

Elite e poder no último discurso de Jó (Jó 29-31)¹

Elite and power in the Job's last speech (Job 29-31)

Lucas Merlo Nascimento

Resumo

O poema de Jó 29 a 31 configura-se literariamente como último discurso do personagem Jó. Neste discurso-poema em primeira pessoa, o personagem Jó descreve-se em relação a Deus e aos socialmente fragilizados: alguém sobre quem está a benção divina e que possui respeitabilidade jurídica ao portão da cidade, que age em benefício dos desfavorecidos como extensão da ação divina. À medida que seu status social se inverte, descreve sua relação com Deus e com a sociedade de forma distinta. O artigo analisa a construção retórica e poética das relações de poder entre Jó (elite), Deus e os socialmente fragilizados de modo a legitimar a posição social da elite. Parte-se da caracterização da elite, de uma possível localização histórico-social do texto e do apontamento de como percepções elitistas e relações de poder podem ser vistas no poema. Por fim, demonstra-se a retórica da legitimação da elite em três dimensões: religiosa, ao outorgar a benção divina à ação do personagem Jó; social, em que a estabilidade e coesão social depende do reconhecimento das funções; e moral, em que determinadas ações são descritas como virtude da elite.

Palavras-chave: Jó 29-31. Análise retórico-poética. Elite. Relações de poder.

Abstract

The poem in Job 29 to 31 is literarily configured as the final speech of the character Job. In this first-person speech-poem, Job describes himself in relation to God and the socially fragile: he is someone upon whom divine blessing rests and who has legal respectability at the city gate, acting for the benefit of the disadvantaged as an

¹ Este artigo é uma expansão da comunicação “A construção poética das relações de poder em Jó 29-31” apresentada no VI Congresso Internacional de Teologia PPGT/PUCPR em outubro de 2023.

extension of divine action. As his social status reverses, he describes his relationship with God and society differently. This article analyzes the rhetorical and poetic construction of power relations between Job (elite), God, and the socially fragile to legitimize the social position of the elite. It begins with the characterization of the elite, a possible social location of the text, and an indication of how elitist perceptions and power relations can be seen in the poem. Finally, the rhetoric of the legitimization of the elite is demonstrated in three dimensions: religious, by granting divine blessing to Job's actions; social, in which social stability and cohesion depend on the recognition of functions; and moral, in which certain actions are described as virtues of the elite.

Keywords: Job 29-31. Rhetorical-poetic analysis. Elite. Power relations.

Introdução

Jó 29-31 apresenta-se como último discurso de Jó e possui uma função de “dobradiça” no livro, pois está localizado entre os debates com Elifaz, Bildade e Zofar nos caps. 3-27, o poema sobre a inacessibilidade da sabedoria no cap. 28, e a intervenção de Eliú (caps. 32-37), antes da aparição divina (caps. 38-41). Serve, portanto, como ponto-de-virada no livro. Neste discurso, a autodescrição de Jó identifica-o como personagem que representa literariamente uma elite formada por homens livres, proprietários de terra e que possuíam responsabilidades jurídicas. Sua autodescrição articula-se em sua relação com Deus e com a sociedade, cujas dinâmicas e relações de poder se alteram à medida que se inverte seu status social. Em sua descrição da inversão de seu status e as implicações para a percepção de Deus e da sociedade, nota-se uma concepção elitista subjacente ao texto, em que Deus e uma “moral” operam como legitimadores da existência da elite enquanto a sociedade é descrita como reconhecadora do lugar da elite. Assim, o texto pode ser lido como uma expressão da autocompreensão social da elite. Para tanto, define-se “elite” em sua expressão social. Em seguida, apresenta-se brevemente uma possível localização histórico-social do texto para, então, destacar os elementos retórico-poéticos que transparecem concepções elitistas.

