

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

FLÁVIO AUGUSTO DE SOUSA OLIVEIRA

**JÓ E OS MONSTROS DO CAOS:
REPRESENTAÇÕES, IMAGINÁRIO E ESPERANÇA EM JÓ 40-41**

GOIÂNIA

2020

FLÁVIO AUGUSTO DE SOUSA OLIVEIRA

**JÓ E OS MONSTROS DO CAOS:
REPRESENTAÇÕES, IMAGINÁRIO E ESPERANÇA EM JÓ 40-41**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2020

O48j Oliveira, Flávio Augusto de Sousa
Jó e os monstros do caos : representações, imaginário e
esperança em Jó 40-41 / Flávio Augusto de Sousa Oliveira.-- 2021.
112 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês. Dissertação
(mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e
Humanidades, Goiânia, 2021.
Inclui referências: f. 106-112.

1. Bíblia. - A.T. - Jó. 2. Imaginário. 3. Esperança.
4. Monstros. 5. Mito na Bíblia. I.Reimer, Ivoni Richter.II.Pontifícia
Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião - 2021. III. Título.

CDU: 27-243.62(043)



JÓ E OS MONSTROS DO CAOS: REPRESENTAÇÕES, IMAGINÁRIO E ESPERANÇA EM JÓ 40-41

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 18 de fevereiro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás

Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Danilo Dourado Guerra / UNIARAGUAIA

Agradecimentos

A Deus, minha inspiração, motivação maior e esperança!

À minha pequena família, meu chão e meu coração!

À minha orientadora, Dra Ivoni Richter Reimer, pelo cuidado, amizade e respeito por quem está (re)começando a caminhada da pesquisa!

Ao Dr. Danilo Dourado Guerra, meu amigo e irmão de fé cristã, pelo incentivo quando nem mesmo eu acreditava que podia voltar a estudar e produzir bons frutos na pesquisa em literatura sagrada e religião!

Às professoras, aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás.

Minha eterna gratidão!

Dedicatória

À Rita Maria, minha companheira da vida!

Às minha filhas Eline Louise e Lara Lis.

Jó e os monstros do caos: representações, imaginário e esperança em Jó 40-41

RESUMO

Esta dissertação no campo das Ciências da Religião, na linha da literatura sagrada, trata das representações, dos mitos e do imaginário contido no texto de Jó 40-41 ao retratar os monstros do Beemote e o Leviatã. A mitopoética é submetida aos referenciais teórico-metodológicos da hermenêutica fenomenológica, da ciência da linguagem, do imaginário do mal e da teologia da esperança em busca da compreensão de um texto simbólico pós-exílico hebreu que revela muito das crises histórico-existenciais e dos ambientes de sofrimento humano e de caos. Uma proposta de superação surge na parte final através da esperança e de uma espiritualidade libertadora que revela novos horizontes para a condição humana. Ontem e hoje.

Palavras chaves: Livro de Jó. Monstros. Hermenêutica. Imaginário. Esperança.

ABSTRACT

This dissertation in the field of Sciences of Religion, in line with the sacred literature, deals with the representations, myths and imagery contained in the text of Job 40-41 when portraying the monsters of Behemoth and Leviathan. Mythopoetics is submitted to the theoretical-methodological references of phenomenological hermeneutics, science of language, the imaginary of evil and the theology of hope in search of understanding a post-exilic symbolic Hebrew text that reveals much of the existential-historical crises and environments of human suffering and chaos. A proposal for overcoming comes in the final part through hope and a liberating spirituality that reveals new horizons for the human condition. Yesterday and today.

