afonso Dinis, autor de mais obras, infelizmente desaparecidas, foi um homem protegido pela Coroa portuguesa<sup>27</sup>.

Mesmo que o seu trajecto tenha sido particular, é mais um testemunho da continuidade de um pensamento racionalista de matriz aristotélica pelo menos ao longo de três séculos, que punha em causa uma abordagem exclusivamente fideísta e tendencialmente antropomórfica da divindade, típica da prática religiosa.

A nosso ver, é nesta linha que se poderá situar Pedro de Barcelos, embora, como dissemos, um inquérito mais detalhado esteja ainda por fazer e dependa, em grande medida, do êxito da edição da sua mais imponente obra, a *Crónica de 1344*<sup>28</sup>. Em todo o caso, o poema que levou a estas considerações não se desvia de uma linha já privilegiada no Prólogo do seu *Livro de Linhagens*, onde Moisés e Aristóteles convivem com naturalidade, em torno do louvor do “amor” – ... *precepto que Deus deu a Moises na vedra lei... – e também da “amizade” – Esto diz Aristotiles, que se homees houvessem antre si amizade verdadeira, nom haveriam mester reis nem justiças, ca amizade os faria viver seguramente eno serviço de Deus*<sup>29</sup>.

Os princípios activos do *amor* e da *amizade* parecem reportar-se, respectivamente, ao fundamento da vida individual e ao processo da vivência social, alvos das atenções primordiais do *Livro de Linhagens*. Porém, no contexto do poema que temos vindo a tratar, ambos cedem o passo à realidade da *morte* – o *mal* definitivo ao qual, no contexto mental do século XIV, dificilmente a atenção de um homem letrado poderia escapar.

## Referências bibliográficas

- Amparo Alba, C. (2022). El libro del mundo de Abraham Ibn Ezra y la astrología judía en la Europa medieval. *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo CCXIX, II, 201-233.
- Ayala Martínez, C. (2017). *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la “Cuestión sobre Dios”*. Madrid: Ediciones La Ergástula.
- Burnett, Ch. (1995). Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis’ and Qustā ibn Lūqā’s De differentia spiritus et animae: a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum? *Mediaevalia. Textos e estudos*, 7-8, 221-67.

<sup>26</sup> Cf. Carvalho (1999).

<sup>27</sup> Sobre a personalidade e obra de Afonso Dinis, ver Carvalho (1999 e 2020); Meirinhos (2007b e 2016). De salientar a total oposição deste intelectual e bispo ao pensamento de Frei Álvaro Pais, seu contemporâneo e bispo de Silves, que revela, no *Collyrium fidei adversus haereses*, grande hostilidade a todo o pensamento afastado da ortodoxia cristã. Este franciscano foi compelido a abandonar o reino em diferendo com a Coroa antes de 1340.

<sup>28</sup> A edição de Cintra (1951-1990, ed.) incide apenas numa versão parcial da chamada *Refundição de circa 1400* desta crónica.

<sup>29</sup> *Livro de Linhagens*, Mattoso (1980, ed., I, pp. 55-56). De recordar que conceitos de “natura” e “natureza”, no contexto de um uso poético, foram já objecto de estudo em Ferreira, 2019, pp. 175-197.

- Burnett, Ch. (2001). The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century. *Science in Context*, 14(1/2), 249-288.
- Burnett, Ch. (2002). John of Seville and John of Spain: A mise au point. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 59-78.
- Burnett, Ch. & Mantas, P. (2016). *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*. Córdoba: Córdoba University Press.
- Cadafaz de Matos, M. (1998). Contributo para o estudo da recepção dos textos de Averróis (1126-1198) na Península Ibérica entre os séculos XIII e XV numa perspectiva da história do livro. *Humanitas*, 50, 441-476.
- Carvalho, M. S. (1999). Dois casos de translação da filosofia árabe no Portugal medieval: João de Sevilha e de Lima e Afonso Dinis de Lisboa. *Humanística e Teologia*, 20, 259-271.
- Carvalho, M. S. (2020). *Falsafa. Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*. Coimbra: IEF-FLUC.
- Castro, A. (1983). *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Cintra, L. F. L. (1951-1990). *Crónica Geral de Espanha de 1344* (IV voll.). Lisboa: Academia Portuguesa da História/Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Costa, A. J. (1983). A biblioteca e o Tesouro da Sé de Braga nos séculos XV a XVIII. *Revista Theologica*, I, II.
- Curtius, E. R. (1976). *Literatura europea y Edad Media Latina* (2 voll.). Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Delumeau, J. (1983). *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII-XVIII siècles*. Paris: Fayard.
- Ferreira, M. R. (2016). L'action culturelle de la reine Teresa du Portugal, e-Spania [En ligne], 24. URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/25777>; DOI: 10.4000/e-spania.25777.
- Ferreira, M. R. (2019). *Pedro de Barcelos e a Escrita da História*. Porto: Estratégias Criativas.
- Ferreira, M. R., Miranda, J. C. R. & Ferreira, J. P. M (2023). *Pedro de Barcelos: Pensar Portugal antes do Império*. Porto: Estratégias Criativas.
- García-Junceda, J. A. (1982-83). La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3, 65-93.
- Gomes, S. A. (2012). Livros de ciência em bibliotecas medievais portuguesas. *Ágora: estudos clássicos em debate*, 14, 13-26.
- Gómez Aranda, M. (1994). *El Comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés*. (introducción, traducción y edición crítica). Madrid: CSIC, pp. 12-14.
- Gómez Aranda, M. (2018). Aristotelian theories in Abraham Ibn Ezra's commentaries to the Bible. *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge*, 3, 35-54.
- González Palencia, Á. (1942). *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Barcelona: Labor.
- Hasse, D. N. (2016). Stylistic Evidence for Identifying John of Seville with the Translator of Some Twelfth-Century Astrological and Astronomical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula. In Ch. Burnett & P. Mantas-España (eds.), *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society* (pp. 19-44). Córdoba: Imprentatecé SCA.
- Lopes, G. V., Ferreira, M. P. et al. (2011). *Cantigas Medievais Galego Portuguesas [base de dados online]*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt>.
- Lorenzo Gradín, P. (2015). Adversus deum. Trovadores en la frontera de la Cantiga de amor. In C. Alvar (ed.), *Estudios de literatura medieval en la Peninsula Ibérica* (pp. 861-870). San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- Lourenço, F. (ed.). (2018). *Bíblia, volume IV. Antigo Testamento – Os Livros Sapienciais, Tomo I*. Lisboa: Quetzal.
- Lozano Sánchez, J. (ed.). (1993). *Rodrigo Jiménez de Rada, Historia Arabum* (2ª ed.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Mattoso, J. (1980). *Portugaliae Monumenta Historica. Nova Série. Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (2 voll.). Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa.
- Meirinhos, J. (2007a). A ciência e filosofia árabes em Portugal: João de Sevilha e Lima e outros tradutores. In J. Meirinhos, *Estudos de filosofia Medieval. Autores e Temas* (pp. 43-54). Porto Alegre: EST edições.

- Meirinhos, J. (2007b). Afonso de Dinis de Lisboa: percurso de um filósofo, médico, teólogo, tradutor e eclesiástico do século XIV. *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, 4, 47-64.
- Meirinhos, J. (2016). Lisboa, Afonso de Dinis de (Alphonsus Dionisii de Ulixbona). In M. L. S. Ganho (dir), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa* (pp. 301-303). Lisboa: Círculo de Leitores / Temas e debates.
- Menéndez Pidal, R. (1955). España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid III*; incluído em *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Madrid Espasa-Calpe, Austral, 33-60.
- Millás Vallicrosa, T. (1942). *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*. Madrid: C.S.I.C.
- Miranda, J. C. R. (2016). A *Crónica de 1344* e a escrita profética. *e-Spania, Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales* [En ligne], URL : <http://e-spania.revues.org/26194>; DOI: 10.4000/e-spania.26194.
- Miranda, J. C. R. (s/d, em curso de publicação), *Genealogia das Cantigas de amigo*. Coruña: Universidad de Coruña.
- Moita, T. (2017a). *O livro hebraico português na Idade Média do Sefer he-Aruk de Seia (1284-85) aos manuscritos iluminados tardo-medievais da "escola de Lisboa" e aos primeiros incunábulo*. Lisboa, Faculdade de Letras (dissertação policopiada).
- Moita, T. (2017b). Manuscritos hebraicos em Portugal. *Medievalista*, 22.
- Oliveira, A. R. (1994). *Depois do Espectáculo Trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos sécs. XII e XIV*. Lisboa: Colibri.
- Pick, L. (2011). What did Rodrigo Jiménez de Rada Know About Islam?. *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 20, 221-235.
- Robinson, M. (2003). The History and Myths Surrounding Johannes Hispalensis. *Bulletin of Hispanic Studies*, 80(4), 443-470.
- Robinson, M. (2007). The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville). *Al-Qantara*, 28(1), 41-71.
- Rodrigues, M. (2018). Pedro de Barcelos e Maria Jiménez Cornell: o desenlace de um casamento conturbado. *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, 3, 77-92.
- Sáenz-Badillos, Á. (1996). Fe, razon y hermeneutica en el pensamiento de los judios hispanos. *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, 3, 7-29.
- Steel, C. & Guldentops, G. (1997). An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause. Edition and Translation. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 64, 86-135 (texto e tradução nas pp. 94-134).
- Silva, L. P. (1924). O astrólogo João Gil e o *Livro da Montaria*. *Lusitania: Revista de Estudos Portugueses*, vol. II, fascículo I, 2-7.
- Silva, V. J. R. (2008). *História da Astronomia Medieval Portuguesa*. Porto: Edições Ecopy.
- Tantlevskij, I. (2017). Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul. *ΣΧΟΛΗ*, 11, 1.
- Tavani, G. & Lanciani, G. (1998). *A Cantiga de Escarnho e Maldizer*. Lisboa: Edições Colibri.
- Tenenti, A. (1977). *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Itália)*, (2.<sup>a</sup> ed.). Torino: Einaudi Reprints.
- Vernet, J. (2006). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acanalado.
- Vovelle, M. (1983). *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.

## Resumo

Num poema que faz parte do seu breve cancioneiro, Dom Pedro, Conde de Barcelos, realiza uma enigmática reflexão sobre a vida, a morte e, sobretudo, a potência divina, que tem suscitado poucas atenções da parte da crítica, estando o seu entendimento longe de ser satisfatório. Referimo-nos à cantiga “Nom quer'a Deus por mia morte rogar”, cuja releitura nos propomos realizar no presente artigo, tendo em conta o ambiente intelectual da época, caracterizado por uma acentuada deriva naturalista e aristotélica. Nesse contexto, são particularmente relevantes os comentários que incidiram no *Livro de Job* e no *Eclesiastes*, privilegiando este último.

## Abstract

In a poem that is part of his brief songbook, Dom Pedro, Count of Barcelos, makes an enigmatic reflection on life, death and, above all, the divine power, which has aroused little attention from critics, and its understanding is far from satisfactory. We refer to the song “Nom quer'a Deus por mia morte rogar”, whose rereading we propose to carry out in this article, taking into account the intellectual environment of the time, characterized by a marked naturalistic and Aristotelian drift. In this context, the commentaries that focused on the *Book of Job* and *Ecclesiastes*, giving priority to the latter, are particularly relevant.



# Figurações dramáticas de Job – da matriz bíblico-teológica a algumas variações literárias

Dramatic representations of Job – from the biblical-theological matrix to some literary variations

José Cândido de Oliveira Martins

Universidade Católica Portuguesa (CEFH)<sup>1</sup>  
martins.candido@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7970-8794

**Palavras-chave:** Bíblia; Job; sofrimento; representações literárias; literatura portuguesa.  
**Keywords:** Bible; Job; suffering; literary representations; Portuguese literature.

## 1. Da matriz bíblico-teológica ao mito literário

*A Ilíada* é grande somente porque toda a vida é uma batalha, a *Odisseia* porque toda a vida é uma viagem, o livro de *Job* porque toda a vida é um enigma. (G. K. Chesterton)

Sabemos bem como o homem sempre precisou da mitografia para, numa linguagem simbólica e alegórica, pensar os mistérios da existência do mundo e a complexidade da condição humana. Desde os mitos herdados da Antiguidade greco-latina, de permanência e reinterpretação multissecular, aos designados *mitos do individualismo moderno* (Fausto, Dom Quixote, Don Juan ou Robinson Crusué), de que nos fala Ian Watt (1997), as narrativas mitográficas contam ainda com as figuras de matriz bíblico-religiosa, como é o caso da personagem de Job.

Afinal de contas, estamos perante fontes privilegiadas da mundividência Ocidental. No caso da Bíblia, nunca é demais salientar a famosa tese do canadiano Northrop Frye (2021), *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. O consagrado

<sup>1</sup> Estudo desenvolvido no âmbito do Projeto Estratégico do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH) UIDB/00683/2020, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

crítico perspectiva a Bíblia como uma influência verdadeiramente fundacional da tradição artística e literária do Ocidente, ao nível da linguagem dos mitos e das metáforas, desde logo. Por conseguinte, não conhecer a Bíblia, os seus livros e as suas figuras maiores, equivale a não conseguir interpretar grande parte dessa tradição cultural e literária ocidental, concebida como um magno *código* de outros códigos compositivos de diversas artes, da Música à Pitura, passando pela Literatura. No caso de que nos ocupamos, este ensaísta defende mesmo que a literatura ocidental dará voltas sucessivas ao Livro de Job como um satélite em torno de um tema central e intemporal.

Incluído nos Livros Sapienciais da *Bíblia*, o Livro de Job retrata-nos um homem justo, inquieto e, sobretudo, revoltado, através de uma estrutura complexa de natureza dialógica, pois somos confrontados com vários discursos em interação de vozes. Com efeito, este livro de urdidura literária encena-nos a história de um homem inesperada e dramaticamente despojado dos bens mais preciosos. Como nos lembra Robert Alter (2017, p. 102 ss.), um dos traços mais marcantes da escrita de vários livros da Bíblia é a inclusão do diálogo na narração, processo enriquecido com algumas técnicas de repetição. A primazia do “diálogo contrastivo” (ou do monólogo), com o recurso ao discurso falado ou directo (evitando o indirecto) confere manifesta força e “vivacidade dramática” a textos como o Livro de Job (cf. *ibidem*, pp. 115, 109)<sup>2</sup>.

Em pleno romantismo europeu, J. W. Goethe sustentou que o livro bíblico de Job funde poesia, religião e filosofia. Não por acaso, Lord Byron qualifica o Livro de Job como o “primeiro drama do mundo”. Já Kierkegaard considerava Job, paciente e rebelde, um “mestre de humanidade”, pelo que o ser humano lhe deveria seguir as pegadas, pondo os olhos no exemplo de Job. Posteriormente, Carl G. Jung considera o mesmo livro a partir do drama da consciência humana colectiva, perante um Deus colérico, que se deixa convencer pelo seu filho satã. Para estes e muitos outros autores, Job personifica o grito de demanda pelo sentido da existência humana, numa tentativa de justificar o próprio divino (cf. Trebole & Pottecher, 2011, pp. 196 e ss.).

Nesta sequência, é legítimo ler-se o Livro de Job como uma exemplar *tragédia* humana em vários actos, a começar pela prosperidade em que vive um homem rico e bom; passando pela perda da felicidade e pelo amaldiçoamento do acto de ter nascido; e a terminar nas sucessivas lamentações, quando se vê injustiçado, incompreendido e espoliado da sua felicidade. Os diversos procedimentos retóricos de linguagem (a interrogação, a interjeição, a repetição, a ambiguidade, a hipérbole, a intensificação, etc.) contribuem para a força dramática do texto<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Para uma exegese teológica do livro de Job da Bíblia, merecem destaque os aprofundados comentários de Adelheid Hausen (1972), William R. Farmer *et alii* (2000), Dan Mathewson (2006) e de Julio Trebole & Susana Pottecher (2011). De facto, multiplicam-se na actualidade as leituras do Livro de Job, nas suas abordagens plurais, sobretudo no mundo pós-moderno: leituras teológica, filosófica, antropológica, existencialista, psicológica, feminista, ecológica, etc.

<sup>3</sup> Uma análise retórico-linguística do livro bíblico de Job, nomeadamente dos caps. 32-37, mostra-se muito elucidativa, ao nível da composição textual acerca do desenvolvimento do drama representado, no sentido de “evidenciar o papel que os discursos desenvolvem no drama do livro de

Enfim, no relato do Livro de Job estamos claramente perante uma “narração presa ao diálogo” ou ao monólogo (Alter, 2017, p. 122), numa composição discursiva apta para o profundo mergulho na interioridade da condição humana.

Nesta sequência de pensamento, se há um tópico axial no relato dramático deste Livro de Job ele reside na confissão da “miséria humana perante o silêncio de Deus” (Brunel, 1997, p. 525). Contudo, considerando-se um homem bom e justo, Job não compreende o sofrimento que lhe é infligido, sendo Deus magnanimamente justo. Aqui radica o tema intemporal, entranhadamente teológico e antropológico – no fundo, a busca de explicações para conferir um sentido ao sofrimento humano. De outro modo, cabe a interrogação sobre a presença de Deus diante da dor humana, não se deleitando nas provações que lança sobre o homem, por um lado; nem permanecendo insensível e alheio diante do prolongado sofrimento humano, por outro.

Como facilmente se infere, esta temática presta-se a um tratamento trágico, com a confluência no livro bíblico de diversas vozes, enunciando vários pontos de vista. Essas vozes dramáticas não só abordam a reacção concreta do torturado Job e a sua circunstância, como sobretudo contribuem para a abordagem dos tópicos correlacionados com o tema em questão: desde a *paciência* sofredora de Job, até à sua reacção de *revolta* diante da Providência. E sempre a narrativa bíblica se apresenta como subtexto inspirador, por vezes recorrendo-se ao diálogo intertextual explícito – esse é o caso do famoso soneto de Camões (1994, p. 182), “O dia em que eu nasci moura e pereça”, citando explicitamente a narrativa bíblica do Livro Job (3, 3)<sup>4</sup>.

A propósito da referência a Camões, convém mencionar a existência de estudos que se detêm a traçar os ecos de Job na literatura medieval e clássica portuguesa, dando-nos uma panorâmica bem ilustrativa dessa presença e do seu significado<sup>5</sup>. Nesses e em outros estudos, ora se reafirma genericamente a presença fecunda da Bíblia e da figura de Job, em particular, em vários autores, desde os primórdios medievais da literatura portuguesa, culminando no *Cancio-*

---

Job”, como demonstrado por L. M. Almendra (2006). Aliás, para a compreensão da composição do texto bíblico e da própria retórica de Deus, também Michael V. Fox (2018) realça o importante significado da estrutura narrativa do prólogo e do epílogo enquanto premissas do livro bíblico. Nesta linha hermenêutica, também merece referência o estudo de John Kuriakose (2016, p. 74), debruçando-se sobre organização estrutural do Livro de Job como “drama retórico greco-hebraico”, na senda dos códigos compositivos propostos por Aristóteles no seu tratado sobre Retórica: “A careful look at the form of The Book of Job reveals that for its structural organization, its author has relied much on the form of Greek rhetoric, which Aristotle explains in his work, *On Rhetoric*”. Também Ariel Hirschfeld, no ensaio “Is the Book of Job a Tragedy?”, explora as semelhanças inesperadas entre a tragédia grega e o Livro de Job (in Leora Batnitzky e Ilana Pardes, 2015, pp. 9-36).

<sup>4</sup> O texto camoniano encena o drama da “vida / mais desgraçada que jamais se viu”, merecendo a Vítor Aguiar e Silva (1971, p. 275) o comentário: “nenhum poeta, porém, logrou exprimir como Camões os paradoxos da dor que explode em gritos, a angústia de uma existência despedaçada, a melancolia de um viver sem lume de esperança.”

<sup>5</sup> Estudos críticos sobre a presença da Bíblia e da figura de Job, como os de Mário Martins (1979), de Maria Bocchichio (2012) e Paulo da Silva Pereira (2012), entre outros.

*neiro Geral* de Garcia de Resende, em peças de teatro de Gil Vicente ou na poesia de Sá de Miranda ou nos comentários do humanista português Jerónimo Osório (*Paráfrase ao Livro de Job*); ora se particulariza o significado de obras menos conhecidas, como a curiosa paráfrase bíblica das *Lições de Job* de Pedro da Costa Perestrelo; ora se reafirma sobretudo a significativa presença da figura mítica de Job especialmente na poesia maneirista, em autores como Luís de Camões e outros.

Neste contexto, é justamente na referida reacção pendular (entre resignação e sublevação) que se joga o intemporal mito de Job – paciência e revolta, súplica e provocação –, entre a passividade mais ou menos resignada diante da Providência e a ousada recusa perante o sofrimento injusto. Como se presenciássemos um Job bifronte, ora o homem justo e reverenciador da Divindade; ora o homem revoltado diante do Criador, dotado de um ímpeto quase prometeico<sup>6</sup>.

Perante a riqueza simbólica e existencial desta narrativa de matriz bíblica, não surpreende que o imaginário literário tenha encontrado nestes motivos conjugados um tema ao mesmo tempo espetacular e dramático, mas sobretudo de espessura religiosa e antropológica, centrado no homem repentinamente destituído dos seus bens mais precisos, despoletando a *imaginação moral* (cf. Himmelstorf, 2018), de rica tradição literária ocidental ao longo de séculos<sup>7</sup>. Anote-se que a poderosa inspiração do sugestivo mito se estende a outras artes, como a pintura de George de La Tour (*Job raillé pour sa femme*) ou as conhecidas ilustrações de Gustave Doré e de William Blake.

Face ao afirmado, a figura bíblica de Job transformou-se, inquestionavelmente, num dos grandes mitos literários de todos os tempos. O consagrado crítico Harold Bloom (2008, p. 24 e 25) mostra-se peremptório ao declarar que “Job é o maior triunfo estético da Bíblia Hebraica”; e ainda que “Job é um dos grandes poemas deste mundo”, na senda de obras imortais sobre a sabedoria humana, a par do *Eclesiastes*.

Depois deste enquadramento geral, de seguida, fiquemo-nos pela viagem sobre algumas variações de Job na literatura portuguesa, focando especialmente a encenação do *drama* humano da crença (oscilando entre a aceitação e a rebel-

<sup>6</sup> Por isso, Salma Ferraz (2008, p. 74) fala, pertinentemente, da *teologia do sofrimento* de Job, “pois nele, pela primeira vez, o carácter e a justiça de Deus são questionados por um pobre mortal que sofre muito além das suas forças. Em verdade o confronto não se dá entre Satanás e Jó, mas sim entre Deus e Jó”, realçando-se a figura de Deus como o “grande tentador” do ser humano e Job como o ser humano que tenta emancipar-se de um Deus onnipotente.

<sup>7</sup> Para o estudo da muito extensa recepção literária e cultural do mito de Job, entre outras fontes de informação reveladoras da permanência multissecular do mito, revelam-se muito informativos os estudos de P. Brunel (1997, pp. 524-529); M. Bochet (2000); Trebole & Pottecher (2011, pp. 186-210); Leora Batnitzky e Ilana Pardes (2015); e Anthony C. Swindell (2023, pp. 469-492). Estes e outros estudos procuram responder, entre outras questões, à pergunta geral formulada por Leora Batnitzky e Ilana Pardes (2015): “The Book of Job has held a central role in defining the project of modernity from the age of Enlightenment until today. What makes the Book of Job such a prominent text in modern literature and thought?” Afinal de contas, a dimensão estético-literária da Bíblia é uma descoberta iluminista (“Job revival”), desenvolvida especialmente a partir da modernidade do século XVIII, de Edmund Burke e de J. G. Herder, entre outros, que tendem a ver no Livro de Job a encenação de uma tragédia.

dia), personificado na figura bíblica de Job. Vejamos algumas representações selecionadas desse continuado olhar dramático que atravessa séculos. Como se encena esse drama antropológico?

## 2. Variações literárias – I

La corde du bonheur se brise sur sa lyre,  
Et Job en tire un son triste comme le sort.

Lamartine, *Méditations Poétiques*

Na literatura romântica e pós-romântica, de acordo com a sua estética e psicologia, mais do que a figura do homem crente e sofredor, destaca-se especialmente a imagem do Job rebelde, personificação da tristeza do homem e da sua nostalgia de infinito. Em certo sentido, neste olhar especial, Job é o Titã da resignação e da dor, como Prometeu.

Com efeito, culminando uma tradição bíblico-literária anterior, a modernidade romântica redescobriu Job como “triste testemunha da nostalgia de infinito” (Brunel, 1997, p. 526), sobretudo como a encarnação do homem revoltado (*hybris*), símbolo da reacção da humanidade diante da divindade. Pronunciando-se sobre o Livro de Job, o poeta romântico francês Alphonse Lamartine, o autor de *Méditations Poétiques* [1820], não hesitou em declarar o Livro de Job “o monumento mais sublime da alma humana” (Hausen, 1972, p. 145). O poeta oitocentista é um exemplo, entre muitos outros, de escritores que sentiram inspirados e identificados com o drama humano e religioso da figura de Job. Assim, no XI<sup>o</sup> Entretien de *Cours Familier de Littérature* (Lamartine, 1856, pp. 329-408), intitulado “Job lu dans désert”, o poeta francês mostra-se categórico:

Voici, selon nous, le plus sublime monument littéraire, non pas seulement de l'esprit humain, non pas seulement des langues écrites, non pas seulement de la philosophie et de la poésie, mais le plus sublime monument de l'âme humaine. Voici le grand drame éternel à trois acteurs qui résume tout; mais quels acteurs! DIEU, L'HOMME ET LA DESTINÉE! (*ibidem*, p. 329)

Porém, o autor deste *Cours* vai mais longe nas suas considerações – se houvesse um cataclismo global e a raça humana desaparecesse, e fosse necessário preservar um espelho fiel da condição humana para uma nova raça superior, esse documento vivo seria o bíblico Livro de Job:

Nous n'hésitons pas à dire que, si l'espèce humaine devait disparaître tout entière de la terre (ce qui est possible) pour faire place sur ce petit globe à une race plus parfaite et plus intelligente, et qu'il ne dût y avoir qu'une seule oeuvre de l'homme sauvée de ce cataclysme, c'est le poème de Job qu'il faudrait sauver de préférence du naufrage ou de l'incendie. Il suffirait seul à servir d'épitaphe à l'humanité morte et à immortaliser à jamais le génie humain devant sa postérité inconnue. (*ibidem*, p. 330)

Partindo deste panegírico de Lamartine ao monumento mais sublime da alma humana (cf. Barbosa, 2024), podemos desenhar alguns contornos do dramático mito: o homem rico e justo, subitamente espoliado dos seus bens e dos seus filhos, à mercê da justiça ou injustiça de Deus, torna-se ao longo dos séculos num símbolo do ser humano desesperado, em sucessivas lamentações de alma, perante os amigos e a Providência, diante da sua dor angustiante e verdadeira. A luz da tradição da Teodiceia, como interpretar o sofrimento humano, diante do exemplo ilustrativo e pungente de Job? Como um exercício de por à prova a sua fé e de a purificar? Como modo de demonstrar o carácter efémero da prosperidade e da felicidade humanas?

Partindo justamente da sugestão de Lamartine – que falava no “grande *drama* eterno com três actores” (Deus, o Homem e o Destino) –, é tentador acentuar o modo como sucessivas *variações* literárias da figura e do tema de Job exploraram essa dimensão dramática e teatral, sejam elas pertencentes ao género teatral, poético ou outra forma genológica e discursiva. Ora, na Literatura Portuguesa, como em outras literaturas, o que presenciamos são, de facto, glosas ou representações acentuadamente teatrais deste *drama em gente*, como também salientado por diversos estudiosos do mito ao longo dos tempos: “(...) devemos assinalar que, de todos os géneros literários utilizados, é sem dúvida alguma a *forma teatral* aquela que melhor convém à ‘ressurreição’ do mito” (Brunel, 1997, p. 527, itálico nosso).

Tomemos alguns exemplos bem ilustrativos dessa tendência para a *composição dramática* ou leitura cénica da herança literária do mito de Job, ora se sublinhando mais a sua passiva angústia, ora um sentimento agónico de revolta, numa palavra, na figura do homem justo e bom, mas abandonado e torturado. Desde séculos mais remotos até ao existencialismo mais contemporâneo, mais ou menos céptico e descrente, sobretudo na actual era secular, a figura de Job paira de forma muito fecunda, inspiradora e quase tutelar, tal o realismo dramático e agónico da sua atitude, profundamente humana.

Ora, a forma teatral adoptada pela reescrita do mito de Job na Literatura Portuguesa é, desde logo visível, em dois autores – primeiro, ocorre num “auto” de Gil Vicente (1962), *Breve Sumário da História de Deus [1527]*: em diálogo com as figuras alegóricas do Mundo, do Tempo e da Morte, além de Satanás, Job aparece-nos em cena como homem “triste com causa de ter gram tristeza”, para logo nos dar conta da terrível mudança operada na sua existência, suscitando-lhe uma interpretação moral e resignada: “O bem que é mudável não pode ser bem, / mas mal, pois he causa de tanta tristeza” (1962, p. 113).

Instigado por Satanás, o discurso de Job ganha intensidade dramática, visível na linguagem marcadamente interjectiva e interrogativa, chegando a desejar a Morte: “Oh chagado de mí, que esta he outra demanda! / Oh Deos meu! E porque me persegues?” (1962, p. 114). A dor do Job vicentino passa mais pelo silêncio de Deus, de uma divindade que lhe esconde a sua face, do que pela perda dos bens ou riquezas, deixando o miserando humano entregue a um incompreensível sofrimento, amaldiçoando o dia do seu nascimento, como no célebre soneto camoniano (cf. 1962, p. 115). Face ao apelo dramático da figura de Job, não espanta a sua presença como tema glosado na literatura barroca – como salientado também pela escrita de Nuno Júdice (2007, p. 32): “«Os meus dias passaram», escreve

Job, no livro / que a terra encheu de seca melancolia, para que os barrocos glosassem / o seu conteúdo”. Metaforicamente falando, as sucessivas interpretações do Livro de Job tornaram-no pleno de “seca melancolia”, como marca de uma contínua glosa, na sucessão de leituras variadas, mais livrescas do que dotadas de dramática espessura humana.

Como nos lembram alguns estudiosos, à figura medieval de um “Job paciente” sucede com a chegada do Renascimento a redescoberta de um homem estoíco, de resistência face à adversidade. Por outras palavras, a face de Job vai-se alterando com a mundividência de cada época, no mutável *theatrum mundi* – o mundo é um teatro –, segundo o famoso *topos* do Siglo de oro espanhol (cf. Trebole & Pottecher, 2011, pp. 186 e ss.). Aliás, estes investigadores falam mesmo do “potencial intrínseco de teatralidade para la representación escénica” a partir da figura de Job no teatro espanhol dos sécs. XVI e XVII, sobretudo<sup>8</sup>.

Em similar registo teatral se apresenta o *mistério* de António Correia d’Oliveira (1932), intitulado *Job (Mistério em quatro visões)*, sob a forma de lamentações, cada uma delas protagonizada por uma entidade distinta, como se fossem quatro *actos* do drama existencial de Job, a saber: a Lei, Satan, a Dor e a Graça. Num cenário determinado por uma forte estesia neo-romântica e nacionalista, de fundo rural, patriótico e cristão, o leitor-espectador assiste às sucessivas etapas da agonia de alma de Job. Mas sempre sobressai a imagem de um homem justo que não chega a revoltar-se verdadeira e agonicamente, porque nunca se afasta de um sentimento de resignação perante a Providência e de um omnipresente horizonte final de Salvação.

Já na modernidade, encontramos outros autores que assumidamente se insurgem contra uma antropologia optimista, assente numa visão idealista do progresso civilizacional e humano, como sustentado pelo pensamento de Leibnitz. Essa visão céptica e distópica, com Job como pano de fundo, já nos aparece delineada no *Cândido* [1758] de Voltaire. De facto, perante as sucessivas tragédias humanas e as mais diversas manifestações do Mal, como acreditar que tudo vai candidamente pelo melhor dos mundos? Este cepticismo agudiza-se no *teatro do absurdo* vivido pela sociedade contemporânea, atravessada por duas Grandes Guerras e outros cenários de barbárie, profundamente disfóricos:

Job es el personaje bíblico más representativo de un siglo de angustias existenciales y de castástrofes apocalípticas. Es figura del hombre del siglo XX, que parece víctima de un Dios cruel complacido en golpear a su creatura y en abandonarlo a un mundo absurdo. (Trebole & Pottecher, 2011, p. 204).

<sup>8</sup> Entre os exemplos mais salientes contam-se os textos de Frei Luís de León, *Exposición del libro de Job* e também *La constancia y paciencia del Santo Job*. Também Caderón de la Barca, o autor de *El Gran teatro del mundo*, elabora uma paráfrasedo monólogo de Job a amaldiçoar o dia do seu nascimento, chegando a invocar-se o Job bíblico expressamente. Ao mesmo tempo, Também M. Cervantes e F. Quevedo, até na experiência do cárcere, se identificaram com a figura e a psicologia do Job bíblico.

Para estes investigadores, há um estudo que enumera nada menos que sessenta e seis *dramas* contemporâneos inspirados na figura bíblica de Job, muitas vezes imersos em pessimismo, sem a possibilidade de qualquer reconciliação com Deus, podendo falar-se mesmo de um anti-Job na escrita de um Bertolt Brecht ou de Albert Camus, entre outros exemplos (cf. Trebole & Pottecher, 2011, pp. 205-206). Tudo se mostra muito elucidativo da componente dramática que reveste esta figura de matriz bíblica.

### 3. Variações literárias – II

Salomão e Job são os que melhor conheceram e falaram da miséria do homem: um, o mais ditoso, e outro, o mais desgraçado; um, conhecendo a vaidade dos prazeres por experiência; o outro, a realidade dos males. (Pascal, *Pensamentos*)

Como sugerido, igualmente na escrita poética de vários autores modernos e contemporâneos encontramos ecos da reescrita literária do Job bíblico, também nesse mesmo registo com visíveis procedimentos dramáticos, como o recurso a personagens e ao espectável desenvolvimento dramático. Esse é o caso de dois apreciáveis poemas do finissecular Gomes Leal – primeiro, “A Estátua de Job”, do livro *Fim de um Mundo: sátiras modernas* [1900], em que contracenam e discursam, além do sujeito poético, as figuras de Job, de Satã e de uma Mulher.

Optando pelo terceto, todo o poema surge envolto por uma atmosfera de decadentismo finissecular, destacando-se a cidade imoral e maldita, com a sua igreja velha, tudo exalando o cheiro a ruína e às “podridões modernas” (Leal, 2000, p. 335). Na estrutura dramática, destaca-se o riso sarcástico de Satã perante a decadência cidadina, sobretudo diante da aparente passividade “de um calvo Ermitão de barbas prateadas”, afinal o “patriarca Job da Escritura Sagrada”, tendo estampada no angustiado rosto “o mesmo ar de tristeza infinita” (*ibidem*, pp. 335, 338).

Diante de um Job calado e de olhar fixo no azul celeste, a provocação satânica não se faz esperar: “Por que estás sempre, ó Job, de olhos extasiados / a contemplar o céu impassível e opaco, / – cuidando haver um Deus, pai dos esfarrapados?” (*ibidem*, p. 339). É neste cenário que se ouve o grito desesperado de uma *mulher perdida*, bem típica da decadência moral do mundo moderno de índole baudelaireana. Apelando para a proteção e abrigo de Job, diz-se vítima de violência e de falta de afecto – “Sou a lama, a rameira às turbas apontada. / Passo noites a errar, à chuva, sem ter ceia. / Passam-se dias, Job, em que não como nada!...” (*ibidem*, p. 340). Mas a sofrida *flor do mal* é perseguida pela Lei, pois a justiça humana acusa-a de um pequeno roubo. Perante esta iniquidade, o impassível Job – “ele que desfiara o rosário da Dor” (*ibidem*, p. 342) –, toma uma atitude de acolhimento desta *flor do mal*: “baixou o olhar então, com piedosa maneira, / e, agarrando a infeliz com seus braços d’ estátua, / chegando-a ao coração – defendeu a rameira.” (*ibidem*, p. 342).

O segundo poema do referido Gomes Leal (2001), mais breve e intitulado “Miserere mei!...” (funcionando como refrão em cada final de estrofe), encontra-se

no livro *A Mulher de Luto* [1902]. Aproximando-se congenial e dramaticamente da figura de Job, o sujeito poético evoca a imagem da “piadosa Mulher”, objecto do seu condenável acto de perdição – “Desci, mais do que Job, ao lameiro corrupto” (*ibidem*, p. 308). Todo o texto é um monólogo poético que, em jeito de pungimento ou grito de contrição, um solitário homem (sacerdote) pede perdão, “sentado só, na *Rua da Amargura*” (*ibidem*, p. 308). Perante o pranto e a angústia intensos da Mulher, o novo Job diz ter transposto já os “portais da *Babilónia escura*”, sentindo-se doloroso “órfão” dessa “piadosa Mulher” (*ibidem*, pp. 310, 311).

Um terceiro exemplo de apreciável reescrita do Job bíblico pertence a um poeta contemporâneo, José Régio, como seria expectável na sua poética literária. Em *Biografia*, Régio (1956, p. 71) intitula “Job” um dos sonetos. Recorrendo a uma linguagem interjectiva e a um registo dramático, defrontamo-nos com um sujeito poético que se identifica com o martirizada Job bíblico, ora se interrogando sobre a metamorfose operada na sua existência; ora, expressando um sentimento agónico de revolta, embora resignado à condição de um ser sem salvação.

Por sua vez, em *Poemas de Deus e do Diabo* [1920], o poema “Na praça pública” do mesmo J. Régio (1965, p. 75 ss.) também encena, dramaticamente, uma teatralização da dor, a partir de um “púlpito negro” e através de uma estética do grito e do questionamento, próxima da problematização de Miguel de Unamuno em *A Agonia do Cristianismo*. Mais uma vez, a poesia como linguagem preferencial para o drama de Job.

Neste enquadramento anímico de monólogo angustiado, o sujeito poético identifica-se como pertencente a uma genealogia que remonta ao Job das Escrituras. O estilo é manifestamente dialógico, interjectivo e emocional, num propósito de autognose mais ou menos narcísica: “Desde Job / Que soffro as minhas feridas / E as minhas resignações.” (Régio, 1965, p. 76). A partir desta identificação inicial, Job torna-se alvo de reiterada invocação ao longo do poema, sobretudo de um sujeito torturado e gemente, que se interroga dolorosamente sobre a sua identidade.

É precisamente neste registo – em verso curto, acentuando um ritmo incisivo e dramático – que se assiste, em Régio, à enfática declamação da dor e da interpegação do Criador, à sombra intertextual de Job, de um ser em buca da sua revelação: “Senhor!... / Responde, Senhor, / Meu Autor, / Criador nosso, / Culpado disto que sou! // Por que animaste o esboço / da Obra que te falhou?” (*Ibidem*, p. 78)<sup>9</sup>.

Finalmente, entre tantas outras figurações literárias desta personagem bíblica, merece realce o primordial livro poético de Miguel Torga (1986), *O Outro Livro de Job*, uma das suas primeiras criações poéticas [1ª ed., 1936]. Na sucessão de poemas que o compõe, sobressai um registo tenso e agónico, à maneira da *Agonia do Cristianismo* de seu admirado Miguel de Unamuno. De facto, a iden-

<sup>9</sup> Em *Ateísmo no Cristianismo*, o alemão Ernst Bloch perspectiva o Livro bíblico de Job como “manifesto de la rebelión del hombre contra Dios al modo de un Prometeo bíblico” (cf. Trebole & Pottecher, 2011, p. 207). Job personifica o grito humano face à violência do sofrimento. Sobre tudo depois do Holocausto nazi de Auschwitz, acentua-se o drama do Job contemporâneo, dividido intensamente entre a fé e a resignação, por um lado; e por outro, a rebelião e a apostasia (cf. *ibidem*, p. 208).

tificação entre o sujeito poético e a figura bíblica está inscrita desde o título, não deixando dúvidas também quanto ao processo de releitura intertextual de fundo dramático, associando sofrimento e revolta: “tal como o patriarca bíblico, o poeta protesta, lamenta-se, lança sobre Deus as suas acusações. Mas contrariamente ao seu irmão na dor e no desafio, ele é um ser torturado pela dúvida e pela descrença.” (Fagundes, 1992, p. 41). Todo o livro torguiano se apresenta como fábula alegórica do revoltado servo de Deus (cf. Torga, 1986, p. 74), numa sucessão de *lamentações*, à procura da ansiada libertação, capazes de pôr fim à condição de homem castrado, afogado em adversidades, sofrimento e provações.

Por outras palavras, o homem torguiano interpela Deus frontal e directamente, de forma assumidamente desafiadora (*hybris*), nivelando-se com a divindade. Deste modo, também nesta poesia torguiana se manifesta uma dimensão dramático-existencial, para encenar a difícil relação do homem com a divindade, sobretudo com as imagens dominante de um sujeito inconformado e desiludido com o mundo circundante. Superando a oposição entre racionalidade e religiosidade, nesta releitura existencialista e dramática do bíblico Livro de Job, acentua-se o conflito interior que dilacera o ser humano em cenário nocturno, com frequentes ressonâncias bíblicas, assomos de pranto e *desespero*, em busca de uma humanidade plena<sup>10</sup>.

#### 4. Conclusão breve

Kierkegaard encontra em Job tanto o desafio socrático como a aceitação de um sofrimento imerecido e a submissão ao mistério do amor divino. (G. Steiner, *Paixão Intacta*)

Definitivamente, Job tornou-se ao longo dos séculos uma figura literária maior, não se estranhando a presença bastante contínua e real do mito bíblico de Job na Literatura Portuguesa de várias épocas literárias. O que nos importa salientar é a dramaticidade intrínseca da narrativa mítica e, sobretudo, o drama existencial nela contido, explicando-se assim, sobejamente, essas múltiplas releituras da inspiradora figura simbólica de Job, de forte simbolismo e impacto antropológico, sobretudo quando o ser humano se interroga, angustiadamente, sobre o sentido do sofrimento, em qualquer época ou cultura, podendo oscilar, de forma mais ou menos dramática, entre a resignação e maldição, entre a crença e a desesperança. Aliás, uma autora contemporânea como Agustina Bessa-Luís (2000, p. 338) mostra-se peremptória ao salientar a “atitude heróica” como símbolo de uma fé com inteligência: “Job é o homem moderno. Recusa-se a viver

<sup>10</sup> Desespero de índole humanista, no sentido explorado por Eduardo Lourenço (cf. 1987): congenialmente rebelde, o ser humano anseia pela liberdade plena, sem limitações de nenhuma espécie, nem do próprio Deus perante os seres criados. Neste sentido, sob a forma de *revolta* contra a ordem imposta, a condição humana vê-se reflectida no Job bíblico, em demanda da desejada *libertação*.

uma fé que apague os limites humanos.” Formulação radical sobre o homem contemporâneo, moldado manifestamente sob o signo de Job.

Por outras palavras, nenhum ser humano aceita ou compreende o sofrimento injusto, sobretudo a dor infligida ou consentida por um Deus criador. Uma das mais reiteradas interrogações da história da humanidade tem justamente a ver com a questão axial do sofrimento inocente ou, mais latamente, com o sentido do sofrimento. No seu diálogo com amigos e com o próprio Deus, homem íntegro e justo, Job é o símbolo maior dessa angústia existencial e moral, permanecendo a sua figura e atitude a ecoar por longos séculos na história do Ocidente tão moldada pelo Cristianismo. Nas meditações aforísticas e radicais do cinismo e niilismo do romeno E. M. Cioran (cf. 2021, pp. 10, 100), Job ergue-se como figura emblemática de uma existência humana absurda, agónica e totalmente vazia de sentido.

No fundo, ecoando sobre os séculos, o memorável solilóquio de Job, meditando consigo próprio, expressa a amargura intemporal perante o sofrimento humano<sup>11</sup>. Mais ainda, coloca-nos perante o tema maior da Teodiceia – a existência do Mal e do sofrimento no mundo, oscilando entre uma concepção ambígua, isto é, entre a bondade e a justiça. À sombra de Dostoievsky (*Crime e Castigo*), talvez se possa afirmar que o Mal excessivo está fora do controlo humano e não pode ser redimido por nenhuma forma de resgate, apenas por acção da pura graça (cf. Trebole & Pottecher, 2011, p. 203).

Da época clássica à contemporaneidade, podemos dizer que vivemos permanentemente “Os dias de Job”, como no título do poema de José Tolentino de Mendonça (2006, p. 29), na representação de um homem / Job errático, ao pensar a sua condição, entre a veneração da divindade e a insinuada revolta, numa imagética de luz e sombra: “Às vezes rezo / sou um cego e vejo / as palavras o reunir / das sombras”. Na sua reescrita dos evangelhos, também José Saramago (2016) recria a figura de um ser humano (Job, “varão íntegro e recto”), transformado em “objecto de uma disputa”, joguete nas mãos de um Deus onipotente e de um tentador Satanás, “cada qual agarrado às suas ideias e prerrogativas”.

Por tudo o afirmado, é natural e muito expressiva a presença de Job em vários pensadores contemporâneos. Por exemplo, ao tratar a problemática da *simbólica do mal*, Paul Ricoeur (2020, p. 333) convoca a figura emblemática de Job, o servo sofredor, com este pressuposto radical ao falar da Teodiceia a partir deste mito trágico: “a virulência do livro de Job não tem equivalente em nenhuma cultura”. Também não estranha que René Girard (1988) saliente o significado antropológico do *caso de Job* enquanto vítima ou bode expiatório da sua comunidade, à sombra de uma religião primitiva e violenta, com seus mecanismos rituais. Por outras palavras, mais do que vítima de Deus, Job é alvo da violência humana. Também Z. Bauman (2007) selecciona justamente a figura de Job como símbolo maior do

<sup>11</sup> Já alguns Padres da Igreja, como Santo Agostinho, se interrogavam sobre a origem do Mal (*Unde malum?*). Sobre o significado filosófico e antropológico da atitude de Job, nomeadamente sobre a relação entre o homem e o mistério do Mal, cf. Sebastião J. Formozinho & J. Oliveira Branco (2003, pp. 649 ss.).

angustiado homem contemporâneo e correspondente moral pós-moderna, uma moral sem ética.

Em suma, pela selecção de representações literárias apresentadas de cunho dramático, tudo conflui para a intemporalidade da figura bíblica de Job enquanto mito inspirador, com a sua modelar *teologia do sofrimento*, ilustrada e reforçada pelo exemplo eloquente das múltiplas figurações que vai conhecendo em várias épocas da Literatura Portuguesa, à imagem do que acontecem em outras literaturas e outras artes.

## Referências

- Aguiar e Silva, V. (1971). *Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa*, Coimbra: Centro de Estudos Românicos.
- Almendra, L. M. (2006). Um debate sobre o conhecimento de Deus: composição e interpretação de Jb 32-37, *Didaskalia*, 36(1), 67-83.
- Alter, R. (2017). *A Arte da Narrativa Bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras (trad. de Vera Pereira).
- Batnitzky, L., & Pardes, I. (2015). *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*. Berlin/Munich/Boston: De Gruyter.
- Barbosa, D. M. (2024). Um homem crédulo face a um Deus descrente. *Ler (Livros & Leitores)*, 170, 20-21.
- Bauman, Z. (2007). *A Vida Fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio d'Água (trad. de Miguel Serras Pereira).
- Bessa-Luís, A. (2000). *Contemplação Carinhosa da Augústia*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Bíblia*, vol. IV (*Antigo Testamento – Os Livros Sapienciais*, Tomo I). Lisboa: Quetzal, 2018 (trad., apres. e notas de Frederico Lourenço).
- Bloom, H. (2008). *Onde Está a Sabedoria?* Lisboa: Relógio d'Água (trad. de Miguel Serras Pereira).
- Bochet, M. (2000). *Job après Job: destinée littéraire d'une figure biblique*. Bruxelles: Éditions Lessius.
- Bochicchio, M. (2012). Camões e Pedro da Costa Perestelo: aspetos da inspiração bíblica no maneirismo português. In C. O. Martins & M. C. Fraga (eds.), *Camões e os seus contemporâneos* (pp. 149-155). Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos (CIEC), Universidade Católica Portuguesa / Universidade dos Açores.
- Brunel, P. (1997). *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympo (trad. de Caros Sussekind et alii).
- Camões, L. (1994). *Rimas*. Coimbra: Almedina (edição de Álvaro J. da Costa Pimpão).
- Cioran, E. M. (2021). *Do Inconveniente de Ter Nascido*. Lisboa: Letra Livre (trad. de Manuel de Freitas).
- Fagundes, F. C. (1992). "Sou um Homem de Granito": Miguel Torga e seu compromisso. Lisboa: Salamandra.
- Farmer, W. R. et alii (2000). *Comentario Bíblico Internacional* (2ª ed.). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Ferraz, S. et alii (2008). *Deuses em Poéticas: Estudos de Literatura e Teologia*. Belém: UEPA / UEPB.
- Formozinho, S. J. & Branco, J. O. (2003). *A Pergunta de Job: o Homem e o Mistério do Mal*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Fox, M. V. (2018). The Meanings of the Book of Job. *Journal of Biblical Literature*, 137(1), 7-18.
- Frye, N. (2021). *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. Coimbra: Edições 70 (trad. de Judite Jóia).
- Girard, R. (1988). *La Route Antique des Hommes Pervers*. Paris: Le Livre de Poche.
- Hausen, A. (1972). *Hiob in der französischen Literatur*. Bern: Herbert Lang.
- Himmelfarb, G. (2018). *A Imaginação Moral*. São Paulo: É Realizações (trad. de Hugo Langone).
- Júdice, N. (2007). *Geometria Variável*. Lisboa: D. Quixote.
- Kuriakose, J. (2016). The Book of Job: A Greco-Hebrew Rhetorical Drama. *English Language and Literature Studies*, 6(2), 72-78.

- Lamartine M. A. (1865). *Cours Familier de Littérature*. Paris: chez l'Auteur. <online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k164389t/f473.item>>.
- Leal, G. (2000). *Fim de um Mundo: sátiras modernas*. Lisboa: Assírio & Alvim (edição de José Carlos Seabra Pereira).
- Leal, G. (2001). *A Mulher de Luto: processo ruidoso e singular*. Lisboa: Assírio & Alvim (edição de José Carlos Seabra Pereira).
- Lourenço, E. (1987). O desespero humanista de Miguel Torga e o das novas gerações. In *Tempo e Poesia* (pp. 75-123). Lisboa: Relógio d'Água.
- Martins, M. (1979). *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: ICALP.
- Mathewson, D. (2006). *Death and Survival in the Book of Job: desymbolization and traumatic experience*. New York / London: T& T Clark International.
- Mendonça, J. T. de (2006). *A Noite Abre Meus Olhos* [Poesia Reunida]. Lisboa: Assírio & Alvim (posfácio de Silvina Rodrigues Lopes).
- Oliveira, A. C. (1932). *Job (Mistério em quatro visões)*. S.l.: Edição de Autor.
- Pereira, P. S. (2012). E do ventre levado à sepultura: Job e as variações em torno do tema da miséria humana na poesia maneirista. In C. O. Martins & M. C. Fraga (eds.), *Camões e os seus contemporâneos* (pp. 419-433). Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos (CIEC), Universidade Católica Portuguesa / Universidade dos Açores.
- Régio, J. (1956). *Biografia* (4ª ed.). Lisboa: Portugália Editora.
- Régio, J. (1965). *Poemas de Deus e do Diabo*. Lisboa: Portugália Editora (1ª ed., 1920).
- Ricoeur, P. (2020). *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70 (trad. de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo; pref. de Maria Luísa Portocarrero).
- Saramago, J. (2016). *Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Porto: Porto Ed. (1ª ed., 1991).
- Swindell, A. C. (2023). Job in Literature before 1700. In Ch.-L. Seow (Ed.), *The Many Faces of Job: the Premodern Period* (pp. 469-492). Berlin / Boston: De Gruyter. (Handbooks of the Bible and Its Reception, vol. 5.1).
- Torga, M. (1986). *O Outro Livro de Job* (5ª ed.). Coimbra: Edição do Autor.
- Trebole, J. & Pottecher, S. (2011). *Job*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vicente, G. (1972). *Obras Completas*. Porto: Liv. Civilização Editora (coord., introd., notas e glossário de Álvaro Júlio da Costa Pimpão).
- Watt, I. (1997). *Mitos do Individualismo Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (trad. de Mario Pontes).