1. Definição e caracterização de “elite”

O conceito de “elite” é bastante amplo e dinâmico pois serve para descrever fenômenos sociais com certa aproximação em distintas sociedades. Em seu estudo sobre as elites sociais, Nadel, reconhecendo e aceitando a dinamicidade e amplitude do conceito, define elites sociais como o fato de existir, na maioria das sociedades, um estrato

populacional que possa reivindicar para si um status de superioridade por alguma razão ou critério, e que, portanto, influencia diretamente no destino dela.² Segundo o autor, o reconhecimento da superioridade de um grupo pode ser baseado em distintos critérios: superioridade baseada em habilidades especiais adquiridas, superioridade fundamentada na tradição e não-especializada, e superioridade baseada em diversas habilidades.³ Na análise da elite, há de perguntar-se, portanto, pelos critérios pelos quais determinado grupo reconhece-se e faz-se reconhecido como superior, isto é, sob que critérios estabelece-se sua aceitação social. Neste processo a elite não apenas ocupa um lugar superior, mas só o faz porque estabelece modelos e padrões de existência que podem ser desejadas pelos demais, estabelecendo entre a elite e o restante da população uma “condição de imitabilidade”, enquanto mecanismo de reconhecimento por parte da comunidade, que permite sedimentar as relações de influência e poder.⁴

O surgimento ou alteração dos sujeitos que integram as elites podem acontecer por dois processos principais: recrutamento, em que há a circulação de indivíduos dentro e fora das posições de preeminência e poder (circulação das elites), e por transformação ideológica, em que as mudanças nos valores e concepções que sustentam a elite resultam na mudança dos sujeitos que ocuparam tal status. Ainda que metodologicamente tais processos possam ser distinguidos, há de se notar que se sobrepõem mutuamente.⁵ Assim, o estudo da elite pressupõe entender sua dinâmica interna, quando há uma ideologia a partir da qual os sujeitos são legitimados enquanto partícipes da elite, e quando há mudanças ideológicas que alteram, por implicação, as condições sob as quais alguém pode ser reconhecido como elite. Neste sentido, há de se reconhecer que a compreensão da elite de uma sociedade é dinâmica e pode envolver sobreposições e coexistências de elites que se formam por distintos critérios e especialidades (as elites políticas, intelectuais, artísticas, morais e religiosas, por exemplo), que implicam na compreensão da inter-relação entre as elites e sua organização no corpo social.

De forma sumarizada, Hamilton define elite a partir de seis características: possui tempo para governar; tem o respeito dos demais; existem regras para admissão à elite; possui acesso à riqueza disponível da comunidade; existe regulamentação do uso adequado das riquezas e sanções religiosas são impostas para o membro com comportamentos inadequados.⁶ Desta forma, a existência de uma elite estaria diretamente vinculado ao reconhecimento social, por um lado, e ao compromisso com o bem comum, por outro. Essa concepção vincula os privilégios e deveres da elite à ordem social.

² NADEL, S. F., The concept of social elites, p. 413.

³ NADEL, S. F., The concept of social elites, p. 414.

⁴ NADEL, S. F., The concept of social elites, p. 417.

⁵ NADEL, S. F., The concept of social elites, p. 422-423.

⁶ HAMILTON, M., Elite lives, p. 71.

O reconhecimento, e até defesa, de certo elitismo político pode ser encontrado em indícios da literatura sapiencial. Gray ressalta que a reflexão sobre a inversão do status social e a implicação para a ordem social apresenta-se na literatura sapiencial como algo perigoso. O autor propõe que os perversos de Jó 24,13-17 teriam como “protótipo literário” os provérbios numéricos de Pr 30,18-19.24-28 e, em especial, 30,21-23 em que o escravo que se torna rei e a serva que toma o lugar da senhora são vistos como fenômenos que fazem a “terra tremer”.⁷ Aqui, “a terra é descrita como um ser humano que freme de raiva e desprezo, porque não tolera algumas situações não naturais que subvertem a ordem social.”⁸ Na mesma direção aponta Pr 19,10, em que o domínio do escravo sobre os príncipes é visto como algo indesejável. Sobre este texto, Pinto comenta que “aos sábios a subversão de certos equilíbrios sociais parece ser particularmente desagradável, fazendo emergir uma visão elitista da vida e da rigidez da estratificação social”.⁹ Também o Qohelet expressa o espanto diante da ordem social marcada pela queda das elites identificando a inversão entre a tolice e os ricos e entre os escravos e príncipes (Ecle 10,6-7). Nestes versos, “encontramos o verdadeiro Qohelet” manifestando seus “sentimentos aristocráticos”.¹⁰ Dessa forma, não é estranha à literatura sapiencial concepções elitistas da sociedade.