Keywords: Book of Job. Monsters. Hermeneutics. Imaginary. Hope.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 O TEATRO DO CAOS: ESTRUTURAS LITERÁRIAS, CONFLITIVAS E MITOPOÉTICAS EM JÓ 40-41	15
1.1 DIVERSIDADE DE CORES NA ESTRUTURA LITERÁRIA DE JÓ: SABEDORIA, DRAMA TEATRAL, MITOPOÉTICA E MOLDURAS EM JÓ 40-41	17
1.2 O CENÁRIO DO CAOS: O AMBIENTE DE VIDA DO TEXTO E A INICIATIVA DOS POETAS PÓS-EXILICOS EM SEU CAOS HISTÓRICO-EXISTENCIAL	21
1.2.1 O Drama de Representação Literário-teatral em Jó	25
1.2.2 As Estruturas de Enquadramento:molduras mitopoéticas	26
1.3 OS PERSONAGENS DO CAOS: UMA EXEGESE AMPLA DE JÓ 40-41 ALIADA AOS ESTUDOS DA LINGUAGEM	30
1.3.1 Os Monstros na Rede Textual	38
1.3.2 Os Monstros do Caos dos Povos Vizinhos	41
1.4. O ENREDO DO CAOS: A COSMOGONIA EM JÓ 40-41	42
1.4.1 Comparação entre as Cosmogonias de Jó e de Povos do Antigo Oriente Próximo	43
1.4.2 A Linguagem do Caos em Jó 40-41	45
1.4.3 A Linguagem do Caos e da Criação: Jó 40-41 em paralelo a Gênesis 1	46
1.5 A INOVAÇÃO NO TEATRO DO CAOS: A (DES)CONSTRUÇÃO TEOLÓGICA EM JÓ E AS REPRESENTAÇÕES DOS MONSTROS	48
2 AS REPRESENTAÇÕES DO MAL E O IMAGINÁRIO EM JÓ 40-41	51
2.1 O IMAGINÁRIO DURANDIANO: O USO DE SÍMBOLOS TERIOMÓRFICOS E DE TREVAS NA CONSTRUÇÃO DOS MONSTROS DE JÓ	53
2.1.2 Símbolos Teriomórficos em Jó 40-41	55
2.1.2 Símbolos das Trevas em Jó 40-41	58

2.2 O IMAGINÁRIO APOCALÍPTICO E O TEMA DOS MONSTROS NA LITERATURA PROFÉTICA E APÓCRIFA JUDAICA	60
2.3 A <i>HYBRIS</i> E A TERATOLOGIA LITERÁRIA: METÁFORAS DO MAL UTILIZADAS EM JÓ 40-41	64
2.4 O IMAGINÁRIO DO MAL EM JÓ: UM CAMINHO ENTRE CONCEPÇÕES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS E REPRESENTAÇÕES HISTÓRICAS	67
2.4.1 O Leviatã: o Monstro que vem da Água e do Medo	69
2.5 OS MONSTROS DE JÓ EM UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA	70
2.6 A IMAGEM DE BEEMOTE E LEVIATÃ: UMA ANÁLISE ICONOGRÁFICA DE WILLIAM BLAKE	73
3 A SUPERAÇÃO DOS MONSTROS: A ESPERANÇA E A ESPIRITUALIDADE EM JÓ	80
3.1 A TEOLOGIA DA ESPERANÇA A PARTIR DE JÓ	81
3.1.1 As Marcas Contextuais de Esperança: de Jó para Hoje	83
3.1.2 História, Sobrevivência e Esperança em Jó	90
3.1.3 A Esperança Ética e Criação em Jó 40-41	94
3.2 JÓ E A ESPIRITUALIDADE QUE BROTA NO CAOS	95
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

“Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. Se você olhar longamente para um abismo, ele também olha para dentro de você”
(NIETZSCHE, Para além do Bem e do Mal)

Esta dissertação nasce da identificação do autor com o livro de Jó. A escolha se deu, primeiramente, por entender que ele é um livro profundamente existencial. Depois, pela beleza expressa nos textos, que o torna um dos livros mais cheios de cores de todo o Antigo Testamento e escrito sob uma estrutura literária singular.

Tratamos das representações, do imaginário e da linguagem mitológica e poética contida nas narrativas do livro de Jó 40-41, que relatam a existência de dois personagens fantásticos: o Beemote, o monstro que vem da terra (Jó 40) e o Leviatã, o monstro que vem das águas (Jó 41).