## Resumo

Neste texto de enfoque teórico e analítico, será pertinente desenvolver uma reflexão em dois momentos complementares. Primeiro, no âmbito das fecundas relações entre a tradição bíblico-religiosa e a tradição literária (teologia literária), cabe repensar a génese da representação da figura de Job – perfil simbólico e características maiores desta construção mitográfica. Em segundo lugar, partindo dos Estudos Teológicos e da sua hermenêutica do discurso bíblico sobre Job, é pertinente sistematizar algumas dominantes presentes em diversas interpretações literárias, em momentos diferentes da Literatura Portuguesa, desde o Classicismo e Maneirismo, até à poesia contemporânea, numa recepção plural e evolutiva.

## Abstract

In this text with a theoretical and analytical focus, it will be pertinent to develop a reflection in two complementary moments. Firstly, in the context of the fruitful relationship between the biblical-religious tradition and the literary tradition (literary theology), it is worth rethinking the genesis of the representation of the figure of Job – the symbolic profile and major characteristics of this mythographic construction. Secondly, based on theological studies and their hermeneutics of the biblical discourse on Job, it is pertinent to systematise some of the dominant features present in various literary interpretations at different times in Portuguese literature, from Classicism and Mannerism to contemporary poetry, in a plural and evolving reception.



# Jó e Adélia Prado: vozes narrativas e recepção

Job and Adélia Prado: narrative voices and reception

**João Leonel**

Universidade Presbiteriana Mackenzie.  
São Paulo, Brasil.  
leonel@mackenzie.br  
ORCID: 0000-0003-3600-3695

**Palavras-chave:** Jó; Adélia Prado; narrador; recepção.  
**Keywords:** Job; Adélia Prado; narrator; reception.

## Introdução

O livro bíblico de Jó, com seus poemas de complexidade reflexiva e de sentimentos humanos profundos envolvidos na abertura e no encerramento por blocos narrativos que coordenam o enredo e lhe dão sustentação, somados à figura ímpar do personagem Jó, o sofredor dos sofredores, não tem passado despercebido.

Segundo Robert Alter, “O livro de Jó é, de várias formas, o mais misterioso livro da Bíblia Hebraica” (2019, v. 3, p. 457, tradução nossa). Para Harold Bloom “[...] o livro de Jó chega aos limites da literatura, e talvez os transcenda” (2012, p. 30). Por isso mesmo, afirma: “Em termos estéticos, o livro de Jó é a coroa da poesia hebraica” (2011, p. 199, tradução nossa).

A potência literária do livro não é ignorada por literatos. Há uma longa lista de nomes que testemunha sua influência, dos quais citamos apenas alguns: John Milton, William Blake, Herman Melville, James Joyce, H. G. Wells, Franz Kafka e Norman Kotker (cf. Swindell, 2017, v. 14, pp. 349-357). Em Portugal, podem ser lembrados Luís de Camões, Miguel Torga e José Saramago (Ferraz, 2008). No Brasil, Machado de Assis, Guimarães Rosa e Adélia Prado (Pereira, 2016).

Diante da relevância do livro de Jó para a cultura ocidental e das pesquisas desenvolvidas sobre ele, este artigo parte da constatação de que a voz narrativa manifesta nos segmentos inicial e final do livro (capítulos 1, 2 e 42.7-17) orienta o leitor na compreensão do grande bloco poético (capítulos 3 a 42.6). Em seguida, constrói análise comparativa com o poema de Adélia Prado: História de Jó, identificando nele a presença majoritária de citações/apropriações do bloco poético

do livro de Jó. Por fim, explora a hipótese de que tal procedimento, ao eliminar o narrador original, permite a inserção de nova voz narrativa e a construção de novos sentidos.

## O livro bíblico de Jó

Cabe esclarecer inicialmente que, não obstante a ampla e rica tradição de interpretações religiosas do livro de Jó, neste texto não se pretende seguir tal caminho, embora sejam utilizados resultados dos estudos exegéticos. O que se faz é uma abordagem eminentemente literária ao livro. Daí que a afirmação de Samuel Terrien traz luz ao que se pretende fazer neste artigo: “Poderíamos aceitar, sem cedermos muito ao paradoxo, que o livro de Jó seja um tratado anti-religioso, porque mostra o insucesso da religião em assegurar uma felicidade antropocêntrica. Ele oferece a resposta da fé pura à graça pura” (1994, p. 7).

Estudiosos da Bíblia, como Brevard S. Childs, cuja voz ecoa a maioria dos pesquisadores do livro de Jó, apontam dificuldades na obra: “Poucos livros no Antigo Testamento apresentam uma ampla gama de problemas críticos como o livro de Jó”. Ele continua: “A dificuldade de sua interpretação não foi descoberta no período moderno, mas uma série de problemas já havia sido identificada nos antigos comentários de judeus e cristãos no período medieval” (1979, p. 528, tradução nossa).

Dentre as dificuldades presentes no livro<sup>1</sup>, a principal consta da relação entre a parte inicial e final em prosa (capítulos 1, 2 e 42.7-17) e a parte central em poesia (capítulos 3 a 42.6). Moshe Greenberg coloca a questão:

[...] a representação de Jó no livro parece a alguns estudiosos modernos tão discordante a ponto de requerer a hipótese de que duas personagens foram fundidas nele: “Jó, o paciente”, herói da estrutura em prosa do livro, e “Jó, o impaciente”, a figura central do diálogo poético. (1997, p. 305)

Com maior desenvoltura, David J. A. Clines apresenta o tema em perspectiva majoritariamente histórica:

Uma vez que o prólogo (caps. 1-2) e o epílogo (42:7-17) formam uma narrativa em prosa razoavelmente coerente, e visto que há alguma evidência de que um conto popular sobre Jó existia antes da composição do nosso Livro de Jó, tem-se afirmado frequentemente que a estrutura em prosa do livro já existia por escrito antes que os discursos poéticos fossem compostos. Algumas das diferenças entre as seções em prosa e as seções poéticas do livro poderiam ser mais facilmente explicadas, pensou-se, se pudéssemos atribuí-las a diferentes autores. Assim, por exemplo, Jó é retratado como um paciente sofredor no prólogo, mas como um veemente acusador de Deus nos diálogos; no prólogo (e epílogo) Deus é conhecido pelo nome Javé, mas não nos diálogos; e a causa dos infortúnios de Jó é contada no prólogo, mas desconhecida nos diálogos. (1989, p. LVII-LVIII, tradução nossa)

<sup>1</sup> Cf. Larrimore, 2013, pp. 6-18; Childs, 1979, pp. 529-532; e Vicchio, 2020.

Em contraposição ao afirmado acima, outros autores propõem uma relação, se não harmônica, ao menos complementar entre os segmentos em prosa e em poesia. De forma inicialmente desprezível, Samuel Terrien sugere: “O prólogo (1,1-2,13) e o epílogo (42,7-17) parecem formar um todo solidário, porque a história das tribulações de Jó pede a de sua restauração e vice-versa” (1994, p. 19). À frente, no entanto, ele apresenta argumentos robustos para justificar a relação de prosa e poesia no livro, entre eles: “Uma análise linguística da narração e da discussão poética revela um número surpreendente de afinidades entre as duas seções do livro” (1994, p. 25), com uma lista de quatorze exemplos de termos constantes nas duas seções.

Greenberg trabalha com o desenvolvimento literário e semelhanças entre os dois segmentos:

O contraste entre o simples conto folclórico e o poema artístico não deve ser exagerado. De fato, o elemento artístico na narrativa é considerável. A representação do tempo no primeiro dos quatro movimentos progride da duração ao instante. No movimento um<sup>2</sup>, a regularidade da vida feliz sem eventos é expressa por verbos no modo durativo: “costumavam celebrar”, “mandava-os chamar”, “Assim costumava fazer todas as vezes”. A decisão celeste de testar Jó e suas realizações terrenas com calamidades (o segundo e o terceiro movimentos) ocorre em dias separados. Além disso, a disjunção temporal é acompanhada por disjunção de agente: embora o Adversário receba poderes para arruinar Jó, ele não é mencionado na história ulterior de desastres. Mas no quarto movimento, de clímax, o passo é acelerado e os eventos se concentram. Eventos no céu e seu efeito na terra ocorrem no mesmo dia; Deus autoriza o Adversário a afligir o corpo de Jó, e o Adversário se põe em ação imediatamente e em pessoa, como se estivesse ansioso para ganhar a aposta. O paralelismo da segunda etapa da prova de Jó com o primeiro é expresso na intensificação e enfoque que são característicos do segundo verseto de paralelismo poético (1997, pp. 307-308).

---

<sup>2</sup> O autor apresenta cinco movimentos: “Os antecedentes são estabelecidos, nos capítulos 1 e 2, em cinco movimentos. O primeiro movimento introduz o magnata Jó. [...] Suas riqueza e família são descritas em números que tipificam abundância. [...] A felicidade da família é epitomizada nas constantes sucessões de banquetes celebrados pelos filhos; a escrupulosidade de Jó é mostrada pelos sacrifícios que ele oferecia em favor dos filhos. [...] No segundo movimento, a ação que arruína esse idílio começa. [...] Deus, conversando com o Adversário [...] escolhe Jó para louvar. [O Adversário sugere que Deus] apenas prive-o de suas posses e verá se ele não vai ‘abençoar’ Deus no rosto! Deus aceita o desafio e dá poderes ao Adversário para levar a cabo o teste. O terceiro movimento ocorre ‘um dia’ quando a sucessão de banquetes dos filhos começa [...] Uma terrível sequência de calamidades atinge a Jó [...] culminando na morte de seus filhos. [...] O cenário do quarto movimento é novamente o céu. [...] Deus repete seu louvor de Jó ao Adversário [...] O adversário propõe um teste definitivo: afligir o próprio corpo de Jó e ver se ele não vai ‘abençoar’ Deus. [...] O último movimento traz os Amigos de Jó [...] à cena. Vindo de longe para consolá-lo, eles assumem sua condição – sentam-se no chão com ele, tendo rasgado suas roupas e jogado cinzas em suas cabeças” (1997, pp. 306-307).

Além disso,

Diálogo e elementos de dicção poética permeiam o conto em prosa, atenuando o contraste entre a estrutura e o poema. Apenas o último movimento da história é sem discursos – graças ao silêncio cortês dos Amigos. [...] (1997, p. 308).

A narrativa preliminar estabelece o caráter virtuoso de Jó, assim nos fornecendo informação interna que só é conhecida do céu e por Jó. Nosso julgamento sobre o que Jó e seus Amigos vão dizer sobre seu caráter deve ser determinado por essa informação. (1997, p. 309)

Outro elemento literário fundamental que corrobora uma leitura integral do livro de Jó, prosa e poesia, é a presença da voz narrativa. Ela está implícita quando Greenberg trata, na citação acima, da narrativa estabelecendo o “caráter virtuoso de Jó”. Na realidade, é o narrador onisciente que opera tal informação. Esse aspecto adquire maior importância quando somos lembrados por Robert Alter, ao discorrer sobre a narrativa bíblica, que há nela uma primazia acentuada do diálogo em relação aos segmentos que apresentam a voz do narrador (2007, p. 105). A narração mais enxuta, a voz do narrador, segundo o autor, revela algumas funções, entre elas “descrever ações essenciais para o desenvolvimento do enredo [...] que não poderiam ser fácil ou adequadamente indicadas no diálogo” (2007, p. 121). A isso, soma-se o que Terry Eagleton escreve a respeito da importância dos “inícios” das obras literárias: “Os escritores costumam dar o melhor de si no começo do Capítulo 1, ansiosos por impressionar, aflitos em capturar o olhar do leitor volúvel, às vezes decididos a lançar mão de tudo” (2019, p. 18). Embora não precisemos concordar com o caráter dramático atribuído por Eagleton aos autores, principalmente em se tratando de autores de textos do Antigo Testamento, ainda assim a estratégia de atrair a atenção e cativar o leitor é válida para esta análise.

Ainda sobre a relevância do início de uma obra, empresto uma frase de Eagleton, aplicada a uma obra específica, mas que se ajusta com precisão às primeiras palavras utilizadas pelo narrador para caracterizar o personagem Jó: “[...] a frase inicial do romance opera como um modelo em miniatura do livro como um todo” (2019, p. 23). O início: “Havia um homem na terra de Uz, cujo nome era Jó. Este homem era íntegro e reto, temia a Deus e se desviava do mal” (Jó 1.1)<sup>3</sup>, reforçado por: “Em tudo isto Jó não pecou, nem atribuiu a Deus falta alguma” (Jó 1.22) e por “Em tudo isto Jó não pecou com os seus lábios” (Jó 2.10b), dão o tom pelo qual todo o livro, e principalmente seu grande e complexo segmento poético, deve ser lido: Jó não praticou pecados, mesmo em seu sofrimento, sob o castigo de Satanás e durante as discussões com os amigos. Tal status é confirmado cabalmente no final do livro, agora sob orientação da voz divina, ao enfatizar por duas vezes a retidão de Jó a seus amigos: “[...] vocês não falaram a meu respeito o que é reto, como o meu servo Jó falou [...] Porque vocês não falaram a meu respeito o que é reto, como o meu servo Jó falou” (Jó 42.7, 8).

<sup>3</sup> Versão bíblica utilizada: BÍBLIA Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. Nova Almeida Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

Por conseguinte, é bastante esclarecedor o comentário de David J. Clines a respeito do papel do narrador no desenvolvimento do enredo no bloco poético, que constitui a maior parte da obra:

[...] as palavras do narrador envolvem as palavras de todas as personagens, começando por predispor o leitor para certas opiniões sobre a forma como todos os envolvidos no diálogo devem ser ouvidos e, no final, mantendo a perspectiva do narrador presente na mente do leitor. (Clines, 1989, p. XXXVII, tradução nossa)

Diante do exposto, torna-se clara a relevância do narrador no livro de Jó. Ao unificar discursivamente prosa e poesia ele traz unidade a um livro que, sem sua voz, correria o risco de manter dois blocos independentes e com mensagens contraditórias. Essa voz será avaliada e questionada, não do ponto de vista exe-gético, mas literário, a partir da análise do poema de Adélia Prado a ser abordado no tópico seguinte.

## Adélia Prado e Jó

Voltamos nosso foco para a produção poética da brasileira Adélia Prado, nascida em 13 de dezembro de 1935 em Divinópolis, Minas Gerais. Em 1950, após a morte da mãe, escreve seus primeiros versos, publicando poemas inicialmente em jornais de sua cidade e da capital, Belo Horizonte. Em 1976, com o apoio de Carlos Drummond de Andrade, a quem enviara poemas no ano anterior, publica *Bagagem*, livro que a tornaria conhecida.

Com seu segundo livro, *O coração disparado*, ganha o prêmio Jabuti de Literatura em 1978. É homenageada pelo Ministério da Cultura, em 1999, com o Prêmio Guimarães Rosa. Em 2000 é tema dos *Cadernos de Literatura Brasileira*, nº 9, publicado pelo Instituto Moreira Salles. Recebe o Prêmio Murilo Rubião, da União Brasileira de Escritores em 2002 e, no mesmo ano, o Centro Amoroso Lima para a Liberdade concede a ela o Prêmio Alceu Amoroso Lima. Em 2005 Adélia é tema da revista *Poesia sempre*, ano 13, nº 20, da Biblioteca Nacional. É agraciada em 2007 com o Prêmio ABL de Literatura Infantojuvenil. Os prêmios Literário da Fundação Biblioteca Nacional e da Associação Paulista dos Críticos de Arte chegam em 2010. Em 2014 é honrada pelo governo brasileiro com a classe Grã-Cruz da Ordem do Mérito Cultural. Atribui-se a ela o Prêmio Clarice Lispector em 2016. No mesmo ano Adélia vence o Prêmio de Literatura do Governo de Minas Gerais. Ela é homenageada pelo Prêmio Jabuti em sua edição de 2020<sup>4</sup>.

De modo geral, em busca de uma síntese da produção poética de Adélia e de seus temas, pode-se dizer, com Eliana Yunes, que

O itinerário poético de Adélia vai da vida cotidiana, no exame das coisas simples, das tarefas domésticas de limpar, cozinhar, criar filhos até os limites da contemplação súbita do Deus que está em todas as coisas. Não se trata de uma visão oriental

<sup>4</sup> Cf. Cronologia, 2005, 13(20); Frazão, 2023; Prêmio Jabuti homenageia Adélia Prado e tem nova categoria neste ano. *Jornal Folha de São Paulo*, 17.mar.2020.

e panteísta, mas uma compreensão franciscana do mundo, no qual o amor de Deus possui a mais ínfima porção das criaturas. (2011, pp. 33-34)

Das influências, temas e desenvolvimentos na produção poética de Adélia Prado, interessa-nos a presença da religiosidade e da Bíblia, de modo particular. Afinal, ela própria escreve, resumindo sua poesia no poema “A invenção de um modo”, no livro *Bagagem* (1976):

Porque tudo que invento já foi dito  
Nos dois livros que eu li:  
as escrituras de Deus,  
as escrituras de João.  
Tudo é Bíblias. Tudo é Grande . (2022, p. 27)

No capítulo “Arte como experiência religiosa” (1999), Adélia deixa claro que suas facetas poética, religiosa, mística e contemplativa estão unidas indissolivelmente. Para ela, poesia e religião, esta em suas variadas origens e vertentes, operam de forma idêntica:

O discurso da poesia é o discurso da mística: “Eu vi Nossa Senhora”. Como é que você objeta alguém que fala que viu Nossa Senhora? É a mesma coisa diante do poema, diante do quadro, diante da música. É uma experiência profunda, de ordem interna, espiritual, que me toma pelos sentidos, mas que transcende a experiência sensorial. (1999, p. 19)

Para Adélia, o artista, em seu labor poético, “[...] queira ele ou não, é religioso em sua obra, porque a obra que ele faz remete ao Absoluto, a algo maior” (1999, p. 24). Ela própria se vê e se define a partir de dois espaços fundantes: “Eu acho estes dois lugares, *o lugar da fé e o lugar da arte*, os espaços onde eu sou eu, diferente de todo mundo, singular” (1999, p. 27, grifo nosso). E o espaço de existência desses lugares é a linguagem: “[...] se você junta a linguagem da mística (vamos chamar isso de experiência religiosa) e a linguagem da poesia. É uma linguagem só, é uma única língua, é a língua poética” (1999, p. 27).

Atendendo à temática do dossiê da revista, que tematiza o livro bíblico de Jó, o olhar para Adélia Prado volta-se para a presença do livro bíblico em sua produção poética. Antes, porém, cabe indicar algumas reações às suas poesias. Carlos Drummond de Andrade, por exemplo, após contato com alguns de seus poemas, em matéria publicada no *Jornal do Brasil* em 9 de outubro de 1975, assim se refere a ela: “Adélia é lírica, bíblica, existencial, faz poesia com faz bom tempo: está à lei, não dos homens, mas de Deus” (2022, p. 481<sup>5</sup>) e “Adélia já viu a Poesia, ou Deus, flertando com ela [...] Adélia é fogo: fogo de Deus em Divinópolis” (2022, p. 482).

Augusto Massi, tratando da influência das leituras feitas pela poeta, comenta a presença, entre outras, da Bíblia: “[...] que, desde a juventude até hoje, lê na edição Ave-Maria, por considerar essa tradução a mais poética. As narrativas

<sup>5</sup> A matéria mencionada é transcrita no livro *Adélia Prado: poesia reunida*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022. pp. 481-482.

bíblicas, em especial as do Antigo Testamento, constituíram as principais fontes literárias de seu imaginário” (2022, p. 501). Nesse contexto de experiência religiosa e leitura bíblica, Alex Villas Boas escreve:

Adélia é leitora-ouvinte da literatura bíblica que compõe o imagético e o estético advindos da herança da fé deixada pelos pais e a educação religiosa que recebeu, dando-lhe o “sentido da experiência” — experiência de fé integrada na experiência do cuidado familiar — como “fundante”.

Ademais, sua experiência de fé se dá no universo mineiro da melancolia barroca do mundo como “vale de lágrimas”, um mundo que é marcado pela dor que é o próprio pecado, que, se não é parte da natureza humana, é parte da sua condição em que viver é doer. (2016, p. 376)

Além de algumas menções ao personagem Jó e ao seu sofrimento, Adélia possui dois poemas dedicados inteiramente a Jó: “História de Jó”, no livro *Oráculos de maio*, de 1999; e “Jó consolado”, em *Miserere*, de 2013. Neste artigo detomei apenas no primeiro poema”.

A aproximação ao poema não será analítica em seus detalhes linguísticos e contextuais, mas procurará as expressões do eu-lírico em sua construção para, em seguida, compará-lo com o narrador no livro de Jó. Dessa forma, pretende-se evidenciar a recepção do texto bíblico por Adélia.

Abaixo, transcrição e análise do poema.

#### HISTÓRIA DE JÓ

1<sup>6</sup> Porque fazes  
 2 e calcas aos pés tua pobre criatura,  
 3 teu sofrimento é enorme, deus,  
 4 a dor de tua consciência ingovernada.  
 5 Difícil me acreditares,  
 6 pois tenho um céu na boca.  
 7 Tem piedade de nós,  
 8 dá um sinal de que não foi um erro,  
 9 ilusão de medrosos,  
 10 fantasia gerada na penúria,  
 11 a crença de que és bom.  
 12 O medo regride à sua estação primeva,  
 13 à sua luz branca.  
 14 E quero a vida nos álbuns:  
 15 assim eram as avós e suas criadas negras.  
 16 Não posso ir aos teatros,  
 17 convocada que sou pra esta vigília  
 18 de segurar teu braço pusilânime,  
 19 eu criatura digo-Te, coragem.  
 20 Perdoa-me, contudo, perdoa-me.  
 (2022, pp. 341-342).

<sup>6</sup> Os números no início de cada verso não fazem parte do texto publicado, mas foram inseridos para facilitar a menção aos versos e sua localização.

O título, primeiro contato do leitor com o poema, opera como chave hermenêutica para sua interpretação. “História de Jó” inicialmente parece indicar uma narração que, como o título explicita, dará a conhecer o personagem. A questão que surge é se tal história será mera repetição da bíblica, o que suscita quase ao mesmo tempo uma negativa, seja pelo próprio questionamento da razão de mera repetição, seja, de modo mais concreto, pelo conhecido estilo de Adélia, que se apropria com liberdade de textos e temas bíblicos.

Ao ler o poema não nos deparamos com a “História de Jó”. Não, ao menos, segundo as expectativas criadas quando nos propõem contar uma história. Pelo contrário, os primeiros versos indicam tratar-se de um diálogo que percorrerá todo o poema. O terceiro verso não deixa dúvida de que o eu-lírico dialoga com Deus – deus – em minúscula.

Cabe perguntar: quem é o eu-lírico? Uma voz indefinida, criação da mente de Adélia e visibilizada apenas nas letras na tela ou impressas no papel? Ou, uma vez que o poema é a “História de Jó”, será ele mesmo que recebe nova chance de dialogar com Deus como uma forma de complemento atualizado do livro que carrega seu nome? Essa é a história que “ele”, e mais ninguém, se dá o direito de contar? A opção assumida neste artigo é que a voz a conduzir o poema é a do sofredor Jó.

Jó é apresentado pelo narrador onisciente no livro que leva seu nome e descrito como um homem justo e temente a Deus (Jó 1.1). Diante do sofrimento, é questionado e acusado pelos amigos, apresentando sua defesa veemente à divindade e exigindo sua resposta: “Eis aqui minha defesa assinada!/ Que o Todo-Poderoso me responda! (Jó 31.35). No entanto, ele não é atendido até o final do livro, quando finalmente Deus se manifesta a ele, não para definir sua situação, mas para dialogar (Jó, capítulo 38 a 42.6). É o mesmo Deus que nas últimas palavras do livro reafirma a piedade e a justiça de Jó (42.7-8). Portanto, o Jó bíblico necessita da mediação do narrador e da voz divina para firmar-se como justo.

Em “História de Jó”, o personagem se apropria de sua história. Ele propõe e conduz o diálogo, sem uma resposta explícita de Deus, ainda que seja considerado em seus atributos divinos: piedade e perdão – “Tem piedade de nós” (7) e “Perdoa-me, contudo, perdoa-me” (20). Ele não é um ser em conflito e em busca de compreensão, mas um narrador que reflete, chega a conclusões e possui, no poema, mais certezas do que o próprio Deus. Sua reflexão se estende não mais apenas para si e seu sofrimento, mas sobre a criação do ser humano e seu destino.

Tal reflexão se faz dialogalmente, cabendo nela conclusões e indagações. Por exemplo, Deus “faz e calca aos pés tua pobre criatura/teu sofrimento é enorme, deus,/a dor de tua consciência ingovernada” (1, 2, 3, 4). Embora demonstre inicialmente o poder da divindade em criar e subjugar o ser humano, o eu-lírico não o trata como um ser poderoso, mas como um “deus” que sofre (3) e cujo descontrole de sua consciência traz a ele “dor” (4). O eu-lírico, inclusive, questiona se de fato esse deus é bom (11) diante da dor humana. O ato criador, portanto, a partir do crivo da voz narrativa, em lugar de revelar o poder de Deus manifesta sua fraqueza.

Seguindo a lógica do Jó bíblico, que parte da realidade para a reflexão, o Jó de Adélia questiona, não o comportamento do personagem, mas o do próprio Deus:

“dá um sinal de que não foi um erro,”/a crença de que és bom” (8, 11). O questionamento traz “O medo [que] regrida à sua estação primeva” (12). Diante dele, o eu-lírico busca refúgios que tragam segurança. Ele, aqui, assume sua fraqueza e deseja a “vida nos álbuns” (14). Aquilo que, fixado e imóvel, se encontra em álbuns de fotografia e sempre estará disponível para trazer memórias agradáveis.

A impossibilidade de ir a “teatros” (16) gera certa instabilidade temporal para o leitor, visto que o Jó do poema, mesmo redivivo por Adélia, ainda mantém um pé dialogal no livro bíblico. A menção a um espaço e a uma prática contemporâneos, somada à fala feminina – ela é “convocada” (17), faz refletir se o sujeito continua sendo o mesmo eu-lírico inicial. Podemos pensar em duas possibilidades: a primeira, que a escritora, assumindo total liberdade em sua criação, simplesmente coloca o Jó narrador ao seu lado em seu tempo e espaço. Seria ele mesmo a falar de teatros. Outra opção seria a própria Adélia Prado assumindo o eu-lírico e o transpondo e ampliando para os leitores, que a partir desse momento assumiriam o diálogo e a ação no poema. Dessa forma, Adélia e leitores passam a atualizar o diálogo, conduzindo-o ao seu final.

A opção é pela segunda possibilidade. Há como que um passar de bastão entre as gerações humanas na discussão sobre o poder de Deus, sua relação com o ser humano e o sofrimento deste. Segundo Adélia, cabe a nós não titubearmos. Não é possível a distração com teatros. Somos, todos, convocados à “vigília” (17). O que vigiamos? O próprio Deus. Este, como consequência de seu sofrimento e crise de consciência, tem um “braço pusilânime” (18). Adélia utiliza “braço” no sentido bíblico de agente da ação. Portanto, Deus é indeciso, medroso, fraco<sup>7</sup>. Isso fica claro na necessidade de que o eu-lírico transmita a ele “coragem” – “eu, criatura, digo-Te, coragem” (19). Coragem para quê? Para agir? Para alterar seu comportamento? Para deixar de punir o ser humano?

Ao mesmo tempo, nós, Jós modernos, donos de nosso discurso, sem necessidade de narradores que elevem suas vozes por nós, partilhamos da fraqueza divina e clamamos a ele, certamente menos fraco do que nós: “Perdoa-me, contudo, perdoa-me” (20). “Contudo” seguramente é a palavra de maior mistério e ambiguidade no poema. Que tipo de ligação essa conjunção efetua? Ela liga o verso anterior: “eu criatura digo-Te, coragem” (19) com o pedido de perdão? Em que sentido? Logo após encorajarmos a Deus nos desculpamos. O pedido surge em virtude de uma recaída, onde assumimos nossa humildade e o reconhecimento de nossa pequenez, ao mesmo tempo em que assumimos a grandeza de Deus? Não creio.

## Considerações finais

Este artigo trabalhou as vozes narrativas no livro de Jó e no poema de Adélia Prado, destacando como elas orientam a compreensão dos textos pelos leitores e, assim, trazendo à luz o tipo particular de recepção do texto bíblico pela poeta mineira. O narrador bíblico, em meio às complexidades do corpo poético,

<sup>7</sup> Sentidos que melhor traduzem “pusilânime” no contexto do poema. Cf. Ferreira, 1975. p. 1161.

orienta o leitor em sua compreensão das agruras sofridas por Jó nos blocos em prosa. Jó é definido como homem justo e temente a Deus. Já o poema “História de Jó” apresenta um diálogo contundente, no qual o eu-lírico, Jó, assume o protagonismo e Deus é apresentado de forma tímida e dúbia.

Diante disso, tornou-se útil a hipótese de que o poema de Adélia Prado privilegia as tensões relativas ao sofrimento de Jó presentes no bloco poético do livro, dando corpo a elas por meio de uma redefinição da voz narrativa ao eliminar o narrador original e introduzindo nova voz que constrói novos sentidos.

A alteração de narrador promovida por Adélia em seu poema revela uma insatisfação ou inconformismo com o Deus do livro de Jó. Tal posição torna-se clara em seu poema, que apresenta um Deus minúsculo e não confiável. Por isso, ela julga ser necessário que outra voz dirija a narrativa.

Há no poema uma retomada dos conflitos e questionamentos de Jó presentes no segmento poético do livro. No texto bíblico, essas questões permanecem em suspenso e dependentes das definições trazidas pelas vozes do narrador e do próprio Deus. Em “História de Jó”, entretanto, ao transferir a condução das ações ao Jó narrador e aos leitores narradores, o ponto de vista deles é potencializado, tornando-se central, enquanto o Deus Todo-Poderoso do livro bíblico é apresentado de forma fragilizada.

Por fim, se o narrador do livro de Jó parte da experiência pessoal do protagonista, e a partir dela propõe uma reflexão aos leitores e à sociedade, o texto de Adélia faz percurso contrário. O poema parte da universalização da desconfiança dos propósitos da criação divina e de seu governo sobre a humanidade, expondo as debilidades desse Deus que precisa, inclusive, ser tutelado pelo ser humano. Dessa forma, o Deus que governa as ações no livro de Jó passa a ser questionado pela voz narrativa no poema. Essa realidade, mais do que uma experiência, é proposta como um padrão de compreensão do divino pelos leitores contemporâneos.

## Referências

- Alter, R. (2019). *The Hebrew Bible*. v. 3. The Writings. New York/London: W. W. Norton Company.
- Alter, R. (2007). *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Andrade, C. D. (2022). De animais, santo e gente. In A. Prado, *Poesia reunida* (8.ª ed., pp. 481-482). Rio de Janeiro: Record.
- Bíblia Sagrada (2017). Tradução João Ferreira de Almeida. Nova Almeida Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Bloom, H. (2012). *Abaixo às verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Bloom, H. (2011). *The Shadow of a Great Rock: a literary appreciation of the King James Bible*. New Haven: Yale University Press.
- Childs, B. S. (1979). *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Clines, D. J. A. (1989). *Job 1-20*. Dallas: Word Books (Word Biblical Commentary).
- Cronologia. (2005). *Poesia sempre*. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 13(20).
- Eagleton, T. (2019). *Como ler literatura*. Porto Alegre: L&PM.
- Ferraz, S. (2008). *Jó, quem o tentou? Deus e o Diabo no meio do Redemoinho*. XI Congresso Internacional da ABRALIC. Tessituras, Interações, Convergências. Disponível em: <file:///C:/Users/Jo%C3%A3o%20Leonel/Downloads/SALMA\_FERRAZ.pdf>. Acesso em: 14 de março, 2023.
- Ferreira, A. B. H. (1975). *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- Frazão, D. (2023). Biografia de Adélia Prado. In *eBiografia: biografias de famosos, resumo da vida, obras, carreira e legado*. Disponível em: <[https://www.ebiografia.com/adelia\\_prado/](https://www.ebiografia.com/adelia_prado/)>. Acesso em: 05 de maio de 2023.
- Greenberg, M. (1997). Jó. In R. Alter, & F. Kermode (Orgs.), *Guia literário da Bíblia* (pp. 305-326). São Paulo: Editora UNESP.
- Larrimore, Mark. (2013). *The Book of Job: A Biography*. New Jersey: Princeton University Press.
- Massi, A. (2022). Posfácio. Móbile para Adélia. In A. Prado, *Poesia reunida* (8ª ed., pp. 493-526). Rio de Janeiro: Record.
- Pereira, K. M. A. (2016). Quando Jeová responde em versos: Machado de Assis e o Livro de Jó. *Arquivo Maaravi, Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte, 10*(18). Disponível em: <[file:///C:/Users/Jo%C3%A3o%20Leonel/Downloads/document%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Jo%C3%A3o%20Leonel/Downloads/document%20(2).pdf)>. Acesso em: 14 de março de 2023.
- Prado, A. (1999). Arte como experiência religiosa. In M. Massimi, & M. Mahfoud (Orgs.), *Diante do mistério: psicologia e sentido religioso* (pp. 17-32). São Paulo: Loyola.
- Prado, A. (2013). *Miserere*. Rio de Janeiro: Recordo.
- Prado, A. (1999). *Oráculos de maio*. São Paulo: Siciliano.
- Prado, A. (2022). *Poesia reunida* (8.ª ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Prêmio Jabuti homenageia Adélia Prado e tem nova categoria neste ano. (2020). *Jornal Folha de São Paulo, Livros*, 17.mar.2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/03/premio-jabuti-homenageia-adelia-prado-e-tem-nova-categoria-neste-ano.shtml>> Acesso em: 08 de maio de 2023.
- Swindell, A. (2017). Job (Book and Person). VIII. Literature. In Ch. Helmer *et al.* (Orgs.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (v. 14, pp. 349-357). Berlin: De Gruyter.
- Terrien, S. (1994). *Jó*. São Paulo: Paulus (Grande Comentário Bíblico).
- Vicchio, Stephen J. (2020). *The Book of Job: A History of Interpretation and a Commentary*. Eugene: Wipf & Stock.
- Villas Boas, A. (2016). *Teologia em diálogo com a literatura*. São Paulo: Paulus (Coleção Teologia em saída).
- Yunes, E. (2011). Dimensões da fé na poesia Modernista brasileira. *Teoliterária, 1*(1), 29-44. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22938/16606>>. Acesso em: 08 de setembro de 2023.

## Resumo

Este artigo inicia com o reconhecimento de que a voz narrativa presente nos segmentos em prosa na abertura e no final do livro de Jó (capítulos 1, 2 e 42.7-17) orienta o leitor na compreensão do grande bloco poético do livro (capítulos 3 a 42.6). O passo seguinte constrói análise comparativa com o poema de Adélia Prado: História de Jó, identificando a presença de citações e apropriações do bloco poético do livro bíblico. Por fim, explora a hipótese de que tal procedimento, ao eliminar o narrador original, permite a introdução de nova voz narrativa e a construção de novos sentidos.

## Abstract

This article begins by recognizing that the narrative voice present in the prose segments at the opening and end of the book of Job (chapters 1, 2 and 42.7-17) guides the reader in understanding the large poetic block of the book (chapters 3 to 42.6). The next step is to build a comparative analysis with Adélia Prado's poem: Story of Job, identifying the presence of quotations and appropriations of the poetic block of the biblical book. Finally, it explores the hypothesis that this procedure, by eliminating the original narrator, allows for the introduction of a new narrative voice and the construction of new meanings.



# Job e a comédia do sofrimento em *A Serious Man* (2009), dos irmãos Coen

Job and the Comedy of Suffering in *A Serious Man* (2009), by the Coen Brothers

João de Mancelos

Universidade da Beira Interior/CLLC

mancelos@ua.pt

ORCID: 0000-0001-5867-9376

**Palavras-chave:** adaptação cinematográfica; Job; irmãos Coen; *A Serious Man*.  
**Keywords:** inematic adaptation; Job; Coen brothers; *A Serious Man*.

## 1. O livro do sofrimento e da esperança

Por que existe o sofrimento? Será a dor uma consequência do pecado original? Por que permite Deus que os fiéis sejam atingidos por infortúnios? Haverá lugar à esperança, diante da tragédia? O Livro de Job lida com estas questões através de uma parábola centrada na figura do protagonista, um homem temente a Deus, sobre o qual se abatem diversas desgraças (Carvalho, 2012, pp. 125-140).

Este episódio tem sido abordado, com alguma recorrência, na sétima arte, inspirando diversos realizadores. A título de exemplo, relevo três longas-metragens, pertencentes a vários géneros cinematográficos. Na categoria histórica, destaco *The Book of Job/O Livro de Job* (2018), dirigido por Lindsay Darnall Jr., que segue fielmente o texto bíblico. Possui um elenco composto por atores surdos, que recorrem à linguagem gestual para encenarem uma trama de fé e de sofrimento. No género dramático, recordo *The Tree of Life/A árvore da vida* (2011), de Terrence Malick, que aborda a angústia de uma família após a perda inesperada de um filho, aos 19 anos. A película abre com uma citação do Livro de Job e apresenta diversas meditações, em *voice-over*, acerca dos insondáveis desígnios de Deus. Num tom diverso, enquadrável na paródia e no humor negro, saliento *A Serious Man/Um homem sério* (2009), escrito e realizado pelos irmãos Joel e Ethan Coen. A ação é protagonizada por Lawrence “Larry” Gopnik, um homem culto e bem estabelecido, que, como Job, enfrenta uma série de infortúnios.

É sobre esta última longa-metragem que me debruçarei no presente artigo. No espírito da intertextualidade exoliterária e dos estudos comparatistas, pretendo estabelecer semelhanças, diferenças e relações entre a parábola bíblica e o filme. Para tanto, analisarei as categorias narrativas do tempo e do espaço, a figura do protagonista, os eventos catalíticos e a mensagem.

## 2. Da tragédia ao humor

Existem, parece-me, paralelos óbvios entre a longa-metragem dos Coen e Livro de Job, como tenciono demonstrar neste artigo. Contudo, numa entrevista concedida à página de internet *Working Title*, em maio de 2011, os realizadores negaram a influência do episódio bíblico na trama do seu filme. Joel Coen argumenta: “We were just making our movie. We understand the reference, but it was not in our minds” (*Working Title*, 2011, p. 1).

O especialista em estudos judaicos David Tollerton não crê que esta afirmação seja impeditiva de uma leitura comparada entre textos literários e fílmicos. Em primeiro lugar, porque os Coen são conhecidos por listarem, nos créditos, indivíduos que não existem; ou mesmo por afirmarem, falsamente, que um enredo se baseia em factos, como sucede no filme *Fargo/Idem* (1996). Em segundo, porque, tal como afirma a estética da receção, um espetador tem pleno direito à sua leitura de um filme, desde que a teça de modo fundamentado (Tollerton, 2011, pp. 3-4). Neste espírito, parece-me que existem, entre as duas obras, paralelos que ultrapassam a mera coincidência, reforçando a ideia de uma intertextualidade *voluntária*.

A parábola bíblica decorre numa época indeterminada, algures entre os séculos VII e II a.C., altura em que terá sido redigida. Os eventos situam-se ora num espaço indefinido, de natureza espiritual, habitado por Satanás e por Deus, ora no mundo físico, rural, a terra de Uce, perto da fronteira com a atual Arábia (Job 1:1).

Por seu turno, na película dos Coen, a ação tem lugar em 1967, um tempo de convulsão social e de questionamento das crenças religiosas, a que a comunidade judaica norte-americana não esteve imune. O espaço é St. Louis Park, uma cidade do condado de Hennepin, no estado de Minnesota, predominando as áreas suburbanas, como a residência do protagonista, a universidade onde este leciona e a sinagoga de B’nai Emet.

Tais espaços são significativos, pois representam o bem-estar e o êxito de uma classe média-alta. Após a Segunda Guerra Mundial, devido à diminuição do preço das habitações e ao aumento do agregado familiar (“baby boom”), os subúrbios desenvolveram-se rapidamente. Possuir uma vivenda de um ou dois andares, com um jardim verdejante, tornou-se parte do sonho americano (Jackson, 1987, p. 232). Na película em estudo, existe, pois, uma atualização no tempo, espaço e cultura do episódio em hipotexto.

No Antigo Testamento, a figura central é Job, descrito como um indivíduo de fé, dotado de grande sabedoria, senhor de um enorme pecúlio e patriarca de uma família numerosa: “Tinha sete filhos e três filhas. Possuía sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentas jumentas e uma grande

quantidade de escravos. Este homem era o mais importante de todos os homens do Oriente” (Job 1:2).

O protagonista do filme, Gopnik, apresenta semelhanças com a figura bíblica: é um judeu crente; um homem de saber (professor universitário de Física); um membro da classe média-alta; um homem de família, aparentemente amado pela esposa e pelos filhos. Porém, segundo Krzysztof Majer, Gopnik também corresponde ao típico “schlemiel” do folclore e das anedotas judaicas: um azarado, um tolo, enfim, uma figura cómica que leva a meditar acerca do significado do mundo em que vive (Majer, 2015, pp. 80-81).

Existem paralelos entre os momentos cruciais da diegese do Livro de Job e do enredo do filme dos Coen. Na narrativa hipotextual, o incidente desencadeador ocorre quando Satanás propõe um desafio a Deus. No entender do demônio, Job é apenas reto porque possui uma vida plena de felicidade. Para pôr à prova este homem íntegro, sugere ao Todo-Poderoso que lhe retire a sua proteção, permitindo que um anjo o despoje da riqueza, filhos e saúde física. Perante tais provações, verificariam se a fé de Job permaneceria intocável.

Na diegese do filme, não surge qualquer figura satânica ou divina para testar as crenças do protagonista. Como tal, os azares que se abatem sobre Gopnik sugerem a inexistência de Deus, e reforçam o caráter aleatório da vida. Tal incerteza encontra-se expressa na cena em que o protagonista explica aos alunos o paradoxo do gato de Schrödinger, tal como avançado pelo físico austríaco (Stanley, 2013, p. 31). Um felino está fechado numa caixa, juntamente com veneno e uma fonte radioativa. O animal é composto por átomos e os átomos podem ser duas coisas ao mesmo tempo. Assim, segundo a física quântica, até um cientista abrir a caixa e verificar o estado de saúde do gato, o felino encontra-se *simultaneamente* vivo e morto, ou vivo num universo e morto noutra (Parsons, 2010: 40-43). Como resume Gopnik aos alunos: “É o Princípio da Incerteza. Nunca podemos realmente saber o que se passa” (Coen, 2009, cap. 13).

Os Coen apresentam, pois, um mundo amoral e incerto, privando *A Serious Man* de uma mensagem potencialmente religiosa. Tal visão da realidade é característica da chamada “narrativa contemporânea”, um tipo de diegese adotada por cineastas como Lars von Trier, Tom Tykwer ou David Lynch, marcada por protagonistas que nem sempre geram empatia; enredos absurdos; epílogos despojados da lição de moral comum na narrativa clássica; e uma estrutura que nem sempre segue a ordem cronológica dos acontecimentos (Mancelos, 2017, pp. 61-65).

Tanto o hipotexto como o hipertexto encenam o tema do sofrimento, embora de forma diversa. Decorrente do desafio que Satanás lançou a Deus, uma série de desgraças abate-se sobre Job, afetando diversas áreas da sua vida. O gado foi roubado ou destruído por um fogo vindo do céu; os trabalhadores, trespassados pelas espadas dos sabeus e dos caldeus; os filhos, vitimados por um tornado proveniente do deserto. Demonstrando uma fé inabalável perante a desgraça, Job afirmou: “Saí nu do ventre de minha mãe, e nu tornarei para lá. O Senhor mo deu, e o Senhor mo tirou; bendito seja o nome do Senhor!” (Job 1:21).

Exasperado, Satanás propõe a Deus um novo desafio: tocar os ossos e a carne do homem: “Satã (...) atingiu Job com uma lepra maligna, desde a planta do pé até ao alto da cabeça” (Job 2:7). A sua mulher disse-lhe: ‘Persistes ainda na tua

integridade? Amaldiçoa a Deus, e morre de vez!” (Job 2:9). Job não se deixa abalar e reafirma a sua fé: “Se recebemos os bens da mão de Deus, não aceitaremos também os males?” (Job 2:10).

O enredo do filme *A Serious Man* centra-se, de igual modo, na temática do sofrimento e da reação à desgraça. A epígrafe “Recebe com simplicidade tudo o que acontece contigo”, atribuída a Shlomo Yitzhakideixa, um rabino medieval francês, antevê as numerosas desventuras que pontuam o enredo (Coen, 2009, cap. 1). Ao mesmo tempo, sugere que tudo, mesmo o infortúnio, constitui uma dádiva, pelo que deve ser aceite com obediência (Majer, 2015, p. 89).

O tom da narrativa cinematográfica diverge radicalmente da atmosfera trágica do hipotexto. Os Coen enveredaram pelo humor negro, pelo cómico de situação e de personagem e pela caricatura da comunidade judaica. Numa entrevista concedida a Robert Sklar, da revista *Cineaste*, Ethan Coen admitiu o propósito malévolo: “The fun of the story for me and Joel was inventing new ways of torturing Larry” (Sklar, 2010, p. 58).

Tantas são as desgraças que sucedem a Gopnik que me restrinjo apenas às três principais, nos planos da família, da profissão e da saúde. A vida familiar do anti-herói desmorona-se quando a esposa, Judith, lhe anuncia que tem um amante, Sy Ableman, e, como tal, pretende o divórcio, conhecido no judaísmo como “gett” (Coen, 2009, cap. 4). O nome da sua nova paixão, Ableman (“homem capaz”), insinua que o marido, Gopnik, é impotente (Majer, 2015, p. 84).

Apanhado de surpresa, Gopnik enfrentará uma série de humilhações. Estas incluem a visita do rival, que apresenta a infidelidade num tom tão razoável que até parece positiva (Coen, 2009, cap. 7); a mudança forçada de Gopnik para um hotel das imediações, paradoxalmente chamado Jolly Roger; e, para cúmulo, ter de pagar a despesa do funeral de Ableman, que perece num acidente de viação (Coen, 2009, cap. 10). Ironicamente, na cerimónia fúnebre, o rabi descreve o falecido como um “lamedvovnik”, ou seja, um “homem sério” (Coen, 2009, cap. 12).

No plano profissional, Gopnik enfrenta uma situação delicada: Clive, um aluno coreano, insatisfeito com a classificação negativa numa cadeira, tenta subornar o professor. Para tanto, deixa, em cima da sua secretária, um envelope com uma quantia considerável (Coen, 2009, cap. 3). Gopnik rejeita o suborno, mas não consegue evitar um encontro desagradável com Park, o intimidante pai do aluno. Num diálogo absurdo, aquele acusa o docente de difamar o filho. Saturado, Gopnik sugere: “Eu até podia fingir que o dinheiro nunca tinha aparecido, e não ia difamar ninguém”. Park entusiasma-se: “Sim. E passá-lo-ia no teste”. O professor questiona: “Passá-lo-ia no teste? Senão, processa-me?” Park afirma: “Sim. Por aceitar dinheiro”. Gopnik mostra-se perplexo: “(...) Isto não faz sentido. Ele deixou o dinheiro, ou não deixou o dinheiro?!” Park conclui a conversa, abruptamente: “Aceite o mistério” (Coen, 2009, cap. 8).

No plano da saúde, infere-se que a desgraça está iminente. No início do filme, Len Shapiro, médico de Gopnik, assegurara-lhe que não havia o mínimo problema com os seus pulmões e até lhe ofereceu um cigarro (Coen, 2009, cap. 2). Porém, quase no epílogo, o Dr. Shapiro telefona-lhe. Procura disfarçar o alarme, mas a mensagem é ominosa: “Escute, poderia passar por aqui para discutir os resultados do raio-X?”. Segue-se um longo silêncio. Gopnik pergunta:

“Não podemos discuti-los ao telefone?” O médico insiste: “Acho que seria mais confortável pessoalmente. (...) Agora, é boa altura” (Coen, 2009, cap. 19). Ironia: será que Gopnik escapou a tantas vicissitudes apenas para vir a enfrentar uma doença mortal? Todos estes azares, em catadupa, contribuem para acentuar o tom de comédia negra.

Nenhum dos protagonistas das narrativas se encontra só ou desamparado. A provação de Job não passou despercebida à comunidade, e recebe a visita de três amigos: Elifaz, o temanita, Bildade, o suíta, e Zofar, o naamatita. Estes visitantes reagem de forma dramática: “E quando de longe levantaram os olhos, não o reconheceram; puseram-se então a chorar, rasgaram as suas vestes e espalharam pó sobre as suas cabeças. Ficaram sentados no chão, ao lado dele, sete dias e sete noites, sem lhe dizer palavra, pois viram que a sua dor era demasiado grande” (Job 2:12-13).

Sucedem-se debates entre Job e os companheiros, tecidos de argumentos e contra-argumentos, que preenchem a maioria do livro. Os amigos seguem a lógica de que Deus pune os pecadores, pelo que o infeliz deveria ter prevaricado para merecer um castigo tão severo. Quando Job insiste na sua retidão, os companheiros acusam-no de se vangloriar, adicionando, assim, outra ofensa à divindade. Por fim, o próprio Deus intervém nesta querela, censurando Elifaz: “Estou indignado contra ti e contra os teus amigos, porque não falaste com retidão na minha presença, como Job, meu servo” (Job 42:7).

Este passo bíblico encontra eco no filme em análise, de forma sarcástica, em diversas cenas. Desde logo, o protagonista não é visitado por um grupo de amigos, mas procura aconselhamento junto de três rabis da sinagoga local. Enquanto no Livro de Job, os amigos criticam o protagonista; no filme, os rabis demonstram ser inúteis. O primeiro, o inexperiente Scott, limita-se a consolar Gopnik, dizendo: “O parque de estacionamento está aqui. Não há muito para ver. Mas se imaginar um visitante, alguém que não está familiarizado com estes automóveis, (...) alguém com uma nova perspetiva. (...) pode compreender melhor este mundo” (Coen, 2009, cap. 9). É evidente que esta afirmação tão vaga não ajuda Gopnik.

O absurdo também se encontra presente no filme. O segundo rabi, Nachter, conta ao protagonista a seguinte história: o dentista Lee Sussman, ao examinar a boca de um paciente, Russell Krauss, descobriu que havia uma frase em hebraico, gravada na parte interior dos incisivos: “Ajuda-me. Salva-me” (Coen, 2009, cap. 11). Perplexo, o dentista não consegue comer, nem descansar. Procura mensagens na boca de outros pacientes, na sua e até na da esposa, mas nada encontra. Quando Gopnik questiona Nachter acerca do significado da história, o rabi é perentório: “Não sei”. No entanto, acrescenta: “Estas questões que o estão incomodando, Larry, talvez sejam como uma dor de dentes. Dói-lhe por uns tempos, mas depois passa” (Coen, 2009, cap. 11). Em suma, Gopnik deve aceitar os desígnios de Deus, sem lamentos.