2. Dinâmica das elites no período persa¹¹

O personagem Jó não deve ser lido como representante de uma história individual, senão como um catalizador representativo de grupos sociais e conflitos entre tendências teológicas. Neste sentido, a datação do livro contribui para identificar o lugar social, as expressões teológicas e os conflitos vinculados. Ainda que haja posições divergentes, há ampla aceitação de que o livro de Jó atingiu uma forma prévia no período de dominação persa (séc. V-IV a.C.), contendo os diálogos entre Jó, Elifaz, Bildade e Zofar, e a intervenção final de Deus, recebendo complementos no período helenista (séc. III a.C.), o poema sobre a sabedoria (Jó 28) e os discursos de Eliú (Jó 32-37). Para a datação no período persa, uma série de argumentos são levantados, dentre eles: a presença de aramaísmos no livro, alguns temas como o adversário e o cenário celestial, a forma sapiencial dos discursos divinos e seu tom cético;¹² a inspiração do livro nos livros de Jeremias e Lamentações; as referências que

⁷ GRAY, J., *The book of Job*, p. 54.

⁸ PINTO, S., *Provérbios*, p. 276.

⁹ PINTO, S., *Provérbios*, p. 182.

¹⁰ LÍNDEZ, J. V., *Eclesiastes ou Qohelet*, p. 374-375.

¹¹ Essa parte do artigo é uma síntese do que apresentei em minha tese NASCIMENTO, L. M. *A Inversão dos papéis jurídicos no último discurso de Jó*, p. 45-50, com acréscimos de novas leituras.

¹² GERSTENBERGER, E., *Israel no tempo dos Persas*, p. 373.

pressupõem a organização administrativa persa (reis, conselheiros e funcionários em 3,14-15; Esd 7,28; 8,25),¹³ a referência aos bandos de sabeus e caldeus (Jó 1,14-17) pressupõe a situação da região da Arábia do norte sob Nabonide (552-539 a.C.), e a referência a Temá e Shebá (6,19) apontaria para c. 400 a.C., quando perderam o protagonismo do comércio.¹⁴

Uma vez reconhecido o período de dominação persa como contexto de produção do livro, pode-se perguntar como as elites estavam organizadas em Yehud. Há de se notar que parte dos imperadores persas integravam as elites locais em seu sistema de governo, aproveitando-se das estruturas e divisões sociais já estabelecidas.¹⁵ Neste contexto, os anciãos desempenhavam importante papel. Gerstenberger afirma que, no período persa, os anciãos eram os “continuadores das tradições régias de Israel, concebendo-se como administradores delas”.¹⁶ Assim, em Esd 5,5.9; 6,7.8.14 os anciãos aparecem em posição de liderança. O quadro do período persa apresentado por McNutt contribui para a compreensão mais precisa da dinâmica das elites na Yehud persa.¹⁷ No período de Dario (522-486 a.e.c), com a reorganização do Império Persa em vinte satrapias, administradores locais, leais ao império, formavam a base da autoridade local. Elites locais eram, pois, aproveitadas na estrutura do império. Já no período de Xerxes (486-465 a.C.), as autoridades locais foram substituídas por persas, diminuindo, portanto, seu poder. As mudanças políticas e econômicas permaneceram durante o reinado de Artaxerxes I (465-423 a.C.), causando perda de terras pelas populações locais e a transferência de sua propriedade para persas. McNutt descreve, ainda, a dinâmica entre a existência de elites e o uso que fazem da ideologia, poder e recursos para a promoção de fronteiras sociais.¹⁸ Nesta dinâmica, ideologia e retórica são usados como formas de controlar os recursos, bem como o apoio das instituições e a coerção. Assim, a promoção de uma elite persa faz surgir uma diferenciação entre as bases do poder imperial nas cidades (Jerusalém, no caso de Yehud) e a autoridade tradicional nas áreas agrícolas e rurais. Uma vez que o império detém o poder sobre os recursos, a autoridade tradicional tem sua legitimidade sustentada por mecanismos simbólicos (religião, tradição, moral). Utilizando as categorias de Nadel, pode-se notar a sobreposição dos processos de recrutamento e mudança ideológica.¹⁹ Uma elite sustentada por tradição cede espaço, nas cidades, para uma nova elite, de origem

¹³ SELLIN, E.; FOHRER, G., Introdução ao Antigo Testamento, p. 463.

¹⁴ KNAUF, E. A.; GUILLAUME, P., Jó, p. 607.

¹⁵ KESSLER, R., História Social do Antigo Israel, p. 187-190.

¹⁶ GERSTENBERGER, E., Israel no tempo dos Persas, p. 114.