A figura do terceiro rabi, Marshak, foi inspirada por um homem enigmático, que os Coen conheceram na adolescência, e que gostava de ter uma conversa particular com cada jovem, após concluir o seu Bar Mitzvah (Oeming, 2013, p. 176). No filme, Danny, o filho de Gopnik, que acabara de fumar um cigarro de haxixe, conversa com o rabi. Este aconselha-o: “Quando a verdade é encontrada

para ser mentira e toda a esperança dentro de si morre, o que existe depois?” (Coen, 2009, cap. 18). O adolescente escuta, intrigado, estas palavras — e com bons motivos, pois fazem parte da letra de “Somebody to Love”, uma canção da banda psicadélica Jefferson Airplane. Mais uma vez, a mensagem é despojada de utilidade e proveniente de uma fonte nada canónica.

No epílogo do Livro de Job, Deus apieda-se do protagonista e recompensa-o pela sua fé, ao devolver-lhe, copiosamente, fortuna, família e saúde. Nas cenas finais do filme, surge um tornado que se aproxima da cidade e obriga à evacuação dos alunos da escola judaica para uma cave. A sua imagem sombria, no horizonte, ecoa o momento bíblico em que Deus interroga Job, para lhe mostrar quão pouco este sabe acerca do Todo-Poderoso (Stanley, 2013, p. 32). O que sucederá a seguir? A película não o revela, encerrando, assim, com uma nota de incerteza que não destoa do tom geral do enredo.

### 3. Subversão e absurdo

Após cotejar, numa perspectiva intertextual, o Livro de Job, e o filme *A Serious Man*, concluo, de forma resumida, o seguinte:

- a) Enquanto os eventos do hipotexto ocorrem na antiguidade, a intriga do filme passa-se em 1967. Os anos sessenta constituíram uma época de contestação: o judaísmo, representado pelos rabis, cujos conselhos são crípticos, não escapa ao sarcasmo.
- b) A narrativa bíblica ocorre na terra de Uce, e a do filme, em Saint Louis Park. Neste caso, o espaço socioeconómico dos subúrbios, correspondendo ao ideal norte-americano de riqueza, contribui para caracterizar Gopnik como um homem de êxito.
- c) O protagonista do texto bíblico é Job, sábio, reto, temente a Deus, abastado e com numerosos parentes. No filme, Gopnik é um professor universitário, judeu, de classe média-alta e um “homem de família”.
- d) Na parábola, Job é alvo de infortúnios que atingem a riqueza, família e saúde. O mesmo acontece ao professor, na narrativa cinematográfica. Contudo, aqui o tom não é trágico, mas impregnado pelo humor negro e pelas situações absurdas.
- e) Job é visitado por três companheiros. Longe de o consolarem, insistem que ele deve ter pecado gravemente para merecer tais castigos. Na película, Gopnik ou o filho consultam três rabis, que os tentam ajudar, sem êxito, através de parábolas inusitadas.

Pelo exposto, e segundo a tipologia de adaptação cinematográfica expressa por Geoffrey Wagner, em *The Novel and the Cinema* (1975), esta película constitui uma “analogia”, ou seja, apresenta “um considerável afastamento [do original], com vista a criar outro trabalho artístico” (Wagner, 1975, p. 226, trad. minha). De facto, no filme, ocorrem tantas alterações relativamente ao hipotexto que o espetador pode até nem identificar uma conexão imediata ou evidente com este.

Na obra dos Coen, *A Serious Man* prima pela irreverência no tratamento da parábola, pelo destaque que a cultura judaica assume e pela construção do pro-

tagonista, Gopnik, um Job dos subúrbios — tudo para imergir o espectador numa verdadeira *comédia* do sofrimento.

## Referências bibliográficas

- Carvalho, J. C. (2012). O mal no livro de Job. *Humanística e Teologia* 33(1), 125-140.
- Jackson, K. T. (1987). *Crabgrass Frontier: The Suburbanization of the United States*. New York: Oxford University Press.
- Majer, K. (2015). 'Receive with Simplicity Everything That Happens to You': Schlemiel (Meta) physics in the Coens' *A Serious Man*. *Text Matters*, 5(5), 79-94.
- Mancelos, J. de. (2017). *Introdução à Narrativa Cinematográfica*. Lisboa: Colibri.
- Oeming, M. (2013). *In kino veritas: On the Reception of the Biblical Book of Job in the Context of Recent Cinematography*. In M. Bauks, W. Horowitz, & A. Lange (Eds.), *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and the Afterlife in Medieval and Modern Times* (pp. 164-180). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sklar, R. (2010, Spring). Review of *A Serious Man*, dir. Joel and Ethan Coen. *Cineaste*, 58-59.
- Parsons, P. (2022). *Teorias em 30 segundos* (A. M. Lopes, Trad.). Lisboa: Marcador.
- Stanley, T. (2013). *A Serious Man*. *The Bible and Critical Theory*, 9(1), 27-37.
- Tollerton, D. (2011, October). Job of Suburbia? *A Serious Man* and Viewer Perceptions of the Biblical. *Journal of Religion & Film*, 15(2). <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol15/iss2/7>
- VVAA. (2006). *Bíblia Sagrada*. Lisboa: Difusora Bíblica.
- Wagner, G. (1975). *The Novel and the Cinema*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.
- Working Title. (2009, November 16). Q&A with Joel and Ethan Coen. *Working Title Films*. <https://www.workingtitlefilms.com/features/qanda/id/7/q-a-with-joel-and-ethan-coen>

## Filmografia

- Coen, J., & Coen, E. (Directors). (2009). *A Serious Man* [Film]. M. Stone (Trans.). USA: Focus Features.

## Resumo

O filme *A Serious Man/Um homem sério* (2009), de Joel e Ethan Coen, pode ser interpretado como uma paródia engenhosa e irreverente ao Livro de Job. No espírito da intertextualidade exoliterária e dos estudos comparatistas, o meu objetivo é estabelecer semelhanças, diferenças e relações entre a parábola bíblica e esta película. Analisarei as categorias narrativas do tempo e do espaço, a figura do protagonista, os principais eventos e a mensagem. Para tanto, recorro a entrevistas concedidas pelos irmãos Coen, a ensaios de cinéfilos e de teólogos e, naturalmente, à teoria da intertextualidade.

## Abstract

The movie *A Serious Man* (2009), by Joel and Ethan Coen, can be interpreted as an ingenious and irreverent parody of the Book of Job. In the light of exoliterary intertextuality and comparative studies, my objective is to establish similarities, differences and relations between the Biblical parable and this movie. I will analyze the categories of time and space, the protagonist, the main events, and the message. To do so, I resort to interviews granted by the Coen brothers, to essays written by cinephiles and theologians and to intertextuality theory.



# Job. La aventura del sufrimiento. El dolor y la fe como marcas antropológicas. Una lectura en clave filosófica

Job. The Adventure of Suffering: Pain and Faith as Anthropological Characteristics – A Philosophical Reading

**María Cecilia Colombani**

Universidad Nacional de Mar del Plata  
Universidad de Morón  
ceciliacolombani@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6215-0499

**Palavras-chave:** Job; Dios; pruebas; fe; ética; antropología; subjetividad.  
**Keywords:** Job; God; evidence; faith; ethics; anthropology; subjectivity.

## Introducción

Quizás una de las preguntas existenciales más elementales con la que una persona de fe debe luchar es por qué les suceden cosas malas a las personas buenas. Quizás esté allí la pregunta clave de todo existente humano que lo ubica en el *topos* de las situaciones límites, aquellas situaciones que, en términos de Karl Jaspers, constituyen uno de los orígenes de la filosofía, al tiempo que representan experiencias que no pueden ser eludidas. Se trata, pues, de situaciones humanizantes, ineludibles e intransferibles, que constituyen al existente humano como tal<sup>1</sup>.

El libro de Job es un relato que se inscribe en ese tipo de experiencia existencial, que anuda la relación entre *ethos* y fe. Job es un hombre justo que responde fielmente a pruebas difíciles que Dios le impone para poner a prueba su fe. La experiencia de Job nos convoca a reflexionar sobre esas preguntas que nos llaman a reconocer las causas del sufrimiento, la fragilidad antropológica y las

---

<sup>1</sup> Jaspers (1981). En el capítulo “Los orígenes de la filosofía”, de los cuatro orígenes, como fuentes originarias del quehacer filosófico, que el autor postula, las situaciones límites constituyen el origen emblemático que da cuenta del *páthos* que el dolor y la angustia existencial causan en el sujeto.

razones para confiar en Dios, más allá del momento en que la vida nos parezca injusta; momento en que sólo la fe como *ethos* existencial alivia los senderos de la duda y el sufrimiento más desgarrado.

Son sus pruebas las que nos muestran el temple y la condición moral de Job ya que retuvo su integridad espiritual y su confianza en Dios, incluso cuando alguien le sugirió “Maldice a Dios, y muérete” (Job, 2:9).

El libro de Job está escrito en lenguaje poético, propio de la literatura sapiencial; consta de un prólogo y un epílogo en prosa. Tiene las características que suele tener un *logos* sapiencial, inscribiendo una página importante de la sabiduría de vida.

Quizás las dos preguntas nodulares del libro son aquellas que inquietan a todo ser humano que se enfrenta a lo Absoluto desde su precariedad antropológica: ¿qué lleva a las personas justas a elegir la rectitud como *ethos*?” y ¿a qué se debe el sufrimiento de los justos? Las respuestas no son fáciles y tienen que ver con el drama humano; entendemos *drama* desde su propio campo lexical como acción y la acción es aquello que nos identifica como seres mortales y nos arroja a una preocupación por el *ethos*, en tanto manera de vivir, actitud de vida.

El libro de Job constituye una invitación a los fieles a ejercer hasta el límite de lo humano su fe en Dios, tal como Job dijo de Jehová, “...aunque él me matare, en él confiaré” (Job, 13:15).

En este sentido, el libro también aparece como una metáfora de la visión que lleva a encontrar en las pruebas de esta vida a Dios como *arkhe*, como principio y fundamento de todo lo que es. Al mismo tiempo, Dios ilumina con su luz el sentido de la existencia.

## Estructura del libro<sup>2</sup>

El prólogo inaugura la narrativa poética y se supone la presencia de Jehová y Satanás conversando sobre la fidelidad y la prosperidad de Job, quien efectivamente es un hombre feliz acompañado por sus hijos y que disfruta de los bienes obtenidos con su sacrificio. Satanás insinúa que la conducta de Job y su recto proceder se debe a que es bendecido y beneficiado por Jehová, una especie de relación no del todo auténtica en materia de obediencia y sumisión a Él.

Jehová autoriza a Satanás a inquietar a Job con su acción, pero respetándole su vida. Job persevera en su conducta intachable y se mantiene fiel a Jehová, más allá de la pérdida de su riqueza personal, sus hijos y finalmente, su propia salud. Todo aquello que le causara felicidad se evanesce como suele evanescerse la frágil prosperidad y felicidad de los mortales a partir de su precariedad ontológica.

El cuerpo del libro despliega las aflicciones de Job, que se lamenta y llega a preguntarse si hubiera sido mejor no haber nacido. El infortunio lo lleva a dudar del propio sentido de su vida, lo cual lo pone en una situación límite que, al mismo tiempo, lo ratifica en su condición humana. Recordemos que la duda

<sup>2</sup> A partir de la edición utilizada, aparecerá el nombre de Jehová. En el cuerpo del análisis crítico, utilizaré indistintamente, el nombre de Dios o Absoluto.

es el segundo de los orígenes que Jaspers postula. En este caso, no partimos de una duda gnoseológica que ponga el acento sobre la veracidad del conocimiento, sino apuntamos a una duda existencial que cuestiona el sentido mismo de la vida.

Elifaz, Bildad y Zofar son tres de los amigos de Job que se dirigen a él para ofrecerle consuelo, pero, reunidos, empiezan a reflexionar sobre la afirmación de Job de que no merece su sufrimiento. Es un momento nodular del encuentro de los cuatro porque analizan la esencia del sufrimiento en esta vida. Esta vida que quizás sea la prueba más contundente del sentido y del valor didáctico del sufrimiento como marca humana, del dolor como fuente de sabiduría y como elemento constitutivo del *ethos*, anudando la relación entre ética y antropología.

Los amigos de Job se mantienen en la postura de que Dios es justo y no castiga a los hombres justos; de este modo, el sufrimiento de Job, que se considera un hombre justo, debe estar ligado a algún pecado que ha cometido.

Ante este juego discursivo, Job declara su inocencia y mantiene intacta e inmovible su fe en Dios, como lo Otro del existente humano, aun cuando desconoce el porqué de su sufrimiento. La fe en esa Alteridad absoluta es la clave del reconocimiento antropológico de la propia precariedad humana, al tiempo que constituye el reconocimiento de la cartografía de lo real, esto es, la subordinación del ser humano ante Dios.

Entonces, un hombre más joven, de nombre Eliú, ofrece su punto de vista sobre la razón del sufrimiento de Job.

La aparición de Jehová frente a Job marca un punto de máxima tensión en el relato; no solo aparece, desplegando su supremacía ontológica, sino que le hace varias preguntas que conducen a Job a considerar el máximo poder y la superioridad de Dios, reafirmando su capacidad de aceptar la dignidad divina y la pequeñez humana. Jehová le explica a Job que a los mortales les es difícil ver las cosas desde la perspectiva de Él, fundamentalmente porque se trata de dos *topoi* de distinto registro de ser; dos dimensiones heterogéneas en la calidad de ser. Las decisiones del Absoluto no pueden medirse con vara humana porque pertenecen a un ámbito áltero solo entendible desde la fe. Job se somete humildemente a Jehová y a sus decisiones que, por venir de Él son las mejores y tienen un carácter irrevocable. Esta sumisión es el verdadero sentido de la fe como actitud humana frente a lo Absoluto. Es, al mismo tiempo, el fundamento del propio reconocimiento como existente humano.

El epílogo es breve y abre una página fundacional de lo que constituye la sabiduría de vida: Jehová bendice a Job por su fidelidad, no puesta nunca en duda, y le concede el doble de todo aquello que había perdido, haciéndolo con templanza y obediencia.

Job vive una vida larga y plena, con el mismo número de hijos e idéntica prosperidad que la que había tenido. Lógica de recompensa que pone en circulación el valor de la fe y de la obediencia a Dios como los motores de la vida auténtica.

## Noticias de la obra

Si bien la mayor parte del libro devuelve las palabras de Job y de sus amigos, el mismo Job no fue el autor. Se trata, como tantas obras de la literatura sapien-

cial, de un autor desconocido que probablemente accedió a una tradición, ya sea oral o escrita, vinculada a un hombre recto y justo, que supo resistir un gran sufrimiento con una templanza única y sin atacar nunca a Dios ni hacerlo autor de sus desgracias, lo cual sería desconocer su estatuto ontológico. El autor del texto impone su propio sello e impronta y despliega un intento claro de un mensaje orientado a la sabiduría de vida como nota antropológica.

En relación con la fecha hay dos que están involucradas. En primer lugar, la del mismo Job como protagonista del relato fundacional, y, en segundo lugar, la de la composición del libro. Esta última puede ser ubicada en cualquier momento desde el reino de Salomón hasta el momento del exilio de Israel en Babilonia.

Job vivió, probablemente, en el segundo milenio a. C. (2000-1000). Como los patriarcas hebreos, Job vivió más de 100 años (Job, 42:16). Siguiendo la tradición, su prosperidad fue medida con ganado y sirvientes (Job, 1:3); actuó como un sacerdote para su familia y fue la cabeza visible de un tejido familiar que se nuclea en torno a él (Job, 1:5). En muchos segmentos, Job resulta difícil de traducir a partir de la gran cantidad de palabras poco frecuentes y a su estilo.

## El sufrimiento como marca humanizante

La presentación de Job responde al perfil antropológico de un hombre feliz, con las distintas señales que dan cuenta de esa prosperidad:

1 Hubo un hombre en la tierra de Uz, que se llamaba Job. Aquel hombre era íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal.

2 Le nacieron siete hijos y tres hijas.

3 Poseía siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientas yuntas de bueyes, quinientos asnos y muchísimos siervos. Y aquel hombre era el más grande de todos los orientales.

4 Sus hijos iban y celebraban un banquete en la casa de cada uno, en su día, y mandaban a llamar a sus tres hermanas para que comiesen y bebiesen con ellos.

5 Y cuando habían transcurrido los días de banquete, sucedía que Job mandaba a llamarlos y los purificaba. Levantándose muy de mañana, ofrecía holocaustos conforme al número de todos ellos. Pues decía Job: "Quizás mis hijos habrán pecado y habrán maldecido a Dios en su corazón". De esta manera hacía continuamente.

Aparecen en el texto ciertas marcas antropológicas que dan cuenta del registro humano, referido al trabajo, la virtud y la justicia como señales de la obediencia al Señor y como constitución de un hombre responsable de sus propios actos; responsabilidad que se premia con la vida feliz. La felicidad gira siempre en torno a la relación hombre-divinidad y su comportamiento reafirma su piedad como nota sustantiva. El patrimonio es proporcional al merecimiento por su fe inquebrantable, como motor de la existencia auténtica. La preocupación por una descendencia recta y piadosa está entre ellas y por eso actúa en consecuencia.

No obstante, y quizás como prueba de la distancia estructural entre el hombre y la divinidad, a partir de sus distintos registros ontológicos, y de la brecha en la calidad de ser que los distingue y separa en *topoi* respectivos, la felicidad que parecía eterna y duradera se ve amenazada como prueba límite del existente humano y como prueba de la fe en lo Absoluto.

**6** Aconteció cierto día que vinieron los hijos de Dios para presentarse ante el SEÑOR, y entre ellos vino también Satanás. **7** Y el SEÑOR le preguntó a Satanás:

—¿De dónde vienes?

Satanás respondió al SEÑOR diciendo:

—De recorrer la tierra y de andar por ella.

**8** Y el SEÑOR le preguntó a Satanás:

—¿No te has fijado en mi siervo Job, que no hay otro como él en la tierra, un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios, y apartado del mal?

**9** Y Satanás respondió al SEÑOR diciendo:

—¿Acaso teme Job a Dios de balde? **10** ¿Acaso no le has protegido a él, a su familia y a todo lo que tiene? El trabajo de sus manos has bendecido, y sus posesiones se han aumentado en la tierra. **11** Pero extiende, por favor, tu mano y toca todo lo que tiene, ¡y verás si no te maldice en tu misma cara!

**12** Y el SEÑOR le respondió a Satanás:

—He aquí, todo lo que él tiene está en tu poder. Solamente no extiendas tu mano contra él.

Entonces Satanás salió de la presencia del SEÑOR.

**13** Aconteció cierto día, cuando sus hijos y sus hijas estaban comiendo y bebiendo vino en la casa de su hermano, el primogénito, **14** que un mensajero llegó a Job y le dijo:

—Estando los bueyes arando, y las asnas paciando cerca de ellos, **15** cayeron de sorpresa los sabeos y se los llevaron. Y a los criados mataron a filo de espada. Solo yo escapé para darte la noticia.

**16** Todavía estaba este hablando, cuando llegó otro y le dijo:

—¡Cayó del cielo fuego de Dios, y quemó las ovejas y consumió a los criados! Solo yo escapé para darte la noticia.

**17** Todavía estaba este hablando, cuando llegó otro y le dijo:

—Los caldeos formaron tres escuadrones, arremetieron contra los camellos y se los llevaron. Mataron a los criados a filo de espada. Solo yo escapé para darte la noticia.

**18** Todavía estaba este hablando, cuando llegó otro y le dijo:

—Tus hijos y tus hijas estaban comiendo y bebiendo vino en la casa de su hermano, el primogénito. **19** Y he aquí que vino un fuerte viento del otro lado del desierto y golpeó las cuatro esquinas de la casa, la cual cayó sobre los jóvenes y murieron. Solo yo escapé para darte la noticia.

**20** Entonces Job se levantó, rasgó su manto y se rapó la cabeza; se prostró a tierra y adoró. **21** Y dijo:

—Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré allá. El SEÑOR dio, y el SEÑOR quitó. ¡Sea bendito el nombre del SEÑOR!

22 En todo esto Job no pecó ni atribuyó a Dios despropósito alguno.

La presencia de Satanás es la llave para medir la fortaleza de Job y su inquebrantable obediencia a Dios como prueba de su reconocimiento. Es el punto más álgido de una situación que por su densidad existencial pone a prueba la rectitud de Job y su piedad. Pero, en el momento más difícil de la experiencia, Job bendice la autoridad de Dios sobre todas las circunstancias de la vida, tanto las buenas que nos benefician, como las malas, que nos devuelven las mayores amarguras. “El Señor dio y el Señor quitó; bendito sea el nombre del Señor” (Job, 1:21). Todo es obra del Señor y solo él conoce el porqué de sus designios. Ante ellos, la actitud existencial de Job es excepcional, extra-ordinaria, porque va más allá de lo ordinario. Job, un hombre recto y respetuoso de Dios, afronta pruebas, sufrimientos y aflicciones que marcan su vida y lo convierten en un hombre mejor, anudando la relación entre fe, actitud de vida y virtud. Pierde todos sus bienes, sus hijos mueren y tiene un gran sufrimiento físico.

Una vez terminadas las pruebas, Job ratifica su fidelidad a Dios y, a pesar del inmenso dolor que ha debido enfrentar, triunfa su fe en Dios, lo que lo hace dueño de una humanidad superior (Job, 42), convirtiéndolo en el modelo de rectitud y templanza que un siervo de Dios debe tener. Es por esta conducta ineludible, que Dios le restituye su anterior felicidad, otorgándole como recompensa más del doble de lo que tenía. Estamos en presencia de una dimensión que excede la conducta ordinaria de los varones mortales para asistir al espectáculo de la fe; verdadero espectáculo que define un modelo de subjetividad, de devenir un ser humano capaz de ir más allá de sus intereses personales para pensar, sentir y actuar desde el Absoluto.

La saga de penurias implica un largo sufrimiento humanizante. Muchos de sus animales son robados, un fuego devasta todas sus propiedades y mata a todos sus sirvientes y el resto de los animales, una tormenta destruye la casa de un hijo y todos sus hijos mueren. Job enferma y las llagas dolorosas le cubren el cuerpo. Job y su esposa se preguntan por qué están sucediendo todas esas cosas, que les proporcionan un dolor enorme. Solo la vida les queda, y desde esa vida conservada, se santifica al Señor y se reconstruye el sentido de la fe.

No lo culpa por lo sucedido y con ello ratifica su amor incondicional, un amor que deviene *ethos*. El autor de libro de Job persigue, sin duda, una intención moralizante, animando a quienes sufren, mostrándoles que su sufrimiento proporciona el *kairos* para testificar lo que significa la verdadera santidad para los seres humanos. Job se convierte en el fiel testimonio de una vida vivida conforme a virtud, de una vida vivida conforme a los principios de lo bello, de lo bueno y de lo justo.

El intento de Satanás ha sido alejar a Dios de los humanos. Su propósito devastador ha sido crear una brecha entre Dios y los seres humanos para zanjar una radical distancia y una perturbadora indiferencia que no pueda ser reconciliada.

Pero el amor es más fuerte. Triunfa y permite una visión optimista de la condición humana, optimismo que se materializa en la imagen de un mundo mejor, mediado por la fe y el amor a lo Absoluto. Opera como un antídoto frente a las pretensiones de Satanás, el acusador. Conforme a su naturaleza, acusa a Job ante

Dios, poniendo en duda la santidad de Job, denunciando que es servicial; que es recto solo porque se le retribuye.

Es el desafío final del adversario, pero para que Dios, como *arkhe* supremo, y el recto Job, como modelo humano de amor y piedad, puedan ser reivindicados y el gran acusador silenciado, Job sabe que en lo más profundo e íntimo de su corazón su santidad es auténtica, genuina y que algún día será reivindicado.

Así el adversario es silenciado, neutralizado en su poder por el poder supremo de Dios y la fe, como fundamento último de la vida auténtica. Job es una criatura dependiente ontológicamente, pero su fragilidad existencial le permite, no obstante, pasar la prueba existencial suprema ocasionada por su condición de criatura.

## Una interpretación filosófico-antropológica

Si pensamos en el libro de Job encontramos una dimensión donde se dibuja el conflicto entre fe-religión y ética. El contenido está delimitado por el conflicto que plantean esos tres *topoi* de distinto registro. Utilizamos la palabra griega *topos* desde su doble horizonte: por un lado, espacio, territorio, ámbito, pero, por otro, categoría, estatuto. Creemos pertinente el empleo del término porque la dualidad del campo semántico corresponde a los enclaves que el texto inscribe. Fe, religión y ética constituyen ámbitos diferenciados, pero también registros de ser diferenciados, lo cual no excluye su recíproca solidaridad.

La ética debe ser comprendida en relación con la estética, como forma de vida conforme a los principios de lo bello y de lo bueno, y constituye el ámbito de definición de la subjetividad. Job es el caballero de la fe y su vida compromete una dimensión de elección ya que constituye la elección de Dios y de uno mismo en relación con el Señor. Es el *topos* donde se genera la condición de posibilidad de elección de uno mismo, ya que es uno mismo quien posee la facultad de juzgar y amar a Dios como *arkhe* supremo. El mismo verbo *krino* alude a la noción de separar, distinguir, escoger, decidir, juzgar, condenar. En su forma media implica decidir, resolver para sí, luchar contra. En efecto, se trata de *distinguir* entre distintas categorías de sujetos, de *resolver para sí* una determinada constitución subjetiva. Elegir a Dios es, al mismo tiempo, elegirse como un determinado tipo de sujeto, capaz de reconocer su dependencia ontológica y actuar en consecuencia.

Ahora bien, la inscripción del sufrimiento de Job se juega en la esfera ética y se resuelve en el *pathos* de la desesperación. ¿En qué sentido se está diciendo la ética? ¿Cuál es el horizonte del término al interior del sufrimiento de Job? Se refiere a la elección de sí; no se trata de un objeto externo que haya que salir a conquistar como un bien, sino a la decisión de elegir a Dios y a sí mismo como un bien preciado. Se está jugando la decisión de devenir un sujeto libre o un sujeto esclavo de lo no auténtico. Pero estos términos también exigen una puesta a punto. La libertad se logra cuando media el *telos*, el fin último que se unifica en ese núcleo convergente que es el amor a Dios, como fundamento último de todo lo que es. La verdadera libertad radica en ese acto de elección conjunta que supone elegir a Dios y elegir-se, más allá de todo sufrimiento.

La libertad está vinculada, de este modo, a un cierto *ethos*. Pensamos el término no desde su canónico vínculo semántico con la palabra ética, sino más

bien desde una línea filológica que hace de *ethos* un estilo de vida, una manera de vivir, una actitud de vida. Es este enclave el que, a nuestro criterio, marca el rumbo de la constitución subjetiva en el libro de Job.

En el texto, la ética tiene un sentido que se asocia al sufrimiento, como experiencia didáctica; es el campo que pauta lo general y lo universal, lo que de algún modo homogeneiza a los sujetos en un marco de contención común que los vuelve iguales frente a la norma.

El tema es cómo comprender lo religioso más allá de la ética como *topos* de regulación normativa. ¿Cómo decir y comunicar lo religioso? ¿Qué *logos* enuncia la experiencia religiosa? ¿Existe, en realidad, un discurso que dé cuenta de tal experiencia existencial? El *pro-blema* es convertirse en un hombre obediente al pedido de Dios y este trabajo, este deber es incomunicable; no parece haber *logos* que comunique la gesta existencial, que haga transparente esa experiencia única, personal y fuera de toda normatividad homogeneizante. Convertirse en ese modelo de hombre es el *pro-blema* del existente humano, el obstáculo a sortear, el promontorio que, arrojado hacia adelante, desafía al existente humano, conmocionando su ser.

Aludimos al concepto de *pro-blema* en su raíz filológica griega: *pro* es una preposición que indica “hacia delante”, denota la posición de aquello que me interpela y *ballein* significa arrojar; de allí que el *pro-blema* es lo que se halla arrojado hacia delante, insistiendo desde esa instalación de cara al sujeto. Problema significa promontorio, baluarte, escollo y el escollo para Job es cómo convertirse en el hombre que Jehová le solicita; escollo en el sentido de nudo problemático ya que, a su vez, constituye el núcleo subjetivante.

Ahora bien, si no se puede comunicar lo religioso porque no cabe en el orden del discurso, entonces la única posibilidad es actuarlo. Es la imposibilidad del *logos* a la exigencia de la *praxis* como forma de dar cuenta de lo religioso. No hay “orden del discurso”<sup>3</sup> para alojar tal experiencia porque no existen reglas de formación discursiva que permitan alojarla en el *topos* del discurso. No hay arquitectura discursiva que pueda hacer transparente el registro de la experiencia. No hay forma de leerla en el marco de esta estructura arqueológico-discursiva porque constituye lo innombrable.

Devenir el hombre que obedece a las decisiones de Dios, por duras que sean, implica toparse con el *pro-blema* de la fe, como fundamento de la vida verdadera, *alethes*, contrapuesta a la vida aparente, *pseudes*, al tiempo que implica una elección y un deber. Deber y elección donde se juega lo humano individual.

El sufrimiento de Job será distinguir el verdadero amor del amor aparente, la verdadera fe de la pseudo fe. El sufrimiento toma el sentido del deber de amor a Dios; concentración en la tarea de vivenciar al Otro como deber en su condición de Absoluto.

Parece haber dos temporalidades que estatutariamente parecen irreconciliables y que se rozan en la **noción de instante**. El instante es ese encuentro entre lo eterno y lo temporal efímero y fugaz. Por supuesto que no supone un

---

<sup>3</sup> Foucault (1983).

registro cronológico sino más bien ontológico, en la medida en que es condición subjetivante. Es el instante que coloca al hombre frente a la eternidad de Dios, al tiempo que reconocer su propia finitud.

La característica principal del tiempo cronológico es su posibilidad de ser previsto. Este instante, a diferencia de cualquier momento inscrito en la temporalidad, no es previsible ni capturable, ni definible por el pensamiento de antemano. Es el instante único y privilegiado, precioso e incommunicable que lleva a la subjetividad a hacer la opción por lo eterno.

Nada lo anticipa, nada lo nombra, nada lo define. Es pura instantaneidad de un momento único donde las palabras se retraen para dejar paso al *pathos*, a la pura afección.

El instante es la necesaria confrontación del sujeto con lo eterno, a la elección como tarea capital del existente humano. Estamos condenados a elegir y esa elección se da en un instante no cronológico ni mensurable.

El instante abre la dimensión existencial, inaugura un *topos* donde se resuelve la cuestión del existente. Es el momento cartográfico por excelencia porque delinea la geografía subjetivante, el contorno de la propia constitución como existente.

El libro de Job es una obra estética porque el contenido está presentado de un modo indirecto; no transmite un saber objetivo, sino una práctica; no busca la transmisión de un saber en términos argumentativos-discursivos, sino más bien la puesta en acto de una *praxis*.

Ahora bien, ¿hay, al menos, alguna indicación de lo que significa amar a Dios? No sabemos la respuesta porque transitaría por cierto andarivel discursivo-argumentativo que nos alejaría del texto de Job. Lo que sí parece traer la aventura de Job es una invitación a pensar por fuera de los cotos impuestos por la tradición filosófica. Job horada los cotos para pensar un campo otro de instalación, el de la ética anudada a la estética en tanto vida vivida como una obra de arte, como vida que supone un artesano que la moldea. Ese artesano es el ser humano de cara a lo Absoluto.

Otra vez estamos transitando la incapacidad del *logos* o, aún más, de *episteme* alguna para dar cuenta de un gesto devenido en *ethos*. La paradoja de Job representa el *topos* que inaugura un gesto radical: el deber hacia Dios como imperativo absoluto, como fin en sí mismo; deber radicalizado que impide la conciliación con la ética, en tanto territorio de lo general y supra-individual, con lo general y homogéneo. No hay reconciliación porque el gesto radicalizado es heterogéneo de la normativa general. La ética permite homogeneizar sujetos sujetos a un marco regulativo de carácter general.

A contramarcha del canon ético, en decidido gesto resistencial, el giro de Job se instala en un *topos* átero donde el individuo se elige en un acto estético, más que ético. El gesto de Job es emblemático de una estética de la existencia porque elige por fuera de todo *logos* que capture su decisión. Pura otredad de un gesto único y heterogéneo que dinamita las convenciones homogeneizantes, que horada los cánones tradicionales. No hay marco ético que sostenga este gesto desolado de la individualidad desasosegada, desgarrada y desatada de toda arquitectura formal; puro gesto desfondado de quien apuesta a Dios como alteridad

pura, no reconciliable en *logos* alguno. Es la desolación del individuo más allá de todo padecimiento. Job representa la fe.

Es lo otro de la acción cotidiana, es el gesto desterritorializante de espacio definido de antemano y convenido socialmente; es el gesto desgarrado, no solo desde la dimensión del *pathos*, sino desde el desgarro de cualquier sujeción racional. Se trata de la pura interioridad que no se reconcilia con la exterioridad; momento radicalizado de la constitución subjetiva en la que el sujeto se absolutiza frente a un instante excepcional e irrepetible. En este sentido, el gesto de obediencia de Job se vuelve extra-ordinario, porque está más allá de lo ordinario y en su radical extrañeza se vuelve irrepetible frente a lo ordinario que es precisamente lo que repite merced a su homogeneidad estatutaria.

Punto radicalizado que cierra el acto de resistencia de demostrar a la humanidad lo que el verdadero sacrificio significa. Punto álgido de la fe en el Señor como rostro de la relación más estrecha y genuina con el absoluto.

La imposibilidad de poner en *logos* la experiencia frente al absoluto es la misma imposibilidad de definir la fe o el amor, como motores de la experiencia radical. El problema de la fe se asocia al de la obediencia absoluta. Como aludimos en párrafos precedentes, Job es el caballero de la fe y da cuenta de ello en términos de absoluta obediencia ante Dios.

La fe es una noción nodular del gesto de Job porque muestra la paradoja-tensión entre la absoluta interioridad del sujeto frente a la radical exterioridad de Dios. La fe visibiliza la tensión de planos, lo interior y lo exterior, dualidad de la que, como sabemos, no hay modo inteligible de intelección. La fe constituye ese llamado a ponerse por encima de lo general, por sobre el plano ético, de las pautas normativas, para convertirse en una con-vocatoria a un gesto único, excepcional, extra-ordinario, liberado de la lógica de la no contradicción, que no incluye en su territorio la experiencia absoluta. La fe con-voca siguiendo la huella lexical del verbo *vocare*, llamar. Nos llama, nos interpela y la vida auténtica radica en estar abierto al llamado, en generar las condiciones de posibilidad de la apertura y la disponibilidad.

La fe es una fuerza arrolladora porque permite el punto de fuga de lo general, de lo pautado ética y normativamente. Representa el no lugar de lo convencional para devenir acto estético y absoluto. Ir más allá de lo general discontinúa el *topos* de lo familiar, rompe el paisaje de las convenciones para proponer un cambio de modalidad e intensidad en el movimiento: el salto que fractura la linealidad de lo convenido, transgrede las normas que lo ético impone e instaura un modelo de relación con Dios que rompe los planos de acción y de discurso.

La fe fractura el tiempo profano de las convenciones y los marcos normativos consensuados para anclarse en el tiempo otro, en el instante absoluto donde el rostro de Dios se hace presente, se patentiza.

La fe como paradoja pone al individuo más allá de lo general y es por eso, precisamente, no hay *logos* que lo nombre, ya que el discurso, en el marco de su vínculo con lo general, no posee categorías para nombrar lo que está más allá.

La fe comparte con el amor a Dios la imposibilidad de ser conceptualizada, ni nombrada, solo vivida en una experiencia originaria.

Solo hay subjetividad desde la desesperación; allí cuando el ser humano se enfrenta con la desesperación como marca subjetivante. Solo así supero la mera animalidad; solo así el hombre es la superación de lo animal. Los animales, incrus-

tados en la naturaleza y fijados a ella sin posibilidad alguna de extrañamiento, carecen de ley y de disponibilidad para acoger lo Absoluto<sup>4</sup>.

Esta es la aventura de Job devenida gesto.

En el marco de la experiencia de la desesperación, el primer momento dramático es la experiencia misma del “estar desesperado”. Un paso más allá de esto es asumir la desesperación como marca constituyente del individuo. He aquí el paso hacia la fe, al tiempo que permite asumir las contradicciones de la finitud, del “ser para la muerte” en términos heideggerianos<sup>5</sup>. Somos seres para la muerte y ésta es la clave en que se inscribe nuestra condición humana; la distancia que separa a lo Absoluto de los hombres es precisamente la muerte como marca de la finitud y de la precariedad ontológica.

Estar desesperado es el acto subjetivante por excelencia porque instala al ser humano en el *topos* de la finitud; es la toma de conciencia del yo finito, abierto a lo eterno, disponible para acoger el llamado de lo Absoluto. El hombre es más que las bestias precisamente porque es capaz de instalarse en el mundo desde el lugar del sentido, resignificando la mera naturaleza y humanizándola, esto es, inscribiendo un nombre humano en ella.

El yo está ligado con lo eterno y el límite de la confrontación es el “hombre ante dios”, abierto al TÚ con mayúsculas, tal como sostiene Martin Buber<sup>6</sup>.

El pensador sostiene que es imposible captar al hombre por fuera de la relación. Cuando se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere al par Yo-Tú y al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos”<sup>7</sup>.

El hombre sólo puede ser captado en relación, ya sea con los objetos, con los otros hombres y con lo Absoluto. Y en esa dimensión que abre el universo personal, “La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación”<sup>8</sup>.

Tres son las esferas donde surge el mundo de la relación. Pero, sin duda, una de esas esferas, la relación con el Tú con mayúsculas, constituye el punto neurálgico donde la presencia del Absoluto despliega el “entre”, el territorio del encuentro que carece de definición. Allí podemos dar y aceptar el Tú.

El yo ante Dios, se enfrenta con un nuevo parámetro de distinto estatuto y con ello se enfrenta a un nuevo *topos*: el de la trascendencia.

La conciencia toda se juega en este yo teológico y lo que se pone en juego es precisamente la tensión entre perdición y salvación, medida en términos de eternidad.

<sup>4</sup> Pensamos en la bibliografía clásica de la Antropología Filosófica para esta afirmación. Tanto Max Scheler como Ernst Cassirer, Martin Buber o Emanuel Mounier, por nombrar sólo algunos autores clásicos de la disciplina, aluden a esta diferencia entre ambos *topoi*, el animal y el humano. El hombre parece estar transido por un *plus* que lo territorializa en otro espacio ontológico, el ser hombre entraña otras dimensiones, traducidas, precisamente, en la capacidad de gestar un estado de disponibilidad y apertura mediatizado por la fe.

<sup>5</sup> Heidegger, 1997, p. 79

<sup>6</sup> Buber, 1974, pp. 7 y ss.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 7

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 8

Job nunca pierde la radical individualidad que lo pone ante Dios, en un acto que nunca puede ser subsumido. Este “yo ante Dios” constituye el registro de esa interioridad enfrentada al Absoluto. Sólo el instante da cuenta de ello y el instante no se percibe exteriormente. La eternidad se actualiza en el instante. No hay positividad alguna que visibilice el instante, solo el gesto ético de Job de aceptar la decisión del Señor.

Sin duda, las reflexiones precedentes nos permiten trazar un arco de lectura con Kierkegaard y la problematización de una experiencia existencial de ribetes semejantes. El tema del individuo en Kierkegaard se juega en el marco de una experiencia existencialmente desgarrada. Se trata de la radicalidad de una opción individual; es el estar frente a Dios, allí donde no hay mediación alguna. Es Abraham en la soledad de la radical opción por Dios, frente a Dios en el mayor desamparo antropológico, por fuera del amparo de lo histórico-mundano. Tal como afirma Sastre: “La historia está agujereada. Pero en ningún sitio resulta esto más manifiesto que en el “caballero de la subjetividad”. Kierkegaard es el hombre que se planteó la cuestión del absoluto histórico, que subrayó la paradoja escandalosa de la aparición y desaparición de este absoluto en el tiempo de la historia. Si el mártir de la interioridad no puede ser resucitado por nosotros más que en forma de un objeto de conocimiento, perdemos para siempre una determinación de su praxis: el esfuerzo vivo de escapar, por la vía reflexiva, al saber, su pretensión de ser, en su singularidad, en el corazón de su finitud, el absoluto-sujeto, definido en interioridad por su relación absoluta con el ser”<sup>9</sup>.

Se trata de la individualidad del sujeto en la absolutez de la relación ante Dios. Tal como afirma Sartre, “Desde este punto de vista, el momento de verdad subjetiva es un absoluto temporalizado, pero transhistórico. La subjetividad es la temporalización misma; es lo que me acontece, aquello que no puede ser más que aconteciendo”<sup>10</sup>. Allí está la eternidad en el instante como puro acontecimiento que no tiende vínculo con el entramado histórico-político ni con el tapiz retórico-discursivo.

No hay saber de esto. No hay *logos* que haga transparente el acontecer en una *adecuatio* sosegante. No hay *episteme* que clasifique la experiencia y anude la tranquilizadora taxonomía de las palabras y las cosas: “En este sentido el *saber* no puede dar cuenta de ese oscuro e inflexible movimiento por el cual determinaciones dispersas quedan elevadas hasta el ser y son reunidas en una tensión que les otorga, no una significación, sino un sentido auténtico”<sup>11</sup>.

## Conclusiones

¿Cómo abarcar la experiencia ética que es, a su vez, estética? Si no hay *logos* que de cuenta de algo que, a su vez, no puede ser representado, si la experiencia está des-anudada, des-atada de la mediación-representación del *logos* como ins-

<sup>9</sup> Sartre, 1970, p. 18.

<sup>10</sup> Sartre, 1970, p. 23.

<sup>11</sup> Sartre, 1970, p. 23.

trumento, al menos caben las preguntas El instante de Job no se inscribe como un momento más de un *continuum* de tiempo; su inscripción no es temporal sino existencial.

El instante opera como la bisagra que abre otro *topos*, otro registro existencial porque coloca al sujeto frente a la eternidad y con ello lo instala en otra dimensión del tiempo y del Ser en la cual el sujeto debe hacer la opción por lo eterno. El instante se erige como *kairos*, concepto que ha aparecido reiteradamente en nuestras consideraciones.

El término alude a la ocasión favorable, la oportunidad, la coyuntura propicia. El instante es *kairos* en la medida que constituye la oportunidad de enfrentarse con lo eterno, que es la verdadera opción de la vida auténtica.

El instante es *kairos* en tanto momento propicio para que el sujeto comprenda que es un yo a partir de captar su vinculación con lo eterno y, desde esa captación hallar su puesto en el cosmos<sup>12</sup>, su domicilio existencial.

El amor de Job no implica una salida hacia el otro, a modo de una salida social hacia el otro que merece ser amado. Es la salida radical, hacia lo Absoluto como otra forma del Ser.

No obstante, la radicalidad del planteo de Job en sostener el verdadero amor en el estricto marco de la espiritualidad, vuelve a poner en otra clave la experiencia del amor.

No existe una definición filosófico-conceptual del amor. Una vez más, la preocupación no transita por la experiencia del *logos*, tratando de hacer transparente la experiencia del amor. El amor necesita efectivizarse en obras. La aventura de Job materializa la experiencia amorosa.

Lo único que el sujeto sabe es que este amor necesita fe y obediencia. No obstante, esto inaugura una nueva paradoja: no existe parámetro positivo alguno para evaluar la autenticidad de este amor. Otra vez el sujeto frente a la más radical soledad para asumir la originalidad del caballero de la fe.

El verdadero acto constituyente es aquel amor mediado por Dios; es Dios quien funda la posibilidad de amar, instituyendo el modelo de la autenticidad amorosa.

Dios abre un nuevo espacio en torno a la consideración el amor porque rompe el círculo de las relaciones intersubjetivas como formas del amor mundano. Job lo sabe y obra en consecuencia.

Es la aventura de Job en su gesta desesperada la que da cuenta del amor verdadero; allí ha aparecido Dios como ese Otro que rompe el *topos* de la mundanidad.

En la soledad del camino, sólo un signo para iniciar, de alguna manera, una experiencia que no parece tener correlato empírico.

Dios es el que abre el espacio y quien posibilita esa revolución de la interioridad que prescinde de toda exterioridad para amar.

Allí, en ese enclave, la aventura de Job es el modelo de la fe, de la absoluta desnudez del individuo ante Dios, sin ropaje, sin red, en la absoluta inmediatez del instante.

---

<sup>12</sup> Scheler (1972).

El individuo ante Dios implica radicalmente otro orden del ser. Job debe ser entendido en esa línea porque se trata de salvar la fe en su trascendencia.

La existencia de Job es concebida ante todo en relación al amor de Dios. Todo su sufrimiento se convierte para él en el signo del amor de Dios. Claramente el vínculo que se establece con el fondo que sostiene la experiencia del individuo no es de carácter intelectual, sino amoroso. Sencillamente es la fe la que sostiene el vínculo con Dios; no una fe conceptual, de la cual se pueda dar definición alguna; tal como ocurre con cada paso de la experiencia radical, tampoco de esta fe hay *logos*, sólo acto.

Pura intersección de lo trans-temporal en lo temporal; allí donde no hay posesión alguna; radical desposesión que sólo retorna en la paradoja de la máxima posesión: el individuo ante Dios.

## Bibliografía

- Alonso Schökel, L. & Sicre Diaz, J. L. (2002). *Job. Comentario teológico y literario*. Segunda edición actualizada. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Buber, M. (1974) *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cantera, F. & Iglesias, M. (1975). *Sagrada Biblia*. (Versión crítica sobre textos hebreo, arameo y griego. 3ª edición 2000, 2ª impresión 2003). Madrid: B. A. C.
- Foucault, M. (1983). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jaspers, K. (1981) *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid: FCE.
- Sartre, Heidegger, Jaspers y otros (1970). *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scheler, M. (1972). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada: Buenos Aires.

## Resumen

Quizás una de las preguntas existenciales más elementales con la que una persona de fe debe luchar es por qué les suceden cosas malas a las personas buenas. Quizás esté allí la pregunta clave de todo existente humano que lo ubica en el *topos* de las situaciones límites.

El libro de Job es un relato que se inscribe en ese tipo de experiencia existencial. Job es un hombre justo que responde fielmente a pruebas difíciles que Dios le impone para poner a prueba su fe. La experiencia de Job nos convoca a reflexionar sobre esas preguntas que nos llaman a reconocer las causas del sufrimiento, la fragilidad antropológica y las razones para confiar en Dios, más allá del momento en que la vida nos parezca injusta.

## Abstract

Perhaps one of the most basic existential questions a person of faith must wrestle with is why bad things happen to good people. Perhaps therein lies the key question of every human being that places it in the *topos* of limit situations.

The book of Job is a story that is part of that type of existential experience. Job is a righteous man who responds faithfully to difficult trials that God imposes on him to test his faith. Job's experience calls us to reflect on those questions that call us to recognize the causes of suffering, anthropological fragility and the reasons to trust in God, beyond the moment when life seems unfair to us.

## O caso curioso de um escriba desacreditado (A.1258+): difamação e sofrimento na Mesopotâmia do século XVIII a.C.

The curious case of a discredited scribe (A.1258+): slander and suffering in 18th century BC Mesopotamia

**Maria de Fátima Rosa**

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

mfr@edu.ulisboa.pt

ORCID: 0000-0003-2302-7751

**Palavras-chave:** Zimrí-Lîm; Mari; Acádico; Sumério; Calúnia; Justiça.  
**Keywords:** Zimrí-Lîm; Mari; Akkadian; Sumerian; Slander; Justice.

As escavações na antiga cidade siro-mesopotâmica de Mari (actual Tell Hariri), iniciadas em 1933 pelo arqueólogo francês André Parrot<sup>1</sup>, puseram a descoberto variadas estruturas e artefactos, bem com um espólio documental sem precedentes. A urbe de planta circular, criada *ex-nihilo*<sup>2</sup> provavelmente nos alvares do III milénio a.C., foi alvo de várias fases de ocupação. No II milénio a.C., mais concretamente no decurso do século XVIII a.C., atingiu o seu apogeu, durante o designado período paleo-babilónico (ou período amorrita)<sup>3</sup>. Então capital de um extenso reino com o mesmo nome, Mari desempenhou um papel verda-

<sup>1</sup> Como relata o arqueólogo francês, que havia anteriormente dirigido escavações nos arqueossítios de Tello e Larsa, nas suas memórias escritas, um oficial dos Serviços Especiais teria encontrado “sur la pente de Tell Hariri, un groupe de bédouins procédant à une inhumation et fort occupés à derreter des pierres pour orner leur tombe...” (Durand, 2000-2001, p. 74). Esta descoberta daria lugar ao início dos trabalhos arqueológicos na antiga cidade de Mari, em Dezembro de 1933. Posteriormente, a direcção das escavações esteve a cargo, a partir de 1979, de Jean-Claude Margueron, e, desde 2005, o seu director é Pascal Butterlin.

<sup>2</sup> Cf. Margueron, 2014, p. 14. Segundo este autor, testes de carbono 14 e termoluminescência indicaram que Mari foi fundada entre c. 3000 e 2900 a.C. (idem, p. 25).

<sup>3</sup> Período que se desenvolve de c. 2003 a c. 1595 a.C. e se caracterizou pelo estabelecimento de dinastias amorritas nas principais capitais da antiga Síria e Mesopotâmia. Os povos amorritas, de origem nómada, iniciaram as suas migrações a partir da costa do Mediterrâneo, nos finais do III milénio a.C., e, paulatinamente, instalaram-se no espaço geográfico correspondente à antiga Mesopotâmia. Sobre esta época em Mari, veja-se Charpin & Ziegler, 2003.

deiramente central no mundo da Ásia Ocidental devido à sua posição geoestratégica privilegiada. No palácio real, que ocupava um lugar de destaque na malha urbana, foi exumado um conjunto de cerca de 17.000 tabuinhas<sup>4</sup>, *corpus* que ficou conhecido como *Arquivos Reais de Mari*. De tipologia variada, compreendendo epistolografia, textos administrativos, documentação jurídica e outra, este vasto espólio permite-nos ter acesso não só à vida quotidiana do reino e da cidade de Mari, como também às dinâmicas político-diplomáticas da Síria e da Mesopotâmia durante este período, considerado, não por acaso, como a primeira época de ouro da diplomacia internacional.

Ora, estes textos reportam-se sobretudo ao reinado do último soberano de Mari, Zimrí-Lîm, que terá governado os destinos daquele país<sup>5</sup> entre c. 1775 e c. 1762 a.C., ano em que a cidade foi tomada pelo seu rival, o célebre Hammurabi da Babilónia. É precisamente deste contexto que deriva o texto<sup>6</sup> que será alvo de análise neste artigo. A carta catalogada com o número A.1258<sup>+</sup> constitui uma missiva enviada a Zimrí-Lîm por um dos seus alto-funcionários, mais concretamente por um escriba. Ao invés de relatar e/ou tratar de questões do foro administrativo ou político, o escriba em questão desenvolve um logo rogo, no qual suplica ao monarca por justiça. Afastado do seu posto devido à delação de terceiros, o autor da carta descreve a sua aflição e alega que as suas capacidades para assumir o seu ofício se mantêm. O tipo de fraseologia adoptado, bem como o estilo literário da missiva, parecem aproximar-se das designadas “cartas-oração” sumérias<sup>7</sup>, pelo que podemos classificar esta fonte como uma carta-salmo<sup>8</sup>, descrevendo uma espécie de “justo sofredor”<sup>9</sup>, antecedente do famoso texto cas-

<sup>4</sup> Sasson, 2015, p. 4.

<sup>5</sup> Utilizamos o termo “país” tal como ele aparece nas fontes escritas, referindo o território geográfico e/ou a população sobre o/a qual um determinado monarca exercia autoridade. Zimrí-Lîm, por exemplo, intitula-se amiúde «rei de Mari e do país Hana» [lugar *Mari*<sup>ki</sup> u *mât Hana*] E4.6.12.4, l. 6-7), remetendo para o controlo do território, bem como para o poder que detinha sobre os beduínos, os *haneus* (i.e., o país Hana).