¹⁷ MCNUTT, P., Reconstructing the society of Ancient Israel, p. 188-190.

¹⁸ MCNUTT, P., Reconstructing the society of Ancient Israel, p. 191-192.

¹⁹ NADEL, S. F., The concept of social elites, p. 422-423.

exógena, recrutada a partir do exercício de poder imperial e que gerará²⁰, por sua vez, novos padrões ideológicos de legitimação que conflitarão com os padrões anteriores (tradição). Desde o ponto de vista econômico, nas áreas rurais a base de economia familiar mantinha-se semelhante aos períodos anteriores, sendo alterada pela tributação persa, que causou empobrecimento da população rural.²¹ Desta forma, as transformações em Judá, à medida que se tornava um Estado secundário sob o domínio persa, estão vinculadas aos processos de reurbanização e à promoção de elites urbanas que alteram o *modus vivendi* daqueles que permaneceram na terra durante o domínio babilônico em detrimento de uma nova população urbana.

Dessa forma, é possível compreender o livro de Jó como reflexão teológica que analisa a inversão de status de parte das autoridades que formavam a elite rural, personificada em Jó, enquanto personagem representativo. Nesta direção, o livro aciona elementos teológicos vinculados à justiça divina bem como a quase inutilidade da piedade pessoal e da ética social para a manutenção do status social diante de forças soberanas, “imperiais”. Neste sentido, uma teologia da soberania de Deus (caps. 38-41) é articulada como forma de responder à situação, não mais explicável pela teologia retributiva presente na tradição deuteronomista. Responde, portanto, à situação do empobrecimento de parte dos cidadãos de pleno direito, isto é, de representante da elite rural, mesmo diante de sua ação solidária em relação às classes empobrecidas. O livro de Jó, e de forma marcante Jó 29-31, expressa a situação de inversão do status social e econômico de parte da elite, enquanto reflexão da aristocracia que perdera suas posses, compreendendo sua situação em sentido religioso.²²

3. Elitismo e poder em Jó 29-31

O último discurso de Jó (29-31) está configurado em três partes que se configuram temporalmente como o passado (“meses de antes”, 29,2), o presente (“e agora”, 30,1.9.16) e a “porção” (31,2), isto é, o que deve receber por justiça e inocência. Em Jó 29, o personagem lembra seu passado, em que era cuidado por Deus e respeitado pela comunidade em sua função jurídica. Em Jó 30, lamenta a inversão de seu status, descrevendo, com uma série de metáforas de deserto e destruição, a oposição da sociedade e de Deus. Por fim, em Jó 31, apresenta sua inocência, retomando suas ações de justiça em relação à comunidade.

²⁰ Ainda que se possa fazer distinção entre grupo governante e elite, tal distinção, no geral, é temporária. Uma vez estabelecido um grupo governante, tende a tornar-se elite à medida que expande sua influência. Conferir NADEL, S. F., *The concept of social elites*, p. 421.

²¹ MCNUTT, P. *Reconstructing the society of Ancient Israel*, p. 195-196.

²² ALBERTZ, R. *Historia de la religion de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, p. 694-700.

No cap. 29, primeira parte do discurso, Jó descreve seu passado como alguém com direitos e deveres jurídicos no “portão da cidade” (29,7), responsabilidade dos homens livres e proprietários de terra: “Jó personifica toda uma classe social dos proprietários livres (e em parte ainda ricos) em Israel, que constituiu o grupo de suporte para a legislação de base na Torá”.²³ Jó seria a expressão de um *pater familias*, sujeito jurídico das leis e apto, portanto, a participar da justiça no portão. Essa representação está vinculada a certa elite rural, com direitos e deveres.

Em Jó 29 a relação entre a posição de Jó e a ordem social é explicitada. Ao longo do capítulo Jó descreve-se como aquele que socorria os socialmente fragilizados em sua atividade ao portão da cidade, local público no qual diversas atividades eram realizadas, incluindo acordos e decisões jurídicas. Jó atende os que estão em situação de fragilidade social por diversas razões: perda dos vínculos familiares e sociais (órfãos e viúvas; 29,12-13), empobrecidos economicamente (29,12.13.16) e pessoas com deficiências físicas (29,15). Jó, portanto, responsabiliza-se pelos mais fracos da sociedade.

Em decorrência de sua ação, Jó é retratado como aquele que detém a reverência da comunidade, com ênfase aos socialmente fragilizados a quem ele atende. Os membros da comunidade jurídica demonstram com seus corpos e gestos o respeito (29,8-10), e os socialmente fragilizados o reconhecem (29,11.13.24). Seus pronunciamentos eram aguardados por todos (29,21-23). Há, pois, uma relação entre o status social, o poder jurídico de Jó e a ordem social representada pelo acolhimento aos socialmente fragilizados.

A atuação de Jó como juiz-ancião ainda é descrita como justa, sem discriminar pessoas. Em 29,16 Jó investigava o caso “de quem não conhecia”. “Não identificar as faces”, isto é, não diferenciar a quem se está auxiliando ou julgando é demonstrativo da imparcialidade jurídica (Dt 16, 19). O v.14, no centro do poema, destaca a justiça e o direito com vestimentas de Jó. Neste sentido, a forma do poema ressalta o conteúdo do verso: justiça e direito apresentam-se nos extremos do verso, como que vestindo na forma o que está semanticamente apresentado no conteúdo. Também sua centralidade no poema reforça a relação semântica: a justiça e o direito de Jó só podem ser vistos quando em sua atividade jurídica. Assim, as cenas apresentadas antes e depois do v.14 servem como a veste social de Jó – nelas sua justiça e direito são vistas. O ápice da descrição de sua atuação é a comparação com a atuação de um rei (29,25). Na ideologia real do Antigo Oriente Próximo, a responsabilidade do rei era justamente o cuidado com os fragilizados (Pr 31,8-9). Assim, Jó é representado como líder, “cabeça” do povo, dando-lhe direção. Descreve, assim, sua influência no destino do povo.

A partir desta autodescrição de Jó, pode-se perceber algumas concepções elitistas vinculadas à ordem social e ao exercício do poder. Há uma relação de

²³ REIMER, H. Pobre Jó, p. 245-246.

dependência entre a ação da elite, representada por Jó e a reverência da sociedade, personificada na comunidade jurídica e nos socialmente fragilizados. No pensamento de viés elitista, a resposta esperada do restante sociedade é a de respeito, admiração e imitação. Ações fora desta resposta podem ser vistas como questionamento da ordem e coesão social. A ação da elite em relação aos demais apresenta-se, portanto, como forma de garantir seu próprio status: enquanto sua ação levar ao reconhecimento da sociedade, seu status está preservado. Na construção dessa ordem social, a religião serve como elemento legitimador. Deus é descrito como alguém que guia Jó, que, por sua vez, guia o povo (29,3-6.25). O próprio Jó é descrito como extensão da ação divina, uma vez que Deus é descrito apenas em relação a Jó nos v.2-5 e depois não mais é referido. Dessa forma, reverência social e religião são elementos constituintes das relações de poder e da ordem social. Considerando as categorias de rodapé expostas acima, vê-se na descrição de Jó um elitismo principalmente fundamentado na tradição, isto é, na concepção recebida de que há uma chancela divina sobre seu status, ainda que, em menor grau, possa haver um elitismo de especialização devido à atuação jurídica.

A segunda parte do discurso de Jó (cap. 30) apresenta-se como um lamento em que Jó descreve a zombaria de seus opositores (30,1-15), reclama contra Deus (30,16-23) e lamenta a si mesmo (30,24-31).²⁴ A razão de seu lamento é a inversão social sofrida. Jó, antes guia do povo, agora é alvo de zombaria de pessoas excluídas socialmente. De forma geral, os mesmos “agentes” estão implicados: Jó (elite), Deus e a sociedade. Porém as relações de ordem social são reconfiguradas e desfeitas, a partir de metáforas de destruição operando em nível poético as quebras ideológicas que sustentavam a elite e a coesão social por ela pressuposta.

Nos v.1-8 Jó descreve seus zombadores como filhos dos habitantes do deserto (v.3). São, portanto, pessoas que vivem à margem da sociedade. A descrição deles beira à de animais do deserto, que se alimentam de arbustos e vivem zurrando entre pó e pedras. Os v. 5 e 8 deixam claro a condição marginal: “foram expulsos desde a comunidade... foram açoitados desde a terra”.²⁵ Essa mudança no tom de Jó em relação aos socialmente fragilizados causa estranhamento em parte dos exegetas, por não se coadunarem com o cuidado de Jó com os pobres descrito no cap. 29, levando a sugestões de interpolação ou transposição textual.²⁶ Porém, a mudança de tom deve ser compreendida levando-se em conta as dinâmicas sociais, especificamente a humilhação social de Jó e a concepção elitista de reverência pressupostos. Os “filhos dos sem nome” (v. 8) descritos como zombadores de Jó são potencialmente as mesmas classes de

²⁴ WESTERMANN, C., *The structure of the book of Job*, p. 182-183.