<sup>6</sup> Devemos referir que a carta A.1258 + S.160 não foi editada dentro da colecção dos *Arquivos Reais de Mari* (ARM), não obstante o facto de a sua proveniência ser a mesma, isto é, o palácio real. A carta foi editada primeiramente por Dominique Charpin em “Les Malheurs d’un scribe ou de l’inutilité du sumérien loin de Nippur” (1992, pp. 8-18), e, posteriormente, foram adicionadas as colações de Guichard apresentadas em “Copie de la supplique bilingue...” (1997, pp. 79-80).

<sup>7</sup> Sobre este género, vide Hallo, 1968. Segundo este autor, a estrutura das cartas, normalmente endereçadas a divindades, é simples: “it begins with a salutation to the divine addressee which employs the basic terminology of the archival letters (...) the message itself follows” e nessa mensagem os sentimentos relatados podem ser classificados como expressando “complaint, protests, prayers and formal reinforcements of appeal” (pp. 76-77).

<sup>8</sup> Durand, 2002, p. 102.

<sup>9</sup> Para o poema conhecido como “O Justo Sofredor” utilizaremos a transliteração de <https://www.ebl.lmu.de/corpus/L/2/2/SB/1> (Acedido em 12 Junho de 2023). Como Foster (1996, p. 308) refere, o texto recebeu um título que remete automaticamente para o conhecido Job do Antigo Testamento e que pode, por isso, ser enganador. Isto porque o narrador indica não estar certo da sua rectidão e apela ao domínio celeste por perdão, numa atitude que destoa claramente da do sofredor bíblico.

sita<sup>10</sup> *ludlul bēl nēmeqi*. Ademais, sendo o seu autor versado nas artes da escrita, não estranhamos que ela seja bilingue<sup>11</sup>, tendo sido composta em sumério e em acádico, certamente de modo a destacar os conhecimentos e o domínio das duas línguas faladas na antiga Mesopotâmia por parte do remetente.

Assim, com o intuito de explorar questões como a justiça e o sofrimento, tomando como objecto de estudo a carta acima mencionada, propomos: em primeiro lugar, oferecer uma tradução da mesma do acádico para português; em segundo lugar, analisar ao pormenor o seu conteúdo, destacando o papel do rei como basilar no estabelecimento da justiça e na relação entre os seus súbditos e o mundo celeste; e, em terceiro lugar, equiparar algumas das suas frases e expressões ao mais conhecido *ludlul bēl nēmeqi* e, eventualmente, a alguns aspectos de Job e do Livro veterotestamentário.

### 1. A.1258+: tradução<sup>12</sup>

- 1 Diz ao meu senhor,  
Ao rei justo, o amado de Nunamnir<sup>13</sup>,  
Ao rei que An e Enlil nomearam firmemente para a realeza desde o puro ventre<sup>14</sup>,  
A quem Ea, o rei, o senhor que decreta os destinos,
- 5 Nudimmud<sup>15</sup>, o príncipe supremo, cujos destinos não podem ser alterados,  
Decretou um destino favorável e grandioso e uma vida eterna<sup>16</sup>, (a quem) fez grande entre os reis,  
A quem Ninhursag, a grande mãe, a senhora dos países, a criadora dos deuses e da humanidade,  
Com as suas puras mãos, grandemente elevou ao principado<sup>17</sup>,

<sup>10</sup> O sofredor, de seu nome Šubši-mešre-Šakkan, foi identificado como um alto funcionário do rei babilónico cassita Nazi-Maruttaš, que governou os destinos da Babilónia no início do século XIII a.C.

<sup>11</sup> Embora este género epistolar mais lírico esteja atestado em outros arqueossítios, o bilinguismo é inédito em Mari (cf. Charpin, 1992, p. 1).

<sup>12</sup> A tradução aqui apresentada parte da transliteração do cuneiforme para o acádico presente na edição de Charpin (1992, pp. 8-18) e de alguns comentários/acrescentos de Guichard (1997, pp. 79-80) e de Durand (2002, pp. 103-110). A autora não teve acesso à tabuinha original. Ressalta-se ainda que, não obstante a natureza bilingue do texto, esta tradução parte tão-só da versão acádica. Ainda assim, uma vez que, em raras ocasiões, algumas frases desta versão se encontram fragmentadas e, de modo a apresentar o texto que chegou até nós na íntegra, recorreremos à transliteração suméria (com o auxílio do dicionário <http://psd.museum.upenn.edu/nepstd-frame.html>) sempre que a sua contraparte acádica, por impossibilidade de leitura, assim o obrigue.

<sup>13</sup> Um dos epítetos do deus Enlil, com o significado de “aquele que é respeitado”. Vide <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/index.html> (consultado a 05 de Junho de 2023).

<sup>14</sup> Sobre o puro ventre/seio (*libbum ellum*), veja o comentário no ponto 2.1.

<sup>15</sup> Epíteto sumério do deus Enki/Ea, com o sentido de “fazedor de imagem” ou “deus da modelagem”. Vide Espak, 2006, p. 25 e 40.

<sup>16</sup> Colocamos em itálico um conceito – *dārûm* (eterno) – ao qual não parece ter sido atribuído pelos antigos habitantes da Mesopotâmia o mesmo significado que detém nos dias de hoje. Mais do que a eternidade *per se*, estava subjacente a este conceito uma noção de imutabilidade e permanência.

<sup>17</sup> Tendo em conta a secção do texto sumério, que se conservou intacta, Ninhursag teria elegido o rei para assumir a função de príncipe (nam-nun-šè).

- A quem Dagan, a grande montanha, o pai dos grandes deuses, aquele que institui os Annunaki<sup>18</sup>,
- 10 O deus majestoso, o criador do céu e da terra, o progenitor dos deuses, Escolheu<sup>19</sup> nos extensos países, revelando o seu coração<sup>20</sup>, e elevou à realeza, A quem Šamaš, o rei do céu e da terra, o senhor do Ebabbar<sup>21</sup>, aquele que determina os destinos em toda a extensão do universo<sup>22</sup>,
- O deus justo<sup>23</sup>, cuja palavra é honrada<sup>24</sup> e cujo comando nenhum deus altera<sup>25</sup>, Colocou na mão o ceptro e a justiça e doou extensos países para governar,
- 15 A quem Adad, o grande herói dos deuses, o proeminente<sup>26</sup>, o filho de Anum, o inspector dos canais do céu e da terra<sup>27</sup>, o doador de vida a todos os seres, Deu de presente uma arma<sup>28</sup> poderosa, (com a qual) não encontra<sup>29</sup> oponente, A quem Eštar<sup>30</sup>, a senhora do céu e da terra, a líder da batalha e dos combates, a que assegura<sup>31</sup> os lugares de culto, Fez o combate sobressair entre os combates, engrandeceu as suas armas, Ao rei forte, ao restaurador do país<sup>32</sup>,
- 20 Ao guerreiro de Enlil, ao pastor, pleno de discernimento, Símbolo da realeza, que com a sua coroa brilhante reluz<sup>33</sup>, Ao rei perfeito, cuja força é grande, (diz) outra vez<sup>34</sup>:

<sup>18</sup> Sobre o significado do verbo *wašārum* e da palavra *wašer* neste contexto, vide Durand, 2002, p. 106b). O autor propõe um significado para este verbo equivalente ao de *nādūm*, “atribuir um estatuto/posto”. Novamente, tendo em conta o texto sumério, sabemos que Dagan se tornara conselheiro dos Anunnaki, um grande conjunto anónimo de divindades celestes do panteão sumério-acádio.

<sup>19</sup> Sobre o significado do verbo *atū* (“procurar e encontrar”; “reconhecer”) e expressões idênticas constantes na literatura e em documentação histórica, vide CAD A/2: 519.

<sup>20</sup> Sobre a expressão *ina kullum libbišu* e a possível troca, por parte do escriba, de *kullum* por *kullumum*, vide Charpin, 1992, p. 15

<sup>21</sup> Ébabbar refere-se ao nome do templo do deus Utu/Šamaš nos seus dois principais lugares de culto, Sippar e Larsa. O nome significa “a casa branca”. Vide <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/utu/> (consultado a 5 de Junho de 2023).

<sup>22</sup> À letra, “extensão do céu e da terra”. Como sabemos, a conjugação dos opostos An e Ki, céu e terra, respectivamente, correspondia, na mentalidade sumério-acádica, à totalidade do cosmos.

<sup>23</sup> Repare-se na simetria estabelecida entre o rei (l. 2) e o deus Utu/Šamaš (l. 13).

<sup>24</sup> Cf. CDA: 130 *ipšum + pi* (“palavra”, “ordem”).

<sup>25</sup> Novamente, sublinhamos a semelhança com a l. 5.

<sup>26</sup> Ou “o primeiro” (*ašaredu*).

<sup>27</sup> Sobre a expressão *gugal šamê u eršetim* como epíteto de divindades, vide CAD G: 121.

<sup>28</sup> O texto acádio encontra-se fragmentado. No sumério, recupera-se o vocábulo *šita*, equivalente a *kakkum* (“arma”).

<sup>29</sup> Vide *šuršū*, CAD Š/2: 205 e ss.

<sup>30</sup> Forma dialectal do nome da deusa Ištar, muito comum em Mari.

<sup>31</sup> *mukinnatum* corresponde ao participio feminino do verbo *kunnum* (*kānum* D). Embora o sentido mais comum seja “testemunha” (cf. CAD M/2: 185-86), tendo em conta os vários significados do verbo podemos optar por esta tradução.

<sup>32</sup> *mutēr māti ana ašriša* tem o sentido de “aquele que devolve o país ao seu (devido) lugar”.

<sup>33</sup> Sobre o sentido de *banû* D como “embeleazar” ou eventualmente “resplandecer”, cf. CAD B, *banû* B: 91-93.

<sup>34</sup> Sobre a raridade da palavra *šunišum* nas cartas de Mari, vide Charpin 1992: 16. Deverá funcionar como um equivalente a *šanītu*, i.e., “outra vez”.

- A Zimrî-Lîm, o príncipe<sup>36</sup>, a protecção do seu país,  
 Ao ilustre<sup>37</sup> orgulho de Mari, aquele que estendeu o seu país<sup>38</sup>,  
 25 Ao grande e exaltado príncipe, que...  
 Ao rei que, ao erguer os seus olhos,... os malfeitores.  
 Com a sua esplêndida força o desrespeito do inimigo desaparece.  
 Com a sua arma poderosa capturou os inimigos, .... seus inimigos.  
 Ao rei conselheiro, que sabe deliberar, o coração..., que é dotado de inteligên-  
 cia e de entendimento,  
 30 Ao rei sábio, cuja ordem ambiciona a paz<sup>39</sup>.  
*Segue-se uma parte do texto demasiado fragmentada para permitir uma leitura cor-  
 recta. As restantes linhas encontram-se conservadas no reverso da tabuinha:*
- 2' Como ...<sup>40</sup>, não conheço lugar onde me aninhar<sup>41</sup>.  
 Como um servo sem senhor, não tenho cuidador.  
 Como um vagabundo<sup>42</sup>, vagueio pelas ruas; o lamento fez-me baixar a cabeça.  
 5' Uma casa estrangeira transformou-se na minha morada; os abusos e o mal-  
 -estar despedaçaram-me.  
 Infundadamente<sup>43</sup>, alguém que não é o meu senhor persegue-me sem cessar<sup>44</sup>;  
 tremo de frio<sup>45</sup> numa crua<sup>46</sup> errância.

<sup>35</sup> Separação horizontal constante na tabuinha.

<sup>36</sup> Trata-se do título *etellum* (“príncipe” ou “senhor”).

<sup>37</sup> O adjectivo *širu* (l. 24, 25 e 27) pode tomar sentidos diferentes. Quando aplicado à pessoa do rei é passível de ser traduzido como “augusto”, “magnânimo”, “ilustre”, entre outros (*CAD S, širu A*, d: 212).

<sup>38</sup> A imagem reflecte uma das incumbências dos monarcas mesopotâmicos, isto é, o alargamento das fronteiras do seu domínio, a extensão do reino sob e em função dos desígnios divinos.

<sup>39</sup> A última parte da linha é reconstituída a partir do texto sumério, nam-silim-ma šu-du-, correspondendo a expressão ao acto de trabalhar no sentido de instaurar a paz. A palavra nam-silim equivale a um substantivo abstracto correspondente ao acádico *šalimu*.

<sup>40</sup> A linha encontra-se bastante fragmentada. É possível que a equiparação estabelecida pelo escriba seja a um *eṭemmu*, isto é, o remetente considerar-se-ia uma espécie de “espírito” ou “espectro”, vagueando pelo mundo terreno sem lugar fixo (vide Charpin, 1992, p. 16, Guichard, 1997, p. 80 e Durand, 2002, p. 108m). Vide abaixo 2.2.

<sup>41</sup> Durand (2002, p. 104, n° 34) propõe a reconstituição *a-qa-na-nu*, que nos leva ao verbo *qanānum*, com o sentido de “fazer o ninho”. Na linguagem de Mari, o ninho (*qinnum*) assume o sentido metafórico de coesão familiar ou, inclusivamente, de posse de uma terra à qual as populações (nomeadamente as nómadas) podiam apelidar de casa. A *Epopéia de Zimrî-Lîm* atesta muito bem esta ideia. Aí se indica que «Ele ribombou e dispersou os seus ninhos (*qinnāšu*), pelos quatro cantos do mundo ele dispersou a sua vontade» (Guichard, 2014, p. 13, *FM XIV* col. i, v. 20-21). Trata-se possivelmente de uma referência ao deus Addu, que leva à ruína dos inimigos do rei de Mari, Zimrî-Lîm, aniquilando as suas casas. Cf. igualmente *ARM XXVI/1*, p. 199.

<sup>42</sup> Literalmente “alguém que não pertence ao grupo dos *awīlu* (dos homens livres)”: *la DUMU awilim*.

<sup>43</sup> Sobre o significado da expressão *ina lā idim*, “groundlessly”, vide *CDA*, p. 125.

<sup>44</sup> Iterativo do verbo *redûm*.

<sup>45</sup> Charpin (1992, p. 17) propõe tratar-se do verbo *naharbušum* (ver *CAD N/1*, p. 126).

<sup>46</sup> O sentido mais literal é “má”: *lā tābtu*. Optamos por esta tradução a fim de assinalar a condição desesperada do escriba e a forma como a calúnia e a sua conseqüente relegação se fazem sentir na sua pessoa física.

- Estou constantemente a caminhar de mãos vazias; a doença dos escribas afligiu-me.  
 Contudo, a minha orelha está voltada para o meu senhor<sup>47</sup>.  
 Eu não procuro outro senhor! Não deposito eu a minha confiança<sup>48</sup> num único lugar?
- 10' Não posso fugir! Estou fraco, pelo que os meus joelhos não me conseguem transportar.  
 Depois de o meu senhor ter ascendido ao trono da casa do seu pai,  
 Dagan e Addu asseguraram as suas fundações,  
 An e Enlil nomearam a sua realeza e a sua dinastia<sup>49</sup>.  
 Desde esse dia, a alegria do meu senhor abandonou-me.
- 15' Um aprendiz da minha cidade e da casa do meu senhor fragilizou-me<sup>50</sup>.  
 Eu sou um escriba, disponível para assistir o meu senhor<sup>51</sup>,  
 Capaz de compilar as ordens do meu senhor e de lembrar os esquecimentos do meu senhor.  
 O meu coração está instalado no recinto<sup>52</sup> do meu senhor.  
 Eu sou um filho da casa do meu senhor, não fui investido<sup>53</sup> (vindo de fora)<sup>54</sup>.
- 20' O meu senhor restaurou o país<sup>55</sup> e estabeleceu a população dispersa.  
 Ele deu uma terra<sup>56</sup> aos indivíduos errantes.  
 Possa o meu senhor examinar o meu caso<sup>57</sup> e reconduzir-me ao meu lugar<sup>58</sup>.  
 Ó meu senhor, que o teu herdeiro<sup>59</sup>, advogando em meu favor, saia por

<sup>47</sup> À letra, “a minha orelha está colocada no meu senhor”. Expressão comum, por exemplo, em documentação de cariz diplomático.

<sup>48</sup> Seguindo as indicações de Charpin (1992, p. 17), o sentido da expressão poderá ser procurado em CAD Q, *qaqqadum* 8<sup>a</sup>, p. 111, *qaqqaddam + ummudu* equivale a “to put one’s trust in someone”.

<sup>49</sup> *palûm* refere-se ao tempo de governo de um monarca ou a uma dinastia. Charpin (1991, p. 5) sublinha que, para além da vertente simbólica da realeza, expressa em símbolos como o ceptro, existia uma dimensão temporal, precisamente aquela que é expressa com recurso a este termo.

<sup>50</sup> É este o sentido literal do verbo *enēšum*. No texto em questão, depreende-se que o aprendiz é o responsável pela situação debilitada em que o remetente se encontra devido à difamação e ao descrédito.

<sup>51</sup> *ina rēšim izuzzum* tem o significado de “to stand by; to assist” (CDA, p. 302).

<sup>52</sup> Sobre *tarbašum*, vide Sasson, 2015, p. 37, n.º 44.

<sup>53</sup> O uso do verbo *lapātum* no sistema D recorda o acto de “tocar” como gesto simbólico através do qual o rei atribuía a um funcionário a sua missão. Efectivamente, «tocar na testa» (*suqtam lapātum*) ou «tocar no queixo» (*pūtam lapātum*) são expressões que aparecem na documentação de Mari testemunhando a transferência simbólica das prerrogativas inerentes ao desempenho do ofício em causa. A carta A.450 é destes rituais um exemplo.

<sup>54</sup> Sasson (2015, p. 37) reforça a ideia, subjacente à afirmação, de que o escriba “was not imported here”. Do mesmo modo, Charpin (1992, p. 14) traduz a frase deixando implícita a alegação do próprio remetente de que não veio “de l’exterieur”.

<sup>55</sup> À letra “devolveu o país ao seu lugar”.

<sup>56</sup> Segundo reconstrução a partir do texto sumério: ki um-ni-in-dab<sub>5</sub>-bé.

<sup>57</sup> Sobre a expressão *warkatam + parāsum* (“to determine, examine the background”), vide CDA: 434.

<sup>58</sup> Depreende-se “no meu posto (ou ofício)”.

<sup>59</sup> Esta linha faz referência ao nascimento do filho de Zimrí-Lim e poderá indicar-nos o momento mais provável para a redacção do texto (cf. Guichard, 1997, p. 80).

mim como um sol!<sup>60</sup>

## 2. A.1258+: comentário

Tratando-se esta fonte de uma carta, não estranhamos que ela inicie com o *incipit* típico das cartas paleo-babilónicas<sup>61</sup>, ou seja, *ana bēliya qibī-ma* (“diz ao meu senhor”). Importa, então, ressaltar que a tónica desta súplica é colocada na figura do rei<sup>62</sup>, que nela nos é apresentado não meramente como um substituto da esfera celeste, mas sim, como veremos mais adiante, como a sua verdadeira réplica. No polo oposto ao soberano está o remetente. A tabuinha<sup>63</sup> que ele redige, incorporando duas versões de um mesmo texto, é, ela própria, um artefacto manifesto da injustiça de que é alvo. De facto, ao demonstrar a competência e o conhecimento que o mesmo detém sobre o ofício do qual foi afastado, a tabuinha *per se* constitui um testemunho físico que o escriba apresenta no apelo jurídico que com ela submete.

No que toca à estrutura, podemos dividir esta missiva em quatro secções, que analisaremos mais ao pormenor nos próximos pontos. Inicia-se com uma apologia ao rei enquanto lugar-tenente dos deuses, alegando que o monarca detém os meios e os fundamentos necessários para governar porque estes lhe foram outorgados pelas divindades. Do mesmo modo, subentende-se que o papel que desempenha e que lhe coube por decisão divina expressa uma cumplicidade exclusiva com a esfera celeste. Tudo isto se traduz na autoridade absoluta do panteão divino (ls. 3-22). Segue-se uma menção explícita ao papel e às façanhas do soberano, que permitem ancorar a sua acção numa dimensão cósmica, estabelecendo uma sincronia entre as suas valências e as bênçãos divinas apresentadas anteriormente (ls. 23-30). Seguidamente, é descrito o sofrimento do escriba, sendo o ponto-chave deste relato a delação infundada de terceiros e o conseqüente infortúnio imerecido (ls. 2'-19'). Por fim, o remetente termina com uma breve petição endereçada ao rei, apelando à reversão da sua situação e equiparando o papel do monarca ao do deus solar (ls. 20'-23').

Passamos, então, à análise aprofundada destes vários tópicos.

<sup>60</sup> Esta linha foi restaurada por Durand (2002, p. 106, n.º 36) a partir do texto sumério (não se conservando a versão acádica). A tradução aqui apresentada tem por base a tradução deste autor. Note-se a expressão *utu-gin, gá-e há-ma-ra-è*, que coloca em evidência o momento do nascer do sol, frequentemente expresso nas cartas de Mari (bem como noutras fontes) como o *šit šamšim*. Assim, a ideia aqui patente, para além do exercício da justiça e da evocação do deus tutelar deste domínio, é a de um recomeço. Vide discussão abaixo, em 2.3.

<sup>61</sup> Sobre esta fórmula, vide Huehnergard, 2005, p. 260.

<sup>62</sup> Ao contrário de outros textos, como por exemplo *ludlul bēl nēmeqi*, onde o destinatário das preces é uma divindade, no caso o deus Marduk.

<sup>63</sup> É preciso sublinhar que nem todos os escribas neste período dominavam a escrita suméria. A carta M.7930', do reinado anterior, testemunha a procura de um alto funcionário capaz de decifrar o sumério e de falar o amorrita, comprovando a dificuldade em encontrar alguém que reunisse estas capacidades (Charpin, 1992, p. 25).

## 2.1. A realeza divina

A primeira afirmação do escriba, e quiçá a principal neste contexto, é a de que Zimrî-Lîm é o rei justo, *šarrim kînati* (l. 2). Conseqüentemente, toda a carta gira em torno de uma lógica de justiça; é este o assunto que podemos definir como central. Parte-se do pressuposto que, se o rei é justo, como se começa por mencionar, então certamente terá capacidade de reverter a sorte nefasta do injustiçado que a ele apela. A carta relembra, portanto, uma fórmula que encontramos no Livro de Job, embora com contornos distintos: o cumpridor<sup>64</sup> é injustamente sentenciado<sup>65</sup>. Embora a causa da aflição do escriba não parta de um desafio que o Deus bíblico propõe a Satanás, como no discurso vetero-testamentário, apresenta-se-nos um indivíduo que se vê em sofrimento devido a uma infâmia que contra ele é perpetrada. É tendo a resolução deste problema em mente e sabendo de antemão que o rei é justo que, no desfecho da carta, o escriba espera “possa o meu senhor examinar o meu caso” (l. 22’). Assim se conclui o apelo, encerrando a missiva da mesma forma que ela havia começado, isto é, por uma menção/exortação à prática da justiça.

Sublinhamos que a justeza que é atribuída ao rei advém da sua aceitação e eleição por parte de um verdadeiro comité divino<sup>66</sup>. Pensamos, por isso, que as duas primeiras secções que identificámos anteriormente, onde primam uma linguagem e um tom apologeticos, se interligam a partir da noção de realeza divina. O rei é o fiel depositário da confiança dos deuses e detém uma natureza sagrada que advém da *ilûtum*<sup>67</sup> inerente ao seu ofício. A ideologia real mesopotâ-

<sup>64</sup> Pelo menos no que refere ao ofício.

<sup>65</sup> Veja-se, a este propósito, Knauf e Guillaume, 2004, pp. 597-598. Whybray (2008, p. 11) sublinha que o Livro de Job é uma narrativa que pretende reflectir sobre uma discussão presente na sociedade de então sobre a natureza do Deus bíblico. Neste sentido. “the readers encounter this same innocent but wretched person no longer quietly accepting his fate but inveighing bitterly against his treatment”. Reforça-se assim a inocência da personagem principal e a injustiça de que se queixa.

<sup>66</sup> Devemos sublinhar que o panteão apresentado na epístola corresponde a uma amálgama da tradição sumério-acádica e do legado amorrita, evidenciando a dualidade e o sincretismo com os quais se reveste a teologia mariota. Assim, primeiramente, é apresentada a tríade tradicional do panteão sumério-acádico, An/Anu, Enlil e Ea/Enki, os deuses que representam os diferentes domínios cósmicos (céu, terra, águas subterrâneas); de seguida, é mencionada a deusa-mãe Ninhursag, também ela presente em importantes composições mítico-literárias sumério-acádicas; e, posteriormente, faz-se menção a Dagan, um deus ocidental, com extrema relevância para os amorritas e para os povos da Síria, possivelmente associado ao cereal. Dagan torna-se inclusivamente o deus principal da religião do Médio Eufrates (Feliu, 2003). A sua importância é sintomática, visto que em alguns textos mariotas ele equivale-se ao próprio Enlil (tradicionalmente, um dos chefes supremos da religião mesopotâmica), podendo este teónimo esconder a sua nomenclatura (Vide Guichard, 2014, p. 34). Já os restantes deuses evocados, como Utu/Samaš e Inanna/Istar, são exemplos de divindades astrais sumério-acádicas, o sol e a “estrela da manhã e da tarde”, respectivamente, ou exemplos de divindades supremas da Síria Ocidental, como Adad/Addu (Durand, 1993, pp. 52-54), cujo culto se expande em Mari, nomeadamente, o culto a Addu de Alepo. Sobre estas questões, vide Durand, 2008.

<sup>67</sup> O termo *ilûtum* traduz a “natureza divina” do ofício do soberano de Mari, à qual os seus funcionários aludiam frequentemente no sentido de solucionar os seus problemas. Por exemplo, na

mica afirmava, aliás, o soberano como um verdadeiro super-homem<sup>68</sup>, dispendo de uma similitude emocional, física e de capacidade decisória com o panteão que o acolhia. Assim, Zimrî-Lîm é apresentado na missiva como o “rei perfeito, cuja força é grande” (l. 22), “pleno de discernimento” (l. 20), “conselheiro” (l. 29), o que “sabe deliberar” (l. 29) e “é dotado de inteligência e de entendimento” (l. 29).

Devido às pareências psíquico-intelectuais do rei com os seres numinosos, ele interage e comunga com eles, recebendo deles directamente os *regalia* reais. Como o escriba afirma: Šamaš “colocou na (sua) mão o ceptro e a justiça” (l. 14)<sup>69</sup>. Utu/Šamaš<sup>70</sup> assume particular relevância neste âmbito por ser o deus solar. Concebido como a luz de onde a sabedoria, a equidade, a justiça e a clarividência irradiavam, os seus raios foram equiparados, em determinadas referências literárias<sup>71</sup>, a redes onde os inimigos, i.e., aqueles que não respeitavam as suas decisões, logo a justiça, se emaranhavam. Um exemplo desta ideia pode ser encontrado no célebre *Mito de Etana*, cuja versão *standard* do período neo-assírio é aquela que chegou até nós em melhores condições, mas que já estaria difundido na Mesopotâmia possivelmente desde a época de Akkad<sup>72</sup>. Na composição, apela-se à divindade – “Ó Šamaš, a tua rede é verdadeiramente [extensa] (como) a terra, / A tua armadilha é [ampla] (como) o céu” (tab. II, v. 69-70)<sup>73</sup> – para que puna os transgressores do seu juramento. A rede (*šētu*) e a armadilha (*gišparru*), para além de expressaram, através de instrumentos concretos, a noção abstracta de uma luminosidade que se alastra no domínio físico de lés a lés, evocam a ideia de omnipresença e de onnipotência do deus e da sua justiça.

Assim sendo, o ceptro (<sup>gis</sup>GIDRU) que a divindade coloca na mão do soberano assume-se como uma insígnia de juiz, de justiceiro. Naturalmente, da mesma forma que Šamaš brilhava no alto, Zimrî-Lîm, na terra, afirmou-se como o rei que “que com a sua coroa brilhante irradia” (l. 21). A *agû namru* consiste, pois, num dos símbolos *par excellence* da monarquia, onde transparecia o brilho solar, i.e., a luz da justiça, justiça essa que devia ser exercida para todos e “nos extensos países” (ou seja, na extensão da terra). A imagem clara da coroa que o monarca envergava, considerando o valor metonímico que a cabeça do rei detinha

---

missiva ARM XXVII 163, dois dos seus súbditos apelam a que «o me senhor reflecta conforme a sua “divindade” (*ša kîma ilūtīšu*)». Com efeito, as sentenças que o rei de Mari deliberava, convocando um poder que lhe havia sido concedido por uma entidade superior, ajudavam a conservar a ordem, traduzindo a sua natureza ímpar.

<sup>68</sup> Relembramos um dos títulos sumérios sob os quais os governantes mesopotâmicos se identificavam – LÚ.GAL (cujo sumerograma deve ser convertido para acádico como *šarrum*) – e que significa, à letra, «Homem grande».

<sup>69</sup> Esta imagem não é estranha. Na conhecida estela de Hammu-rabi está representada esta mesma divindade, entregando as insígnias reais, no caso o anel e a vara de medir, ao rei da Babilónia. Veja-se <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010174436> (acedido a 12 de Junho de 2023).

<sup>70</sup> Utilizamos aqui a dupla nomenclatura da divindade solar, isto é, o nome sumério, Utu, e o seu equivalente acádico, Šamaš.

<sup>71</sup> Charpin, 2014, pp. 66-67.

<sup>72</sup> Sobre esta possibilidade, veja-se Alster, 1989, Novotny, 2001 e Koubková, 2016. O período acádico decorreu entre c. 2334 a.C. e c. 2150 a.C.

<sup>73</sup> Veja-se Rosa e Almeida, no prelo.

enquanto “corpo” do estado/país, expressa ademais a noção da sua capacidade vivificadora no seio do seu domínio. Só ele seria capaz de regenerar aquele que alegava “estou fraco, pelo que os meus joelhos não me conseguem transportar” (l. 10’), porque só ele (ou os seus sucessores, no fundo, a linhagem dinástica) podia sair “por mim como um sol” (l. 23’). Em suma, ao elevar-se simbolicamente do horizonte, como Šamaš a cada nascer do dia, o rei podia ser justo (*šarrum kīnum*) tal como o deus era justo (*ilum kēnum*)<sup>74</sup>. A simetria é inequívoca.

Além desta outorga por parte do deus Šamaš, Zimrî-Lîm recebe ainda um outro recurso divino. Adad coloca ao seu dispor uma ferramenta indispensável para anular os inimigos: “deu(-lhe) de presente uma arma poderosa” (l. 16). É preciso frisar que Adad e Šamaš são dois deuses amiúde associados, sendo ambos patronos da adivinhação. No caso do último, entendemos facilmente esta relação: só a justiça podia prever/indicar o caminho recto no devir. Quanto a Adad/Addu<sup>75</sup>, apresenta-se um cenário semelhante. A arma de Adad/Addu que o escriba menciona evoca o momento de definição cosmogónica, alude ao combate primordial que teria permitido criar o cosmos e durante o qual a própria divindade teria feito uso desse mesmo instrumento para anular as forças caóticas. Uma outra epístola<sup>76</sup> de Mari, de teor profético, é clara neste sentido. Nela, o próprio deus toma a palavra para afirmar: «Eu fiz-te retornar<sup>77</sup> e as armas com que me bati contra o Têmtum, eu dei-tas»<sup>78</sup>. A entidade contra a qual o deus afirma ter-se batido não é senão a talvez mais conhecida Tiāmat<sup>79</sup>, que faz a sua aparição mais consistente na famosa epopeia de criação *enūma eliš*. Assim sendo, Adad/Addu tem, na mitologia de Mari, uma relação sinonímica com Marduk<sup>80</sup> na mitologia babilónica: ambos se afirmam como deuses supremos, vencedores do caos e personificações do mundo ordenado. Neste sentido, o rei, ao receber desta divindade as armas do combate primevo é, igualmente, o guardião da ordem e da obra demiúrgica. E, ao zelar pela ordem e pela estabilidade, ele cumpria, em suma, um ideal de justiça. Logo, do mesmo modo que Šamaš constituía um deus que auxiliava o soberano a tomar decisões, Adad/Addu<sup>81</sup> assumiu um papel fundamental na prática divinatória em vigor em Mari, tornando-se o «senhor dos vereditos», e, desta feita, ditando ao rei mariota a atitude a tomar, quer na guerra, quer na diplomacia, de forma a manter a ordem no país.

Estas dádivas só se cumprem, contudo, porque o rei é predestinado para o cargo que assume; ele é engendrado com o intuito de cumprir no plano terreno um papel que a esfera divina projecta para ele e para o qual o modela: o “rei que

<sup>74</sup> Cf. nota 23.

<sup>75</sup> O deus acádico (semítico oriental) Adad corresponde ao deus amorrita Addu (semítico ocidental), designação mais comum nas cartas de Mari.

<sup>76</sup> Sobre um estudo aprofundado desta carta e do deus Addu, vide Durand, 1993.

<sup>77</sup> Depreende-se ao país de Mari.

<sup>78</sup> Carta A.1968 (Caramelo, 2003, p. 117).

<sup>79</sup> Tiāmat ou Tiāmum. A contracção das vogais iā em ê é comum no dialecto de Mari.

<sup>80</sup> A divindade nacional da Babilónia é o grande herói da narrativa.

<sup>81</sup> Epíteto segundo o qual é designado o deus Addu na carta ARM XXVI/1 207.

An e Enlil nomearam firmemente para a realeza desde o puro ventre” (l. 3). O rei encaixa numa estrutura cósmica arquitectada pelo panteão divino ao qual o escriba faz alusão, transformando-se ele próprio numa ferramenta *da* esfera celeste e *para* seu usufruto. Tal não significa, porém, que o soberano não disponha de agência própria ou livre-arbítrio<sup>82</sup>. Não obstante, inerente à reciprocidade<sup>83</sup> que se gerava desde o “puro ventre” (ou seja, do seio materno) estava a dependência do monarca do juízo e dos desígnios dos seus criadores. O soberano nunca deixa de ser criatura mortal e temporal do seu criador imortal e *atemporal*<sup>84</sup>.

Esta ideia está talvez mais vincada numa outra missiva de Mari, o texto ARM XXVI/1 238. Nele se relata um sonho no qual a deusa Bêlet-bîrî<sup>85</sup> declara: «A realeza é o seu molde de tijolo e a dinastia a sua muralha»<sup>86</sup>. Ora, Zimrî-Lîm é metaforicamente associado a um tijolo, que evoca a matéria plástica presente na concepção antropogónica desta civilização – a argila – e inserido na linhagem de uma dinastia, equiparada à estrutura estável, firme e perene que seria a muralha. A imagem do molde, acima de tudo, expressa uma lógica de criação e de formatação. O soberano é modelado para o cargo que desempenha, e, à composição da forma em si, que agrega os ingredientes físicos e intelectuais que o elevam no seio da sua comunidade, juntam-se as insígnias – o ceptro, a coroa, a arma – que funcionam como uma extensão tangível dessa forma singular. O rei é único e merecedor da sua *ilūtum*.

<sup>82</sup> De facto, o rei não era necessariamente refém da vontade divina; ele detinha poder de decisão e podia agir contrariamente aos desígnios dos deuses. Ao longo do seu reinado, Zimrî-Lîm terá, por vezes, seguido um rumo político diametralmente oposto àquele que havia sido indicado pelos oráculos proféticos, i.e., pela voz divina. Sobre esta questão, veja-se Rosa, 2015, p. 99 e 142 e Barbosa, 2022.

<sup>83</sup> A relação entre o mundo terreno e o mundo divino, genericamente falando, assentava numa reciprocidade. O ser humano estava encarregado de saciar os seus criadores, praticando o culto, levando a cabo as devidas oferendas e libações e orando aos seus superiores, enquanto estes, como contrapartida, zelariam pelo seu bem-estar e pela sua protecção. Desta relação dependia a *aliança* entre os dois domínios cósmicos estabelecida no momento antropogónico e patente, por exemplo, no *Mito de Atra-Hasis*.

<sup>84</sup> A questão sobre a forma como os deuses sentiam e/ou se posicionavam face ao tempo é discutível. Katz (2013, p. 118) relembra o nome dos antepassados do deus An (divindade associada ao céu), *dāru dūrū*, “Sempre”. O nome pode ser entendido como uma personificação do próprio conceito de tempo. No entanto, se pensarmos em *enūma eliš*, os astros responsáveis pela contagem do tempo, o sol e a lua, só são criados longo tempo após o nascimento de várias gerações divinas. Assim, o tempo existia como entidade independente ou estaria dependente dos fenómenos naturais e humanos? (idem). E, mais importante, como podemos equacionar a natureza dos deuses face a este conceito? Estas questões carecem de um estudo aprofundado.

<sup>85</sup> Bêlet-Bîrî é uma divindade associada aos poços e seria possivelmente originária do noroeste da alvéola de Mari. O seu culto está testemunhado em Mari e noutras cidades do reino. Cf. Durand, 2008, pp. 220-221.

<sup>86</sup> Caramelo, 2002, p. 154.

## 2.2. O sofrimento humano

Depois do tom laudatório usado para destacar o papel do rei e a supremacia dos deuses, na secção seguinte – a terceira – o escriba relata a sua aflição, e, por contraste, recorre a um género mais próximo do lamento, descrevendo o seu sofrimento e a infelicidade que daí advém. É sobretudo no que concerne a este ponto que podemos estabelecer mais paralelos com *ludlul bēl nēmeqi* e inclusivamente com o Livro de Job.

O autor começa por se caracterizar como “um servo sem senhor, não tenho cuidador” (l. 3’). Porque foi caluniado por um colega, o escriba sofre e exprime o seu desalento usando uma série de imagens comuns no imaginário mesopotâmico. Neste caso, ele é alguém sem protector e/ou cuidador, um indivíduo frágil porque desprotegido. É preciso sublinhar que a prática da calúnia era corrente em Mari (e na Mesopotâmia em geral). Uma das obrigações patentes nos juramentos de fidelidade aos quais os altos-funcionários do rei estavam obrigados aquando da sua entrada em funções era comunicar “uma tabuinha – boa ou má – (...) eu mostrei-a a Zimrî-Lîm, meu senhor”<sup>87</sup>. Ora, o dever de relatar tudo ao soberano, de lhe reportar todas as informações apreendidas, as mesmas que o escriba em causa afirma ser “capaz de compilar” (l. 16’) e de “relembrar” (l. 16’) caso o seu senhor as olvide, está, paradoxalmente, na origem da chamada *karšî akālum*<sup>88</sup>, à letra, «comer a denuncia», isto é, injuriar. Assim, o escriba não é senão vítima do próprio sistema para o qual afirma dedicadamente laborar.

Para além disso, ao abandono acresce o facto de “não conheço lugar onde me aninhar” (l. 2’) e “uma casa estrangeira transformou-se na minha morada” (l. 4’). Ora, a ausência de cuidador, aliada à perda da casa, do espaço de identidade, da célula familiar<sup>89</sup>, constitui uma imagem muito forte e característica da debilidade social do queixoso. Sem a casa (*bitum*), o indivíduo não estaria inserido dentro da sociedade, não faria parte do espaço harmonioso que era o domínio real, partilhando as suas tradições, os seus costumes e os seus elementos culturais<sup>90</sup>. Mormente, sem ela, quebravam-se todos os laços de que o indivíduo poderia dispor, quer a nível socioprofissional, quer a nível humano, sendo-lhe paulatinamente subtraído o sentido de pertença. Aliás, no ninho<sup>91</sup>, o lugar onde eventualmente o escriba se poderia “aninhar”, estão patentes as dimensões humana e espacial deste verdadeiro tormento: ele é simultaneamente sinónimo de família e de casa, estrutura que permitiria alicerçar a pessoa no seio de uma comunidade e de um estado/país. Não estranhemos, pois, que, na primeira linha do reverso da tabui-

<sup>87</sup> Texto M.6182. editado em Durand, 1991, p. 26.

<sup>88</sup> Sobre esta prática, veja-se Durand, 2002, p. 96.

<sup>89</sup> O termo *bitum* assume uma variedade de sentidos. Pode indicar o espaço doméstico, a arquitectura em si, ou a família nuclear ou alargada que vivia sob esse tecto. Quando aplicado às grandes casas económicas, podia referir os domínios familiares, os templos, os palácios (vide Pollock, 1999, pp. 117-118).

<sup>90</sup> A casa pode também ser interpretada neste contexto em referência ao palácio – “Eu sou um filho da casa do meu senhor” (l. 19’) – o local onde o escriba trabalhava e ao qual estava associado.

<sup>91</sup> Veja-se nota 41.

na, que infelizmente se encontra fragmentada, alguns autores proponham a reconstituição *kīma eṭemmim*<sup>92</sup> (“como um espírito” [l. 2’]), evocando a errância, as privações e, no fundo, a existência numa base quase residual que pautavam a realidade do remetente desde o seu afastamento do posto de trabalho.

Devemos frisar que ao *eṭemmum* não está necessariamente vinculada uma perspectiva dramática da *existência* post-mortem. Igualmente traduzido como fantasma, *ele* podia entrar no seu domínio, o Infra-mundo, e aí *viver* feliz e pacificamente<sup>93</sup>. Não obstante, a falta dos rituais que lhe deviam ser ofertados pelos descendentes, e que consistiam no seu sustento, afinal ele conservava as mesmas necessidades físicas, obrigavam-no a imiscuir-se no mundo terreno, adentrando-se num domínio cósmico ao qual não pertencia e errando ansiosamente numa busca vã pelo contacto com os parentes faltosos nas suas obrigações ritualísticas. É uma noção mais próxima desta que o escriba pretende certamente exprimir – “uma casa estrangeira” (*bitum nakrum* [l. 5’]) ou “estranha”, diríamos até imprópria, era agora o seu meio; ademais, perdera o contacto, a confiança, a cumplicidade e a amizade que o ligavam aos seus pares e, acima de tudo, ao seu rei, cuja “alegria do meu senhor” (l. 14’) já não o abrangia.

De igual sorte se queixa o célebre justo sofredor, alegando que “fui expulso da minha casa, vagueei pelo exterior” (tab. I, v. 50). E embora em Job não encontremos um argumento idêntico, a mesma ideia está presente no momento em que o injustiçado responde aos amigos que o interpelam. Aquando da segunda intervenção de Sofar, Job questiona “Dizeis 'Onde está a casa do tirano?’” (Job 21, 28), relembando que ele próprio havia perdido a sua morada no início da sua vaga de infortúnios. Assim sendo, uma mesma imagem perpassa os três textos – a casa assume-se como o elemento que permite enraizar o indivíduo. No caso mesopotâmico, este enraizamento dá-se a três níveis: 1) no mundo terreno, do qual faziam parte todas as criaturas das divindades, a elas subservientes e delas dependentes; 2) no espaço real, projectado como um grande e harmonioso jardim, dentro do qual o seu jardineiro<sup>94</sup> – o rei – cuidava da natureza e de todas as espé-

<sup>92</sup> O *eṭemmum*, palavra para a qual os dicionários oferecem a tradução “espírito”, “espectro”, ou “fantasma”, refere-se à parte do ser humano que sobrevivia após a morte do corpo físico e do seu enterro (Sobre a emergência do *eṭemmu*, vide Bottéro, 1982, pp. 27-29). Essa parte, por ter sido composta a partir da matéria de um deus (pelo menos de acordo com o mito *Atra-Hasis*) permitiria uma *existência ad eternum* no designado mundo dos mortos. Este *eṭemmum* era percebido como “the transformed soul” e, por isso, “retains the basic physical and emotional needs of its former earthly life” (Katz, 2005, p. 63). Sobre os “fantasmas”, vide Finkel, 2021.

<sup>93</sup> É o que parece constatar a composição suméria *Gilgameš, Enkidu e o Infra-mundo*. O protagonista, Gilgameš, inquire o seu amigo sobre a ordem das coisas no Infra-mundo, «“Did you see him who had seven sons? (...) How does he fare?” “As a companion of the gods, he sits on a throne and listens to judgments”» (ETCSL 1.8.1.4). O contentamento parece derivar do número de descendentes, sendo este proporcional às oferendas que podiam ser destinadas ao defunto.

<sup>94</sup> A ideia do jardineiro e do jardim acompanha os mesopotâmios desde o início do urbanismo. Com efeito, para além de Sargão de Akkad, e, mais concretamente, da lenda sobre o seu nascimento, onde encontramos a imagem por excelência do jardineiro, desde cedo se compuseram registos iconográficos onde o en (o soberano das antigas cidades-estado durante grande parte do III milénio a.C.), aparece circundado de feixes de junco (símbolo de fertilidade) e segurando nas

cies, exercendo sobre elas a justiça; 3) no domínio das relações socio-humanas, onde se forjavam os laços necessários à vivência quotidiana<sup>95</sup>.

Mas a adversidade estende-se para lá dos bens patrimoniais e das relações sociais. O desespero é visível na própria pessoa do escriba: “o lamento fez-me baixar a cabeça” (l. 4’). Na cultura semita, a cabeça erguida era um sinal de orgulho, espelho de estatuto, coragem e importância. Aquele que mantinha a sua cabeça elevada – *rēšam našûm* – demonstrava confiança, inteligência, integridade e bravura<sup>96</sup>. Numa situação diametralmente oposta, difamado, o remetente sente na pele a vergonha pela sua desventura. Novamente, o mesmo terá expresso o autor de *ludlul bēl nēmeqi*, alegando que “a minha cabeça orgulhosa curvou-se para o chão” (tab i, v. 73). E também Job se queixa perante Deus, afirmando “se sou inocente não ousarei levantar a minha cabeça, cheio de vergonha e repassado de misérias” (Job. 10, 15).

Paralelamente à cabeça que se curva, estão os joelhos que já não sustentam o peso do corpo, dir-se-ia, o peso da vergonha: “estou tão fraco que os meus joelhos já não me conseguem transportar” (l. 10’)<sup>97</sup>. Enquadramos esta afirmação dentro da mesma lógica de destituição e desonra. A fraqueza é marca inegável do infortúnio: o escriba deambula periclitante e prosternado numa semi-morte por motivos alheios ao seu bom comportamento. A injustiça está subjacente a todas estas formulações. Na Mesopotâmia, tanto em Mari quanto no mundo babilónico cassita, onde testemunhamos o autor de *ludlul bēl nēmeqi* afirmar “a debilidade abateu-se sobre os meus joelhos” (tab. ii, v. 78), não está presente a noção de pecado, pelo menos não como a entendemos à luz da matriz judaico-cristã. Não obstante o escriba da carta em análise se abster de comentar eventuais faltas, alegando perentoriamente a sua lealdade ao rei (e, por extensão, aos deuses) – “Não é num único lugar que deposite a minha confiança?” (l. 9’) –, este lamento conduz-nos a uma reflexão sobre a condição humana e a consciência do mal.

O autor de *ludlul bēl nēmeqi* questiona “quem poderá saber o pensamento do deus?” (tab. ii, v. 36). Ora, tal como frisou Bottéro, o pecado é, na Mesopotâmia,

---

suas mãos ramos repletos de flores. Imagens deste tipo apontam precisamente para a metáfora do jardineiro que vemos mais tarde aplicada a Sargão.

<sup>95</sup> Vide nota 90. A casa do senhor (o palácio) era igualmente o lugar onde o escriba estabelecia afinidades humanas e de trabalho.

<sup>96</sup> Num contexto literário, veja-se a *Canção de Inana e Dumuzi*: “With head high, the king goes now ....., with head high (sağ il<sub>2</sub>) he goes to the holy embrace of Inana. The king going now with head high ....., going now to my lady with head high” (ETCSL 4.08.30). sağ il<sub>2</sub> é a expressão suméria equivalente à acádica *rēšam našûm*. Também nas cartas de Mari encontramos uma expressão idêntica, embora nela se substitua a cabeça pelo pescoço. Em ARM 26 379, l. 26, Šarrum-andulli, um militar mariota, expressa a Zimrí-Lím o seu desejo de que o deus (i.e. o deus do soberano de Mari) apareça no campo de batalha e que o seu nome seja exaltado para que ele e os restantes servos possam ter “os seus pescoços altos”.

<sup>97</sup> Também no Antigo Testamento, embora de forma diferente, encontramos o mesmo raciocínio, quando Elifaz intervém, recordando Job da sua anterior conduta exemplar “As tuas palavras eram o sustentáculo dos vacilantes, e fortalecias os joelhos trémulos” (Job 4, 4-5). Não só Job se mantinha firme como transmitia confiança e sabedoria àqueles que a ele se dirigiam, situação contrastante com a que se achava “agora que o açoite caiu sobre ti, desfaleces?” (idem).

uma noção que se surge sobretudo *a posteriori*<sup>98</sup>. O ser humano errava muitas vezes sem consciência de o fazer e só o reconhecia quando acometido por algum infortúnio. Isto porque os desígnios divinos eram insondáveis e, como tal, além da compreensão e de uma dimensão puramente humanas, podendo levar o indivíduo, inadvertidamente, a agir contra a vontade dos deuses. No caso concreto de A.1258<sup>+</sup>, tudo se passa alegadamente “infundadamente” (l. 6’) e devido a difamação, i.e., por acção humana. Não parece haver, à partida, um pendor divino no tormento que o escriba vivencia, embora saibamos que, subjectivamente, os elementos numinosos comandavam toda a existência e todos os fenómenos físicos, políticos ou sociais. Desta forma, salvas as devidas diferenças<sup>99</sup>, também no caso em análise, tal como em Job ou em *ludlul*, o justo sofre injustamente. Assim, uma vez que “Dagan e Addu asseguraram as suas fundações, / An e Enlil nomearam a sua realza e a sua dinastia”, louvar o rei, tal como o autor de *ludlul bēl nēmeqi* enaltece directamente Marduk, representava uma forma de salvação, uma maneira de repor a confiança perdida, o favor do soberano e, no limite, a bênção do panteão divino.

O corolário do sofrimento do escriba é a doença que afecta directamente os órgãos necessários para levar a bom porto o seu trabalho, no fundo, aqueles de que o autor necessitava para manter a sua sobrevivência: “a doença dos escribas afligiu-me” (l. 7’)<sup>100</sup>. A adversidade é tal que uma enfermidade lhe tolda momentaneamente as aptidões enquanto especialista nas artes escritas<sup>101</sup>. Tudo parece estar perdido. Em face do exposto, só havia um recurso – o rei, interlocutor privilegiado do mundo divino.

### 2.3 A justiça real

Na sequência destas descrições, chegamos à última secção, aquela onde o escriba endereça formalmente a sua petição ao rei. Antes mesmo de o fazer, ele reafirma não só as suas competências, como, acima de tudo, a sua lealdade a Zimrí-Lím, através de uma fraseologia também ela comum em Mari, sobretudo em textos de cariz diplomático: “a minha orelha está voltada para o meu senhor” (l. 8’) e “o meu coração está instalado no recinto do meu senhor.” (l. 18’). O uso do

<sup>98</sup> Bottéro, 2004, p. 166. Questões como esta estão também presentes na chamada Teodiceia Babilónica, uma composição mais tardia, composta nos finais do II milénio a.C. / princípios do I milénio a.C., onde novamente encontramos um queixoso, desta feita interpelando um interlocutor anónimo, que questiona a justiça divina. Vide Foster, 1996, pp. 790-798.

<sup>99</sup> No caso do Livro de Job, o sofrimento advém do desafio que Deus lança a Satanás e apesar de o sofredor manter a sua lealdade e fé no Deus bíblico, há uma atitude revoltosa contra Ele, questionando-O (vide Whybray, 2008). Já o autor de *ludlul* não questiona a justiça dos deuses, afirma tão-só não a compreender.

<sup>100</sup> Do mesmo modo, em *ludlul bēl nēmeqi*, o sofredor alega que “a doença debilitante espalhou-se sobre mim” (tab. ii, v. 50), e Job indica que foi ferido por “uma lepra maligna, desde a planta dos pés até ao alto da cabeça” (Job. 2,7).