²⁵ MILLAR, S. R., *Dehumanisation as Derision or Delight?*, p.9-13.

²⁶ TERNAY, H., *O livro de Jó*, p. 215-216; TERRIEN, S. Jó, p.228

peças socialmente fragilizadas do cap. 29.²⁷ Porém são descritos como pessoas que não reverenciam mais Jó, antes, zombam dele. A humilhação pessoal de Jó é compreendida como uma destruição da ordem social. Por isso, agora esses zombadores são descritos como estando à parte da sociedade e da civilidade. Uma vez que o status de Jó é invertido e os socialmente fragilizados passam a desprezá-lo, são descritos como pessoas que atuam contra a ordem social, rompendo as bases da sociedade, isto é, questionando a existência das elites que a sustentam. Essa relação entre o desprezo por Jó e a ordem social é aprofundada nos vv.9-15, em que a metáfora do cerco e destruição da cidade é usada para descrever o sofrimento de Jó. No fim desta parte do poema, o próprio Jó descreve-se entre os animais habitantes do deserto (30,29-31). Assim, as metáforas do deserto e da destruição da cidade são poeticamente apresentadas como elemento retórico que visa reforçar a concepção elitista da ordem social: questionar e desprezar a elite é apresentado como agir contra a ordem. Essa mudança nas relações entre Jó e a sociedade, de cuidado para afastamento, de reverência para desprezo, são a base da mudança do “tom” de Jó no poema: as demonstrações quase-afetivas do cap. 29 (“pai dos pobres”, 29,16) abre espaço para expressões de humilhação (pessoas inúteis, 30,2; “sem nome”, 30,8).

Há, pois, uma lógica de domínio elitista transparecendo no discurso de Jó. O socorro ao necessitado é garantido apenas à medida que este aceita a ordem social, isto é, reconhece o status da elite como promotora da coesão social. Quando a existência da elite é posta em xeque, isto é compreendido como questionamento à ordem social e os necessitados passam a ser desprezados pela elite e descritos como inimigos da civilidade, pessoas cujo habitat seria o deserto. Assim, o questionamento das elites é identificado como questionamento da ordem social e, quem a questiona, já não é visto como digno de ser por ela protegido.

Note-se ainda que, diante dessa inversão social da elite personificada em Jó, uma crise religiosa e teológica na concepção de Deus como garantidor das elites se abre, possibilitando reconfigurar as relações religiosas, ainda que isso não ocorra no escopo deste poema-discurso. A fratura na concepção teológica e ideológica do Deus como elemento garantidor da elite aberta pelo poema do cap.30 será temporariamente abafado pelo cap. 31, em que uma retribuição divina à justiça de Jó passa a ser por ele reivindicada, tendo como base sua atuação moral. Apenas a partir dos discursos divinos que desviam o tema da justiça e retribuição pessoal (caps. 38-41) é que a fratura teológica será levada a cabo. Há, pois, na dinâmica do livro, entre o último discurso de Jó (29-31) e os discursos divinos (38-41) um conflito poético-teológico entre sustentar uma função ideológica de Deus em relação às elites e permitir romper tal construção

²⁷ MILLAR, S. R., *Dehumanisation as Derision or Delight?*, p.14; LÉVÊQUE, J., *Anamnèse et disculpation*, p.238-239.

ideológica, abrindo espaços para outras articulações teológicas. É certo que essa abertura possível foi domesticada pela conclusão em prosa do livro (cap. 42).

No cap. 31, última parte do discurso final, Jó faz um longo juramento de inocência. A base de seu juramento é a retribuição da justiça divina (31,3-4). Neste juramento de inocência, a posição de Jó a sociedade, isto é, a existência da elite, é novamente justificada, apelando-se à sua moral. Diante da desordem social de Jó 30, o cap. 31 objetiva reordenar a sociedade a partir da legitimação da elite.