<sup>101</sup> De maleitas semelhantes se queixariam os escribas sumérios nas suas cartas-orações. Vide Hallo, 1968, p. 85.

verbo *šakānum*, “estabelecer; colocar”, em ambas as declarações é sintomático da sinceridade e da fidelidade que o autor demonstra para com o seu senhor. Ter a orelha estabelecida no rei equivale a expressar metaforicamente o seguimento das suas ordenações e o cumprimento (a audição) inquestionável dos seus conselhos. Já o coração que está instalado no lugar do rei evoca a honestidade que regula a relação entre ambos e a subserviência que lhe é devida pelo alto funcionário. Lembramos que o coração correspondia, na mentalidade semita, à sede da psicologia humana<sup>102</sup>.

O rei aparece aqui, naturalmente, como lugar-tenente dos deuses. Para que a ordem volte a imperar é necessária intervenção superior. A reversão da situação depende exclusivamente da vontade do rei. Assim, voltamos à mesma lógica: só o monarca é capaz de repor a normalidade na vida do escriba porque só ele pode mimetizar a divindade na terra. Esta capacidade enquadra-se numa perspectiva mais lata, considerando que o soberano foi também responsável por restaurar “o país e estabeleceu a população dispersa” (l. 20’)<sup>103</sup>. O mesmo equivale a dizer que Zimrí-Lím deu abrigo aos indivíduos errantes – condição actual do escriba – e firmou a paz dentro do seu domínio, restabelecendo as fronteiras ancestrais do país. A simetria entre as duas acções salta à vista. O escriba roga ao seu senhor que o “reconduza ao meu lugar” (l. 22’) – *ašrīya târum* – ou seja, que restaure a harmonia a um nível pessoal, tal como havia conduzido o país, num quadro político e nacional, ao seu devido lugar – *ašriša târum*. Destaca-se uma vez mais a relação sincrónica entre a ordem percebida a três níveis indissociáveis: o cósmico, o político e o individual. E como denominador comum entre os mesmos estaria, enquanto elemento agregador, Zimrí-Lím.

Afirmar a justiça real equivale, pois, a impor a justiça divina. A imagem do rei (ou do seu filho) a sair como o sol (l. 23’) relembra aquele que é um dos exemplos mais emblemáticos do rei-pastor, do executor da justiça, na Mesopotâmia – Hammu-rabi (c. 1792 – 1750 a.C.). Na sua célebre estela, o soberano da Babilónia, que acabaria por tomar o país a Zimrí-Lím<sup>104</sup>, afirma que os deuses o nomearam para “fazer a justiça aparecer no país” (*mīšaram ina mātim ana šūpim*) e para se

<sup>102</sup> Vide Dhorme, 1923, p. 109 sobre esta questão e sobre expressões que recorrem a este órgão do corpo humano. Também em Mari encontramos exemplos, em meio diplomático, de declarações metafóricas envolvendo o coração. Assim, falar (*dabābum*) com um *libbum gamrum* (“coração inteiro”) significava não esconder nada do rei (ARM XXVI 537). No sentido inverso, quando alguém se dirigia ao soberano com um *lā libbum* (“não coração”) revelava a sua traição (ARM XXVI 307). Cf. Lafont, 2001, pp. 259-260.

<sup>103</sup> Segundo Charpin (2003: 184-185) esta afirmação poderá evocar o momento da ascensão de Zimrí-Lím ao trono de Mari, que terá sido equiparado a uma verdadeira restauração. Para além do rei ter reposto a anterior linha dinástica de Yahdun-Lím (c. 1810 – 1794 a.C.), que havia sido interrompida pelo governo de Samsí-Addu (c. 1792 – 1775 a.C) e do seu filho Yasmah-Addu, ao chegar ao trono ele promulga um *andurārum*, isto é, uma remissão das dívidas, estabelecendo um novo começo para o reino e para a sua população.

<sup>104</sup> Embora as circunstâncias exactas da queda de Mari sejam obscuras, sabemos que Hammu-rabi terá sido o responsável. Não só os *Arquivos Reais de Mari* demonstram o dramatismo que se vivenciou nos meses finais do governo de Zimrí-Lím, com o temor de um ataque por parte deste rival, como a vitória é celebrada no nome de um dos anos do seu reinado. Ademais, no prólogo

“erguer como Šamaš”<sup>105</sup> (*kīma Šamaš wašêṁ*). Reconhecemos nestas primeiras linhas da sua inscrição que a justiça se torna visível – *šūpum*<sup>106</sup> – no momento exacto em que o rei se ergue – *wašûm* – como o deus. Ora, precisamente da mesma forma que Hammu-rabi, o herdeiro de Zimrî-Lîm sairá – *è*<sup>107</sup> – isto é, erguer-se-á como Šamaš. O sol é, portanto, a imagem do recomeço e a expressão da transparência divina. Assim sendo, imitando o deus da justiça, Zimrî-Lîm teria nas mãos a possibilidade de conceder uma nova vida ao escriba.

## Considerações finais

A carta-salmo A.1258+ constitui um bom exemplo da ideologia real mariota (e também mesopotâmica). O tom apologético que caracteriza a sua redacção, sobretudo no obverso da tabuinha, pretende tão-só salientar a singularidade do ser humano predestinado desde o ventre materno para dirigir os destinos do país em conformidade com o panteão divino. Zimrî-Lîm afirma-se por isso como o interlocutor privilegiado da esfera celeste, em quem ela deposita a sua confiança e a quem ela outorga os elementos necessários para liderar a população. Entre estes, contam-se, como vimos, as armas e as insígnias reais, mas também todo o aparelho intelectual e psicológico necessário à assunção destas funções, que são, em primeira instância, divinas.

Nesta lógica, o soberano detém um lugar cimeiro no que toca à execução da justiça, dada a sua familiaridade com o deus associado a este domínio, Šamaš. E é precisamente na sua qualidade de juiz que o escriba se lhe dirige. Só Zimrî-Lîm poderá corrigir a situação catastrófica em que o destinatário se encontra. A descrição do dramatismo vivenciado por este servo do rei relembra algumas das maleitas experienciadas pelo autor de *ludlul bēl nēmeqi* e, inclusivamente, por Job. No fundo, o que o escriba relata é a reversão total da harmonia na sua vida individual. O colapsar da ordem leva automaticamente à emergência de um caos que se alastra a todos os domínios da sua vivência: 1) ele perde a morada, deixa de ter uma relação estável com o espaço que é o domínio do rei e todo o património cultural e civilizacional que este comporta; 2) ele perde o seu ofício, deixa de estar integrado na hierarquia social do país, diluindo-se assim a sua natureza e o seu sentido de destino<sup>108</sup>, o que, em última instância, compromete a sua relação

---

da estela de Hammu-rabi a cidade de Mari aparece referenciada entre as suas conquistas. Vide Charpin e Ziegler, 2003, pp. 242-245.

<sup>105</sup> Rosa, 2020, p. 73.

<sup>106</sup> Causativo do verbo *wapûm*.

<sup>107</sup> Equivalente sumério ao verbo acádico *wašûm*.

<sup>108</sup> Ao destino, e também ao próprio nome, estava subjacente a natureza do indivíduo (ou de uma determinada entidade). Segundo Jean Bottéro, “par le destin qu’ils lui avaient assigné, les dieux conféraient en somme à chaque être ce que nous appelons sa «nature» ... tout ce qui lui était nécessaire pour accomplir le rôle” (1998, p. 191)

com o cosmos; 3) ele perde a força e a vivacidade, deixa de ser capaz de fazer face aos perigos externos e às adversidades do próprio mundo natural<sup>109</sup>.

Concluindo, tendo em conta a mundivisão mesopotâmica, segundo a qual o cosmos transitava entre ciclos de ordem, caos e reposição da ordem, podemos assumir que esta ciclicidade se reflectia a outros níveis da experiência social e individual. No caso concreto, para sair do caos que mantinha o escriba refém, dado o controlo exercido por Zimrí-Lím sobre a população de Mari enquanto representante e mimetização dos deuses na terra, era necessária a sua intercessão. A vida do súbdito dependia da sua acção. Porque só ele era como o sol, sinónimo de luz, expressão da ordem.

### Abreviaturas

- ARM – *Archives Royales de Mari*  
 CAD – *The Chicago Assyrian Dictionary*  
 CDA – *A Concise Dictionary of Akkadian*  
 ePSD – *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project*  
 ETCSL – *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*  
 FM – *Florilegium Marianum*  
 LAPO – *Littératures Anciennes du Proche-Orient*  
 MARI – *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires*  
 RIME – *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*

### Referências bibliográficas

- Alster, B. (1989). The textual history of the Legend of Etana. *Journal of the American Oriental Society*, 109(1), 81-86.
- Barbosa, R. A. (2022). *O destino e a ação divina: uma abordagem à literatura suméria e acádica (III e II milénios a.C.)* (Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa). Acessível em <https://run.unl.pt/handle/10362/141004>
- Bottéro, J. (1982). La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis. In M. A. Dandamayev, I. Gershevitch, H. Klengel, G. Komoróczy, M. T. Larsen & J. N. Postgate (Eds.), *Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in Honour of I. M. Diakonoff* (pp. 24-32). Warminster: Aris & Phillips, Ltd.
- Bottéro, J. (1998). *La plus vieille religion*. Paris: Éditions Gallimard.
- Bottéro, J. (2004). *No Princípio eram os deuses*. Lisboa: Edições 70.
- Black, J., George, A. & Postgate, N. (1999). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Charpin, D. (1991). Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 2, 3-17.
- Charpin, D. (2014). “Am the Sun of Babylon”: Solar Aspects of Royal Power in Old Babylonian Mesopotamia. In J. A. Hill, P. Jones & A. J. Morales (Eds.), *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* (pp. 65-96). Berlin: De Gruyter.
- Charpin, D. & Ziegler, N. (2003). *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique, FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)*. Paris: SEPOA.

<sup>109</sup> Como o próprio afirma: “tremo de frio” (l. 6’).

- Dhorme, P. P. (1923). *Noms de Parties du Corps en Hébreu et en Akkadien*. Paris: Librairie Victor Lecoffre.
- Durand, J.-M. (1991). Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l’Euphrate. In D. Charpin & F. Joannès (Org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli* (pp. 13-71). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Durand, J.-M. (1993). Le Combat entre le Dieu de l’Orage et la Mer. In J.-M. Durand & J. Margueron (Dir.), *MARI 7* (pp. 41-61). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Durand, J.-M. (2008). La religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari. In G. del Olmo Lete (Ed.), *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari (OLA 162)* (pp. 163-716). Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters.
- Durand, J.-M. (2000-2001). La redécouverte de Mari par l’archéologie : août 1933 – 23 janvier 1934. *Dossiers d’Archeologie*, 259, 74-77.
- ePSD (2023). *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project*. Acessível em <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/index.html>
- ETCSL (2023). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Acessível em <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- Feliu, L. (2003). *The God Dagan in Bronze Age Syria (Culture and History of the Ancient Near East 19)*. Leiden/Boston: Brill.
- Finkel, I. (2021). *The First Ghosts: Most Ancient of Legacies*. London: Hodder & Stoughton.
- Foster, B. R. (1993). *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature. Volume I: Archaic, Classical, Mature; Volume II: Mature, Late*. Bethesda – Maryland: CDL Press.
- Frayne, D. (1990). *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4. Toronto: University of Toronto Press.
- Gelb, I. et al. (Eds.). (1956-2010). *Chicago Assyrian Dictionary (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago)*, 26 vols. Chicago: The Oriental Institute.
- Guichard, M. (1997). Copie de la supplique bilingue suméro-akkadienne “Les malheurs d’un scribe”. In D. Charpin & J.-M. Durand (Eds.), *FM III: recueil d’études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)* (pp. 79-82). Paris: SEPOA.
- Guichard, M. (2014). *L’Épopée de Zimri-Lim, FM XIV (Mémoires de N.A.B.U. 16)*. Paris: SEPOA.
- Hallo, W. (1968). Individual Prayer in Sumerian: The continuity of a Tradition. *JAOS*, 88, 71-89.
- Huehnergard, J. (2005). *A Grammar of Akkadian*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Katz, D. (2005). Death they dispensed to mankind. The funerary world of Ancient Mesopotamia. *Historiae*, 2, 55-90.
- Katz, D. (2013). Time in Death and Afterlife: The Concept of Time and the Belief in Afterlife. In L. Feliu, J. Llop, A. Millet Albà & J. Sanmartín (Eds.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010* (pp. 117-126). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Knauf, E. A., & Guillaume, Ph. (2004). Job. In Th. Römer, J.-D. Macchi & Ch. Nihan (Eds.), *Introduction à l’Ancien Testament* (pp. 590-600). Genebra: Editions Labor et Fides.
- Koubková, E. (2017). Fortune and Misfortune of the Eagle in the Myth of Etana. In O. Drewnowska & M. Sandowicz (Eds.), *Fortune and Misfortune in the Ancient Near East. Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw 21-25 July 2014* (pp. 371-382). Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns.
- Lafont, B. (1992). Messagers et ambassadeurs dans les archives de Mari. In D. Charpin & F. Joannès (Org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)* (pp. 167-184). Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Margueron, J.-C. (2014). *Mari: Capital of Northern Mesopotamia in the Third Millennium. The archaeology of Tell Hariri on the Euphrates*. Oxford: Oxbow Books.
- Novotny, J. (2001). *The Standard Babylonian Etana Epic*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Pollock, S. (1999). *Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosa, M. F. (2015). *A percepção da ordem e a consciência do tempo em Mari no período paleo-babilónico (sécs. XIX e XVIII a.C.)*. (Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa). Acessível em <https://run.unl.pt/handle/10362/15002>
- Rosa, M. F. (2020). “Código” de Hammu-rabi. In H. C. Buescu & S. Valente (Coord.), *Literatura-Mundo Comparada: Perspectivas em português. Parte III: Pelo Tejo Vai-se para o Mundo*. Vol. 5 (pp. 73-75). Lisboa: Tinta da China.
- Rosa, M. F. & Almeida, I. G. (no prelo). “Olha a terra, meu amigo, como é que ela é?": Tradução e análise do mito mesopotâmico Etana. *Lusitania Sacra*.
- Roth, M. T. (1995). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Sasson, J. M. (2015). *From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*. Winona Lake – Indiana: Eisenbrauns.
- Whybray, Roger N. (2008). *Job. (Readings: A New Biblical Commentary Series)*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

## Resumo

O presente artigo pretende oferecer uma tradução e análise detalhada da carta-salmo A.1258<sup>a</sup>, exumada no palácio real de Mari e datada do século XVIII a.C. O texto em questão corresponde a uma súplica endereçada por um escriba ao soberano Zimri-Lim e apresenta paralelismos com a célebre composição babilónica *lulul bēl nēmeqi* (O Justo Sofredor), que, por sua vez, devido aos temas abordados, foi equiparada ao Livro de Job. Deste modo, pretendemos debater, através da interpretação do texto, questões relacionadas com o papel do soberano, o sofrimento e a justiça.

## Abstract

This paper aims to offer a translation and detailed analysis of the letter-psalm A.1258<sup>a</sup>, exhumed in the royal palace of Mari and dated from the 18<sup>th</sup> century BC. The text in question corresponds to a supplication addressed by a scribe to the sovereign Zimri-Lim and presents parallels with the famous Babylonian composition *lulul bēl nēmeqi* (The Righteous Sufferer), which, in turn, due to the themes addressed, was equated with the Book of Job. Thus, we intend to debate, through an interpretation of the text, questions such as the role of the sovereign, suffering and justice.

## Job, o justo infortúnio e a interpretação do sofrimento pelos amigos. Discursos de Elifaz

Job, fair misfortune, and the interpretation of suffering by friends.  
Eliphaz's speeches

**Michel Mutaia Kanianga**

Centro de Línguas, Literaturas e Culturas  
Universidade de Aveiro  
michelkanianga@ua.pt  
ORCID: 0000-0001-8015-6205

**Palavras-chave:** Job; justo infortúnio; sofrimento; Elifaz.  
**Keywords:** Job; fair misfortune; suffering; Eliphaz.

## Job, o justo infortúnio e a interpretação do sofrimento pelos seus amigos. Discursos de Elifaz de Temã

Havia um homem na terra de Uz, cujo nome era Jó; e era este homem íntegro, reto e temente a Deus e desviava-se do mal. E nasceram-lhe sete filhos e três filhas. E o seu gado era de sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentas jumentas; eram também muitíssimos os servos a seu serviço, de maneira que este homem era maior do que todos os do oriente. (Jó 1:1-3).

Assim começa a narração do livro de Job, num estilo comum das literaturas tradicionais, nomeadamente nos contos, que não encontramos igual no início de outros livros que compõem o Antigo Testamento, exceto no primeiro livro de Samuel, capítulo 1. Nesse livro, é feito o relato de uma situação real, a da constituição da família de Elcana e as circunstâncias do nascimento de Samuel, que se tornou Juiz e um dos maiores profetas em Israel, nos últimos anos da era de Juízes, nos anos em que Saul tornou-se o primeiro rei de Israel, tendo instituído David como o sucessor de Saul, antes da sua morte, em Rama (1 Samuel 8:11-18; 1 Samuel 19:18-24). No Novo Testamento, encontramos esse estilo no início de algumas parábolas de Jesus, nomeadamente, na parábola do Mordomo Fiel (Lucas 16:1-3), na parábola do Juiz Iníquo (Lucas 18:1-3), na parábola do Filho Pródigo (Lucas 15:11-13), na parábola do Rico e Lázaro (Lucas 16:19-20), entre outras.

O narrador apresenta o personagem de Job, as suas qualidades: “homem íntegro, reto e temente a Deus e desviava-se do mal”, a sua família: “sete filhos e três filhas”, as suas riquezas: “sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentas jumentas, muitos servos”, e a sua grandeza: “era maior do que todos os do oriente”.

Logo a seguir, o narrador, sem perder muito tempo, apresenta-nos Job, com todas as qualidades de um bom chefe de família, que se preocupa com o bem-estar de toda a família, principalmente com a santidade dos filhos, cuja prática era se levantar de madrugada e oferecer “sacrifícios em favor de cada um dos seus filhos para purificá-los” (Jó 1:5). A justiça de Job era tão “justa” que fazia sacrifícios para o pecado que os filhos teriam cometido em pensamento. A descrição da vida de Job antes de cair em desgraça era necessária para que não houvesse equívoco no que concerne a integridade de Job em relação a Deus.

Quanto ao espaço, a história passa-se “na terra de Uz” (Jó 1:1), que segundo o dicionário bíblico (Bíblia Hável) significa “firmeza”, região “situada no deserto sírio, entre as latitudes de Damasco e Edom”, cujos outros registos na Bíblia são mencionados pelo profeta Jeremias:

E a toda a mistura de povo, e a todos os reis da terra de Uz, e a todos os reis da terra dos filisteus, e a Ascalom, e a Gaza, e a Ecom, e ao remanescente de Asdode (Jeremias 25:20); e Regozija-te e alegra-te, ó filha de Edom, que habitas na terra de Uz; o cálice passará também para ti; embebedar-te-ás, e te descobrirás. (Lamentações 4:21)

A presença desse registo do espaço real leva algumas correntes teológicas a crer que Job existiu na realidade, que viveu antes de Moisés, baseando-se no seguinte raciocínio: considerando que aos nossos dias a média de intervalo que separa um filho do outro é de mais ou menos dois anos, e que as irmãs eram sempre convidadas “para esses comes-e-bebes”, o que demonstra estarem em idades adequadas para se divertirem com a autorização dos pais, então, pressupõe que Job teria 60 anos antes de ser provado por Deus, e mais de 160 depois da provação. Conforme relatado no livro, Job terá morrido com mais ou menos 200 anos, como se pode ler nas declarações de Alfred Kuen (2015):

Job était certainement un homme qui a réellement existé puisqu'Ezéchiel (14:14,20) et Jacques (6:11) y font allusion non comme à une fiction littéraire, mais comme à un personnage historique. Il a sans doute vécu à l'époque des patriarches dont il partage la longévité, le mode de vie et le rôle sacerdotal. Sa richesse est évaluée en troupeaux et il a connu les mêmes dangers qu'eux, les razzias des bandes de Sabéens et de Chaldéens, peuplades restées nomades jusque vers l'an 1000 av. J.-C. (p.51)

Seja como for, Job, enquanto personagem literário, viveu durante muitos anos como “o homem mais rico de todo o Oriente”, e gozava de boa vida em comparação com os seus conterrâneos, antes de cair em infortúnio, o que mesmo Satanás reconhece quando declara: “abençoas tudo o que Jó faz, e no país é o homem que tem mais cabeça de gado”.

Porventura tu não cercaste de sebe, a ele, e a sua casa, e a tudo quanto tem? A obra de suas mãos abençoaste e o seu gado se tem aumentado na terra. Porventura tu não cercaste de sebe, a ele, e a sua casa, e a tudo quanto tem? A obra de suas mãos abençoaste e o seu gado se tem aumentado na terra. (Jó 1:10-11)

Segundo Kuen (2015), “existem muitos relatos de reflexões deste tipo no antigo Médio Oriente”, mas que o livro de Job é único no seu género literário, na sua composição, na sua poesia, e na sua profundidade.

Ao declarar que “Job é uma mistura de história, epopeia, poema, teatro”, Kuen deixa-nos confusos, pois essas características só se podem encontrar numa obra literária. A descrição dada por Kuen confere ao texto a característica de um género literário livre, cujo poema “canta a beleza da criação”, por um lado, e, por outro lado, “evoca as profundezas do sofrimento”.

O objetivo desta reflexão não é de provar ou não a existência material de Job, nem tão-pouco alimentar a discussão sobre esse assunto, mas de analisar os discursos de Elifaz de Temã, um dos amigos de Job, a primeira pessoa a quem o narrador deu a palavra para consolá-lo, depois deste ter sido entregue a Satanás, por ordem de Deus, para ser provado, e, obviamente, ressaltar os discursos de Job como direito de resposta a Elifaz de Temã.

O que as palavras de Elifaz de Temã inspiram em relação ao sofrimento de Job? A que conclusões sobre o sofrimento de Job chegou Elifaz de Temã? O que nos inspira o personagem de Elifaz de Temã para os dias de hoje? São questões às quais nos dispusemos a responder ao longo da nossa reflexão.

Elifaz de Temã, ou Elifaz, o temanita, faz parte dos três amigos de Job que,

ouvindo de Job todo este mal que tinha vindo sobre ele, vieram cada um do seu lugar: Elifaz, o temanita, Bildade, o suíta, e Zofar, e Naamatita; e combinaram condoer-se dele, para o consolarem. (Jó 2:11)

Neste artigo, limitar-nos-emos ao personagem de Elifaz de Temã e à sua intervenção em relação à situação em que Job se encontrava, tendo em conta as respostas de Job ao mesmo.

Para além do livro de Job, a Bíblia regista o nome de Elifaz no livro de Génesis 36, como nome dado ao primeiro filho de Esaú, filho de Isaque, que teve com Ada, a sua primeira mulher. E Temã foi o primeiro filho de Elifaz.

Estes são os nomes dos filhos de Esaú: Elifaz, filho de Ada, mulher de Esaú; Reuel, filho de Basemate, mulher de Esaú. E os filhos de Elifaz foram: Temã, Omar, Zefô, Gaetã e Quenaz. E estes foram os filhos de Reuel: Naate, Zerá, Samá e Mizá; estes foram os filhos de Basemate, mulher de Esaú. E Timna era concubina de Elifaz, filho de Esaú, e teve de Elifaz a Amaleque. Estes são os filhos de Ada, mulher de Esaú. E estes foram os filhos de Aolibama, mulher de Esaú, filha de Aná, filho de Zibeão; ela teve de Esaú: Jeús, Jalão e Coré. Estes são os príncipes dos filhos de Esaú: os filhos de Elifaz, o primogénito de Esaú, o príncipe Temã, o príncipe Omar, o príncipe Zefô, o príncipe Quenaz. O príncipe Coré, o príncipe Gaetã, o príncipe Amaleque; estes são os príncipes de Elifaz na terra de Edom; estes são os filhos de Ada. (Génesis 36:10-16)

Elifaz é o nome de origem aramaico, que significa “Deus é despenseiro, Deus é ouro fino”, segundo o Dicionário Bíblico Hábil. Elifaz de Temã é, segundo o mesmo dicionário, a cidade que leva o nome do seu príncipe, o primogênito de Elifaz, chamada também por “cidade de Edom” (Jeremias 49:7), conhecida pela sabedoria do seu povo; “país dos descendentes de Esaú (Números 20:18-21), que ficava ao sul do mar Morto”. Outro registo é encontrado no livro do profeta Obadias (1:1;6,8-9) numa mensagem que Deus deu a respeito de Edom, quando afirma que “Os soldados de Temã tremerão de medo; todos os guerreiros de Edom serão mortos”.

Creemos que a precisão do nome de Elifaz, o temanita, mostra como os nomes foram conservados, passando de geração em geração. A visita de Elifaz ao seu amigo Job, em companhia de dois outros amigos, oriundos de diferentes regiões, é uma prova mais que suficiente da fama que Job tinha em toda região do oriente.

A iniciativa de Elifaz de Temã e dos seus amigos era primeiro testemunhar o estado em que Job se encontrava em relação ao que ouviram falar na região, e trazer consolo ao amigo em situação de sofrimento. O que acabaria por acontecer nos primeiros dias quando “começaram a chorar e a gritar, rasgando as suas roupas, atirando pó para o ar e sobre a cabeça em sinal de tristeza”; sentimento que durou sete dias e sete noites, período durante o qual não proferiram nenhuma palavra (Jó 2:12-13), limitando-se a ouvir Job falar sobre o seu sofrimento, amaldiçoando o dia do seu nascimento, e queixar-se da “falta de paz, descanso, sossego” e da agitação que, de agora em diante, faria parte da sua vida. Mas essa atitude não passou para lá dos sete dias. Seria bom para Job que se contentasse em ficar calado na companhia dos amigos. Pelo menos é a impressão que temos quando lemos as reações dos amigos, nomeadamente nos discursos de Elifaz de Temã, que estavam longe de trazer consolo a Job.

Para a nossa abordagem, estruturamos as três ocasiões em que Elifaz de Temã tomou a palavra para falar sobre a situação de Job. Primeiro, Elifaz chama a atenção de Job no sentido de lhe mostrar que não é sempre fácil fazer o que Job tem exigido dos outros. A primeira vez que Elifaz toma a palavra, ao invés de consolar Job, começa por lhe lembrar da sua capacidade de fortificar pessoas desanimadas, coisa que não consegue fazer para si próprio.

Então Elifaz, da região de Temã, em resposta disse: Jó, será que você ficará ofendido se eu falar? Mas quem é que pode ficar calado? Você ensinou muita gente e deu forças a muitas pessoas desanimadas. Quando alguém tropeçava, cansado e fraco, as suas palavras o animavam a ficar de pé. Mas agora que chegou a sua vez de sofrer, como é que você perde a paciência e a coragem? O seu temor a Deus não lhe dá confiança? A sua vida correta não o enche de esperança? (Jó 4:1-6)

Essas palavras que deveriam trazer consolo não tiveram muito impacto na vida de Job, em relação ao momento que ele atravessava, porque, logo a seguir, no mesmo capítulo, Elifaz passou a reprovar o seu amigo, lembrando-lhe que nunca um “inocente” pode sofrer, nem os “sinceros” destruídos. Essa reação foi sustentada por Bildade, o suíta, e Zofar, o naamatita, outros amigos de Job, porque, para eles, o sofrimento provém necessariamente do pecado, e, aos seus olhos, “Job que agüente”, pois o tamanho de sofrimento de que era vítima é proporcio-

nal ao tamanho de pecado cometido, ou que os grandes sofrimentos devem ser retribuídos a um tão grande pecador. Para sustentar a sua posição, Elifaz insiste sobre a experiência humana, referindo-se particularmente a uma misteriosa visita que teria tido numa certa noite.

Nos comentários bíblicos ao livro de Job, Cyrus Ingerson Scofield (1996) avança que os três amigos de Job tinham “os seus conceitos erróneos de Deus”, quando confirmaram que “Job é um homem hipócrita”, senão as suas provas seriam injustas. O verdadeiro problema continua a ser o mesmo: porque o justo é submetido ao sofrimento? A esta pergunta, nem Job nem os três amigos que o acusavam de pecado encontraram resposta.

O comentário da Bíblia de Jerusalém (1981) avança que a doutrina segundo a qual “é Deus quem compensa os bons e pune os maus” é encontrada na literatura do movimento da sabedoria, na qual “o livro de Job é a obra-prima”.

Essa doutrina é o fundamento do ensino de sabedoria e conclui-se do governo do mundo pelo Deus sábio e justo. Ela pretende chamar pela experiência, mas a experiência o contradiz sempre. É o que defende o livro de Job onde os três amigos defendem a tese tradicional. (Bíblia de Jerusalém 1981, p. 649)

O segundo momento de tomada de palavra de Elifaz de Temã dá-se depois de ouvir longos discursos dos outros dois amigos e a resposta de Job a cada um deles, sustentando a sua inocência, mas todos confrontando Job à Justiça divina. Job pode enganar a todos os homens, mas não a Deus, se ele sofre é porque pecou.

Então respondeu Elifaz, o temanita, e disse: Porventura proferirá o sábio vã sabedoria? E encherá do vento oriental o seu ventre, arguindo com palavras que de nada servem, e com razões de que nada aproveita? E tu tens feito vão o temor, e diminuis os rogos diante de Deus. Porque a tua boca declara a tua iniquidade; e tu escolhes a língua dos astutos. A tua boca te condena, e não eu, e os teus lábios testificam contra ti. [...] Que é o homem, para que seja puro? E o que nasce da mulher, para ser justo? Eis que ele não confia nos seus santos, e nem os céus são puros aos seus olhos. Quanto mais abominável e corrupto é o homem que bebe a iniquidade como a água? Não confie, pois, na vaidade, enganando-se a si mesmo, porque a vaidade será a sua recompensa. (Jó 15:1-6, 14-16, 31)

Se dependesse de Job, segundo Elifaz, ninguém confiaria mais em Deus, porque quer passar a ideia de que Deus pode punir os justos, o que contraria a doutrina veiculada até àquele tempo. Elifaz duvida que Job seja sábio, pois nenhum homem pode ser justo diante de Deus, e acusa Job de ser vaidoso.

Num artigo intitulado *Job, Voltaire et Kant ou deux perspectives sur la souffrance et le mal*, Rodrigo Brandão (2017) apresenta dois aspetos do mal: um físico e outro moral.

La réponse chrétienne au problème du mal peut se décliner selon deux aspects principaux : d'une part, le mal est considéré comme une privation et, d'autre part, tout mal physique (souffrance) tient son origine du mal moral (péché). [...] Le mal, contrairement à ce que pensent les Manichéens, n'est pas une substance. S'il fait

partie du monde, il n'est pas à proprement parler. Le mal est une déviation de la volonté, mais il n'est ni l'acte lui-même, ni la volonté elle-même. (p.152)

Segundo Brandão (2017), não basta ter vontade, porque, embora a vontade seja boa, não é atingido o seu objetivo “todas as vezes que prefere um bem temporal ao invés do bem eterno”, afirmando que “o mal é exatamente o disparo falhado, o disparo desviado da vontade”. Na visão de Brandão, para os cristãos confrontados com uma ontologia do mal e uma ética do sofrimento, “todo o sofrimento é consequência de um ato mau que alguém cometeu: todo o mal físico (sofrimento) é o castigo merecido de um ato mau (pecado)”. Essa perspectiva está longe de ser só dos judeus e cristãos, outras religiões também consideram que nenhum sofrimento é produto de acaso.

Elifaz de Temã corrobora com a primeira ideia que se elabora quando alguém cai em desgraça. “É preciso ver bem”, diz-se, porque, obviamente, “o primeiro lugar onde procuramos uma possível causa do mal é o pecado do indivíduo que sofre”, afirma Mathilde Cambron-Goulet (2009), que dá como a vantagem dessa interpretação o facto de permitir “conciliar a existência de um Deus justo, bom e onipotente com a existência do sofrimento, que é então concebido como um castigo divino ligado ao pecado individual”. Mas, que “tal interpretação do mal não pode de forma alguma se aplicar a Job” (p.104).

Nenhum homem se pode declarar puro, ou ainda justo, pelo facto de nascer da mulher, porque, para Deus, segundo Elifaz, “nem os céus são puros aos olhos de Deus”; e, assim, como é que Job se pode declarar inocente diante de Deus. Para os homens o pecado de uma pessoa é descoberto através do castigo que este recebe, ou seja, enquanto não há sinal exterior, sofrimento visível, é difícil saber se alguém tinha ou não pecado, e os personagens da prosa só podiam ter o posicionamento que tiveram, porque não lhes foi revelada a conversa de Deus com Satanás a propósito de Job. Aliás, o posicionamento de cada um mostra o quão difícil é ver o pecado em alguém que prospera, ideia sustentada por Cambron-Goulet (2009) quando diz:

Le péché de Job (en supposant qu'il en eût commis un) ne porte pas en lui-même son châtimeut; mais plutôt, sa souffrance fait partie de l'ordre du monde. Il s'agirait ici plutôt d'une « souffrance immanente » que d'une « justice immanente ». D'ailleurs, une telle hypothèse du péché portant en lui-même son châtimeut – en-dehors des péchés que l'on commet contre son corps, c'est-à-dire la gourmandise et la luxure – paraît plutôt invraisemblable aux yeux de Thomas, qui suit en cela le discours de Bildad. (p.11)

Na leitura de Jean Chrysostome, considerado um dos pais da Igreja, sobre a tese da retribuição individual do pecado, Cambron-Goulet (2009) revela que Jean Chrysostome não concorda com os discursos dos amigos de Job que pensam que Job tenha pecado. Vai mesmo mais longe, avançando com a hipótese desses discursos terem sido inspirados pelo diabo, e, ao mesmo tempo, recusa também que “qualquer hermenêutica de retribuição possa ser aplicada ao sofrimento de Job”. Já na perspectiva de Tomás de Aquino, explica Cambron-Goulet, “o texto religioso é categórico quanto à retidão de Job. [...] A virtude de Job é, portanto,

completa, e a tese da retribuição individual cai por terra” (p.106). Apesar de tudo, Job continua a protestar a sua inocência, Elifaz de Temã e os outros amigos de Job endureçam as suas posições: o homem recebe cá na terra a recompensa ou o castigo das suas ações.

Segundo Scofield (1996), “Elifaz, Bildade e Zofar são, de igual modo, pecadores diante de Deus, no entanto, não sofrem”. Assim Job afirma, depois de ouvir os amigos, não achar sábio nenhum entre eles, e recusa as suas teorias que o acusam de ter discretamente pecado contra as leis da moralidade. No meio de tanto sofrimento, Job continua a acreditar na justiça divina, e recusa acusações que lhe são dirigidas pelos amigos, pois “reconhece ser culpado, desamparado e sem recursos e, para ele, nenhum árbitro (mediador) resolverá a sua causa”. Ainda assim, Job deposita uma confiança total em Deus, seu “defensor”, e tem esperança de O ver antes de morrer.

Porque eu sei que o meu Redentor vive, e que por fim se levantará sobre a terra. E, depois de consumida a minha pele, contudo, ainda em minha carne verei a Deus, Vê-lo-ei, por mim mesmo, e os meus olhos, e não outros, o contemplarão; e por isso os meus rins se consomem no meu interior. (Jó 19:25-27)

Job continua a solicitar a atenção dos amigos que pensam mal dele, e lembra-os que as suas consolações são vazias, tudo o que dizem não passa de uma mentira.

Na terceira e última tomada de palavra, Elifaz de Temã passa ao ataque direto a Job, reprovando novamente a posição do seu amigo quanto à sua inocência. Se Deus castiga Job e o chama para prestar contas, insiste Elifaz, não é porque Job O adora com todo o respeito, mas sim porque cometeu muitos pecados, e as suas maldades não têm conta. Levanta uma lista das coisas que constitui pecado de que tem certeza absoluta que Job terá feito para merecer esse castigo:

Porventura não é grande a tua malícia, e sem termo as tuas iniquidades? Por isso é que estás cercado de laços, e te perturba um pavor repentino, As viúvas despediste vazias, e os braços dos órfãos foram quebrados. Mas para o poderoso era a terra, e o homem tido em respeito habitava nela. Não deste ao cansado água a beber, e ao faminto retiveste o pão. Porque sem causa penhoraste a teus irmãos, e aos nus despojaste as vestes. (Jó 22:5-10)

Elifaz de Temã tendo feito tudo o que podia para convencer Job, mostra-se desesperado com a sua “teimosia”. É direto com Job para que ele reconheça e confesse o seu pecado, e solte a sua língua. Além disso, relembra-o de alguns pecados que teria cometido, mas que se esqueceu de reconhecer. A única saída que lhe é oferecida por Elifaz de Temã, pelos inúmeros pecados cometidos, é parar de se justificar, reconhecer o seu estado de pecador e voltar para Deus. Porque Deus sabe todas as coisas, abaixa os orgulhosos e salva os humildes.

A insistência dos amigos de Job encontra enquadramento nos livros de sabedoria, mas também noutros livros bíblicos (Deuteronómio 27-28; 2Samuel 12:10-15). O profeta Ezequiel, no capítulo 18 versículos 2 e 23, confirma-o quando declara que “a alma que pecar essa morrerá”, ao mesmo tempo, dando Deus oportunidade ao pecador de se arrepender e viver: “Desejaria eu, de qualquer maneira, a

morte do ímpio? diz o Senhor DEUS; Não desejo antes que se converta dos seus caminhos, e viva?”. Se os amigos de Job insistem em ver Job reconhecer o seu estado de pecado é para a sua salvação. Mas Job continua a declarar-se inocente, e a sua resposta a Elifaz mostra o estado de homem que sofre sem justa causa.

As discussões entre Job e os seus amigos estão longe de trazer um elemento novo sobre o sofrimento e o castigo divino. Convencido de não ter cometido nenhum pecado, não precisa de se justificar perante os homens. E acredita que, se tiver oportunidade de falar com Deus, Ele o entenderá. E sabe que está a ser provado por Deus, e que sairá ileso desta prova, puro como ouro. Continua a confiar em Deus e a contar com a sua soberania. O que Deus decidiu para ele ninguém poderá mudar. E Elifaz de Temã conclui que, se Job for inocente, e se for correto em tudo o que fizer, Deus o salvará. Se os três amigos cessaram de responder, não foi porque foram convencidos da inocência de Job, mas por constatarem que não adiantava de nada, pois Job “era justo aos próprios olhos”.

Em resposta aos três amigos, Job continua a clamar por inocência, pois Deus conhece os seus caminhos, e conta todos os seus passos, de forma que, se andasse por maus caminhos, Deus o castigaria. Job lamenta-se de não ter pelo menos uma pessoa que o ouça, e, desesperadamente, deseja que o Todo-Poderoso lhe respondesse na sua justiça.

Para acabar com as discussões, Deus intervém, e não está contente com o que ouviu da parte dos amigos de Job, quando insistem que o infortúnio de Job é porque Job pecou, e menos ainda com o próprio Job, quando considera Deus como um adversário, e procura em vão o juiz para julgar ele e Deus. Apesar disso, a atitude de Job é compreensível, como explica Egber Brink (2007) quando disse que “sempre que Deus parece ser um inimigo e não um amigo, a expressão de queixa significa que a fé quer agarrar-se a Deus”, pois Job mostrava uma dependência de Deus até ao fim do período do seu infortúnio.

Antes de todas as coisas, Deus recorda a Job a sua grandeza e sabedoria. Muitas perguntas sobre a grandeza de Deus reveladas na criação são colocadas. Fique aqui claro que Deus não esperava nenhuma resposta a essas perguntas, que são uma forma de dizer que faz tudo o que Ele quer, quando e como Ele quer, porque é dono de tudo e todos. Job sabiamente compreendeu que as perguntas de Deus não eram para responder, e disse que não valho nada; que podia responder? Prefere ficar calado. Pois já tinha falado mais do que devia e que agora não tenha nada para dizer. Deus é quem humilha os orgulhosos e os perversos, e criou todos os seres vivos, os quais nenhum humano pode domar; exemplos do Monstro Beemote e do Leviatã, rei das feras. Job reconhece que nada é impossível para Deus e nenhum dos planos de Deus pode ser impedido, sente-se envergonhado e arrepende-se, não do pecado cometido que poderia ocasionar o infortúnio, mas de tudo o que, no seu infortúnio, tivera dito. Ao fim do infortúnio, Job descobre ainda uma outra dimensão de Deus que não conhecia, por isso, declara: “Antes eu te conhecia só por ouvir falar, mas agora eu te vejo com os meus próprios olhos” (Jó 42:5), declaração que confirma o que o profeta Isaías vaticinou:

O Senhor Deus diz: “Os meus pensamentos não são como os seus pensamentos, e eu não ajo como vocês. Assim como o céu está muito acima da terra, assim os meus pensamentos e as minhas ações estão muito acima dos seus. (Isaías 55:8-9)

Segundo Brink (2007), “quando entramos em contacto com a realidade de Deus, torna-se claro que Deus é sempre superior ao que conhecemos dEle” (p.12). Para provar a Elifaz de Temã e aos outros amigos de Job que Job estava certo e eles não, porque tudo o que falaram a respeito de Job e de Deus não era verdade, Deus exigiu que se arrependessem diante de Job, oferecendo sacrifícios de arrependimento recomendados e que Job orasse por eles.

E o Senhor virou o cativo de Jó quando orava pelos seus amigos; e o Senhor acrescentou, em dobro, a tudo quanto Jó antes possuía. Então vieram a ele todos os seus irmãos, e todas as suas irmãs, e todos quantos dantes o conheceram, e comeram com ele pão em sua casa, e se condoeram dele, e o consolaram acerca de todo o mal que o Senhor lhe havia enviado; e cada um deles lhe deu uma peça de dinheiro, e um pendente de ouro. E assim abençoou o Senhor o último estado de Jó, mais do que o primeiro; pois teve catorze mil ovelhas, e seis mil camelos, e mil juntas de bois, e mil jumentas. Também teve sete filhos e três filhas. E chamou o nome da primeira Jemima, e o nome da segunda Quezia, e o nome da terceira Quéren-Hapuque. E em toda a terra não se acharam mulheres tão formosas como as filhas de Jó; e o seu pai lhes deu herança entre os seus irmãos. (Jó 42:10-15)

Deus devolveu em dobro tudo o que Satanás tinha tirado a Job para que não houvesse dúvida de que Ele era o autor da situação em que Job se encontrava, portanto, não era devido ao pecado de Job, como consideravam os seus amigos.

A leitura do livro de Job, e a perspectiva de Elifaz de Temã, tem-se revelado interessante para a compreensão da relação entre Deus e os Homens. É Deus quem tem o domínio de todas as coisas e não o homem, e a sua compreensão requer uma revelação especial.

Em relação à pergunta segundo a qual o infortúnio resulta sempre do castigo divino, o livro de Job leva-nos a pensar antes de responder afirmativamente. Pois, no caso de Job, Deus decide o que quer para desafiar Satanás e para demonstrar que ainda há pessoas na Terra que o adoram independentemente de ter ou não bens materiais. Por outro lado, nem sempre o que os homens pensam de Deus é o que Deus realmente é. Um exemplo disso é o posicionamento de Elifaz e dos seus amigos em relação à tese da retribuição individual ou coletiva do mal. Qualquer um de nós, sem ler o prólogo do livro de Job, pensaria como Elifaz de Temã e todos os outros amigos de Job.

Uma outra perspectiva difundida na religião cristã a propósito da leitura do livro de Job, segundo Kapitaniuk (2022) é que “é difícil compreender, cá na terra, a maioria dos sofrimentos por que passam os homens, mas que, na perspectiva de Deus, fazem todo o sentido”

A fé de Job permaneceu inabalável perante esta situação, porque não estava fundada nos bens materiais, nem tão-pouco nas circunstâncias favoráveis. A fé de Job estava verdadeiramente fundada na bondade de Deus. Desde o início até ao fim da história, ele manteve o que tinha dito à sua esposa: “se recebemos o bem de Deus, podemos também receber o mal”.

## Referências bibliográficas

- Bíblia Online (2023). <https://bo.net.br/pt/nlh/jo/31/> . Acessado em: 20 de março de 2023.
- Bíblia Hábil. <https://www.bibliahabil.com.br/download.html> . Acessado em: 20 de março de 2023.
- Brandão, R. (2017). Job, Voltaire et Kant ou deux perspectives sur la souffrance et le mal. *Voltaire Philosophe. Regards croisés*. Centre International d'étude du XVIIIe siècle Ferney-Voltaire. Paris.
- Brink, E (2017). *La souffrance de Job et la justice de Dieu*. <https://www.ressourceschretiennes.com/article/souffrance-job-justice-dieu>. Acessado em: 09 de maio de 2024.
- Cambron-Goulet, M. (2009). L'herméneutique de la souffrance dans le livre de Job: l'athlète et l'élève. *Revue de philosophie de l'Université de Montréal*. [https://www.academia.edu/1771668/Lherme%C3%A9neutique\\_de\\_la\\_souffrance\\_dans\\_le\\_livre\\_de\\_Job\\_lathl%C3%A8te\\_et\\_l%C3%A9l%C3%A8ve](https://www.academia.edu/1771668/Lherme%C3%A9neutique_de_la_souffrance_dans_le_livre_de_Job_lathl%C3%A8te_et_l%C3%A9l%C3%A8ve). Acessado em: 20 de outubro de 2023.
- Dicionário Bíblico. *Nova Bíblia Hábil*. <https://www.bibliahabil.com.br/>. Acessado em: 20 de março de 2023.
- Fanhões, A. S. *Porque permite Deus o sofrimento e o mal?* [https://www.academia.edu/33883477/Porque\\_permite\\_Deus\\_o\\_sufrimento\\_e\\_o\\_mal](https://www.academia.edu/33883477/Porque_permite_Deus_o_sufrimento_e_o_mal). Acessado em: 01 de fevereiro de 2023.
- Hunziker, A. (1993). *La souffrance... une école ?* Geneve, Suisse: Paroles.
- Kapitaniuk, S. (2022). *5 leçons à retirer de la souffrance de Job*. <https://stephanekapitaniuk.toutpour-sagloire.com/souffrance-de-job/>. Acessado em: 09 de maio de 2024.
- Kuen, A. (2015). *Sagesse vivante, transcription dynamique de Cantique des Cantiques, Job, Proverbes, Ecclésiaste*. Paris, France: BLF éditions.
- La Bible de Jérusalem* (1981). Paris, France: Cerf.
- Scofield C.I. (1996). *La Sainte Bible*. Genève, Suisse.
- Silveira, R. R. (2001). *Deus e o mal: uma Análise da Resposta de Plantinga ao Problema do Mal* (Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília). Repositório institucional da Universidade de Brasília. [https://bdm.unb.br/bitstream/10483/2780/1/2011\\_RodrigoRochaSilveira.pdf](https://bdm.unb.br/bitstream/10483/2780/1/2011_RodrigoRochaSilveira.pdf). Acessado em: 09 de maio de 2024.

## Resumo

A história de Job, conhecida como história de um justo infeliz, faz parte dos livros da Bíblia Sagrada, no Antigo Testamento, cujo autor é desconhecido, como muitos outros livros da Bíblia, sendo também, segundo estudiosos da Bíblia, conhecida como parte da “literatura sapiencial” e obra-prima do movimento de sabedoria. O Livro de Job e seus personagens nos leva a refletir sobre a questão da experiência humana no seu todo, partindo da concepção elevada de Deus e as considerações quanto ao homem, Satanás, justiça, redenção e ressurreição, por um lado; e nos convida, por outro, a analisar a problemática do sofrimento de um justo. Este artigo pretende interpretar os discursos de Elifaz, um dos três amigos-consoladores de Job, e a sua tomada de posição quanto ao sofrimento do seu amigo, e aos discursos de Job como direito de resposta. Pretendemos abordar a interpretação do sofrimento de Job na ótica do Elifaz, por ser a primeira pessoa a quem o narrador dá a palavra depois de Job ser entregue a Satanás, por ordem de Deus. Procuramos, nos discursos de Elifaz, analisar as questões levantadas em relação ao sofrimento de Job, questões que julgamos serem presentes até ao nosso tempo: o inocente pode ou não sofrer? Porque o justo é submetido às aflições? A experiência humana e a parte de Deus e/ou de Satanás no sofrimento humano. Para responder a essas e outras questões que poderão surgir ao longo do trabalho, teremos como textos de apoios, para além do Livro de Job, outros textos científicos e bíblicos que abordaram o tema da intervenção de Deus no sofrimento do homem, numa perspetiva exclusivamente literária.

## Summary

The history of Job, known as history of unhappy upright, is part of the books of the holy Bible in Old Testament, whose writer is unknown as many other writers in the books of the Bible, being also, according to scholars of the Bible, known as part a “Sapient Literature” and a masterpiece of the wisdom movement. The book of Job and its personages lead us in thinking about the human experience in its whole, beginning with a higher conception of God and considerations about men, Satan, justice, redemption and resurrection by one hand; and invite us in another hand in analysing the problematical suffering of an upright man. This article intends to interpret the speeches of Eliphaz, one of Job console-friends, so his standing position on the suffering of his friend. The speeches of Job in Eliphaz view point as right to answer. We seek to an approach to the interpretation to the suffering in Eliphaz view point on regard to be the first personage to whom the narrator gives the word after Job been handed over to Satan by God`s will. We search in Eliphaz`s speeches the raised questions on Job sufferings of Job, questions we sought been present in our time: The innocent may or may not suffer? Why the upright undergoing afflictions? The human experience and God`s or Satan involvement in the human suffer. To answer these questions and others that may emerge alongside the work, we will have as support texts, beyond Job`s book others scientific texts and biblical that approach God`s intervention in suffering of men in a view point exclusively literary.



# The Reception of Job in the Earliest Greek Literature

A Recepção de Jó na Literatura Grega Mais Antiga

**Stephen Bay**

Brigham Young University  
stephen\_bay@byu.edu

**Palavras-chave:** Padres da Igreja Ante-Nicenos; Recepção Cristã do Antigo Testamento; Questões de Tradução Bíblica; Septuaginta e Estudos Cognatos; Exegese Jobiana; *Testamento de Jó*.  
**Keywords:** Ante-Nicene Church Fathers; Christian Reception of the Old Testament; Issues in Biblical Translation; Septuagint and Cognate Studies; Jobian Exegesis; *Testament of Job*.

The Book of Job has always been difficult to grasp. St. Jerome, who undertook the translation into Latin of the Hebrew original in the late 4th century C.E., opined thus in the preface to his Vulgate translation of the Book of Job:

Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus et quod graece rhetores vocant ἐσχηματισμένος dumque aliud loquitur aliud agit, ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur. [For even in Hebrew, the whole book is said to be twisty and slippery, and what orators refer to in Greek as ‘arranged figuratively.’ While it says one thing, it means another, just as if you wish to grasp an eel or a slippery fish with clenched hands, the more firmly you press, the more quickly it slips away.] (Hier. *Vulg. Iob prol.*; Fischer, 1984, p. 731)<sup>1</sup>

One of the major complications of the text is that it presents two different personalities for Job. The Job of the folkloric prose preface (chapters 1 and 2) and the prose epilogue (chapter 42) is described as a truly righteous man. But the Job we read of in the poetic portion of the book, i.e., chapters three through forty-one of the Masoretic Text (MT), roughly 84% of the text of the Hebrew Book of Job, is headstrong, contumacious, and, frequently, outright blasphemous.

What a shocking contrast this blasphemous, questioning Job is to the Job presented to us in the early 5th century C.E. by Saint Augustine, who wrote an

---

<sup>1</sup> Unless otherwise noted, all translations are mine.

entire treatise on patience with Job as his quintessential ideal. Or to the figure presented by Gregory the Great in the late 6th century C.E. in his *Moralia in Job*, a six volume, 35-book commentary that presents the literal/historical figure of Job as the epitome of the serene Christian saint and his allegorical persona as an almost perfect prefiguration of Christ. The transformation continues throughout the Middle Ages in Western Europe where Job becomes the ideal incarnation of the spiritual warrior, a prophet of the afterlife, the exemplar of hospitality, and a patron saint of lepers, syphilitics, those who suffer from depression, and even musicians.

This paper analyzes the earliest stage of this transformation, the Greek reception of Job from the Septuagint through the pre-Nicene Church fathers, the earliest Christian literature. But first, some background. The earliest extant textual reference to Job lists him alongside Daniel and Noah as the paradigmatically righteous man. This text is Ezekiel 14.14, whose KJV translation reads “though these three men, Noah, Daniel, and Job, were in [this land], they should deliver but their own souls by their righteousness, saith the Lord God.” The dating of the canonical Book of Job is contested, but most scholars today date Ezekiel somewhere between the 4th and 6th centuries B.C.E.. Some scholars have deduced that the archetypal status of Ezekiel’s Job is precisely what led him to serve as the principal figure of the Book of Job.

Among the Dead Sea Scrolls (DSS) there are fragments with versions of the Book of Job from the 2nd to 1st century B.C.E. in both Aramaic and Hebrew. One of the Hebrew fragments is written in Paleo-Hebraic, which was ordinarily reserved for the most ancient scriptures of the Pentateuch, which suggests that the scribe may have believed that the Book of Job was a Patriarchal-Era text.<sup>2</sup> It should also be noted that, even though in many cases the DSS depart significantly from the ca. 9th century C.E. manuscript tradition of the canonical Hebrew MT, in the case of the Book of Job, the DSS fragments follow it quite closely.

## Job in the Septuagint

The Septuagint (LXX) version of the Book of Job differs significantly in extent and tone from the Hebrew MT. It is about 17% shorter than the Hebrew text. Omissions and truncations increase in the second half of the text. It is calculated that 4% of the omissions occur in first fifteen chapters; 16% from chapters 16 through 21; 25% from chapters 22 through 31; and 16% from chapters 38 through 42 (Driver & Gray, 1921, p. lxxv). It almost seems that the LXX translator was either becoming more tired or more irritated with the text as the translation

---

<sup>2</sup> Newsom, 2017, p. 101. The DSS use of a Paleo-Hebraic script for the Book of Job, as if it were contemporaneous with the Pentateuch, may reflect an early identification of Job with Jobab the Edomite king referred to in Genesis 36.33. See below for a discussion of how early commentators and translators understood the name Job to be a divinely-ordained name change from Jobab.

proceeded. The omissions were numerous enough that redactors such as Origen had to fill up the gaps with snippets from newer translations.<sup>3</sup>

There are also noteworthy plot and storyline differences between the MT and the LXX versions of Job. KJV Job 2.8 (reflecting the MT) says “he sat down among the ashes.” But LXX Job 2.8 says that Job “ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπριάς ἔξω τῆς πόλεως [sat on a pile of excrement outside the city].” KJV Job 2.9 gives Job’s wife one exclamation, “Dost thou still retain thine integrity? Curse God and die.” LXX Job 2.9a-e increases her words to a diatribe:

<sup>9</sup> ...Μέχρι τίνος καρτερήσεις λέγων <sup>9a</sup> Ἴδου ἀναμένω χρόνον ἔτι μικρὸν προσδεχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας μου; <sup>9b</sup> ἰδοὺ γὰρ ἠφάνισται σου τὸ μνημόσυνον ἀπὸ τῆς γῆς, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐμῆς κοιλίας ὠδίνες καὶ πόνοι, οὓς εἰς τὸ κενὸν ἐκοπίασα μετὰ μόχθων. <sup>9c</sup> σὺ τε αὐτὸς ἐν σαπρία σκωλήκων κάθησαι διανυκτερεύων αἴθριος· <sup>9d</sup> κἀγὼ πλανήτις καὶ λάτρις τόπον ἐκ τόπου περιερχομένη καὶ οἰκίαν ἐξ οἰκίας προσδεχομένη τὸν ἥλιον πότε δύσεται, ἵνα ἀναπαύσωμαι τῶν μόχθων καὶ τῶν ὀδυνῶν, αἱ με νῦν συνέχουσιν. <sup>9e</sup> ἀλλὰ εἰπὸν τι ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τελεύτα. [<sup>9</sup> ... How long will you persist and say, <sup>9e</sup> ‘Look, I will hang on a little longer, while I wait for the hope of my deliverance’? <sup>9b</sup> For look, your legacy has vanished from the earth—sons and daughters, my womb’s birth pangs and labors, for whom I wearied myself with hardships in vain. <sup>9c</sup> And you? You sit in the refuse of worms as you spend the night in the open air. <sup>9d</sup> As for me, I am one that wanders about and a hired servant—from place to place and house to house, waiting for when the sun will set, so I can rest from the distresses and griefs that now beset me. <sup>9e</sup> Now say some word to the Lord and die!]<sup>4</sup>

The LXX adds a 5-verse appendix to the epilogue after 42.17 which claims to be “ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου [from the Syriac book]” (NETS). This appendix adds some new information about Job. It claims that “Job” was a new name. His original name was “Jobab,” and he was the king of Edom and a descendant of Esau.<sup>5</sup> It reveals that later in his life, Job married an Arabian woman, and it discloses that Job’s three friends, Eliphaz, Baldad, and Sophar, were also kings.

But the most important aspect of the LXX translation is its shift in tone. In the book’s central poetic section, the LXX translator seems often to tone down the angry questions that Job poses to God into less offensive statements of hope. A few scholars deny that this was deliberate. Orinsky (1957) argues that the differences are not theological but due to translation technique—Heater (1982, p. 6), agrees and posits an “anaphoric” translation style in Job. There is some other fascinating and potentially transformative work that is being done currently, applying polysystemic literary theory to understanding the rhetoric of the Septuagint translation (Dhont, 2018). But most scholars agree that one of the features of the LXX is a markedly softer tone and a more positive view of the

<sup>3</sup> Chiefly that of Thodotian in the early first century C.E. See Swete *et al.*, 1914, pp. 255-256; Gentry, 1995, p. 495.

<sup>4</sup> Translation from Pietersma and Wright, 2007. Hereafter NETS.

<sup>5</sup> This change of name has obvious patriarchal overtones such as the name change of Abram to Abraham (Gen. 17.5). The Jobab in the appendix is a clear reference to Jobab the Edomite king referred to in Gen. 36.33, which also links Job to Abrahamic lineage through Esau.

figure of Job. Gehman (1949) says, “In many instances, departures from a literal rendering can be ascribed to an exegesis which had a theological basis” (p. 231). These changes seemed to be “designed to tone down Job’s presumptuousness and eliminate his most impious remarks from the Hebrew” (Besserman, 1979, p. 36). Or, as Gorea (2021, pp. 379-380) puts it, “the profile of Job himself is modified in the Septuagint: his original impetuosity and excess are moderated in the Greek version. This softness would be transmitted to [later authors].” For example, KJV Job 14.14 (reflecting the MT) reads, “If a man dies, shall he live again?” An agonized cry of despair. The same passage in the LXX reads, “ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος, ζήσεται [If a man dies, he will live again].” No longer a question, but an affirmation of faith. Another example provides an even more interesting shift in tone. The earliest version of the written Hebrew text of Job 13.15 provides the translation “He may well slay me; I may have no hope” (NJPS translation).<sup>6</sup> This is one of the Old Testament passages where the MT translators have provided commentary advising that the passage should be understood differently from how it is written; they suggest understanding it to mean something like “Though he slay me, yet will I trust in him.”<sup>7</sup> The LXX 13.15 abandons the Hebrew text completely, but puts decidedly reverent words in Job’s mouth: “ἐὰν με χειρώσῃται ὁ δυνάστης, ἐπεὶ καὶ ἤρκαται, ἧ μὴν λαλήσω καὶ ἐλέγξω ἐναντίον αὐτοῦ [Though the Mighty One overpower me—inasmuch as he has begun—certainly I will speak and argue my case before him]” (NETS).

## Hellenistic Judaism

The interpretative milieu in the time period before Christianity and during its birth also involves Greek-speaking Jewish authors. Only two of them mention Job. Aristea the Exegete (early 1st century B.C.E.) and Philo (20 B.C.E.–50 C.E.).

Charlesworth (1981) writes, “Aristea the Exegete is known only through a quotation of about sixteen lines from Alexander Polyhistor that is preserved in Eusebius’ *Praeparatio Evangelica* (9.25) [...] The fragment concerns Job, called ‘Johab,’ and reveals dependence upon the Septuagint.” The sixteen lines provide a very brief recap of the LXX’s version of the Job story (complete with Job’s name change, kingly status, and kingly friends). He says that Job is “δίκαιον καὶ πολύκτηνον [righteous and wealthy],” that he resolves to continue in his “εὐσέβεια [reverence to God],” and that God is aware of his “εὐψυχία [goodness of soul].” (Euseb. *Praep. evang.* 9.5; Gifford, 1903, p. 430).

Philo of Alexandria only mentions Job once. That instance is found in his treatise on the changing of names. He does not describe Job or his story, but only

<sup>6</sup> The NJPS translation is the only modern translation that follows the text and not the Masoretic interpretation instructions discussed in the note below.

<sup>7</sup> The Hebrew text is written with a lamed alef, indicating a negation and, therefore, the reading “I will not hope.” The 9th century C.E. Masoretes indicate that it should be *understood* as lamed vav, indicating a masculine pronoun and, therefore, the reading “I will hope in him.” See Arnow, 2022, pp. 116-119; Zuckerman, 1978.

includes a quotation from him when he says (paraphrasing LXX Job 14.4) that being “καθαρός ἀπὸ ῥύπου [cleansed from impurity]” is a desirable but unreachable state (Philo *de mut. nom.* 6.4; Wendland, 1962, p. 165). A rather insignificant reference, but one that places Job in the category of one who discerns righteousness.

## The Testament of Job and the Epistle of James

In Genesis chapter 49, an aged and dying Jacob gathers his family around him, tells them important things about himself, and gives blessings. An entire genre of Jewish/Christian literature arose from this passage. These testaments all deal with patriarchal figures and vary in tone from the homiletic to the novelistic. The dates of the extant testaments range from the 2nd century B.C.E. through the 5th century C.E..<sup>8</sup> Among these texts is the *Testament of Job* (*T.Job*) which is vital to understanding the earliest Christian reception of the character of Job.<sup>9</sup>

The story in *T.Job* takes the softened LXX version of Job as a starting point and then expands the story in an almost histrionic fashion. As in the LXX, the story in *T.Job* depicts Job as a king whose name has been changed from Jobab. His friends are also kings, and he sits on a pile of excrement and is tormented by worms. His first wife speaks extensively and he also gets a second wife. *T.Job* expands the story by having the immensely wealthy Job donate all his wealth to (and also sing to) the poor. Prior to his challenges, an angel visits him and prophesies that he will be an athlete of God and fight Satan. Job finds and destroys idols that were dear to Satan and thereby incurs his wrath—which is why he decides to attack Job. He is so accepting of his plight that, when worms fall from his sores onto the ground, he conscientiously replaces them so they can keep working to devour him. At the conclusion of his challenges, he is healed by divine girdles that are sent down from heaven. Then he marries Dinah, the daughter of Jacob. He then divides his vast wealth only among his sons but gives the divine girdles to his daughters who use them to speak in tongues and to make divine music.

The primary message of *T.Job* is patience. In the opening scene when Job summons his children to his deathbed, he introduces himself by saying “ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ πατήρ ὑμῶν Ἰωβ ἐν πάσῃ ὑπομονῇ γενόμενος [I am Job, your father, who became who I am solely by patience]” (*T.Job* 1.5). Eventually, Satan is defeated due to Job’s patience. In fact, Job is so patient that Satan finally breaks into tears and abandons him. His definitive message to his children (*T.Job* 27.7) is “νῦν οὖν, τέκνα μου, μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς ἐν πάντι συμβαίνοντι ὑμῖν, ὅτι κρείττων ἐστὶν παντὸς ἢ μακροθυμία [Now then, my children, be patient in every single thing that happens to you, because patience is greater than anything else].” It is widely

<sup>8</sup> This genre includes: the *Testament of the Twelve Patriarchs* (2nd century B.C.E.), the *Testament of Moses* (1st century B.C.E.), the *Testament of Abraham* (1st–2nd centuries C.E.), the *Testament of the Three Patriarchs & the Testament of Abraham, Isaac and Jacob* (2nd–3rd centuries C.E.), the *Testament of Solomon* (1st–3rd centuries C.E.), and the *Testament of Adam* (2nd–5th centuries C.E.). The dating of the *Testament of Job* is contested with some arguing for a 1st century B.C.E. date, but the majority arguing for a late 1st century C.E. date.

<sup>9</sup> All *T.Job* passages are from Kraft *et al.*, 1974.

recognized that what makes *T.Job* different from the Book of Job is the fact that Job knows the purpose of his suffering.<sup>10</sup> The angel has already revealed to him that he will be rewarded: “ἀλλ’ ἐὰν ὑπομείνης, ποιήσω σου τὸ ὄνομα ὀνομαστὸν ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς ἄχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. καὶ πάλιν ἀνακάμψω σε ἐπὶ τὰ ὑπάρχοντά σου, καὶ ἀποδοθήσεται σοι διπλάσιον [...] καὶ ἐγερθήσῃ ἐν τῇ ἀναστάσει [But if you are patient, I will make your name famous through all generations of the earth until the end of time. And I will return your property back to you. It will be given back doubly [...] and you will be lifted up in the resurrection]” (*T.Job* 4.6-9).

Like *T.Job*, the canonical Epistle of James is also disputed in dating with some arguing that it should be dated to the 40s or 50s C.E. and others positing a likely date of a hundred years later.<sup>11</sup> James 5.11 contains the epistle’s only reference to Job. It says, “ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτιρῶν [look, we consider that those who are patient are blessed; you have heard of the patience of Job and you have seen the Lord’s purpose that he is merciful and compassionate].” This passage is clearly consistent with *T.Job* in that it represents the paradigmatic aspect of Job’s character to be his patience.

## Ante-Nicene Church Fathers

Other than in the writings of Origen (185-243 C.E.), there is relatively little discussion of Job among the earliest Greek Church Fathers. The only references we have are from Clement of Rome (35-99 C.E.), Justin Martyr (100-165 C.E.), and Clement of Alexandria (150-215 C.E.). There is also interest in Job in the early Latin Fathers Tertullian (155-220 C.E.) and Cyprian (210-258 C.E.).

Clement of Rome refers to Job three times in his first and second epistles to the Corinthians. 1 Clement 17.3 reads “Ἰὼβ δὲ ἦν δίκαιος καὶ ἄμεμπτος, ἀληθινός, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ [Job was a righteous, blameless, honest, God-revering man who kept himself far from all evil].” It then goes on to paraphrase Job 14.4 (as Philo did above) saying that even a righteous man like Job wasn’t perfect. 1 Clement 26.3 quotes LXX Job saying “ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα [you (God) will raise up this flesh that has been drained of everything].” 2 Clement 6.8 refers to the Job (and Noah and Daniel) mentioned in Ezekiel 14.14, saying “εἰ δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι οὐ δύνανται ταῖς ἐαυτῶν δικαιοσύναις ρύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν [...] ἡμεῖς ποία πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; [If such righteous men are not able to save their own children by their righteousness, [...] with what arrogance will we be able to enter the kingdom of God?]” Each of these three references to Job by Clement focuses on his righteousness and faithfulness.

Justin Martyr describes Job once in his *Dialogue with Trypho* where he includes Job along with Abraham, Isaac, Jacob, Noah, Sarah, Rebekah, Rachel, and

<sup>10</sup> See, e.g., DeSilva, 2012, p. 240; Trotter, 2016, pp. 1305-1306.

<sup>11</sup> For a useful overview, see Allison, 2013, pp. 3-32.

Leah as paradigmatically blameless Old Testament people that will eventually be saved because of their righteousness (Justin. *dial.Tryph.* 46.3).

The *Dialogue with Trypho* is dated to ca. 150 C.E.. This is significant because this and all prior Greek language descriptions of Job, with the possible exceptions of *T.Job* and the Epistle of James (which both have contested dating as discussed above), have focused exclusively on Job's righteousness. Following this point of time, the notion of Job's patience becomes his principal (if not exclusive) descriptor.

Clement of Alexandria's *Stromata* makes frequent mention of Job, usually in the context of patience, but sometimes also referring to his righteousness. *Stromata* 2.20 reads, "τὴν ὑπομονὴν [...] εὐλογήσει πειραζόμενος ὡς ὁ γενναῖος Ἰὼβ [Such patience [...] He will bless while he is putting one to the test, like noble Job]." *Stromata* 3.16 paraphrases LXX Job 14.4 (as Philo and Clement above). *Stromata* 4.5 reads, "Ἰὼβ ἐγκρατείας ὑπερβολῆ καὶ πίστεως ὑπεροχῆ [...] ἡμῖν γέ ἐστι παράδειγμα ἀγαθὸν ἀναγεγραμμένος [Job, because of his extraordinary temperance and his superior faithfulness [...] has been recorded as a good example for us]," a description including both aspects of patience and righteousness. *Stromata* 4.17 paraphrases Clement of Rome's statement, but then contextualizes it in terms of patience, which Clement does not do: "Ἰὼβ δὲ ἦν δίκαιος καὶ ἄμειπτος, ἀληθινὸς καὶ θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ. οὗτος ὁ νικήσας δι' ὑπομονῆς τὸν πειράσαντα [Job was a righteous, blameless, honest, God-revering man who kept himself far from all evil. He was the man who defeated the Tempter by his patience.]" *Stromata* 4.25, 26 and 7.12 also refer to Job's righteousness.

Tertullian and Cyprian should also be mentioned in passing. Each of them authored a treatise on patience. Tertullian's *De Patientia* and Cyprian's *De Bono Patientiae* each focuses extensively on Job as the paragon of patience. In his treatise, Tertullian makes a clear allusion to *T.Job*. "Cum Iob [...] erumpentes bestiolas inde in eosdem specus et pastus refossae carnis ruocaret [when Job would replace the little worms back into the same openings and feeding places within his pitted flesh]" (Tert. *de Patientia* 14.5; Fredouille, 1999, p. 108).

Origen was a contemporary of both Clement of Alexandria and Tertullian; however, he was such a prolific writer that his contribution to the Early Christian Jobian reception can only be treated by way of summary. He authored over 2000 treatises dealing with all aspects of religious scholarship. Many of his references to Job are allusions to scriptural texts in the Hebrew or LXX Book of Job in commentaries as well as technical textual discussions pertaining to his Hexaplaric edition of Job. We know that he authored an entire volume on *Homilies in Job*, but only fragments remain. But many times, when he clearly refers to the personality of Job, he focuses, like his contemporaries, on his patience, e.g., "Qui [diabolus] tamen per eius [Iobis] patientiam vincitur [nevertheless, the devil is conquered through the patience of Job]" (Orig. *de Princ.* 3.2.1; Redepenning, 1836, p. 276).<sup>12</sup> Another interesting passage wherein Origen deals with the cha-

<sup>12</sup> Although *de Principiis* was originally written in Greek, the majority of the text (including this passage) has only survived in Latin translation.

racter of Job is found in “ὁ διάβολος [...] νενικημένος δὲ ὑπὸ τοῦ τῆς ἀρετῆς ἀθλητοῦ ψευδῆς ἀποδείκνυται· καίτοι γὰρ τὰ χαλεπώτατα πεπονθὼς ἐπέμεινε [...] ὁ Ἰὼβ [And the devil was conquered and shown to be a liar by the athlete of virtue. For Job was patient even though he had suffered the harshest things]” (Orig. *de Orat.* 30.2). As with Tertullian’s reference to *T.Job*’s account of Job replacing worms that had fallen from his flesh, this passage is a hitherto unrecognized but clear reference to *T.Job*’s angelic vision of Job as an athlete fighting Satan.

## Conclusion

The earliest Christian texts that refer to Job’s character are consistent with the commentaries of Hellenistic Judaism. In these texts Job is known and honored for his righteousness—the initial description of him that we are given in Job 1.1. Given the controversial attitudes that Job assumes throughout the bulk of the poetic portion of the book, this reputation for righteousness is perhaps surprising. However by shifting Job’s problematic statements of anger into hope and his despair into faith, the LXX translator rendered him a more straightforward example of the righteous man. It is important to remember that it was this LXX (and not the MT) version of Job that the Hellenistic Jewish rabbis and philosophers knew. Then sometime in the early 2nd century C.E. a dramatic shift occurs. Patience, a virtue notably absent from most of canonical Job, suddenly becomes the quintessential identifier of Job. Some scattered references to Job’s righteousness remain, but they are in the minority. This focus on patience is also present in the figure of Job that both *T.Job* and the Epistle of James portray. The dating of these two texts is contested, but their focus on Job’s patience seems to render them much more consistent with 2nd century C.E. texts.

## References

- Allison, D. C. (2013). *A critical and exegetical commentary on the Epistle of James* (Ser. The International Critical Commentary on the holy scriptures of the Old and New Testaments). New York: Bloomsbury.
- Arnaw, D. (2022). *Choosing hope : the heritage of Judaism* (Ser. JPS Essential Judaism series). Filadelfia: Jewish Publication Society.
- Besserman, L. L. (1979). *The legend of Job in the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Charlesworth, J. H., Dykers, P., & Charlesworth, M. J. H. (1981). *The Pseudepigrapha and modern research, with a supplement* (Ser. Septuagint and Cognate studies series, no. 7). Atlanta: Scholars Press for the Society of Biblical Literature.
- Davids, P. H. (1982). *The Epistle of James : a commentary on the Greek text* (Ser. The New International Greek Testament commentary). Michigan: Eerdmans.
- DeSilva, D. A. (2012). *The Jewish teachers of Jesus, James, and Jude: what earliest Christianity learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*. Oxford: Oxford University Press.
- Dhont, M. (2018). *Style and context of Old Greek Job* (Ser. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, volume 183). Leiden; Boston: Brill.
- Driver, S. R., & Gray, G. B. (1921). *A critical and exegetical commentary on the Book of Job : together with a new translation* (Ser. The international critical commentary, [v. 14]). Edinburgh: T. & T. Clark.

- Fischer, B. (1984). *Biblia sacra : iuxta Vulgatam versionem* (R. Weber, Ed.; Editio tertia emendata quam paravit Bonifatius Fischer cum sociis H.I. Frede [et al.]). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fredouille, J.-C. & Tertuliano (1999). *De la patience* (Ser. Sources Chrétiennes, 310). Paris: Editions du Cerf.
- Gehman, H. S. (1949). The theological approach of the Greek translator of Job 1-15. *Journal of Biblical Literature*, 68(3), 231-240.
- Gentry, P. J. (1995). *The asterisked materials in the Greek Job* (Ser. Septuagint and Cognate Studies series / Society of Biblical Literature, no. 38). Scholars Press.
- Gifford, E. H., & Eusebius. (1903). *Eusebius' "Preparation for the Gospel."* Oxford: Clarendon Press.
- Gorea, M. (2021). The Book of Job. In Salvesen, A., & Law, T. M. (Eds.), *The Oxford handbook of the Septuagint* (Ser. Oxford handbooks), (pp. 369-383). Oxford: Oxford University Press.
- Haas, C. (1989). Job's perseverance in the *Testament of Job*. In M. A. Knibb, & P. W. van der Horst (Eds.), *Studies on the Testament of Job* (Ser. Monograph series / Society for New Testament Studies, 66), (pp. 117-154). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heater, H. (1982). *A Septuagint translation technique in the Book of Job* (Ser. The Catholic Biblical Quarterly. monograph series, 11). New York: Catholic Biblical Association.
- Knibb, M. A., & Horst, P. W. van der. (1989). *Studies on the Testament of Job* (Ser. Monograph series / Society for New Testament Studies, 66). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraft, R. A., Attridge, H. W., Spittler, R. P., & Timbie, J. (Eds.). (1974). *The Testament of Job, according to the SV text* (Ser. Texts and translations. pseudepigraph series, 5. 4). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Martin, R. P. (1988). *James* (Ser. Word Biblical commentary, v. 48). Word Books.
- Mason, E. F., & Lockett, D. R. (Eds.). (2019). *Reading the Epistle of James : a resource for students* (Ser. Resources for Biblical Study, number 94). Atlanta: SLB Press.
- Newsom, C.A. (2017) The reception of Job in the Dead Sea Scrolls. In Jones, S. C., & Yoder, C. R. (Eds.), *When the morning stars sang : Essays in honor of Choon Leong Seow on the occasion of his sixty-fifth birthday*, (pp. 99-114). Berlin: Walter de Gruyter.
- Orlinsky, H. M. (1957). Studies in the Septuagint of the Book of Job. *Hebrew Union College Annual*, 28, 53-74.
- Pietersma, A. & Wright, B.G. (2007) *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*. Oxford: Oxford University Press.
- Redepenning, E. R. & Origenes (1836). *De principiis*. Lipsiae: Bibliopolio Dykiano.
- Swete, H. B., Ottey, R. R., & Thackeray, H. S. J. (1914). *An introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trotter, J. R. (2016). The role of charity in the *Testament of Job*. In J. Baden, H. Najman, & E. J. C. Tigchelaar (Eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy* (Ser. Supplements to the *Journal for the Study of Judaism*), (pp. 1298-1313). Leiden; Boston: Brill.
- Wendland, P. (1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zuckerman, B. (1978) Two examples of editorial modification in 11QtgJob. In W. S. LaSor, & G. A. Tuttle (Eds.), *Biblical and Near Eastern studies : essays in honor of William Sanford LaSor*, (pp. 269-275). Michigan: Eerdmans.

## Abstract

Due to his blunt skepticism and an impatience that borders on irreverence, the Job portrayed by the Old Testament Masoretic Text is one of the most philosophically and theologically challenging figures of the Bible. The original Septuagint translator of Job provided a startlingly loose translation which took the first step in rendering the message of the book less theologically problematic. However, the leap in reception from Septuagint Job to the exemplary Job of late-ancient and early medieval Christianity is still dramatic and noteworthy. This article traces the reception of Job in the Greek language from the Septuagint through the earliest Christian-era texts. It also compares the Job in these texts with that of the *Testament of Job*, a text whose relationship to Christianity is complicated. It will show that the patristic recep-

tion of Job, much like that of the *Testament of Job*, had already progressed a great deal toward a typology that would lead to a Christian reading of the story of Job as a holy man, a saint, and a prefiguration or type of Christ himself.

## Resumo

Devido ao seu ceticismo e a uma impaciência que beira a irreverência, o Jó retratado no Texto Massorético do Antigo Testamento é uma das figuras mais desafiadoras filosófica e teologicamente da Bíblia. O tradutor original da Septuaginta de Jó forneceu uma tradução extremamente flexível que deu o primeiro passo para tornar a mensagem do livro menos problemática num sentido teológico. No entanto, a diferença entre o Jó da Septuaginta e o Jó ideal do Cristianismo da Antiguidade Tardia e do início da Idade Média ainda é dramática e digna de nota. Este artigo traça a recepção de Jó na língua grega desde a Septuaginta até os primeiros textos da era cristã. Também compara o Jó nestes textos com o do Testamento de Jó, um texto cuja relação com o Cristianismo é complicada. Mostrará que a recepção patrística de Jó, bem como a do Testamento de Jó, já havia progredido muito em direção a uma tipologia que levaria a uma leitura cristã da história de Jó como um homem sagrado, um santo e um prefiguração ou tipo do próprio Cristo.

# Os movimentos argumentativos das emoções em discursos políticos

Argumentative movements of emotions in political speeches

**Sara Topete de Oliveira Pita**

Universidade de Aveiro, CLLC, Departamento de Línguas e Culturas

Universidade de Coimbra, CELGA-ILTEC, Faculdade de Letras

saratopete@ua.pt

ORCID: 0000-0001-8429-4189

**Palavras-chave:** emoção; argumentação; termos de emoção; figuras de retórica; discursos políticos.  
**Keywords:** emotion; argumentation; emotional words; rhetorical figures; political speeches.

## Introdução

Desde a Antiguidade Clássica, a relação entre a persuasão e o sentimento é apresentada como sendo estreita. Aristóteles (*Retórica*), por exemplo, falava da interseção entre três elementos que compunham a tríade retórica – o *ethos* (caráter), o *pathos* (emoção) e o *logos* (argumentação), defendendo que um orador devia mobilizar os três durante os seus discursos para ser persuasivo. Já Cícero, no *De oratore*, defendia que a persuasão se atingia quando se conseguia “provar ser verdadeiro o que defendemos, cativar os ouvintes, provocar em seus ânimos qualquer emoção que a causa exigir” (de Orat. II, 115). Em ambos se revela que a carga emotiva de um discurso é tão importante quanto o seu conteúdo pois age em dois planos: no emocional e no actancial.

Esta posição mantém-se nos dias de hoje. A emoção é considerada como um constituinte do processo discursivo, já que é uma resposta a um estímulo, a uma situação encarada de uma certa perspetiva, e, também, uma forma de influenciar o ouvinte/leitor, de condicionar a sua ação. Mas para que a emoção surta os resultados esperados, é fundamental que esteja ancorada pragmaticamente (Charteris-Black, 2004), isto é, que exista um contexto social, histórico e textual indutor da mesma, porque em função deste a emoção poderá ser sentida/percebida de forma distinta por cada indivíduo. Cigada corrobora este posicionamento, ao afirmar que...

L'émotion ne surgit pas de manière accidentelle, comme un moment de folie qui s'insère dans la linéarité d'une conduite exclusivement rationnelle: un mouvement de joie ou de colère, de peur ou de peine, a toujours une raison, une cause, qu'il est possible de comprendre. (2008, p. 27)

A questão cultural é também algo a considerar porque os termos não possuem apenas um significado literal.

Les termes [...] n'ont jamais de signification intrinsèque; leur signification est "de position", fonction de l'histoire et du contexte culturel d'une part, et d'autre part de la structure du système où ils sont appelés à figurer. (D'Iribarne, 2008, p. 148)

Assim, o Locutor deve reconhecer a cultura em que está inserido, o sistema linguístico e o gênero em que o texto está ancorado, pois as palavras e os lugares são indissociáveis (Maingueneau, 2005, p. 85).

Todos estes pressupostos são centrais para a investigação que aqui se apresenta, cujos objetivos são: (1) reconhecer as emoções presentes nos textos em análise, a partir da identificação de palavras de emoção diretas e indiretas, bem como de figuras de retórica; (2) reconstruir o processo argumentativo de alguns excertos; (3) discutir os objetivos argumentativos das emoções.

Para a constituição do *corpus* selecionaram-se textos de duas grandes figuras políticas do Estado Português num período socio-histórico e num tempo específicos (respetivamente Pandemia/Guerra na Ucrânia e Natal). Estes textos, produzidos entre 2020 e 2023, têm como finalidade apresentar uma súmula da atuação política e um plano futuro. A análise fundamenta-se na posição de Micheli, Hekmat e Rabatel (2013) sobre a semiotização das emoções ditas, o que implica um olhar sobre a materialidade linguística, particularmente sobre palavras de emoção diretas (Galati e Sini, 2000; Mathieu, 2006), palavras de emoção indiretas (Plantin, 2004) e, ainda, figuras de retórica (Reboul, 2004; Meyer, 2007). Tomando como referência Micheli (2010) e Plantin (2011), considera-se que num enunciado emotivo é possível identificar, com naturais exceções, um termo de emoção, uma entidade humana e uma causa ou um objeto da emoção. A reconstrução da emoção permite analisar o propósito argumentativo das emoções, nomeadamente a justificação de uma ação, a legitimidade de um pedido, a autoridade do Locutor, entre outros.

## 1. Emoções em linguística

Como referiam os latinos "ex nihilo nihil fit", e as emoções não fogem a esta regra; de facto, surgem como resposta a um estímulo e estão ancoradas num contexto. Nos textos políticos, o contexto pode ser usado para visitar uma emoção vivida ou para potenciar o surgimento de uma dada emoção (ou de um leque de emoções), a partir de uma cena indutora, com vista à consecução de determinados objetivos persuasivos.

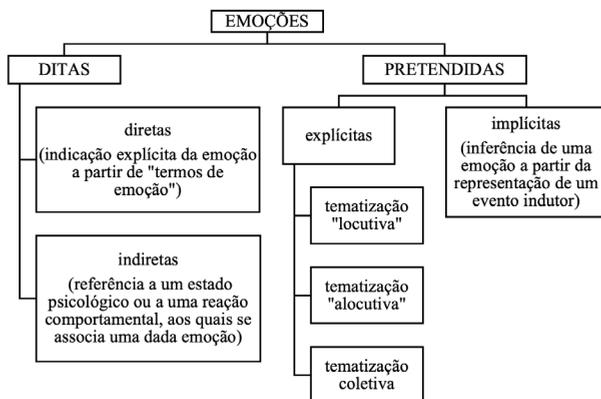
Amossy afirma que as "emoções são o efeito emocional produzido sobre o alocutário [...] a disposição em que ele coloca a audiência para realizar os seus

objetivos de persuasão”<sup>1</sup> (2021, p. 170). Neste sentido, as emoções não se limitam ao Locutor, a uma expressão de sentimentos pessoais, mas são uma forma de argumentação (Plantin, 2004; Micheli, 2010), sob a qual assenta um raciocínio que tem, naturalmente, objetivos comunicativos e persuasivos.

it is analytically fruitful to treat **emotional appeals as forms of argumentation** and not merely as **adjuncts to argumentation**. [...] Speakers appeal to emotions in order to enhance cogency of an argumentation which seeks to establish the validity of an opinion or the opportunity of an action. [...] Speakers argue in favor of or against an emotion: they give reasons supporting why they feel (or do not feel) this emotion and why it should (ou should not) be legitimately felt. (Micheli, 2010, pp. 12, destaque da autora)

À semelhança de Micheli, considera-se que as emoções devem ser vistas como uma forma plena de argumentação, na qual se debate a favor ou contra uma emoção, por oposição à visão mais tradicionalista das emoções que as trata como adjuvantes da argumentação; neste contexto, as emoções são uma forma de aumentar a irrefutabilidade de um argumento que procura estabelecer a validade de uma opinião ou a oportunidade de uma ação.

Kerbrat-Orecchioni (2000), ao analisar as emoções, estabelece diversas categorias, nomeadamente comprovadas (“eprouvée”), suscitadas (“suscité”) e exprimidas (“exprimée”). Para este trabalho, apenas se analisa a última categoria, ou seja, as emoções manifestadas pelo discurso, quer sejam expressamente verbalizadas (“ditas”), quer se pretendam estimular no outro (“pretendidas”). No próximo esquema detalha-se a categoria de análise seguida neste trabalho:



Esquema 1 – Organização das emoções (a partir de Kerbrat-Orecchioni, 2000; Micheli, 2010; Plantin, 2011)

<sup>1</sup> “l’effet émotionnel produit sur l’allocutaire [...] la disposition dans laquelle il faut mettre l’auditoire pour réaliser un objectif de persuasion (p. 170)” (destaque da investigadora).

As emoções ditas são, como denuncia a sua denominação, verbalizadas pelo Locutor, podendo ser autoatribuídas ou hétero-atribuídas. Em textos políticos, pautados muitas vezes por um maior formalismo e por um maior distanciamento entre entidades, a vulnerabilidade manifestada pela assunção de certos sentimentos parece ser evitada, porque pode comprometer a imagem do político. Pelo contrário, as emoções pretendidas (“visée”) estão naturalmente presentes, já que existe uma tentativa de agir sobre o alocutário e de usar a patemização a favor da argumentação. Relativamente a estas emoções, o Locutor pode optar por explicitamente referenciá-las, procedendo a uma tematização realizada em função da entidade que experiencia a emoção – o Locutor, o alocutário ou a comunidade. Neste ponto, pode-se estabelecer um paralelismo com as noções de “emoção vivida” e “emoção provocada”, de que fala Amossy (2021), sendo a primeira referente ao Locutor e a segunda, ao alocutário.

No entanto, o Locutor pode também optar pela denotação indireta das emoções, na qual se incluem, de acordo com Plantin (2004) e Micheli (2007), todos os termos fisiológicos ou comportamentais associados a uma determinada emoção.

...um énoncé peut, d’une part, faire explicitement référence à l’état émotionnel du locuteur et, d’autre part, faire usage de supports signifiants qui manifestent la présence d’un tel état sans que celui-ci en vienne, pour autant, à constituer le référent de l’énoncé (Micheli, 2007, p. 125)

O recurso a “palavras de emoção indiretas” exige um processo de interpretação por parte do alocutário, o qual tem de recuperar o seu conhecimento do mundo e dos estereótipos da sua cultura e da época em que vive (Micheli, 2007). Esta questão é sobremaneira importante, pois a argumentabilidade das emoções é viabilizada pela partilha de um sistema de valores entre Locutor e alocutário. Sobre isto, Charaudeau diz:

Les émotions seraient à traiter au regard de jugements qui s’appuieraient sur les croyances que partagent un groupe social, et dont le respect ou non entraîne une sanction morale (louange ou blâme). À ce titre, les émotions sont bien un type d’état mental rationnel. [...] émotions et croyances sont bien indissolublement liées. (2000, p. 131)

Além dos termos referentes a estados físicos ou a comportamentos, as figuras de retórica que potenciam a ocorrência de um sentimento, como, por exemplo, a metáfora ou a metonímia, podem ser integradas nesta última categoria. Não obstante serem muitas vezes olhadas como uma mera estratégia de ornamentação que visa estimular o sentimento do leitor/ouvinte (Perelman & Olbretchts-Tyteca, 2005), as figuras de retórica têm a potencialidade de reconfigurar o real, evocando uma outra realidade sem, contudo, a renegar ou a diminuir. Neste processo de reconstrução, o Locutor cria movimentos em defesa ou em ataque de um argumento e revela, através desse processo, a sua visão, os seus pensamentos, as suas emoções. Em paralelo, cria um questionamento a realizar pelo leitor/ouvinte, decorrente da reconfiguração que é feita. Quando o Locutor diz que “a vacina é a melhor arma contra a COVID”, pela mente do alocutário per-

passam, ainda que inconscientemente, diversas perguntas: “qual a relação entre vacina e arma?”, “a COVID é uma guerra?”, “a COVID é um agressor?”, “é com armas que se luta contra a agressão?”. Este processo tem poder argumentativo, porque convoca o locutário, fá-lo sentir, responsabiliza-o, neutralizando, em certa medida, o papel do Locutor.

De entre as figuras retóricas, a metáfora é uma das que maior presença tem no quotidiano. Esta consiste na substituição de um termo por outro, que pertence a um domínio disjunto, mas com o qual se aproxima (Meyer, 2007). Muito comumente usada com a metáfora, a metonímia refere-se à substituição de um nome por outro, resultando na produção de símbolos (por exemplo, a “balança” como representação da justiça). Através da metonímia, o Locutor argumenta que aquilo que serve para um caso se estende a outro.

Nas interações quotidianas e em textos políticos é igualmente frequente a ocorrência de hipérbolos, que consistem no exagero de uma realidade, tendo por base uma metáfora ou uma sinédoque (Reboul, 2004), e de gradações, ou seja, de estruturas sequenciais de palavras ou grupos de palavras organizadas com o intuito de produzir um efeito expresso. Em termos argumentativos, são usadas, respetivamente, para manifestar a grandiosidade de algo que não pode ser apresentado de uma forma comum e para ampliar/diminuir a intensidade de algo. A estas figuras soma-se ainda a personificação (atribuição de propriedades humanas a uma coisa ou a um ser inanimado) e o eufemismo (suavização de uma ideia desagradável ou grosseira).

## 2. Metodologia

O *corpus* deste trabalho é composto por sete textos produzidos pelo Presidente da República (PR) e pelo Primeiro-Ministro (PM) de Portugal, por altura do Natal e do Ano Novo, proferidos entre 2020 e 2023. Faz-se saber que, em 2021, o PR não realizou o habitual discurso de Ano Novo, em virtude de, à data, estar em pleno processo eleitoral.

Estas intervenções dos altos representantes do Estado Português possuem um estatuto de tradição, já que vêm sendo realizadas desde 1975, ainda que de forma intermitente nos primeiros anos. Atualmente, é comum os estadistas portugueses cumprirem este ritual, difundido pela imprensa escrita e pela televisão e, posteriormente, partilhado nos sítios oficiais do Governo e da Presidência da República. Estes discursos apresentam, tendencialmente, um plano textual flexível, sobretudo no que concerne à temática, não obstante terem alguns elementos fixos, como a fórmula inicial ou a final (Pita, 2023).

Relativamente às categorias e aos elementos de análise, parte-se da lista de termos associados a emoções, proposta por Galati e Sini (2000) e por Mathieu (2006), para a definição de 106 termos em português, apresentados no próximo Quadro:

---

aborrecimento	crença	êxtase	pânico
admiração	deceção	estupefação	pavor
aflição	deleite	euforia	paz
agitação	delírio	exaltação	perplexidade
agressividade	depressão	exasperação	prazer
alarme	desânimo	exultação	preocupação
alegria	desapontamento	frustração	prostração
alívio	descontentamento	fúria	quietude
angústia	desdém	hilaridade	raiva
ansiedade	desencantamento	horror	relaxamento
apreensão	desencanto	humilhação	repulsa
autossatisfação	desespero	indignação	satisfação
aversão	desespero	insatisfação	serenidade
baço	desgosto	ira	sofrimento
beatitude	desmoralização	irritação	superexcitação
bem-estar	desolação	júbilo	surpresa
bondade	despeito	júbilo	susto
calma	desprezo	languidez	tédio
colapso	divertimento	lassidão	tensão
cólera	dor	mal-estar	ternura
confusão	embaraço	medo do palco	terror
consolação	embriaguez	medo	tormento
consolo	entusiasmo	melancolia	tranquilidade
consternação	espanto	nervosismo	transe
contentamento	esperança	opressão	tremor
contrariedade	excitação	paixão	tristeza
			trunfo

---

As palavras supramencionadas, nas suas diferentes formas (género, número, grau...), foram identificadas no *corpus*, com apoio do software MAXQDA. De seguida, verificou-se o segmento em que ocorria para análise do contexto e para discussão do seu papel na construção argumentativa. Para a identificação das palavras de emoção indiretas, foi realizada uma análise mais profunda que permitiu identificar termos associados a emoções e figuras de estilo. Por exemplo, no trecho “perante a perspectiva de uma crise política, os cidadãos tremem”, o verbo “tremem”, usado metaforicamente, expressa o comportamento físico perante o /medo/; já em “a temperatura estava tão baixa que ele não conseguia parar de tremer”, o verbo reproduz uma reação ao frio.

A catalogação das intervenções assume a seguinte forma: cargo político (PM ou PR), apelido, momento da intervenção e ano, resultando numa etiqueta do género PM\_Costa\_Natal2020.

Ao longo da secção destinada à discussão, usam-se barras oblíquas para indicar uma emoção construída (ex.: /medo/) e itálico para uma emoção dita (*entusiasmo*).

### 3. Movimentos argumentativos das emoções

O estudo inicial dos documentos revela que a sua dimensão é variável, ajustando-se aos acontecimentos de maior relevo.

LOCUTOR	ANO	N.º TOTAL DE PALAVRAS
Presidente da República	2020	858
	2022	730
	2023	1105
Primeiro-Ministro	2020	1045
	2021	725
	2022	525

Quadro 1 – Dimensão dos textos do corpus

Curiosamente, observa-se um aumento da extensão das mensagens do PR ao longo do tempo, e, em sentido oposto, uma diminuição das do PM. Tal pode dever-se a diferentes fatores, nomeadamente a situação socioeconómica, o grau de intervenção nos assuntos do país, a necessidade de comunicar com os cidadãos, mas são apenas conjecturas.

Todos os textos apresentam fórmulas de abertura e de encerramento formais, nas quais se incluem os votos de Boas Festas. A distribuição temática é diversa, estando totalmente ligada ao tempo cronológico em que o texto é produzido. Esta condicionante não pode ser descurada, uma vez que determina a interpretação do alocutário e influencia o potencial argumentativo do texto.

Sobre a questão temática, importa referir que se identificou um tema comum a todos os textos: a pandemia; contudo, nota-se uma redução no decurso do tempo, conforme ilustrado no Gráfico 1. De destacar a disparidade evidenciada em 2022, com o PR a mencionar seis vezes o termo, por contraponto ao que se observa no texto do PM.

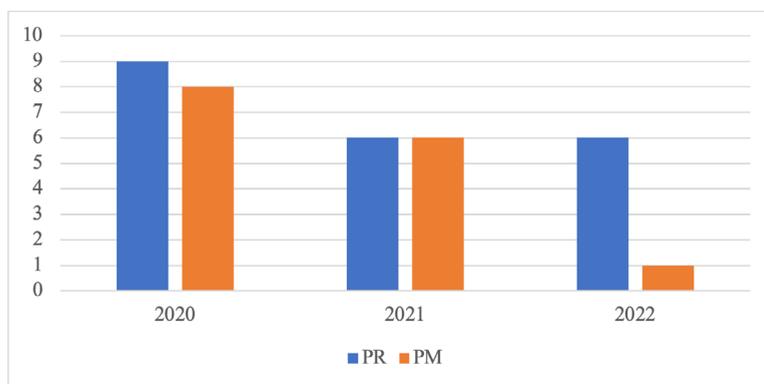


Gráfico 1 – Frequência da palavra "Pandemia" no corpus

Relativamente aos termos de emoção diretos, foi possível constatar que todos os textos fazem referência à *esperança*, o que pode denunciar a sua importância para a adesão do alocutário. Ademais, três mencionam a *confiança*, o *sofrimento* e a *solidariedade*; no que concerne a este último termo, importa referir que ape-

nas foi encontrado nos textos do PM. Outro dado verificado diz respeito à carga positiva da maioria das emoções elencadas.

EMOÇÕES	N.º DE TEXTOS EM QUE OCORRE	N.º TOTAL DE OCORRÊNCIAS
esperança	4	12
confiança	3	6
solidariedade	3	14
sofrimento / dor	3	8
gratidão	1	9
paz	2	6
sinceridade	1	1
angústia	1	1
carinho	1	1
serenidade	1	1

Quadro 2 – Distribuição das emoções no corpus

Os próximos dados encontram-se organizados cronologicamente e por Locutor (PR e PM). Dadas as limitações inerentes a um artigo desta natureza, apenas se apresentam alguns excertos do *corpus*.

### 3.1. Intervenções do Presidente da República

A mensagem do PR em 2020 é marcada pelas referências à pandemia, com um total de 12 ocorrências do termo, revelando o seu impacto no momento da intervenção. No que concerne a “palavras de emoção diretas”, o destaque vai para *esperança* que, embora tenha sido apenas registada duas vezes, é a única mencionada.

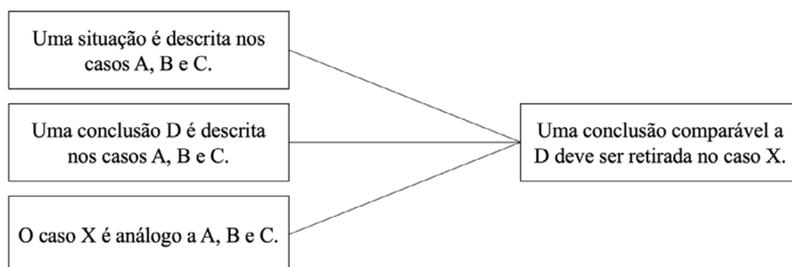
#### Excerto 1

Portugal conheceu, na vida dos menos jovens, Natais em Guerra. Recordam-no os de mais de 90 anos, do fim da sua infância ou começo da adolescência. Uma guerra lá fora, mas com constrangimentos cá dentro, por exemplo em matéria de abastecimento de certos bens ou ainda de algum sobressalto no início da década de quarenta. Recordam-no, sobretudo, os que têm hoje acima dos 60 anos, em particular os que vieram de África depois de 1974 e os que combateram em Angola, Guiné e Moçambique. Essas memórias continuam impressionantes, mesmo para os que apenas acompanharam esses tempos através da televisão censurada e das mensagens dos nossos militares pelo Natal. (PR\_Rebelo de Sousa\_Natal2020)

Marcelo Rebelo de Sousa inicia a sua intervenção recuperando alguns momentos da vida dos portugueses, representados metonimicamente pelo topó-

nimo. Percebemo-lo pelo facto de atribuir a esta entidade a capacidade de experimentar/vivenciar diferentes momentos, em particular: “Natais em Guerra” (2.ª Guerra Mundial e Guerra Colonial Portuguesa), “Natais em crise financeira e económica” (certos períodos entre 1960 e 1980) e “Natais com surtos epidémicos antes da Democracia e já em Democracia” (gripe espanhola – 1989; epidemia de SARS – 2003; epidemia da gripe A – 2009). O Presidente dedica um parágrafo aos seniores, outro aos “menos jovens e mais jovens de outras gerações”, outro ao “milhão de portugueses” emigrado, e ainda outro aos que viveram “Natais com pobreza muito vasta”. Portanto, vai convocando diferentes realidades e gerações, para que, com a recuperação dessas situações, se recuperem também as emoções sentidas (potencialmente, tristeza, medo, angústia...).

Em termos argumentativos, o trecho pretende evidenciar a semelhança entre o momento atual e o passado, quer em termos emocionais, quer em termos actanciais (a atuação dos portugueses e a sua capacidade de superação). Começa-se, assim, a delinear um argumento por analogia, que pode ser esquematizado da seguinte forma:



Esquema 2 – Estrutura do argumento por analogia (autoria própria)

## Excerto 2

O Natal de 2020 é uma realidade substancialmente nova. É passado em pandemia. A pandemia atingiu-nos há dez meses. Apesar da esperança nas vacinas, ela está para ficar semanas e meses, ninguém sabendo ou podendo prever quantos. Com a pandemia sanitária afirmou-se uma pandemia económica e social – a acrescer aos problemas de fundo da nossa economia e da nossa sociedade. O aumento da pobreza e das desigualdades foi um efeito imediato das duas pandemias. Numa palavra, o Natal de 2020 é vivido com duas pandemias simultâneas e com dramática vivência de agravados fossos sociais. E esta junção de crises converte este Natal num terreno nunca experimentado. (PR\_Rebello de Sousa\_Natal2020)

No Excerto 2, o Locutor apresenta o caso X (“O Natal de 2020”), “uma realidade nova” em virtude da pandemia. Repare-se que o termo não só se refere à doença infecciosa da COVID-19, mas também é usado, metaforicamente, para caracterizar a situação económica e social. E embora neste trecho se identifique um termo explícito de emoção (*esperança*), o que parece ser mais relevante é o /medo/, pois existe uma associação entre pandemia e doença. A juntar a estas emoções, soma-se o /medo do desconhecido/, que é espoletado a partir da metá-

fora do terreno na frase final. Todos estes elementos linguísticos contribuem para a recriação de uma cena indutora de emoções, estimulando o /medo/ e a /angústia/ no plano do “eu”.

Os dois grandes blocos anteriores, que podem ser encarados como um enquadramento histórico, têm como objetivo argumentativo colocar o alocutário num estado de espírito que serve de preparação para o comando que o Locutor faz em seguida.

### Excerto 3

Claro que o mais urgente é olhar para o Natal de 2020 com uma visão de prazo mais curto – evitar que ele crie condições objetivas para um arranque negativo ou muito negativo de 2021. E tudo o que pudermos fazer para acautelar as semanas e os meses mais próximos, deve ser feito. [...]

Desde março, temos demonstrado estar à altura de tal exigência. Não iremos esmorecer, nestes dias, por entre a alegria responsável do reencontro e a redescoberta do valor da esperança na resistência às dificuldades. Já percorremos tanto caminho juntos e com inabalável determinação, que nada poderá levar-nos a deitar a perder o realizado. (PR\_Rebello de Sousa\_Natal2020)

No Excerto 3, é possível identificar o pedido/comando de Marcelo Rebello de Sousa: “acautelar as semanas e os meses mais próximos”, “consenso alargado, estabilidade, reforço da coesão social, existência de referenciais de confiança”. Portanto, todas as emoções que antes foram suscitadas no alocutário visam garantir maior influência sobre o alocutário. Repare-se que, no último parágrafo deste excerto, se diz “não iremos esmorecer”, ou seja, o Locutor assume um compromisso, em seu nome e dos portugueses, de não ceder ao desânimo, à pressão, de não “deitar a perder o realizado”. Esta expressão, pertencente ao domínio conceptual da má aplicação, bem como os demais elementos linguísticos, procuram responsabilizar o alocutário pela sua atuação.