A última parte do discurso apresenta o “mundo moral” da elite.²⁸ Que se trata da legitimação da elite, e não de uma proposta de ética geral, pode ser notado pelo teor do poema. A construção dessa moral da elite é importante ao longo do livro, uma vez que os amigos de Jó sugerem, em seus discursos, a identificação de Jó com os perversos (caps. 15; 18; 20). No centro do discurso estão novamente as ações realizadas em relação aos socialmente fragilizados, empobrecidos e excluídos (31,13-23). A inocência de Jó e, portanto, sua legitimação, é novamente construída a partir das relações de poder em que tem participação. Além dessa centralidade da relação com socialmente excluídos, as demais declarações apresentam ações vinculadas ao desejo sexual (v. 9-10),²⁹ desejo idolátrico (v. 26-27) e confiança nas riquezas (v. 24-25).³⁰ Destaca, ainda a justiça de suas ações (v. 5-6. 38-40), além do medo da perda de sua reputação e do desprezo (v.33-34), espelhando a humilhação retratada no lamento do cap. 30. A declaração de inocência é retoricamente intensificada por descrever não apenas erros públicos, como também privados (v. 27).

As relações de poder e o status são explicitadas ainda por Jó identificar todas as ações prejudiciais que não fez como “iniquidade imputável” (v. 11.28), isto é, ação punível juridicamente (Ex 21,22). Dessa forma, Jó indica sua inocência e honestidade segundo a comunidade jurídica. Jó não pode ser juridicamente condenado por nada, segundo sua autodeclaração, e caso fosse encontrado em falta, outorgava a si juízo muito pior que os possíveis erros (v. 9-10.22). Essa inocência diante da comunidade jurídica acompanha a inocência diante de Deus (v. 23. 28) descrito também em categorias jurídicas (v. 14). Seu status social ainda é ressaltado no desafio que faz a Deus (v. 35-37). Nele, Jó se coloca como “chefe” ou “príncipe” (v. 37), ecoando a comparação de 29,25.

Na base de sua declaração de inocência está a concepção das responsabilidades pessoais de uma divindade familiar. A divindade pessoal responsável por moldar o indivíduo desde o ventre estabelece uma relação semelhante à de pais e filhos, responsabilizando-se tanto pelo bem-estar e proteção como pelo comportamento dos indivíduos que criou. Essa relação cria um compromisso mútuo, com responsabilidades

²⁸ HAMILTON, M., *Elite lives*, p.86-87.

²⁹ Essa moral sexual contrasta com os “zurros entre arbustos” (30,7) dos socialmente excluídos, que pode ter uma conotação também sexual.

³⁰ Sobre esses três elementos, ver MARX, A., *Job, les femmes, l'argent et la lune*.

tanto por parte da divindade quanto por parte da pessoa por ela criada. A referência à responsabilidade mútua na religião familiar sublinha, portanto, a responsabilidade divina em sustentar o status de Jó.³¹

Há de se notar, aqui, um conflito entre dois elementos legitimadores da elite: a ideologia religiosa e a moral. Uma vez que a inversão do status de Jó é compreendido como um afastamento da benção divina – o próprio Deus está destruindo-o (30,16-23), resta apenas a moral como elemento de sustentação do status. Diante de sua declaração de inocência, ou o personagem Jó deve ser acusado como forma de comprovação do não merecimento do status outrora ocupado, e assim a ação divina e a moral voltariam a operar conjuntamente, ou Deus deve reconhecer sua inocência e devolver a posição de Jó, também reordenando a ideologia religiosa e a moral. No impasse do cap. 31, portanto, a moral é tomada como elemento de legitimação que questiona a deslegitimação religiosa.

Dessa forma, percebe-se o processo de legitimação das elites por meio de um “moral” a ela pertencente. Jó seria merecedor de seu status devido à moral que possui. Explicitar essa moral é a forma de estabelecer critérios de quem pertence ou não à elite, e por qual razão. A posição social exigiria, segundo o discurso da elite, padrões de comportamento que, ao serem defendidos, justificam sua existência e legitimam sua posição.