Este excerto é o culminar do argumento por analogia iniciado anteriormente. Considerando que A, B e C correspondem e, respetivamente, a “Natal em Guerra”, “Natal em crise financeira e económica” e “Natal com surtos epidémicos”, que as emoções vividas foram semelhantes às atuais, e que os portugueses superaram todos (conclusão D), então infere-se que os portugueses também vão conseguir ultrapassar este evento. Em suma, o uso do argumento por analogia, combinado com as emoções ditas e suscitadas, legitimam o comando do PR e condicionam a ação do alocutário. Em 2022, a pandemia continuava a ser uma realidade e a sua menção era expectável. Não obstante se atribua à situação pandémica uma conotação negativa, as palavras de emoção diretas identificadas no texto, tais como *esperança*, *confiança*, *sincero*, *honra*, *serena* ou *paciência* pertencem a um polo positivo.

No próximo excerto, apresenta-se a parte inicial da intervenção do PR, na qual recupera a /dor/ dos cidadãos experienciada ao longo desse período e, inclusivamente, a *descompensação* sentida por alguns. Este termo, representativo de um comportamento emocional e físico, mostra, por um lado, que o Locutor reconhece o sofrimento do alocutário, e, por outro lado, que procura que este se

sinta compreendido. Pode tratar-se de uma estratégia persuasiva que visa obter a adesão do alocutário ao Locutor, personificado como um ser compreensivo.

#### Excerto 4

Quase seis meses foram, aqui e lá fora, ainda mais duros do que 2020, em pandemia, paragem económica, crise social, descompensação nas pessoas e desgaste nas instituições.

[...] Tudo no meio da pandemia. Que teimou em persistir no final do ano. E que nos obriga, serena mas teimosamente, a testar, vacinar, resistir, e com ela aprender a conviver.

Com a paciência de quem já viveu quase novecentos anos, já ganhou, já perdeu e já recuperou a independência, já teve milhentas crises, ultrapassou-as o melhor que pôde e que soube. Mas, desta vez, tem muito mais a fazer para recuperar o tempo perdido. (PR\_Rebello de Sousa\_AnoNovo2022)

Para concluir o excerto, evocam-se mais duas emoções, a saber /serenidade/ e /paciência/, atribuídas a toda a população portuguesa e que são, aparentemente, inerentes à sua condição e à sua vivência. Estas emoções, apresentadas aqui como características descritivas de um povo, promovem um sentimento de identidade nacional.

Aliás, todo o excerto tem um tom panegírico, induzindo à satisfação, ao contentamento, com o intuito de garantir que o pedido formulado em seguida será satisfeito; é uma espécie de troca entre partes, em que um valoriza o outro e o compromete com o desempenho de uma dada ação.

#### Excerto 5

O que podemos e devemos querer para ele e fazer por ele, em 2022? [...]

Nós podemos fazer muito e muito mais.

Consolidar, Decidir, Reinventar, Reaproximar, Virar a página. [...]

Reaproximar, que é uma forma de dizer redescobrir a solidariedade. Cuidar dos mais sacrificados pela pandemia, pelo desemprego, pela insolvência, pela paragem da vida. Os mais pobres, os mais idosos, os mais doentes, os portadores de deficiência, os desamparados na escola, na busca de profissão ou de casa, na integração numa sociedade diversa, feita de emigrantes que partem e regressam, e de imigrantes que chegam e partem. E, em particular, olhando para as crianças, cujo futuro tem esquecido pela propriedade dada aos chamados grupos de risco. Elas e eles – todos aqueles que vivem no passeio, sem sol da rua da nossa vida comum – vão demorar muito mais tempo a aprender a reviver após o que sofreram. (PR\_Rebello de Sousa\_AnoNovo2022)

No segmento acima partilhado, o PR finalmente formula o seu pedido: “Consolidar, Decidir, Reinventar, Reaproximar, Virar a página”. E nesta exposição, convoca várias outras emoções que o procuram legitimar, nomeadamente a *solidariedade* com os “sacrificados”, “os mais pobres, os mais idosos, os mais doentes, os portadores de deficiência”. A enumeração e a gradação não são desprovidas de intencionalidade; na verdade, intensificam sentimentos empáticos, como a /

pena/ e a /compaixão/. Repare-se em especial nas últimas linhas do Excerto 5, que metaforicamente fazem referência à /solidão/ experienciada por tantos; decerto, este trecho pretende induzir à /piedade/ e ao /amor/ pelo outro.

Comparando com outras intervenções, esta tem um tom mais emotivo do que as demais.

A mensagem de 2023 do PR ficou marcada pela referência à Guerra na Ucrânia e à prevalência de crises sociais e económicas. Atendendo à extensão da mensagem e à temática, esperar-se-ia um maior volume de palavras de emoção diretas (apenas se faz referência à *esperança* e ao /sofrimento/), mas o que se observa é um reconstruir de cenas que potenciam sentimentos no alocutário, daí a prevalência dos nomes “guerra” e “pandemia”.

### Excerto 6

2023 pode vir a ser, no Mundo, na Europa e em Portugal, o ano mais importante até 2026, senão mesmo até 2030.

Há um ano, a pandemia parecia estar a converter-se em endemia.

Há um ano, a diplomacia parecia estar a vencer a guerra.

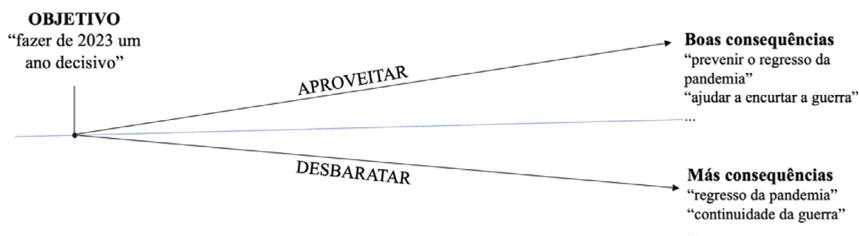
Há um ano, apesar dessas incertezas, acreditava-se que o Mundo e a Europa iam recuperar economicamente, normalizar o comércio internacional, controlar a subida dos preços, atenuar as desigualdades, retomar aquilo que parara em 2020 e 2021. [...]

Um ano depois, sabemos mais. Sabemos que a pandemia não desapareceu nalgumas áreas do globo.

Um ano depois, sabemos que a guerra ultrapassou a diplomacia, sem a certeza quanto ao tempo e aos efeitos. (PR\_Rebelo de Sousa\_AnoNovo2023)

Tal como visto anteriormente, os parágrafos iniciais apresentam uma breve contextualização da situação política, económica e social. A organização das ideias, através do paralelismo estrutural no início dos parágrafos, estimula no alocutário uma intensificação de sentimentos (aparentemente positivos) que é cessado com a mudança de expressão paralelística (“um ano depois, sabemos...”). A partir desse momento, são descritas situações negativas, que geram no alocutário emoções como /medo/ e /apreensão/.

Esta estruturação do discurso pretende ir gerando no alocutário um sentido de urgência, predispondo-o a corresponder aos pedidos e comandos do PR. Por isso, quando o Locutor elenca todas as ações que os portugueses podem realizar para fazer de 2023 um ano decisivo, novamente usando a estrutura paralelística, e remata com “seria imperdoável que o desbaratássemos”, está a usar emoções como a /ansiedade/, para garantir a adesão do outro. Trata-se de construir um apelo às consequências com recurso às emoções, fazendo emergir as possibilidades existentes. Veja-se o próximo esquema para uma maior clarificação deste ponto de vista:



Esquema 3 – Argumentum ad consequentiam

Perante a apresentação das consequências (sendo que as negativas são feitas por inferência), espera-se imprimir no alocutário um maior sentido de responsabilidade. Portanto, as emoções e os argumentos alinham-se para manipular e condicionar a ação futura.

### 3.2. Intervenções do Primeiro-Ministro

Na Mensagem de Natal de 2020 do PM registam-se diversas palavras de emoção diretas. A *gratidão* é a mais frequente, seguida por outros termos positivos, como *solidariedade*, *esperança*, *união* ou *confiança*.

Desta mensagem, destaca-se o próximo excerto, no qual se faz uso da narração para suscitar no alocutário a /empatia/, o /apreço/ ou a /admiração/.

#### Excerto 7

Recordo neste momento alguns dos profissionais dedicados com quem contactei logo no início desta pandemia. Por exemplo, a Dr.<sup>a</sup> Margarida Tavares, do Hospital de São João, que em março me explicava com brilho nos olhos e uma vontade inabalável os desafios imensos que eram colocados no tratamento de doentes infetados por um vírus ainda totalmente desconhecido. (PR\_Costa\_Natal2020)

Repare-se que a descrição apresentada (“brilho nos olhos”, “vontade inabalável”) faz despontar a imagem de um ser especial, que enfrenta um “vírus ainda totalmente desconhecido”. A existência deste herói está associada a sentimentos de segurança e de esperança, que justificam o facto de o Locutor sentir (e de o cidadão dever sentir) *gratidão*.

Em 2021, o segundo ano da pandemia COVID-19, António Costa faz um discurso mais curto do que o anterior (com apenas 526 palavras), que tem início com uma sequência narrativo-descritiva, na qual relata a situação vivida no ano anterior. Em decurso do tema, as emoções têm um pendor negativo (*sofrer*, *dor*, *solidário*). Considerando a extensão do texto, o impacto desses termos é maior e, talvez por isso, o Locutor tenha optado por reduzir a sua intervenção ao essencial.

No excerto escolhido para esta discussão (exc. 8), António Costa é, simultaneamente, o atribuidor da emoção e o seu experienciador, pois enfatiza as consequências do seu estado de saúde. Importa salientar dois aspetos: em primeiro lugar, o facto de atribuir mais importância aos efeitos do que ao estado de saúde,

numa altura em que se “normalizou” a positividade da COVID; em segundo lugar, a intenção de espoletar no alocutário uma emoção a partir da exposição das suas próprias emoções, o que demonstra que as emoções estão ao serviço da persuasão.

### Excerto 8

Mais um Natal que temos de viver com todas as cautelas, porque o melhor presente que podemos oferecer a qualquer um dos nossos familiares e aos nossos amigos é proteger a sua saúde. Há um ano, eu próprio passei a minha noite de Natal em solidão, em isolamento profilático, longe da minha mulher, dos meus filhos, da minha mãe, ... de toda a minha família. Mas sei, todos sabemos que, difícil, verdadeiramente difícil, é a dor de quem sofre a perda de um ente querido ou as provações de quem está doente, tantas vezes carecendo de internamento hospitalar. São estas dores e estas provações que nenhum de nós quer sofrer e que todos desejamos que os que nos são mais queridos nunca sofram. (PM\_Costa\_Natal2021)

Considera-se que a cena retratada inicialmente (“eu próprio passei a minha noite de Natal em solidão... longe... da minha família”), a partir da qual se infere a emoção /tristeza/ sentida pelo locutor pela ausência dos seus entes queridos, pretende induzir no alocutário uma outra emoção, especificamente a /piedade/. Esta contribui para o estabelecimento da /empatia/ entre os dois intervenientes, fundamental para a adesão dos cidadãos ao agente político e, conseqüentemente, à sua governação. Repare-se que a gradação, existente em “longe da minha mulher, dos meus filhos, da minha mãe... de toda a minha família”, contribui para o escalar do sentimento no alocutário, bem como o recurso a termos associados ao *sofrimento* (“dor(es)”, provação(ões), “sofrer”, “perda”, “carecendo”, “doentes”). Assim, pode-se afirmar, aplicando a reconstrução proposta por Plantin (2020), que as emoções são potenciadas a partir da situação exposta pelo locutor, bem como das figuras de estilo.

A partir da partilha de uma experiência pessoal, o Locutor faz um apelo às conseqüências, que pode ser descrito do seguinte modo:

- Se nós, portugueses, vivermos com todas as cautelas, protegemos a saúde dos nossos familiares e dos nossos amigos.
- Proteger a saúde dos nossos familiares e dos nossos amigos é recomendável.
- Então, temos de viver com todas as cautelas.

Portanto, é lícito afirmar que a emoção dita e suscitada é um constituinte essencial da argumentação, legitimando-a.

O último discurso do PM do *corpus* destaca-se dos demais por ser o que faz referência a mais emoções, como ficou provado pela análise dos termos e da sua frequência; /confiança/ e /solidariedade/ foram as palavras mais frequentes, seguindo-se /dor/, /ansiedade/, /sofrimento/, /carinho/, /angústia/ e /saudade/.

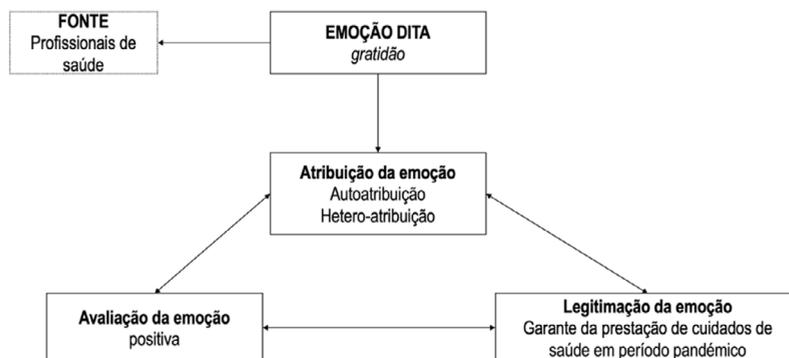
Em seguida, recupera-se uma parte em que o Locutor menciona o *orgulho* e a *gratidão* que sente pelos cidadãos. É uma emoção auto e hétero-atribuída, em certo ponto imposta (repare-se em “estou certo de que a gratidão de todos os portugueses”). São emoções que se situam no polo positivo e que estão ancoradas numa situação real (a atuação dos profissionais de saúde).

### Excerto 9

A vivência tão intensa destes dois anos neste posto de comando, só reforçou o meu orgulho nos portugueses e a minha confiança no nosso SNS.

Mas de modo muito, muito especial, quero expressar a minha gratidão – estou certo de que a gratidão de todos os portugueses – aos profissionais de saúde que dia e noite dão o seu melhor para tratar quem está doente, tantas vezes com sacrifício das folgas, de tempo de descanso e contacto com a sua própria família. (PM\_Costa\_Natal2022)

A gratidão que expressa pelos cidadãos e pelos profissionais de saúde tem dois objetivos persuasivos; em primeiro lugar, pretende garantir a continuidade da adesão dos cidadãos à sua governação, em segundo lugar, procura mostrar reconhecimento pelos profissionais de saúde que, por via deste facto, se podem sentir mais propensos a continuar o seu empenho e o seu esforço. Há aqui, portanto, um jogo psicológico com as emoções.



Esquema 4 – Argumentabilidade da emoção

Esta estratégia argumentativa, já havia sido utilizada em 2020, pelo mesmo Locutor, como se pode observar pela leitura do próximo excerto.

### Excerto 10

Gratidão a todos os que, ininterruptamente, desde março, mantiveram o País a funcionar, na agricultura, na indústria e no comércio têm garantido que nada de essencial nos tenha faltado.

Mas de modo muito, muito especial, quero expressar a minha gratidão – estou certo de que a gratidão de todos os portugueses – aos profissionais de saúde que dia e noite dão o seu melhor para tratar quem está doente, tantas vezes com sacrifício das folgas, de tempo de descanso e contacto com a sua própria família. (PM\_Costa\_Natal2020)

Este facto apenas comprova que as emoções são argumentadas e que se pode discutir, inclusivamente, a existência de alguns mecanismos ou de estruturas para a sua integração nos textos.

## Conclusão

No presente artigo, procura-se demonstrar que as emoções não devem ser encaradas como meros auxiliares da argumentação, mas como constituintes de pleno direito. De facto, não raras vezes elas legitimam posições, conferem validade a tomadas de decisão, reforçam comandos ou condicionam ações. Para tal, a fonte da emoção é frequentemente referida, o que também reforça o seu potencial persuasivo. Não raras vezes, as emoções surgem em paralelo com argumentos (por exemplo, *ad consequentiam* ou *ad exemplum*).

No corpus foi possível observar que as emoções são maioritariamente hétero-atribuídas, contribuindo para a pertença do Locutor ao grupo. Trata-se de uma estratégia importante para a criação de empatia com o alocutário, que assim vê no agente político um par.

Outro dado relevante refere-se ao uso de muitos termos indiretos de emoção e à recriação de muitas cenas indutoras usadas para colocar o alocutário num estado de espírito que seja mais favorável à consecução dos objetivos do Locutor.

Posto isto, considera-se que as emoções não são coadjuvantes da argumentação; pelo contrário, elas funcionam como argumentos.

## Referências bibliográficas

- Amossy, R. (2021). *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin.
- Aristóteles. (2005). *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Charaudeau, P. (2016). *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto .
- Charteris-Black, J. (2004). *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Cícero, M. T. (1895). *De oratore: libri tres*. London: Oxford University Press.
- Cigada, S. (2008). *Les émotions dans le discours de la construction européenne*. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- D'Iribarne, P. (2008). *Penser la diversité du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Galati, D., & Sini, B. (2000). Les structures sémantiques du lexique français des émotions. Em C. Plantin, M. Doury, & V. Traverso, *Les émotions dans les interactions* (pp. 75-87). Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (2000). Quelle place pour les émotions dans la linguistique du XX<sup>e</sup> siècle? Remarques et aperçus. Em C. Plantin, M. Doury, & V. Traverso, *Les émotions dans les interactions* (pp. 33-74). Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Maingueneau, D. (2005). Ethos, cenografia, incorporação. Em R. Amossy, *Imagens de si no discurso* (pp. 69-91). São Paulo: Contexto.
- Mathieu, Y. (2006). A Computational Semantic Lexicon of French Verbs of Emotion. Em J. Q. Shanahan, *Computing Attitude and Affect in Text: Theory and Applications. The Information Retrieval Series, vol 20*. (pp. 109-124. [https://doi.org/10.1007/1-4020-4102-0\\_10](https://doi.org/10.1007/1-4020-4102-0_10)). Dordrecht: Springer.
- Meyer, M. (2007). *Questões de Retórica – Linguagem, Razão e Sedução*. Edições 70: Lisboa.
- Micheli, R. (2010). Emotions as Objects of Argumentative Constructions. *Argumentation*, 24, pp. 1-17. doi:10.1007/s10503-008-9120-0.
- Micheli, R. (2014). *Les émotions dans les discours, modèle d'analyse, perspectives empiriques*. Paris: De Boeck Supérieur.
- Micheli, R., Hekmat, I., & Rabatel, A. (2013). Esquisse d'une typologie des différents modes de sémiotisation verbale de l'émotion. *Semen*, 35, p. <https://doi.org/10.4000/sem.9790>.
- Perelman, C., & Olbretchts-Tyteca, L. (2005). *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.

- Pita, S. (2023). Plano de texto de "mensagens de natal" na cena política luso-brasileira. *D.E.L.T.A.*, 39-2, pp. 1-28. <https://doi.org/10.1590/1678-460X202339253754>.
- Plantin, C. (2000). *Se mettre en colère en justifiant sa colère*. Presses Universitaires de Lyon: Lyon.
- Plantin, C. (2004). On the inseparability of emotion and reason in argumentation. Em E. Weigand, *Emotion in Dialogic Interaction* (p. 269-280). <https://doi.org/10.1075/cilt.248>. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Plantin, C. (2011). *Les bonnes raisons des émotions. Principes et méthode pour l'étude du langage émotionné*. Berne: Peter Lang.
- Plantin, C. (2020). Une méthode d'approche de l'émotion dans le discours et les interactions. *SHS Web of Conferences. ICODOC 2019 : Émotion, empathie, affectivité. Les sujets et leur subjectivité à travers les pratiques langagières et éducatives*, 81, 1-15. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20208101001>.
- Plantin, C., Doury, M., & Traverso, V. (2000). *Les émotions dans les interactions*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Reboul, O. (2004). *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Governo da República Portuguesa. (2019). *Intervenções do Primeiro-Ministro*. <https://www.portugal.gov.pt/pt/>
- Presidência da República. (2024). *Intervenções do Presidente da República*. <https://www.presidencia.pt/>

## Resumo

A emoção, como forma de argumentação, sempre foi um elemento constitutivo dos discursos, surgindo já na Retórica de Aristóteles. Sejam as emoções reais (comunicação emocional) ou tenham fins discursivos (comunicação emotiva) (Plantin, 2000), o Locutor convoca-as para o seu discurso, usando diferentes modos de semiotização. O recurso às emoções é uma forma de agir sobre o alocutário, persuadindo-o em favor de uma determinada ideia ou captando a sua pietas. Trata-se, portanto, de uma técnica discursiva com potencial para alterar a disposição do auditório, convergindo para o aumento da eficácia de um argumento. No plano verbal, as emoções podem ser expressas, explícita ou implicitamente, ou construídas (“visée”, na terminologia de (Kerbrat-Orecchioni, 2000), recorrendo-se a termos de emoção ou outros termos descritivos, que convencionalmente são/estão associados a uma emoção. Além destes, são frequentemente utilizadas figuras retóricas, como a metáfora ou a hipérbole, que potenciam uma cena indutora de um estado de espírito que favorece a persuasão (Micheli, 2010). Embora sejam vistas, por vezes, como formas ornamentais, constituem ferramentas argumentativas, já que permitem apresentar um raciocínio de forma contundente (Reboul, 2004). A partir de um *corpus* de intervenções políticas proferidas por altos representantes do Estado, analisar-se-á o material verbal, em particular as “palavras de emoção” e as figuras retóricas que contribuem para a patemização do sofrimento e da (in)justiça. Procurar-se-á demonstrar que estes elementos integram movimentos argumentativos em favor de um raciocínio e alinhados com o propósito do produtor do texto de fazer com que o outro concorde, em absoluto, com o seu ponto de vista (Charaudeau, 2016).

## Abstract

Emotion, as a form of argumentation, has always been a constitutive element of speeches, appearing already in Aristotle's Rhetoric. Whether the emotions are real (emotional communication) or have discursive purposes (emotive communication) (Plantin, 2000), the Speaker summons them into his speech, using different modes of semiotization. The use of emotions is a way of acting on the addressee, persuading him in favor of a certain idea or capturing his pietas. It is, therefore, a discursive technique with the potential to change the disposition of the audience, converging to increase the effectiveness of an argument. At the verbal level, emotions can be expressed, explicitly or implicitly, or constructed (“visée”, in the terminology

of Kerbrat-Orechhioni, 2000), resorting to emotion terms or other descriptive terms, which are conventionally associated with an emotion. In addition to these, rhetorical figures are often used, such as metaphor or hyperbole, which enhance a scene that induces a state of mind that favors persuasion (Micheli, 2010). Although they are sometimes seen as an ornamental form, they constitute argumentative tools, as they allow to present reasoning in a forceful way (Reboul, 2004). Based on a corpus of political interventions made by senior State representatives, the verbal material will be analysed, in particular the “words of emotion” and the rhetorical figures that contribute to the pathos of suffering and (in)justice. We will try to demonstrate that these elements integrate argumentative movements in favor of reasoning and aligned with the purpose of the text producer to make the other agree, absolutely, with his point of view (Charaudeau, 2016).

## La figura de Job como motivo literario. El deseo de sentido ante el sufrimiento

The figure of Job as a literary motif. The desire for meaning in the face of suffering

**Teresa Vallès-Botey**

Universitat Internacional de Catalunya

tvalles@uic.es

ORCID: 0000-0002-6364-1185

**Palabras clave:** literatura comparada; motivo literario; personaje bíblico de Job; Voltaire; Joseph Roth; Carlos Pujol.

**Keywords:** comparative literature; literary motif; biblical character of Job; Voltaire; Joseph Roth; Carlos Pujol.

La historia de la literatura es un diálogo incesante con la tradición mediante la reelaboración de temas, motivos, símbolos, géneros, etc. “La literatura —señala George Steiner— es por esencia temática. Sólo puede funcionar en una cámara de eco de motivos” (1993, 299). El personaje bíblico de Job es uno de esos ecos temáticos que atraviesan la historia de la cultura, una melodía que ha inspirado a autores de todas las épocas que desde su tiempo y cosmovisión han recreado la figura de Job. ¿Qué elementos del relato bíblico se retoman o reformulan en las *reencarnaciones* de Job en obras literarias posteriores? ¿Qué elementos recurrentes y singulares presentan estas obras? ¿Es el deseo de una explicación ante el sufrimiento parte esencial de la representación de Job en el imaginario literario? ¿Representa Job un motivo literario equiparable a otros como ‘el amor imposible’ o ‘el extraño en su mundo’?

Este artículo explora, desde la perspectiva de la literatura comparada, las coincidencias y divergencias formales y temáticas de algunas recreaciones de Job y lo hace con un doble propósito. Se trata, por un lado, de mostrar que el personaje bíblico de Job ha dado lugar en la historia de la literatura a un motivo literario, es decir, a la representación verbal de una situación relacional arquetípica. Por otro lado, tras analizar los elementos que caracterizan el motivo literario de Job, se argumenta que el deseo de sentido ante el sufrimiento es la constante antropológica que subyace a este motivo literario. Con estos objetivos, se comparan con el relato bíblico tres reelaboraciones de la historia de Job, ejemplos del ras-

tro fecundo que este personaje ha dejado en la historia de la cultura: la novela filosófica *Zadig o el destino* (1747) del pensador francés Voltaire, la novela corta *Job. Historia de un hombre sencillo* (1930) del novelista austríaco Joseph Roth y el poemario *Fragmentos del Libro de Job* (1998) del escritor barcelonés Carlos Pujol.

De acuerdo con Margery (1982) y Kayser (1970), por motivo literario se entiende aquí la representación verbal de una situación típica que se repite en la tradición literaria, una situación estereotipada como ‘el amor imposible’ (*Romeo y Julieta*), ‘el injusto destierro’ (*El cantar del Mío Cid* o el personaje de Cordelia en *El Rey Lear*) o ‘el extraño en su mundo’ (*El Quijote*, *Frankenstein* o *el Prometeo moderno*). El motivo es un elemento estructural, un esquema abstracto que no está fijado ni concretado de manera exacta y que solo captamos cuando comparamos diversas obras y prescindimos de cualquier actualización concreta. A diferencia del tema, el motivo representa una situación relacional entre personajes —de la que interesa en primer lugar la estructura— que se percibe como típica o estereotipada. Al definir *motivo* como una situación típica que se repite, se evita el solapamiento con la noción más abstracta de *tema* (‘la injusticia’, ‘la inocencia’...) o con otros elementos recurrentes como el símbolo o el tópico. Cabe señalar que los motivos literarios se inspiran en constantes antropológicas (Naupert, 2003, p. 22; Wolpers, 1993, p. 83), si bien las representan de forma estereotipada, de modo que son un reflejo convencional de lo real.

Cada autor reelabora, de acuerdo con sus intereses, objetivos y cosmovisión, la estructura argumental y temática que le ofrece el motivo literario. En el caso de las tres obras que aquí son objeto de análisis, la singularidad de cada una se hace evidente desde la primera frase del texto, que en Voltaire y Roth es abiertamente una reescritura de los dos primeros versículos del texto bíblico: “Había en el país de Us un hombre llamado Job. Era un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y alejado del mal” (Job 1, 1-2). En lugar de este retrato moral, el protagonista de *Zadig o el destino* de Voltaire es presentado no por su estrecho vínculo con Dios, sino por cualidades humanas forjadas mediante la educación, en lógica sintonía con los valores ilustrados.

En tiempos del rey Moabdar había en Babilonia un joven llamado Zadig, nacido con excelentes disposiciones robustecidas con la educación. A pesar de ser rico y joven, sabía moderar sus pasiones; no era jactancioso, no quería tener siempre razón y sabía respetar la debilidad de los hombres. (Voltaire, 1988, p. 21)

Desde la primera frase, el Job bíblico sobresale por cualidades como la obediencia y confianza en Dios, y Zadig, por cualidades humanas adquiridas mediante la educación. Esta presentación del personaje de Zadig es sintomática de la voluntad de Voltaire de desacralizar la figura de Job, de reescribir su historia dejando fuera el vínculo personal del personaje con Dios.

Josep Roth, por su parte, en lugar de desacralizar la figura de Job, opta por desmitificarla, por hacerle perder su condición de individuo extraordinario y ejemplar. En la primera frase de la novela corta *Job. Historia de un hombre sencillo*, se presenta al protagonista, Mendel, como un hombre creyente y bondadoso, pero se aclara que no es más que “un judío como cualquier otro” de la Europa

Oriental de principios del s. XX y pronto se descubrirá que es ignorante, pobre y poca cosa.

Hace muchos años vivía en Zuchnow un hombre llamado Mendel Zinger. Era devoto, temeroso de Dios y normal y corriente, un judío como cualquier otro. Ejercía el modesto oficio de maestro. (Roth, 2007, p. 9)

Mendel transforma el modelo del judío devoto del texto bíblico, pues no es un Job ejemplar y admirable, sino un hombre insignificante que sucumbirá aplastado por las desgracias que sufre; puede inspirar compasión en el lector, pero difícilmente admiración.

Mientras que la de Mendel es la historia de un Job que vivió en un contexto histórico muy preciso, en el poemario *Fragments del Libro de Job* de Carlos Pujol desaparece toda referencia particularizadora para presentar un Job que nos represente a todos, una experiencia universal. En lugar del narrador omnisciente de los relatos anteriores, a lo largo de este poemario escuchamos en primera persona la voz de Job, que se dirige siempre directamente a Dios. Se omite el tradicional retrato explícito del protagonista y el poemario comienza abruptamente:

He soñado que el Malo te propuso  
una apuesta, y que Tú aceptaste el juego. (Pujol, 2021, 21)

Mediante la técnica del monólogo dramático, Pujol cede su voz al personaje bíblico, a la vez que lo universaliza omitiendo detalles como su nombre y el lugar y el tiempo en que vivió. Este Job no protagoniza una leyenda ocurrida en un espacio y un tiempo exótico y lejano (como *Zadig*), ni un Job que vivió en una pequeña población de la actual Polonia a principios del s. XX y que tuvo que exiliarse a Nueva York (como Mendel). Al no pertenecer a una época determinada, la experiencia del Job de este poemario se presenta como atemporal, potencialmente contemporánea al lector mismo. La primera frase de estas obras es sintomática, pues, de la voluntad de desacralización (en el caso de Voltaire), desmitificación (Joseph Roth) o universalización (Carlos Pujol) de la historia de Job.

Como hemos visto, cada motivo literario representa una situación relacional estereotipada y forja una determinada estructura argumental y temática. En el caso del motivo literario de Job, la situación recurrente consiste en:

- a) Una pérdida: Un hombre sabio, bueno y rico pierde todo lo que tiene;
- b) Una búsqueda: ... se pregunta sobre el sentido de su sufrimiento;
- c) Y un hallazgo: ... y, tras un proceso doloroso, es consolado y alcanza una más profunda comprensión de la vida.

Este motivo literario invita a abordar temas como ‘el sufrimiento del inocente’ o ‘el sentido del sufrimiento’, pero no es solo un tema, pues incluye una estructura argumental. Lo característico de los motivos literarios es su condición de molde o estructura que amalgama elementos temáticos y argumentales, pues además de tema(s), cada motivo literario incluye al menos un agente que interviene en la situación estereotipada. Veamos el modo particular de reescribir la

pérdida, la búsqueda y el hallazgo de la historia bíblica de Job en las distintas obras seleccionadas.

La Biblia narra cómo Job pierde de su familia, salud, riqueza, autoridad, posición social y todo lo que configura su identidad; lo único que parece conservar —pese a los momentos de desesperación— es su fe y confianza en Dios: “Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré” (Job 1,21). Voltaire, de acuerdo con su postura deísta que niega la intervención divina en el mundo, transforma profundamente la figura de Job. El título de su cuento filosófico, *Zadig o el destino*, sugiere que el lugar que la Providencia desempeña en el relato bíblico es ocupado aquí por un destino aciago. “Todo el bien que he hecho siempre ha sido para mí una fuente de maldiciones” (Voltaire, 1988, p. 125), exclama Zadig. Lo que singulariza el relato de Voltaire en relación con lo que pierde el protagonista es que sus desgracias tienen siempre una causa humana, como la envidia o la ignorancia, y en este sentido son explicables, tienen una lógica humana (mientras que la causa de las desgracias de Job es un misterio para el protagonista y su entorno). Otra diferencia relevante es que Zadig sufre pérdidas de forma cíclica, se levanta y cae una y otra vez, en un proceso iterativo de desengaños que abarca toda la vida del protagonista, de manera que nunca llega a un momento definitivo de estabilidad.

En cuanto a Mendel, perderá sus únicas riquezas: su familia y su fe, además de experimentar el exilio. Antes de la epifanía que se produce en el desenlace —cuando se reencuentra con su hijo Menuchim, a quien había abandonado en circunstancias trágicas—, la progresiva desintegración de su familia llevará a Mendel a romper con Dios. La disgregación de su identidad es narrada por él mismo cuando en su desesperación, exclama: “Se acabó, se acabó, se acabó Mendel Singer. No le queda ningún hijo. No tiene dinero. No tiene casa. ¡No tiene Dios! Se acabó, se acabó, se acabó Mendel Singer” (Roth, 2007, p. 164). Esta aniquilación de la identidad y este rechazo de Dios representa un proceso de pérdida más profundo que el del Job bíblico.

En el poema de Carlos Pujol inspirado en Job, no se especifica en ningún momento qué pierde el protagonista, de manera que se universaliza la experiencia humana de sentirse desvalijado. Ahora bien, la pobreza que lamenta sufrir no es la de bienes materiales, sino el desconocimiento de las razones de su desgracia. Lo que más le aflige es sentirse pobre en explicaciones de la desgracia que padece, siendo su fe su única riqueza. Se siente

paupérrimo en razones convocadas  
para explicar las vidas y su enigma; [...]  
Quizá rico de ti, que me haces daño,  
del dolor sin razón que soy yo mismo. (Pujol, 2021, p. 29)

El segundo elemento del motivo literario es la búsqueda. El Job bíblico aspira incansablemente comprender por qué es castigado pese a su inocencia. Pregunta insistentemente a Dios: “¿Por qué me escondes tu rostro y me tratas como a tu enemigo?” (Job 13,24). En cambio, la búsqueda de Zadig tiene otro objeto, pues lo que se pregunta una y otra vez es “¿Es posible ser feliz?” y, además, esa búsqueda no se realiza en el diálogo sino mediante la acción: tras un fracaso en su

propósito de alcanzar la felicidad, otro intento, otra aventura, y otra: el amor, la bondad, la filosofía, la ciencia... son modos de buscar una felicidad que no logra alcanzar de forma definitiva. Lamenta Zadig que “Las ciencias, la virtud, el valor, sólo han contribuido a mi infortunio” (Voltaire, 1988, p. 157).

Lo que caracteriza a Mendel es la ausencia de búsqueda, de aspiraciones, de empeño por encontrar soluciones o explicaciones a su desgracia. El narrador señala la “rudeza y el apocamiento de Mendel” (Roth, 2007, p. 73), que tiene una actitud inmovilista y apática, pues no aspira a más que a vivir de acuerdo con la tradición recibida, con hábitos inamovibles forjados a lo largo de toda una vida. “Dormía sin sueños. Tenía la conciencia tranquila. El alma, pura. Nada de lo que arrepentirse y nada que pudiera codiciar” (p. 10). Cumple meticulosamente los ritos y las tradiciones judías, pero con un formalismo vacío y no hace nada para sacar de la pobreza a su familia ni para curar a su hijo Menuchim, gravemente enfermo. Con su actitud no se gana el respeto de su mujer y sus hijos, y será incapaz de sacar adelante a su familia.

Por su parte, Carlos Pujol recupera el diálogo como medio de búsqueda de una explicación (dialogismo), que el protagonista pide insistentemente a Dios.

Ya que Tú me lo diste, si ahora quieres  
quitármelo de un brusco manotazo,  
estás en tu derecho, aunque te pido,  
murmurando entre dientes, que me des  
contestaciones claras, que convenzan. (Pujol, 2021, p. 22)

Un elemento que singulariza este Job contemporáneo es que reflexiona sobre las limitaciones de la razón y del lenguaje humanos como herramientas para comprender a Dios, y por tanto para entender su respuesta al requerimiento de “contestaciones claras, que convenzan”. Toma conciencia de que el lenguaje divino es distinto del humano y asume que no puede esperar que un mensaje divino pueda caber en los signos del lenguaje humano:

Al final de este viaje no imagino  
que prodigues discursos y razones,  
cómo vas a caber en las palabras. (Pujol, 2021, p. 42)

El tercer elemento del motivo literario de Job es el hallazgo. En el relato bíblico, Job es consolado no mediante una explicación racional de los motivos de su desgracia, sino con la experiencia de una mayor cercanía divina que le lleva a exclamar: “Solo de oídas sabía de ti, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5). En la novela de Voltaire, un ángel con apariencia de ermitaño advierte a Zadig que la comprensión de los misterios de la Providencia están fuera del alcance de la razón humana:

El ermitaño sostuvo ... que los caminos de la Providencia eran desconocidos y que los hombres se equivocan al juzgar un todo del que no veían más que una ínfima parte. (Voltaire, 1988, p. 160)

Esta intervención sobrenatural —con un mensaje inspirado en el relato bíblico— da cierto consuelo temporal a Zadig, si bien después seguirá experimentando el mismo tipo de dificultades que antes y no cambiará su modo de hacerles frente. Ese mensaje le da ánimos para seguir persiguiendo la felicidad como lo ha hecho siempre y, en este sentido, no cambia al personaje, ni altera su cosmovisión.<sup>1</sup> En cambio, cuando Mendel se reencuentra con su hijo se produce una profunda catarsis del personaje, que se rinde ante la bondad divina, a quien agradece haber pasado por alto sus errores.

—He cometido graves pecados [confiesa]. El Señor ha cerrado los ojos. ... Él se ha tapado los oídos. Es tan grande que nuestra ruindad resulta muy pequeña. (Roth, 2007, p. 210)

Este feliz e inesperado reencuentro con su hijo abre a Mendel un nuevo horizonte, un cambio de paradigma, pues su paz ya no es un bien supuestamente merecido por el estricto cumplimiento de normas y tradiciones, sino fruto de la magnanimidad divina, un hallazgo o descubrimiento doblemente inmerecido, por la pasividad con que vivió su desgracia y por haber querido romper su relación con Dios.

En el desenlace del poemario de Carlos Pujol, Job es profundamente confortado gracias a una más profunda comunicación y comunión divina, que es paralela a la experiencia del personaje bíblico cuando exclama: “Solo de oídas sabía de ti, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5). Como en la historia bíblica, ese encuentro divino es el gran hallazgo, si bien en el poemario de Pujol el encuentro se produce en la interioridad de Job, no en un cara a cara físico. Tras el silencio divino —la prueba más dolorosa—, Job recibe un consuelo que no procede de la explicación lógica que había pedido con insistencia sobre el porqué de sus desgracias, sino de experimentar intensamente la cercanía divina, un consuelo espiritual más que racional.

por el temblor del aire y su susurro  
sabré que estás allí, que no me dejas.  
Job no espera que cures sus heridas,  
sólo saber de ti y verte la cara. (Pujol, 2021, p. 44)

Este breve análisis comparativo pone de manifiesto las profundas transformaciones que cada nueva recreación de Job lleva consigo. Cada una de estas reelaboraciones del personaje toma unos elementos de su imagen bíblica y deja otros de lado. Incluso los elementos estructurales del motivo literario como la pérdida, la búsqueda y el hallazgo toman formas muy diversas. En caso de Zadig la búsqueda —como elemento del motivo literario— sufre una transformación importante, pues lo que mueve al personaje no es tanto el querer comprender la causa de su desgracia, sino el empeño por ser feliz. En el caso de Mendel, la ausencia de una búsqueda puede considerarse incluso una característica central

<sup>1</sup> Cuando años más tarde Voltaire escriba *Cándido*, el desenlace será mucho menos optimista.

de esa reelaboración de Job. Dicho de otro modo, la intertextualidad se manifiesta tanto en la similitud como en la divergencia, por obra o por omisión.

Se ha señalado antes que los motivos literarios se fundamentan en constantes antropológicas, que se representan de forma convencional, culturalmente condicionada. A mi modo de ver, el deseo de sentido ante el sufrimiento es la constante antropológica que funda el motivo literario de Job, que se inspira en la doble experiencia humana del sufrimiento y del deseo de sentido. Dicho de otro modo, su base antropológica es la experiencia del dolor que no se entiende, el deseo de una explicación ante el sufrimiento humano. No hay nada tan humano —señala Pujol— como la experiencia de desear comprender el sufrimiento: “Quien no se haya sentido Job en alguna situación de su vida no sabe aún lo que es vivir, porque esta experiencia del dolor insufrible que no se entiende es la clave más honda de lo humano” (Carlos Pujol, 1992, p. 87).

Según Viktor Frankl “lo más profundo del hombre no es el deseo de poder ni el deseo de placer, sino el deseo de sentido” (2006, p. 14). Este psiquiatra vienés, superviviente del Holocausto y autor de *El hombre en busca del sentido*, sostiene la universalidad del deseo de sentido y subraya que es un deseo primario, más incluso que el deseo de placer o de poder. Como motor vital, “el deseo de placer y el deseo de poder sólo surgen cuando se ha frustrado el deseo de sentido” (p. 16). Según Frankl, el fracaso del deseo íntimo de sentido —el peligro que se cierne sobre los protagonistas de estos relatos— puede llevar a la pérdida del sentido de la vida, al vacío interior o frustración existencial. Mendel es quien más profundamente cae en ese vacío, que se produce cuando rompe con el sistema de valores y creencias en los que se sostenía, y que el feliz desenlace le lleva a reformular.

De acuerdo con la interpretación propuesta aquí, la voluntad de satisfacer el deseo de sentido ante el sufrimiento no es un elemento más, sino que es el núcleo de la situación típica que se repite, la razón de ser del estereotipo que representa el motivo literario de Job en la tradición judeocristiana. ¿Cómo se posicionan ante este deseo los tres autores aquí analizados? ¿En qué sentido su reelaboración de la historia de Job es una respuesta al deseo de sentido?

Lo que caracteriza la novela filosófica de Voltaire es que en lugar de buscar una explicación mediante el diálogo con otros sabios y con Dios (como hace el Job bíblico), Zadig aspira a encontrar mediante la acción un modo de vivir que le haga feliz. Dicho de otro modo, la obra de este pensador ilustrado no propone propiamente una explicación racional al sufrimiento del inocente, sino que narra las vicisitudes de un personaje que busca la felicidad y es confortado por un ángel que le invita a asumir que los caminos de la Providencia son inescrutables, inalcanzables para la razón (retomando el aprendizaje del Job bíblico tras la intervención de Yahvé).

Por su parte, Mendel —pobre e ignorante, pasivo ante las dificultades y formalista en su modo de vivir la religiosidad— no hace uso de la razón como medio de hacer frente al drama que vive y ese abandono de la búsqueda de sentido lo empequeñece como hombre. Tristemente, la aceptación ciega y pasiva del sufrimiento le lleva a la propia aniquilación. La ausencia de búsqueda, sugiere Roth, lleva al fracaso. El desenlace feliz gracias al reencuentro con su hijo no es fruto de una búsqueda, sino de la misericordia divina.

Finalmente, el protagonista del poemario de Carlos Pujol realiza una intensa búsqueda de una explicación mediante un incansable diálogo con Dios, a quien pide “contestaciones claras, que convenzan”. En el desenlace, Job recupera la paz gracias a la experiencia personal de la cercanía de Dios. Es entonces cuando cesa su empeño por alcanzar una explicación racional y Job se abandona a la percepción de Su presencia. El dolor no desaparece, pero cede ante la certeza de no estar solo y de que un día verá a su Dios.

Es la experiencia de la presencia cercana de Dios lo que dará sentido a su sufrimiento. La pregunta sobre el sentido adquiere aquí otro significado, ya no es una pregunta sobre por qué lo permite Dios, sino sobre la finalidad que Dios da a ese sufrimiento, es decir, para qué lo permite. Job experimenta que la Providencia permite males para un bien superior, y ese bien superior no es otro que la cercanía misteriosa de Yahveh: “el dolor inexplicable le ha hecho sabio. A través de él ha visto a Dios, y ya lo sabe todo” (Pujol, 1992, p. 88). Sin saberlo, Job deviene paradigma del aprendizaje en la confianza amorosa desde el sufrimiento.

En definitiva, cada una de las obras analizadas reformula el motivo literario de Job, que representa de forma estereotipada al individuo que, cuando pierde todo lo que tiene, se pregunta por el sentido de su sufrimiento y, tras un proceso doloroso, es consolado y alcanza una más profunda comprensión de la vida. Lo específico de cada reelaboración está en función de la cosmovisión del autor y se plasma en las creencias y la reacción del protagonista ante el drama que sufre (la acción de Zadig, la pasividad de Mendel, el diálogo del Job de Pujol) y también de los obstáculos a los que se enfrenta (envidia e ignorancia en Zadig; inercia y apocamiento en Mendel; insuficiencia de la razón y del lenguaje humanos en el Job de Pujol). Job representa, pues, el connatural deseo de sentido del ser doliente que somos y la sempiterna búsqueda a la que nos impele ese anhelo.

## Referencias bibliográficas

- Frankl, V. (2006). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Job. *Biblia de Navarra* (2008). Pamplona: EUNSA.
- Kayser, W. (1970). *Interpretación y análisis de la obra literaria* (4.ª ed.). Madrid: Gredos.
- Margery, E. (1982). ‘Sobre el ‘motivo literario’. *Filología y Lingüística*, 8 (1-2), 3-26.
- Naupert, C. (2003). *Tematología y comparatismo literario*. Madrid: Arco Libros.
- Pujol, C. (2021). *Fragmentos del Libro de Job. Centón de salmos*. Pamplona: Pamiela.
- Pujol, C. (1992). *Gente de la Biblia*. Madrid: Rialp.
- Roth, J. (2011). *Job. Historia de un hombre sencillo*. Traducción de Berta Vias Mahou. Barcelona: Acantilado.
- Steiner, G. (1993). Roncevaux. In W. Sollors (Ed.), *The Return of Thematic Criticism* (pp. 299-300). Cambridge: Harvard University Press.
- Vallès Botey, T. (2019). El motivo literario de la búsqueda del padre en la narrativa de Carlos Pujol. *Revista Chilena de Literatura*, 100, 237-259.
- Voltaire. (1988). *Novelas y cuentos* (Introducción, traducción y notas de Carlos Pujol). Barcelona: Planeta.
- Wolpers, Th. (1993). Motif as Structural Content Units and ‘Concrete Universals’. In W. Sollors (Ed.), *The Return of Thematic Criticism* (pp. 80-91). Cambridge: Harvard University Press.

## Resumen

Es sabido que el personaje bíblico de Job ha inspirado a pensadores y artistas de todas las épocas, de manera que en la historia de la cultura occidental su figura protagoniza numerosos cuadros, esculturas y composiciones musicales, así como novelas y poesías. Mediante la exploración de las coincidencias y divergencias formales y temáticas que presentan algunas recreaciones literarias de la historia de Job, me propongo argumentar que este personaje ha dado lugar a un motivo literario, es decir, a la representación verbal de una situación típica que se repite, una situación estereotipada como la de otros motivos literarios identificados por la literatura comparada como ‘el amor imposible’ (representado por ejemplo en *Romeo y Julieta*) o ‘el injusto destierro’ (encarnado, entre otros, por *El Cid*). Para caracterizar el motivo literario de Job será necesario analizar qué elementos de la historia bíblica perduran en las obras inspiradas en ella y qué transformación ha sufrido al adaptarse a épocas y cosmovisiones distintas. ¿Es el deseo de una explicación racional ante el sufrimiento un elemento característico de este motivo literario? ¿Aporta propiamente una explicación al dolor el desenlace del relato bíblico? ¿y la novela filosófica de Voltaire *Zadig* (1747), la novela breve de Joseph Roth *Job. Historia de un hombre sencillo* (1930) o el poemario *Fragments del Libro de Job* (1998) de Carlos Pujol?

## Abstract

It is well known that the biblical character of Job has inspired thinkers and artists throughout the ages, so that in the history of Western culture his figure has appeared in numerous paintings, sculptures and musical compositions, as well as novels and poems. By examining the formal and thematic similarities and divergences in some literary recreations of the story of Job, I intend to argue that this character has given rise to a literary motif, that is, to the verbal representation of a typical situation that is repeated, a stereotypical situation like that of other literary motifs identified in comparative literature such as ‘impossible love’ (represented for example in *Romeo and Juliet*) or ‘unjust banishment’ (embodied, among others, by *El Cid*). In order to characterise the literary motif of Job, it will be necessary to analyse which elements of the biblical story survive in the works inspired by it and which transformations it has undergone as it has been adapted to different times and worldviews. Is the desire for a rational explanation of suffering a characteristic element of this literary motif? Does the outcome of the biblical story itself provide an explanation for pain? What about Voltaire’s philosophical novel *Zadig* (1747), Joseph Roth’s short novel *Job. The Story of a Simple Man* (1930) or Carlos Pujol’s collection of poems *Fragments del Libro de Job* (1998)?





Outros estudos



# Da dupla de escravos da comédia greco-latina à dupla dos moços de esporas de *Quem tem farelos?* de Gil Vicente. Tradição e potencialidades dramáticas de um motivo clássico.

From the slave duo of Greco-Latin comedy to the pair of spurred boys of *Quem tem farelos?* by Gil Vicente. Tradition and dramatic potentialities of a classical motif.

**Rui Tavares de Faria**

Universidade dos Açores/CECH – Universidade de Coimbra  
rui.mv.faria@uac.pt  
ORCID: 0000-0002-0529-9107

**Palavras-chave:** Duplas cómicas; Aristófanes; Menandro; Plauto; Gil Vicente.  
**Keywords:** Comic duos; Aristophanes; Menander; Plautus; Gil Vicente.

## 1. Introdução

Da vasta galeria de personagens que o teatro antigo engloba, a figura do escravo detém potencial dramático. No âmbito da comédia – que é o que a nós interessa neste artigo –, uma das estratégias de representação a que o poeta sujeitou esta personagem consiste na atuação em dupla. Aristófanes, o comediógrafo que temos como representante da *Archaia*, operacionalizou essa estratégia nas suas produções. Aí o escravo contracena com o velho patrão, de que vai apanhando umas reprimendas, alternadas com alguma pancadaria, ou então com o companheiro de infortúnio, de quem recebe, por exemplo, auxílio no engendramento de uma trama.

Processo semelhante adota Menandro, o poeta cómico representativo da *Nea*. Nas produções que dele nos chegaram – uma praticamente na íntegra e cerca de uma dezena em estado fragmentário –, a presença do escravo em cena surge, na grande maioria das vezes, através de uma dupla. Contudo, o outro companheiro deixa de ser o velho amo para dar lugar ao jovem patrão e, no caso em que há outro escravo, a relação que entre ambos se cria não é a de cumplicidade e compadrio, como sucede nas representações aristofânicas, mas a de contraste.

Herdeiro da tradição grega, o comediógrafo latino Plauto reserva à figura do escravo o protagonismo que lhe garante o sucesso de certas peças. Embora elevado à condição de personagem principal, o escravo plautino nem sempre atua a solo. A produção do poeta latino é ilustrativa da recuperação de estratégias cômicas tanto do teatro de Aristófanes, como do de Menandro. Assim, há duplas de escravos cúmplices e há duplas de escravos contrastantes. Além disso, o *seruus* também faz parilha com o velho senhor, com o jovem amo ou com qualquer outra personagem que lhe garanta o sucesso das suas investidas. Segundo conclui Aires Pereira do Couto, “o escravo é o verdadeiro rei da comédia de Plauto.”<sup>1</sup>

Do considerável elenco de personagens que a obra do dramaturgo português Gil Vicente integra não fazem parte escravos matreiros e astutos, mas há os pajens, os criados de escudeiros fanfarrões, os moços de esporas, os quais denunciam, de certa forma, alguns traços da personagem do *seruus comicus* do teatro antigo. É sobre a parilha formada por Apariço e Ordoño, os dois moços de esporas da peça *Quem tem farelos?*, que incidirá a nossa análise e reflexão, no sentido de evidenciar como se operacionaliza, na produção vicentista, o revivalismo de uma certa dupla cômica, estratégia experimentada pelos comediógrafos greco-latinos, tida por garantia de sucesso e prova de versatilidade de certos motivos desgastados da tradição.