Conclusão

Jó 29-31 pode ser lido como uma expressão poético-sapiencial que preserva concepções elitistas quanto à sociedade ao que sustenta sua ordem. O texto, apresentado como discurso de Jó, preserva em forma poética um pensamento elitista em relação à sua função e status social. Neste, alguns elementos se destacam nas relações de poder explicitadas: Primeiro, na lógica discursiva da elite, o restante da sociedade deve-lhe reverência e respeito. Há uma relação de mutualidade esperada e sustentada entre a ação da elite e o reconhecimento que recebe dos demais e o questionamento do status da elite é visto como promoção de desordem social. Nesta lógica, opor-se à elite é ser inimigo da civilidade e da ordem social. Segundo, a religião serve à elite como ideologia de manutenção: Deus é aquele que mantém a ordem, isto é, a elite como elite. É Deus quem julga e sustenta o status. Neste sentido, a elite é legitimada tradicionalmente pelo viés religioso. O discurso religioso é articulado como fundamentação da ordem social e do status da elite. Neste sentido, pode-se justificar religiosamente o sofrimento da sociedade, especificamente dos socialmente excluídos, porém o sofrimento da elite apresenta-se como uma fratura em sua ideologia religiosa de sustentação. Por último, a elite se legitima a partir de certa moral, certo “código de conduta” que fundamenta seu

³¹ NEVILLE, R. W., A reassessment of the radical nature of Job's ethic in Job XXXI 13-15, p. 188-192. 197.

lugar social e respeitabilidade pública. É essa “moral social” que faz dela imitável e que, portanto, promove a possibilidade de sua influência pública e por isso sustentá-la contribui na legitimação de seu poder. A compreensão da autoexpressão retórico-poética da elite contribui para melhor compreender dinâmicas sociais e relações de poder do mundo do texto (e do mundo por trás do texto), bem como lançam luz para dinâmicas análogas atuais.

Referências bibliográficas

ALBERTZ, Rainer. **Historia de la religion de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. Madrid: Trotta, 1999. [vl.II].

GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos Persas**. São Paulo: Loyola, 2014.

GRAY, John. **The book of Job**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.

HAMILTON, Mark. Elite Lives: Job 29–31 and Traditional Authority. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 32, n. 1, 2007, p. 69–89.

KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KNAUF, Ernst Axel; GUILLAUME, Philippe. Jó. In.: RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe. **Antigo Testamento: história, escritura, teologia**. São Paulo: Loyola, 2010. p. 601-613.

LÉVÊQUE, Jean. Anamnèse et disculpation: la conscience du juste en Job 29–31. In.: Maurice Gilbert (éd.), **La Sagesse de l’Ancien Testament**. Leuven: University Press, 1979.

LÍNDEZ, José Vílchez. **Eclesiastes ou Qohélet**. São Paulo: Paulus, 1999.

MARX, Alfred. Job, les femmes, l’argent et la lune. Á propos de Job 31. **Revue d’histoire et de philosophie religieuses**, v. 92, n.2, 2012. p. 225-240.

MCNUTT, Paula M. **Reconstructing the society of Ancient Israel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

MILLAR, Suzanna R. Dehumanisation as Derision or Delight? Overcoming Class-Prejudice and Species-Prejudice in Job. **Biblical Interpretation**, 30, 2022, p. 150-170.

NADEL, S. F. The concept of social elites. **International Social Science Bulletin**, vl. 8, n. 3, 1956. p. 413-424.

NASCIMENTO, Lucas Merlo. **A inversão dos papéis jurídicos no último discurso de Jó**: estudo exegético de Jó 29-31. Curitiba, 2024. 293p. Tese. Escola de Educação e Humanidades - Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

NEVILLE, Richard W. A reassessment of the radical nature of Job's ethic in Job XXXI 13-15, *Vetus Testamentum*, v. 53, n. 2, 2003, p. 181-200.

PINTO, Sebastiano. **Provérbios**: introdução, tradução, comentário. São Paulo: Loyola, 2018.

REIMER, Haroldo. Pobre Jó: sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó. In.: DREHER, Carlos A. et al (orgs.). **Profecia e Esperança**: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 239-257.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã : Paulus, 2007.

TERNAY, Henri de. **O livro de Jó**: da provação à conversão, um longo processo. Petrópolis, Vozes, 2001. (Comentário Bíblico AT)

TERRIEN, Samuel. **Jó**. São Paulo: Paulus, 1994. (Grande Comentário Bíblico)

WESTERMANN, Claus. **The structure of the book of Job**. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Lucas Merlo Nascimento

Doutor em Teologia – PUCPR

Faculdade Teológica Sul Americana – Docente

Londrina / PR – Brasil

lucas.merlo@ftsa.edu.br

Recebido em: 16/07/2024

Aprovado em: 29/10/2024