## 2. As duplas de escravos na comédia greco-latina: ensaio de um modelo com potencial teatral

### 2.1. Aspetos do legado de Aristófanes

Segundo as parábases de algumas das peças conservadas de Aristófanes, a personagem do escravo surge sempre acompanhada. Quando não é o amo que bate nele com a bengala (*Nu.* 541-542), é um parceiro que assiste aos açoites do outro, zombando dele, porque não são as suas costas o alvo das verdascas do patrão enraivecido (*Pax* 742-747). Estes dois exemplos, que se reportam à fase pré-literária da comédia e que Aristófanes toma por motivos desgastados, implicam que se examine, ainda que sucintamente, a dinâmica da dupla de escravos na produção da *Archaiá*, para se determinar como certos elementos persistiram no género cômico e outros vieram a sofrer alterações.

São três as comédias em que a dupla de escravos detém certo protagonismo: *Cavaleiros* (424 a.C.), *Vespas* (422 a.C.) e *Paz* (421 a.C.). Para que serve o par de escravos nas peças atrás mencionadas? Como resulta esta dinâmica no enredo cômico de cada uma delas? As respostas a estas duas questões partem de um pressuposto relevante: em qualquer uma das produções referidas, o desdobramento da figura do escravo processa-se como recuperação de um motivo herdado da tradição cômica que deve ser ensaiado e remodelado, de acordo com os objetivos que o

---

<sup>1</sup> 2006, p. 19.

poeta considera para dotar a cena cômica dos recursos artísticos e estéticos que a elevarão ao nível da congénere trágica.<sup>2</sup>

Em termos de dramaturgia, a dupla de escravos atuantes em *Cavaleiros* (*Eq.* 1-146), em *Vespas* (*V.* 1-135) e em *Paz* (*Pax* 1-114) serve para abrir a peça, ficando encarregada do respetivo prólogo. São os dois escravos quem apresenta o argumento ao público, sendo, por isso, as primeiras personagens com as quais a audiência se depara e por causa das quais reage ao cômico que desde logo se instaura, seja pelo teor das conversas, seja pela movimentação e interação cénicas. Aristófanes atribui a essa dupla a função de desencadear e garantir a *captatio benevolentiae*. Além das tarefas que executam os escravos de *Cavaleiros* e os de *Paz* – os da peça de 424 a.C. engendram um plano de fuga por causa dos maus-tratos de que têm sido vítimas, os da comédia de 421 a.C. confeccionam uma papa nauseabunda, à base de excremento, para alimentar um escaravelho gigante – e do cumprimento da incumbência de vigilantes que havia sido imposta aos escravos de *Vespas*, a presença dessa dupla em cena não se justifica tão-somente para dar conta das atividades a que está sujeita a criadagem na Grécia antiga, o poeta cômico usa-a e recria-a para inovar a arte.

À medida que vão apresentando o argumento, ora numa roda-viva de afazeres domésticos, ora refastelados à entrada da casa ou sobre o telhado, os dois escravos também se prestam a esclarecer o auditório acerca de outras personagens. Por exemplo, cabe a um dos elementos da dupla apresentar o senhor da casa a que ambos pertencem e, nas três peças em questão, os termos, motivos e lamúrias são semelhantes. Em *Cavaleiros*, a identidade e o carácter do patrão, Demos (“o Povo”), são revelados pelo Primeiro Escravo (*Eq.* 40-43):

#### **PRIMEIRO ESCRAVO**

Cá o nosso patrão é, por temperamento, um saloio – papa-favas, nervos à flor da pele –, o Demos, da Pnix, um velhinho de maus fígados, duro de ouvido<sup>3</sup>.

Do mesmo modo, Xântias encarrega-se de nomear e fazer brevemente o retrato do amo (*V.* 133-135):

#### **XÂNTIAS**

O nome do nosso velhote é Filócleon – e assenta-lhe como uma luva, caramba! Ali o filho chama-se Bdelícleon, um fulano todo cheio de nove horas.

Por fim, também em *Paz* o processo se repete e é o Segundo Escravo quem nos dá a conhecer a personalidade do amo Trigeu (*Pax* 54-61):

<sup>2</sup> Leia-se, a propósito, a Introdução Geral à tradução portuguesa da obra de Aristófanes, da autoria de Maria de Fátima Silva 2006.

<sup>3</sup> Segue-se a tradução portuguesa de M. F. Silva 2006. Apesar de a tradutora usar o termo “Povo” para nomear o senhor da casa, opta-se aqui pelo substantivo “Demos”.

### SEGUNDO ESCRAVO

O meu patrão, pegou-lhe uma maluqueira esquisita – não é como a vossa, não! – é uma outra, estrambólica mesmo. Dias inteiros, de olhos no céu, de boca aberta, assim, pôe-se a insultar o próprio Zeus: “ó Zeus!”, diz ele, “o que é que pensas fazer? Poisa-me essa vassoira, não vá varreres a Grécia toda.” Ei lá! Ei lá! Caluda! Parece-me que estou a ouvir uma voz.

Como se pode ver, todas as duplas se queixam do patrão, ora pelas suas atitudes, ora pelas suas manias ou “maluqueira esquisita”. A caracterização do senhor é feita com base na experiência daqueles que trabalham sob o seu comando. Como a insatisfação é um dos traços normalmente atribuídos ao escravo cómico, é, pois, natural que o retrato dos respetivos amos não seja, à partida, positivo nem floreado de louvores, mas sim negativo e pintado de queixumes.

De um modo geral, a parelha formada por escravos que abre as peças mencionadas é recurso cómico que Aristófanes ensaiou com sucesso. A presença em cena de uma dupla, recriada a partir das improvisações da comédia numa fase pré-literária, reveste-se de importância e parece interessar ao poeta da *Archaia*; caso contrário, ele não a poria em prática em, pelo menos, três das suas peças conservadas. Isto confirma a preocupação em dotar o género cómico de procedimentos artísticos e estéticos que revelam o talento do dramaturgo de antanho.

## 2.2. A dupla de escravos nas peças de Menandro

Contrariamente ao que testemunham as peças de Aristófanes, nas quais o escravo sofre uma evolução, passando de figura secundária para uma verdadeira personagem, com nome próprio e uma intervenção cada vez mais relevante na ação dramática, sobretudo através da atuação em dupla, na obra de Menandro, o escravo é, à partida, uma figura com franca presença. Dos dezasseis títulos que nos chegaram, em apenas três não há menção a escravos, o que não quer dizer que os não houvesse, mas o estado fragmentário das peças não nos permite ter certezas quanto a esta presença.

Em relação à dupla de escravos, a produção de Menandro também regista diferenças quando comparada com as representações da *Archaia*. Passa-se de um par cúmplice em conluios e tramoias aparatosas para um par de escravos contrastantes. Ao invés de atuarem em sintonia e em conjunto, a presença de dois escravos nas peças menandrinhas presta-se, na maior parte dos casos, ao estabelecimento de contrastes de ordem social e moral. Este novo paradigma não exclui por completo relações entre escravos, apenas lhes retira a representação conjunta, substituindo-os, por conseguinte, de um papel de complementaridade mútua e conferindo-lhes individualidade e atuação próprias. Da galeria de escravos menandrinhas, há algumas duplas sobre as quais importa deixar um comentário.

No *Díscolo*, o par de escravos a partir do qual se estabelece um contraste é formado por Davo, o rústico ponderado, e Geta, o criado citadino, habituado a um estilo de vida elegante, em tudo contrário à realidade do campo. Esta dupla configura uma oposição de ordem social, com repercussões éticas. O escravo do campo é inteiramente dedicado às causas do jovem amo, apoiando-o com sensatez, mesmo que para isso tenha de recorrer aos tradicionais estratagemas que

conferem comicidade à sua atuação. Em contraste, o escravo da cidade manifesta algum desdém perante as situações que se desenrolam e afetam a família à qual pertence, demonstrando um carácter indiferente e menos afetuoso.

Outra dupla de escravos contrastantes é a que integra a peça *Arbitragem*, um deles também de nome Davo e o outro, Siro. Colocados frente a frente diante de um juiz por eles indigitado, o velho Esmícrines, a quem cabia decidir o futuro de uma criança que havia sido abandonada à nascença, os dois escravos opõem-se não só ao nível do carácter, mas também ao nível da *performance* oratória no processo de autodefesa que cada um profere. A causa que está na origem da arbitragem desta peça de Menandro é de índole social e familiar, o que não deixa de ter, também, repercussões políticas. Dois escravos companheiros, um pastor e o outro, carvoeiro, discutem sobre um problema que é, à partida, de fácil resolução.<sup>4</sup>

Será apenas o contraste entre caracteres o objetivo de Menandro, ao confrontar esta dupla? Ou não estará o comediógrafo a servir-se da atuação de Davo e Siro para avaliar a eficácia de certos padrões argumentativos que, no fundo, esta parelha configura de forma contrastante? É que “eles são o tipo rústico que se vê envolvido num processo sobretudo urbano: o debate retórico”<sup>5</sup>, o que leva a estender o confronto a um domínio temático mais abrangente, o do binómio cidade/campo, de que a dupla formada pelos escravos Davo e Geta do *Díscolo* é, por excelência, o par ilustrativo.

Mas, através de um outro par de escravos, novamente um Davo e um Geta, Menandro recupera da tradição um motivo conhecido. Os poucos versos conservados do *Herói* reenviam para uma das cenas típicas da *Archaia*: o comportamento de desvario e aflição de um dos criados suscita no outro uma série de considerações acerca dos traços convencionais da personagem do escravo cómico (*Her.* 1-12):

**GETA**

Estás com ar de quem armou uma bronca de todo o tamanho, Davo. Vê-se que estás metido numa alhada, com medo do moinho e das grilhetas. É claro como água. Porque te fartas de dar murros na cabeça? Que fazes aí espetado a arrancar os cabelos? Porque suspiras?

**DAVO**

Ai, tu sabes lá!

**GETA**

Deve ser coisa grave, desgraçado! E mais, talvez fosse conveniente, se se der o caso de teres amealhado meia dúzia de patacos, que mos confiasses até... os teus assuntos... partilho contigo...

**DAVO**

Tu não sabes o que dizes... estou metido numa encrenca... estou feito, Geta.

A primeira reação de Geta relativamente a Davo, que esmurra a cabeça e puxa os seus próprios cabelos, imagem dinâmica e aparatosa, é afirmar que o

<sup>4</sup> Trata-se de decidir quem deve reter os bens materiais da criança abandonada, se Davo, que os encontrou conjuntamente com o recém-nascido, se Siro, que se encarregou de cuidar efetivamente da criança.

<sup>5</sup> Silva, 2007, p. 219.

comparsa terá armado alguma trama – e das valentes. As respostas do escravo em apuros prolongam o mistério sobre os motivos do seu comportamento e Geta verbaliza um raciocínio que será o mesmo do público: a amplitude do que quer que Davo haja tramado vai valer-lhe um castigo pesado. Matreiro, Geta logo se prontifica a cuidar daquilo que Davo possa ter eventualmente lucrado, resultado de algum roubo ou recompensa pela encrenca que terá engendrado.

A situação evoca, com efeito, episódios que Aristófanes representou nas suas comédias. Há um escravo que se lamenta e expressa medo pelo que virá a acontecer-lhe, porque terá desencadeado alguma patifaria. Perante esta circunstância, as ilações são naturalmente as enumeradas pelo *syndoulos* que, em vez de o animar, lhe relembra a gravidade do que possa ter engendrado. À espera do servo em apuros não está a coroação pela matreirice ou o auxílio do comparsa, mas a ameaça do trabalho no moinho ou o castigo com as grilhetas. Além dos traços de astuto e de traçoeiro, autor das mais variadas trapagens, que reenviam para um padrão convencionalmente atribuído ao escravo, Geta refere ainda o carácter interesseiro e oportunista, quando alude à hipótese de Davo estar na posse de proveitos monetários, resultantes ou não das suas tramoias. Este é também o seu próprio retrato. Ao mostrar-se disponível para cuidar dos proventos de Davo, mais do que solícito, Geta está a ser calculista e engenhoso. Os elementos caracterizadores da personagem do escravo, apontados por este servo do *Herói*, reconstroem, em vários aspetos, o *ethos* e a atuação da criadagem aristofânica.

### 2.3. Plauto e a reconfiguração da dupla de escravos

Do rol de personagens plautinas constam, à semelhança da congénere grega, sobretudo da *Nea*, os velhos avarentos, os pais de família obstinados ou sensatos, as jovens cortesãs que anseiam por um bom casamento, os bons vizinhos, os mancebos enamorados e, naturalmente, os escravos, “que andam numa roda-viva na tentativa de resolverem o problema, e que, pelas artimanhas a que têm de recorrer, não só para iludir a vigilância familiar, mas também para eliminar outros rivais, constituem motivo obrigatório do cómico.”<sup>6</sup> Tal como Aristófanes e Menandro, também Plauto não dispensa a atuação da dupla de escravos, mas reconfigura-a, vestindo-a com outras roupagens, tanto no âmbito dos cómicos de personagem e de carácter, como no domínio da funcionalidade dramática.

No teatro de Plauto, a presença desta dupla constitui, desde logo, um reforço ao protagonismo da personagem do escravo. Ao poeta latino um único escravo em cena nem sempre lhe basta para conferir comicidade ao enredo, daí que recorra, em algumas das suas peças, à duplicação da personagem. Na *Asinaria*, são as cenas protagonizadas pelo par formado por Líbano e Leónidas as mais hilariantes. Aires Pereira do Couto (2006, p. 148) destaca a última cena do ato segundo (As. 407-503) e a última do ato terceiro (As. 591-746) como os dois momentos mais cómicos da peça. Mas é o diálogo inicial do último ato que nos fornece, pelas próprias palavras de Líbano e de Leónidas, informações valiosíssi-

<sup>6</sup> Pereira do Couto 2006, p. 13

mas quanto à condição geral do escravo e ao papel desta dupla na congeminação de artimanhas (As. 545-577):

**LÍBANO**

À má fé dirigimos merecidamente muitos louvores e reconhecimentos, já que graças às nossas patifarias, manhas e astúcias, confiando nas nossas costas e na nossa coragem perante as varas de olmo [...] <sup>7</sup>. Nós que, diante dos agulhões, das lâminas ardentes, das cruces e dos grillhões, dos ferros, das correntes, dos cárceres, dos colares, das peias, das argolas, e dos implacáveis castigadores, profundos conhecedores das nossas costas que já muitas vezes encheram o nosso lombo de cicatrizes [...] <sup>8</sup>. Mas agora, estas legiões, estas tropas e os seus exércitos, depois de uma violenta luta, puseram-se em fuga por causa dos nossos perjúrios. Isto conseguiu-se graças ao valor do meu colega e à minha amável colaboração. Haverá algum herói mais valente do que eu para suportar os golpes?

**LEÓNIDAS**

Palavra de honra que tu não poderias elogiar as tuas façanhas tão bem como eu poderia salientar tudo o que fizeste de mal na paz e na guerra. E, caramba, são muitos os feitos que, por mérito teu, podem agora ser lembrados: como quem defraudaste quem confiou em ti; quando foste infiel ao teu amo; quando, consciente e deliberadamente, perjuraste com palavras solenes; quando esburacaste paredes; quando foste apanhado a roubar; quando muitas vezes tiveste que defender a tua causa, pendurado, diante de oito valentes tipos audaciosos e robustos fustigadores.

**LÍBANO**

Confesso que tudo o que dizes, Leónidas, é sem dúvida verdade, mas, caramba, também se podem apontar muitas patifarias tuas, e bem verdadeiras: como quando foste apanhado a roubar e te açoitaram; quando perjuraste; quando deitaste a mão a um objeto sagrado; quando, muitas vezes, causaste aos amos danos, aborrecimentos e vergonhas; quando negas que te tenham confiado algum depósito; quando foste mais fiel à tua amásia do que ao teu amigo; quando, com a tua dureza, estafaste, muitas vezes, oito lictores munidos de flexíveis varas de olmo! Por acaso, quando elogiei o meu colega, o meu reconhecimento foi mal testemunhado?

**LEÓNIDAS**

Fizeste-o da forma mais digna de mim, de ti, e do nosso carácter. <sup>9</sup>

Do diálogo entre os dois compinchas resulta um retrato extraordinário do escravo. É esclarecida a sua condição, são enumeradas as suas patifarias, são referidos os seus castigos e é explicitado o seu carácter. Existe uma forte cumplicidade entre Leónidas e Líbano, não só ao nível da respetiva atuação, mas também ao nível do retrato psicológico. Ambos são indistintamente patifes e manhosos; não há um que o seja mais do que o outro. E nisto estão de comum acordo. Trata-se de uma dupla inextricavelmente construída pelo poeta cómico de modo a fortalecer a figura do escravo, que lhe é tanto querida quanto necessária.

<sup>7</sup> O tradutor assinala aqui uma lacuna e refere que o sentido da frase pode estar comprometido.

<sup>8</sup> Nova lacuna no original latino assinalada pelo tradutor.

<sup>9</sup> A tradução seguida é a de Aires Pereira do Couto 2006.

Noutros casos, a dupla de escravos assume, no teatro plautino, feições diferentes. Na *Aulularia* são também dois escravos, Pitódico e Estrobilo, mas não formam uma dupla cúmplice. Um pouco de modo semelhante ao que sucede nas produções de Menandro, Plauto dota esse par de criados de traços éticos contrastantes, mostrando como é versátil o recurso à dupla cômica de escravos. Enquanto Pitódico se limita a orientar a festança para as bodas do seu senhor, indicando aos cozinheiros e aos outros serviçais o que devem fazer, tanto em casa de Euclião, como em casa de Megadoro (*Aul.* 339-347; 350-352; 363-371), Estrobilo expia, a pedido de Licónides, todo o aparato que se prepara, e vai daí que se apercebe do segredo do velho pai de Fedra, quando este se decide a esconder a marmita de ouro no templo da Boa Fé. Medeiros relata extraordinariamente toda esta cena:

À porta do templo, [Euclião] fez uma última advertência, sonora, à Boa Fé. E o trêfego Estrobilo, criado de Licónides, que andava por ali, ao mando do patrão, a pescar notícias – pescou aquela: sensacional. Uma marmita, acolugada de ouro! Era preciso rastreá-la, quanto antes. Enfiou-se no templo, entusiasmado... mas não contava com os terrores de Euclião. O velho ouviu um corvo, do lado do bosque: um corvo a crocitar e a escavar a terra. Sinais de mau agoiro! Veio numa fúria, de coração queimado, a tempo de caçar Estrobilo na pesquisa. Sob um dilúvio de estorcegões, murros e pontapés, o escravo foi arrastado para fora, interrogado, revistado, arrepelado. Uma mão, outra mão... e a terceira?... Sim, a mão das rouba-lheiras! Aquele homem estava alucinado. Larvas do submundo ouravam-lhe a cabeça. Agora, até já via a sombra de um cúmplice a mergulhar no templo. Mas não se bate assim num escravo inocente!... O velho merecia uma lição. E ia tê-la, bem depressa.<sup>10</sup>

Estrobilo acaba por surripiar a marmita ao velho e resguarda-se, sorrateiro, em casa do seu amo. Vai valer-lhe de moeda de troca para, no fim da peça (*Aul.* 821-831), pedir a sua liberdade a Licónides.

Em *Amphitruo*, o processo de duplicar a personagem do escravo reconfigura-se. Não há propriamente um par atuante em termos de cumplicidade e compadrio, mas sim um dupla formada por um elemento divino, Mercúrio, que veste a pele do escravo Sósia, metamorfose que intriga o original duplicado e instaura uma série de cômicos de situação e de personagem, através de cenas engendradas pelo escravo-cópia, mensageiro olímpico, que levam o escravo-original à exasperação total. Complexo, o *modus operandi* desta dupla, que implica a interação entre mortais e imortais, entre o ser e o parecer, demonstram como é possível manipular um motivo da tradição cômica, submetendo-o a um processo de recriação que resulta bem-sucedido.

<sup>10</sup> Medeiros, 2006, pp. 252-253.

### 3. A dupla Apariço e Ordoño em *Quem tem farelos?* de Gil Vicente: recuperação e potencialidades do modelo cómico

Considerando o vasto legado do teatro cómico da Antiguidade, Gil Vicente tem ao seu dispor um conjunto de estratégias e de motivos para os quais não terá olhado com indiferença. Não se sabe se o dramaturgo português terá tido acesso às fontes greco-latinas a que temos vindo a referir-nos, nem tão pouco se conhecem as intencionalidades do autor quando se verifica um revivalismo de certos aspetos da tradição cômica na sua obra. É o que sucede com a dupla formada pelos moços de esporas da farsa *Quem tem farelos?*.

A peça representada por Gil Vicente em 1505 começa precisamente com o diálogo entre dois criados, Apariço, de nacionalidade portuguesa, e Ordoño, castelhano. A didascália de abertura do drama apresenta-no-los como “moços de esporas a buscar farelos.”<sup>11</sup> Há, desde logo aqui, um fator de cómico a ter em conta na recriação do modelo cómico de antanho: a diferença de língua e de cultura dos dois servos. Excluído este traço caracterizador, pensamos, por momentos, estar perante uma cena da comédia de Aristófanes, pois o tópico que marca o início da conversa desses moços vicentinos é bem tradicional. Apariço procura o que comer, dado o estado de penúria em que se encontra e vive Aires Rosado, o escudeiro convertido em trovador a quem serve. É, aliás, a busca de comida o tópico dos dois versos da peça, o primeiro em português, o segundo, em castelhano (191c, 1-2):

Vem Apariço e Ordoño, moços de esporas a buscar farelos, e diz logo Apariço:  
 Ordoño Quem tem farelos?  
 Quién tiene farelos?

Esta questão, a que intitula a farsa e que é ponto de partida de toda a peça, exige uma interpretação e um breve comentário. Os moços de esporas procuram farelo, resíduo da fabricação da farinha de gramíneas – trigo, arroz, milho, cevada, centeio, aveia, etc. – para consumo próprio, tal é o estado faminto em que se encontram. Este primeiro motivo de lamúria é comum na comédia grega antiga, pois os escravos lamentam amiúde que não comem o que preparam para os senhores e queixam-se de passar fome, o que os leva mesmo a roubar da cozinha (e da mesa) dos amos (Cf. *Pax* 13-14).<sup>12</sup> No caso da farsa vicentina, o cenário é experimentado não só pelo moço, como também pelo próprio senhor (191c, 12-13):

Apariço Morremos ambos de fome  
 de lazeira todo o ano.

<sup>11</sup> Camões, 2002, p. 153

<sup>12</sup> Vide também o que Olson, 1989, pp. 198-199, diz a propósito de Carião, o escravo de *Pluto*, última comédia representada em vida de Aristófanes, mostrando que é bastante vulgar o escravo ser surpreendido a roubar comida.

Apresentada a razão do maior queixume, a conversa entre Apariço e Ordoño flui, mas deixa antever que o primeiro interlocutor se sobrepõe ao segundo, em termos de protagonismo cénico, procedimento que se verifica, também, nas três peças aristofânicas antes mencionadas, nas quais se percebe que, embora atuando em dupla, há um escravo que se evidencia em relação ao outro. Na farsa vicentina, são os problemas de Apariço e o seu amo os assuntos que dominam todo o diálogo, mesmo que Ordoño também se reveja nas afirmações do companheiro. Este é outro aspeto que aproxima a cena de abertura de *Quem tem farelos?* dos inícios de *Cavaleiros*, de *Vespas* e de *Paz*. E por que motivo detém maior protagonismo Apariço? Será por ser português? Se assim for, percebe-se desde logo que o foco de crítica e de paródia a que se presta Gil Vicente é de carácter nacional. Ele não quererá *a priori* caricaturar o escudeiro e o moço de esporas castelhano, mas sim o militar português, aquele que se entrega a uma vida de cortesão e deixa à fome os que o servem.

O cenário desenvolve-se a partir do momento em que Ordoño pergunta a Apariço a identidade do respetivo amo. E recupera-se novamente outra estratégia já ensaiada por Aristófanes: encarregar o criado da apresentação e do retrato do senhor (191c, 14-37; 191d, 38-47):

Ordoño	Com quién vive?
Apariço	Que sei eu. Vive assi per i pelado coma podengo escaldado.
Ordoño	De qué sirve?
Apariço	De sandeu. Pentear e jejuar todo o dia sem comer cantar e sempre tanger sospirar e bocijar. Sempre anda falando só faz ãas trovas tam frias tam sem graça, tam vazias que é cousa pera haver dó. E presume d'embicado que com isto raivo eu três anos há que sam seu e nunca lhe vi cruzado. Mas segundo nós gastamos um tostão nos dura um mês.
Ordoño	Cuerpo de san qué coméis?
Apariço	Nem de pão nam nos fartamos.
Ordoño	Y el caballo?
Apariço	Está na pele que lhe fura já a ossada nam comemos quasi nada eu e o cavalo nem ele. E se o visses brasonar e fingir mais d'esforçado e todo o dia aturado se lhe vai em se gabar.

Estoutro dia ali num beco  
 Deram-lhe tantas pancadas  
 Tantas tantas que aosadas.  
 Ordoño Y com qué?  
 Apariço C'um arrocho seco.  
 Ordoño Hi hi hi hi hi hi.  
 Apariço Folguei tanto.

Pelo que é dado a perceber, segundo as palavras de Apariço, o seu senhor é um militar dado à fanfarrone, motivo clássico que Gil Vicente também recria.<sup>13</sup> O estado de Apariço, consumido com o comportamento do amo, é revelador de lamentos que perduram ao longo dos três anos desde que está ao serviço de Aires Rosado. Trata-se de um escudeiro irresponsável, sem qualquer noção do seu estatuto social: passa os dias a compor poesia, a cantar e a tocar viola. É o retrato objetivo do estrategista cortesão, mais interessado em elogiar a beleza das damas a quem dedica os seus cantares do que em lutar e defender a pátria, como a sua condição impõe naturalmente. Ao longo do período em que Apariço desempenha a função de moço de esporas de Aires Rosado, “nunca lhe vi[u] cruzado.”

Da intervenção do criado português depreende-se insatisfação e desânimo, não só ao nível económico, pois amo e moço vivem na mais completa miséria, como também ao nível sociopolítico, porque, não havendo conflitos bélicos, como parece ser o cenário da contemporaneidade de Gil Vicente, que motivos sustentam a existência de escudeiros e moços de esporas?

O moço castelhano, por seu turno, embora tenha uns “sapatos amarelos”, o que prova não estar num estado tão miserável quanto o companheiro Apariço, padece do mesmo mal que este em termos de amo, pois o seu não é muito melhor que Aires Rosado (192a, 91-121; 192b, 122-125). Ordoño considera o escudeiro para quem trabalha (192a, 94-97)

[...] un cesto  
 un badajo contrahecho  
 galán mucho mal dispuesto  
 sin descanso y sin provecho.

Além do temperamento irascível, este escudeiro castelhano, que parece ferver em poucos graus, também é um cobardolas. Apesar de suspirar por guerras a todo o tempo, sempre o seu contributo se traduziu em pouco mais do que... nada (192a, 111-113).

Que razões os prendem a esses padrões irresponsáveis e desafortunados? Ordoño não as esclarece, porque não foi questionado acerca desse assunto; talvez por não se encontrar, afinal, tão mal quanto apregoa. Os seus lamentos bem podem ser inventados, daqueles que alimentam uma “conversa fiada” que, no caso, servem para acompanhar os queixumes do seu interlocutor. Mas o suposto

<sup>13</sup> Vide Faria, 2023.

queixoso pergunta a Apariço o motivo por que este ainda não abandonou Aires Rosado. A resposta é direta (192a, 82-84):

Ordoño	Y pués por qué estás com él?
Apariço	Diz que m'há de dar a el rei e tanto farei farei.

A promessa de um futuro melhor é, aliás, um elemento tradicional. À semelhança dos escravos aristofânicos, que se mantinham junto dos patrões porque estes lhes haviam prometido uma recompensa, por exemplo, também Apariço, na função de moço de esporas de Aires Rosado, conta com a concretização do que lhe terá jurado o amo: dá-lo a el-rei. Que motivação melhor pode ter um moço ao serviço de um escudeiro falido e covarde? Na verdade, ponderar a hipótese de, um dia, poder estar à mercê do rei parece ser o alimento que tem sustentado Apariço ao longo do tempo em que serve o respetivo senhor.

Será, também, pela mesma razão que o moço não se afasta de Aires Rosado tão facilmente, ele “critica o estatuto do seu amor e a paixão que este nutre pelas trovas, [mas] segue-o por todo o lado até ao momento da serenata a Isabel.”<sup>14</sup> Esta persistência é um traço caracterizador das personagens que, no âmbito do teatro cómico, estão sujeitas ao jugo de alguém. Apesar de Aristófanes nos propor uma dupla de escravos preguiçosos que se encarregam de vigiar o velho patrão em *Vespas*, tanto em *Cavaleiros* como em *Paz* os servos que fazem parrelha demonstram certa firmeza no cumprimento dos objetivos ou das funções que têm. Assim, embora contrariado, o moço de Aires Rosado confia no amo, mesmo que este nunca venha a cumprir com a promessa feita. *Aí reside o suspense* do cómico.

#### 4. Conclusão

Tendo em conta a reflexão desenvolvida a partir do confronto entre o modo como vários dramaturgos, de épocas distintas (e distantes), utilizaram e recriaram um mesmo motivo cómico, i.e., a dupla de serviçais, custa-nos aceitar que os investigadores dedicados ao estudo do teatro de Gil Vicente ainda não lhe tenham reconhecido o devido lugar no grupo de autores clássicos do Renascimento português.<sup>15</sup> Considerá-lo um poeta renascentista, mas de feição popular ou popularizante, logo desprovido das premissas clássicas impostas pelo cânone, não nos parece de todo a classificação mais acertada, para mais quando, além da temática que aqui tratamos, há muitos aspetos que carecem de uma leitura em diálogo com o teatro clássico.

Apesar de não sabermos se Gil Vicente conhecia as peças de Aristófanes ou de Menandro na versão original, a circulação de traduções e recriações latinas proliferou ao longo da Idade Média e do Renascimento, e Plauto terá sido, com certeza, um autor apreciado. É, por isso, bem provável que o dramaturgo português

<sup>14</sup> Palla, 2014, p. 39

<sup>15</sup> Vide Pociña López, 2016.

tivesse conhecimento da obra dos comediógrafos gregos e latinos. A recuperação da dupla de escravos na farsa *Quem tem farelos?* não nos deixa dúvidas de que esta hipótese deva ser considerada. A estratégia é a mesma, i.e., recurso a uma dupla, assim como os tópicos da conversa entre os dois interlocutores. Apariço e Ordoño lamentam a condição pouco digna em que se encontram, queixam-se do comportamento dos respetivos senhores, criticando-os e injuriando-os e ilustram uma realidade social contemporânea do dramaturgo. Não são estes os mesmos pressupostos que Aristófanes terá seguido e denunciado nas suas peças políticas? E Gil Vicente não terá, também ele, deixado uma mensagem política aos seus contemporâneos através da atuação de Apariço e Ordoño?

## Referências bibliográficas

### Edições, traduções e comentários

- Camões, J. (2002). *As Obras de Gil Vicente. Vol. II*. Lisboa: Centro de Estudos de Teatro/Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Fonseca, C. (2000). *Anfitrião. Plauto*. Lisboa: Edições 70.
- Fonseca, C., Pereira do Couto, A., Medeiros, W., Teixeira, C., & Toipa, H. (2006). *Comédias I. Plauto*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Fonseca, C., Pereira do Couto, A., Medeiros, W., Teixeira, C., & Toipa, H. (2009). *Comédias II. Plauto*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Medeiros, W. (1989). *A comédia da marmita. Plauto*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Pereira do Couto, A. (2003). *A comédia dos burros. Plauto*. Lisboa: Edições 70.
- Silva, M. F. (2006). *Comédias I. Aristófanes*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Silva, M. F. (2010). *Comédias II. Aristófanes*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Wilson, N. G. (2007). *Aristophanis Fabulae. Tomus I*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Wilson, N. G. (2007). *Aristophanis Fabulae. Tomus II*. Oxford/New York: Oxford University Press.

### Estudos

- Baran, M. R. (1967). *The character of the slave in Plautus*. Montréal: Department of Classics McGill University.
- Bernardes, J. A. C. (2006). *Sátira e Lirismo no Teatro de Gil Vicente* (Vol. I). Lisboa: INCM.
- Bernardes, J. A. C. (2008). *Gil Vicente*. Lisboa: Edições 70.
- Bernardes, J. A. C. (2019). Os géneros no teatro de Gil Vicente. In J. A. C. Bernardes & J. Camões (coords.). *Gil Vicente. Compêndio* (pp. 195-214). Coimbra: IUC.
- Camões, J. & Machado, J. N. (2018). “Gil Vicente: um nome para identidades plurais”, in J. A. C. Bernardes & J. Camões (coords.). *Gil Vicente. Compêndio* (pp. 15-48). Coimbra: IUC.
- Costa Ramalho, A. (1973). Alguns aspectos do cómico vicentino. *Separata de Biblos*. vol. XLI. Coimbra.
- Faria, R. T. (2021). O escravo em Plauto: paradigma de um herói cómico. In R. T. de Faria (coord.) *Temas de Cultura Clássica*. Linda-a-Velha: DG Edições.
- Faria, R. T. (2023). O escudeiro gabarola no teatro de Gil Vicente. Recriação de um velho tipo cómico: o soldado fanfarrão. *Boletim De Estudos Clássicos*, 68, 79-103.
- Faria, R. T. (2024). *O Escravo na Comédia Grega*. Ponta Delgada: Edição do autor.
- Feeney, D. (2016). *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- MacLean, R. (2018). *Freed Slaves and Roman Imperial Culture. Social Integration and the Transformation of Values*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCarthy, K. (2000). *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Olson, S. D. (1989). Cario and the New World of Aristophanes' *Plutus*. *Transactions of the American Philological Association*, 119, 193-199.
- Palla, M. J. (2014). *Dicionário das Personagens do Teatro de Gil Vicente*. Lisboa: Chiado Editora.
- Pociña López, A. J. (2016). A Antiguidade Clássica no teatro de Gil Vicente. In M. F. Silva, M. C. Fialho & J. L. Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (pp. 15-27). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Richlin, A. (2017). *Slave Theatre in the Roman Republic. Plautus and Popular Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, M. F. (2007). *Ensaio sobre Aristófanes*. Lisboa: Cotovia.
- Stewart, R. (2012). *Plautus and Roman Slavery*. Sussex: Wiley-Clackwell Publication.
- Yavetz, Z. (1998). *Slaves and Slavery in Ancient Rome*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.

## Resumo

O recurso a duplas no teatro cómico é tão antigo quanto o próprio género. Considerando os testemunhos literários que a tradição clássica nos legou, Aristófanes ensaiou, com sucesso, este procedimento cómico. Menandro e Plauto não foram indiferentes a esta dupla e recuperaram-na em algumas das suas peças. No teatro português, a dupla formada pelos moços de esporas que abre a farsa *Quem tem farelos?* de Gil Vicente é ilustrativa do processo de revivalismo ao qual se poderá ter prestado o dramaturgo de quinhentos. Caso singular na produção vicentina, o par constituído por Apariço e Ordoño readquire, numa primeira instância, os traços das duplas de escravos do teatro antigo, mas revela, depois, novas feições. Serão estas o resultado de uma metamorfose a que Gil Vicente terá submetido o motivo clássico da dupla cómica?

## Abstract

The use of duos in comedy is as old as the genre itself. Considering the literary testimonies that the classical tradition has bequeathed to us, Aristophanes successfully rehearsed this comic procedure. Menander and Plautus were not indifferent to this procedure and recovered it in some of their plays. At the Portuguese theater, the duo formed by two young men from the play *Quem tem farelos?* (Who has crumbs?) by Gil Vicente is illustrative of the revival process to which the playwright of the 16th Century may have paid some attention. A singular case in Gil Vicente's production, the pair made up of Apariço and Ordoño reacquires, in the first instance, the traits of the pairs of slaves of the ancient theater, but later reveals new features. Are these the result of a metamorphosis to which Gil Vicente has subjected the classic motif of the comic duo?



Recensões



## Isabel Cristina Pires (2023). *O Planeta Irreal*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 116 pp.

João de Mancelos

Universidade da Beira Interior/CLLC  
mancelos@ua.pt  
ORCID: 0000-0001-5867-9376

*O Planeta Irreal* constitui o décimo-terceiro livro de Isabel Cristina Pires, uma autora multifacetada, com uma vasta produção literária, dispersa pela poesia, conto e romance. Este volume, de capa vermelha e *design* minimalista, integrado na icónica coleção “12 catorze bold”, sucede a livros como *Todas as Cores do Azul* (2001), *Deserto Pintado* (2007) e *Cidade das Imagens* (2015) — contudo, apresenta algumas mudanças de direção, que importa referir.

Relativamente às produções anteriores, *O Planeta Irreal* revela uma mestria decorrente da experiência, reificada em textos mais densos e polissémicos, suscetíveis de desafiar a capacidade interpretativa do leitor. Em simultâneo, aos temas diletos da escritora — o amor, a écfrase e o “genius loci” — juntam-se, agora, outros, com destaque para a identidade.

Esta constitui, precisamente, a trave-mestra da primeira parte do livro em apreço, intitulada “Cartão do Cidadão”. Aqui, a autora assume-se como uma mulher a entrar na velhice, com experiência de vida, e uma escritora atenta ao mundo hodierno, violento, acelerado, por vezes, um “planeta irreal”.

Alicerçada tanto na autoimagem, como na ideia que o Outro possui de nós, duas realidades nem sempre coincidentes, a identidade é uma construção complexa, fluída e nunca acabada. Nesta linha, destaco o poema “Quem pensa que és? I – eu”, que transcrevo integralmente:

Sou o alto daquela serra  
em busca de tudo o que é azul.  
Sou a faca que degola um bode  
e depois corta pedaços de papel.  
Sou o horror de um cavalo que cai  
num precipício; sou um tolo, um  
tiritante que é pago com silêncio,  
um peregrino do quase. Sou apenas  
aquele que escreve. Que escreve.  
Que escreve.  
(Pires, 2023, p. 12)

A enumeração (“alto”, “faca”, “horror”, “tolo”, “peregrino”), uma característica do estilo da autora, patenteia múltiplas facetas do sujeito poético. Este emerge associado ora ao ascendente (“em busca de tudo o que é azul”), ora ao terreno (“a faca que degola um bode”). A demanda de algo, presente no segundo verso, parece de resultado dúbio, quando o eu poético se descreve como “um peregrino do *quase*” (meu *itálico*). No entanto, pontifica a certeza de que é uma mulher de letras, reiterada nos três versos finais, a evocar as palavras da narradora de *Bell Jar*, romance de Sylvia Plath: “I am. I am. I am”.

A segunda secção, designada “O movimento dos olhos”, centra-se num tema querido à autora: a écfrase. Esta consiste em descrever, num poema ou numa narrativa literária, uma obra de arte visual, como um quadro, estátua ou filme, existente ou imaginária. Já no livro *Cidade das Imagens* (2015), Pires recorreu a este dispositivo retórico para evocar várias peças de arte religiosa do Museu Nacional Machado de Castro. Agora, alarga o seu escopo e debruça-se sobre telas de Paul Gauguin, José Malhoa, Gustav Klimt ou Marc Chagall.

Um exemplo cabal reside no poema “Os fabulosos gatos de Laurel Burch”, que reproduzo:

Eles andam por aí, eles vasculham,  
eles cravam no ar segredos velhos,  
eles param de existir durante um tempo  
e o mundo fica à beira do regresso.  
Eles saltam e pulam de nenhures,  
e ao nada regressam quando olham  
e desprezam. Eles decompõem-se de tarde  
e cada parte do corpo nos sussurra  
amor, carícia e mãos, porque o toque  
ata dois seres que são iguais.  
Eles sabem quão macio é o silêncio,  
podem sair de qualquer hora e regressar  
no mesmo instante. Sonham sempre  
tudo o que é real e nada invejam  
aos sonhos que sonhamos. Belos  
como gatos, simples como gatos,  
gatos como gatos.  
(Pires, 2023, p. 32)

Os felinos são os animais diletos da autora, enaltecidos de uma forma tão sensível quanto apaixonada. O poema salienta a omnipresença dos gatos, tal como na tela homónima de Burch, a sua sabedoria antiga e o um irreduzível sentido de independência. Para os evocar, Pires recorre a verbos sugestivos (“Eles decompõem-se de tarde”), à imagem literária (“cada parte do corpo nos sussurra / amor”) e, sem surpresa, à personificação (“nada invejam / aos sonhos que sonhamos”). Contudo, a definição dos felinos é sempre inefável ou intraduzível, pois são criaturas únicas, “gatos como gatos”.

Se, na segunda secção, Pires abordava as artes visuais, na terceira, centra-se na “Coreografia e música”. São explícitos, os títulos de alguns poemas que a

integram: “A aula de ballet”, “Valsa”, “Tango” ou este “Concerto Italiano, BWV 971, J. S. Bach”:

A minha cabeça era uma floresta ressequida.  
 Por todo o lado, árvores erguiam os corpos  
 sem estrutura. Silêncio e mais silêncio. Dir-me-eis,  
 então e a Música, a água do universo, a extrema  
 transparência dos relógios? A Música,  
 que ordena que se calem os pássaros no céu,  
 que morram as cidades, que se evaporem  
 os homens e que o mar desapareça  
 da superfície da Terra? A Música, direis, aonde  
 estava? Onde estava, em toda aquela areia  
 povoada de árvores miseráveis e hostis  
 à minha própria alma? Até que entrei na terra  
 onde se ouviam sons de gratidão, era  
 domingo, e havia uma praça aberta ao sol  
 onde a Música jorrava, e jorrar é a única maneira  
 de entender. Foi assim, a um domingo, que a Música  
 voltou à sua casa e mergulhou tudo na água,  
 que uma onda varreu as pedras  
 invisíveis, os músculos da face tornados  
 em falcões; e a humildade abjeta de chorar  
 transformou-se em carne que tremia  
 na sua estranha casa sob o sol.  
 (Pires, 2023, p. 48)

O poema transcrito reflete acerca do poder terapêutico da música, neste caso, de um concerto para cravo, composto por Johann Sebastian Bach. A única estrofe do texto pode ser dividida em duas partes, que correspondem a estados de espírito antitéticos. Na primeira, o sujeito poético assevera: “A minha cabeça era uma floresta ressequida.” Pesam-lhe o desalento e o silêncio estéril, o abatimento e a hostilidade do mundo. A sede de harmonia aumenta, como num crescendo musical, e culmina na questão: “A Música, direis, aonde estava?” (Pires, 2023, p. 48). A partir desse verso, o poema transita, brusco, do tom melancólico para o eufórico: num domingo, numa praça, toca-se um concerto. A música jorra, como água, comove a ouvinte e inunda a floresta ressequida do “incipit”.

A quarta secção, “Os lugares do mundo” lida com o “genius loci” (o espírito do espaço) e também com a relação afetiva entre o indivíduo e o “omphalos”. Trata-se de um tema recorrente na obra de Pires, em geral, e incontornável no romance *O Nome do Poeta* (2003) ou nos poemas de *Deserto Pintado* (2007). O rio Douro ou a praia da Figueira da Foz, o espaço monumental do Mosteiro de Alcobaca ou a despojada paisagem alentejana, estiram-se nestas páginas.

Por vezes, a impressão dominante é a de perda e de saudade como sucede no poema “Praia da Figueira da Foz: II. O mar adulto”. Noutros textos — por exemplo, “O lugar das raízes” — pontifica a universal ligação entre um indivíduo e as suas origens:

Gosto de pertencer às letras do meu nome.  
 Gosto de pertencer a uma freguesia,  
 a um distrito. Gosto de pertencer a um rio.  
 Gosto de pertencer a um monte que me enformou  
 o céu. Gosto de pertencer a um gato,  
 cujo amor persiste muito tempo. Gosto de  
 pertencer a um lápis que pouco tempo mais  
 terá de vida. Gosto de pertencer às coisas  
 que podem estar vazias e são melhor  
 vazias, como igrejas, estradas florestais  
 e precipícios. Gosto de pertencer às oliveiras  
 e a jardins sem nome que me abordam  
 com um gosto de pequena coisa, de mero decorrer  
 de uma manhã. Gosto de pertencer  
 a uma pedra que canta lisamente  
 e a uma mesa que me vê todos os dias.  
 Gosto de pertencer a um espaço vago  
 entre raízes. Gosto de não ser ninguém.  
 (Pires, 2023, p. 59)

O poema desenrosca-se pela repetição anafórica (“Gosto de”), que imbui de musicalidade o texto e reitera o apreço do sujeito poético por tudo aquilo que lhe concede sentido. Entre estes elementos situam-se o nome; o espaço da comunidade; os monumentos vazios, como uma igreja; os locais onde a natureza exerce o seu fascínio; ou ainda os “liminal spaces”, zonas transitórias, representadas pela estrada. As palavras finais, “Gosto de não ser ninguém” (Pires, 2023, p. 59), após a anulação da negativa, volvem-se em “gosto de ser alguém”. Afinal, somos porque *pertencemos*.

A secção seguinte, intitulada “Apresentação do amor”, desabrocha em múltiplos afetos: o erotismo, por vezes violento, em “O canibal”; a amizade em “A raposa de Saint-Exupéry abre finalmente o coração”; o amor materno em “A mãe”; o carinho pelos descendentes em “Para quem há de nascer”, etc.

O texto “O amor faz uma vénia” resume perfeitamente o espírito desta secção:

Eu sou o irmão do vento, aquele  
 que transforma a fímbria das montanhas  
 e as insignifica. Sou o que lentifica  
 o tempo até não restar qualquer  
 respiração, e o que transporta os corpos  
 que andam ignorados de si mesmos.  
 Sou também aquele que não sabe  
 o que dizer, ou que, sabendo,  
 bem sabe que é inútil. Carrego  
 as almas na mão e sopro-as  
 com furor, como vidro colorido.  
 Se não amarem, vão arrepender-se.  
 Depois de amarem, arrepender-se-ão.  
 Eu voltarei sempre.  
 (Pires, 2023, p. 66)

Recorrendo à enumeração e à personificação, o poema define o amor, segundo o próprio: livre, “irmão do vento”, poderoso. Neste âmbito, o texto apresenta um neologismo — “insignifica” (diminui ou retira significado) — provando que a imaginação do artista ultrapassa a criação literária e se estende à linguística. Autores canônicos, como William Shakespeare, Dante Alighieri ou João Guimarães Rosa dominaram, com mestria, esta arte de enriquecer o idioma. O amor emerge, sobretudo, como um sentimento cíclico, impossível de ignorar, que ora eleva, ora destrói, como revelam os versos de fecho.

“Eros” e “thanatos”, o amor e a morte, constituem os temas quintessenciais da literatura. Na secção precedente, Pires abordara o amor na sua ínfima complexidade; nesta, intitulada “Morrer ou não morrer”, digladiava-se com a morte, um assunto tão delicado quanto brutal. Tal como noutros textos, a morte aqui não é vista em termos abstratos, mas sim concretos: o final da “Afogada XL no Rio Hudson”, dos familiares em “Assim vão todos”, das vítimas da guerra, em “Noticiário” ou mesmo do sujeito poético, em “Testamento”.

O poema “A foice” resume o espírito desta secção:

A velha anda a rondar a minha porta.  
 Não sei porque lhe põem nas mãos  
 uma gadanha: a velha não precisa.  
 É um rasgão na areia movediça,  
 tira do nosso coração todo o socorro  
 e afoga-nos, como faz às ninhadas  
 de gatos e de cachorros. Rasga-nos  
 em quatro e depois em oito, fica  
 um salitre octogonal na nossa sala.  
 E quantos mais mortos a velha arrebanha,  
 mais aquela areia se transforma em lama,  
 e depois em água tão dura e tão salgada  
 que os nossos mortos flutuam nela  
 e vão criando o nada.

(Pires, 2023, p. 93)

No texto, a morte surge personificada como uma velha ceifeira, que corta cerce a vida dos seres humanos ou da fauna. Trata-se de uma imagem tradicional, com origem na mitologia grega, que apresenta Cronos, pai do tempo, e a sua foice. Na sequência deste, durante a Peste Negra, que abalou a Europa no século XIV, emerge a “Grim Reaper”, figura esquelética, coberta com um manto e um capuz escuros, empunhando uma gadanha. Recorrer a esta imagem, após o mundo ter sobrevivido à epidemia de COVID-21, parece-me oportuno. No poema, a morte despoja a vítima da esperança e revela-se como um destino inelutável, avesso a qualquer redenção de carácter espiritual. Depois dela, só o “nada”, vocábulo que encerra o poema.

A última secção do livro, “As doidas das palavras”, recupera um tema recorrente na obra de Pires: a metapoesia, ou seja, a reflexão que a própria escrita tece acerca da linguagem e da essência funcional da literatura. O título de alguns poemas evidencia este aspeto: “A arte das palavras proibidas” ou “Se os poetas se calassem”. Outros são dedicados a “escritores fortes”, na terminologia de Harold

Bloom, ou seja, figuras canônicas das letras nacionais, como Miguel Torga, Fiamma Pais Brandão, Eugénio de Andrade e Sophia de Mello Breyner Andresen, e constituem, assim, justas homenagens.

Da secção em apreço, destaco “Um poeta por dia” — evocando o hábito pedagógico que Pires tem de disponibilizar, quotidianamente, alguns versos, ilustrados por uma tela ou fotografia, na sua cronologia de Facebook:

Hoje,  
 quem será o meu poeta-abrigo?  
 Quem é o meu pai e a minha mãe, a  
 ilustração doida do mundo, a seta exata-  
 -mente a meio das horas? Quem  
 é que rasga os véus do templo e me  
 obriga ao maremoto do olhar?  
 Que espátula pinta o bolor  
 da casa dos avós? Que máscara  
 ponho na face arrependida? Quem  
 me empurra a frio para o amor?  
 Que riacho me salva do ruído dos mortos?  
 (Pires, 2023, p. 100)

O termo “poetas-abrigo” remete para a função terapêutica da escrita, recordada, metaforicamente, no verso final: “Que riacho me salva do ruído dos mortos?” (Pires, 2023, p. 100). A bloomiana referência ao pai e à mãe remete para a influência inspiradora que um escritor exerce sobre outro. Já a expressão “rasga os véus do templo” evoca, intertextualmente, o episódio bíblico da morte de Jesus, referido no Evangelho segundo São Mateus: “E eis que o véu do santuário se rasgou em dois, de alto a baixo; a terra tremeu, as pedras se fenderam” (Mateus 27:51). No âmbito do poema em análise, este véu pode representar o momento significativo em que o leitor é arrebatado pela mensagem do texto.

*O Planeta Irreal* constitui o mais ambicioso livro de Isabel Cristina Pires, na abordagem profunda de temas tão diversos quanto a identidade, as artes plásticas, a música e a dança, o espaço, o amor e a morte e, por fim, a própria poesia. Para tanto, a autora recorre a uma diversidade de abordagens, com destaque para a éfrase, a intertextualidade e a metapoesia. É um livro resultante do talento apurado, do saber técnico e de uma longa experiência de escrita. Se fôssemos um país de poetas, outro reconhecimento teria a notável obra desta autora.

João de Mancelos<sup>1</sup>

<sup>1</sup> João de Mancelos é professor universitário e escritor.