Reconhecemos que literatura sagrada é um vasto campo de pesquisa, podendo ela mesma ser compreendida como “representação do (Ser-no) mundo” (RICHTER REIMER, 2012, p. 241). Os textos religiosos são culturalmente densos em suas mensagens e significados e também geradores e articuladores de sentido. Essa polissemia de sentido sustenta as mais variadas e profundas pesquisas nas ciências da religião (NOGUEIRA, 2019).

O nosso problema passa pela compreensão hermenêutica e exegética do texto de Jó 40-41 que possui uma estrutura literária e teológica complexa, composto por uma diversidade de gêneros literários e que possui um conteúdo recheado de linguagem simbólica, mitológica, de representações conflitivas e de um imaginário hebreu pós-exílico. Para a realização desta pesquisa, partimos em busca da compreensão deste texto através de uma abordagem hermenêutica e exegética que considere o valor das estruturas literárias, do contexto histórico e as molduras míticas, com sua linguagem simbólica.

Esse estudo investigativo de Jó 40-41 tem muito a dizer sobre as representações e o imaginário que se estruturam dentro da tradição judaico-cristã. Entenderemos uma expressão imaginário-cultural de um povo hebreu pós-exílico e

perceberemos como essa cultura veio a se estruturar diante do paradoxo conflito-esperança.

A nossa hipótese é que as narrativas de Jó 40-41 são o resultado de uma trama literária complexa permeada por uma estrutura de mitos, linguagem fantástica e representações do Mal que construíram um imaginário. Essa linguagem simbólico-imaginativa seria uma forma do povo hebreu pós-exílico se expressar diante do seu caos histórico-existencial, usando imagens representativas de seus medos, de suas tensões e esperanças.

Em Jó 40-41 existe o uso de uma linguagem mitopoética que vai formando grandes e assombrosas imagens. Essas imagens vão construindo o que os estudos sobre as representações culturais definem como um novo campo de estudo: o do imaginário. Nesse sentido, o imaginário em Jó, partindo dessas representações, é amplamente investigado aqui.

Essa dissertação também possui uma abordagem psicossocial. Isto não apenas pelo aspecto da identificação desta cultura em sua relação com os mitos e o imaginário, mas pela possibilidade de compreensão dos símbolos e significados das crises, do caos, dos conflitos e das tensões do ser humano, ontem e hoje.

Essa abordagem subjetiva, psicossocial, ganha força quando as narrativas mitológicas passam a ser vistas como conteúdos significativos do ser e suas relações com o mundo; de como o texto constrói sua concepção de mundo, seus valores, dentro de seus respectivos tempos e espaços.

No campo da teologia, dentro da teologia bíblica do Antigo Testamento, é notória a singularidade do livro de Jó. Além da compreensão teológica destas representações do Mal, o livro representa uma desconstrução teológica particular dentro do Antigo Testamento: uma abordagem diferente da chamada teologia da retribuição ou meritória.

Em Jó, temos uma perspectiva teológica e literária diferenciada e amadurecida que diverge da ideia dogmática, tradicionalista de que as pessoas têm o que merecem segundo sua postura ético-cultural; que somente coisas boas acontecem a pessoas boas e as coisas ruins às pessoas más, como consta descrito em textos deuteronômistas¹.

¹ Deuteronômio 7 é uma das melhores referências bíblicas para perceber esta teologia da retribuição.

Essa teologia retributiva é combatida pela construção teológico-literária de Jó. Nele, o ser humano é colocado diante de uma realidade caótica histórico-existencial, de origem misteriosa, através de narrativas poéticas que tratam de representações sobre o caos e sobre o Mal.

A relevância desta dissertação passa pela busca da compreensão de uma linguagem representativa, mitológica e do aspecto histórico-cultural utilizada nos textos de Jó, que rompe com afirmações fundamentalistas e reducionistas que retiram o valor desta linguagem simbólico-mitológica do texto, esvaziando de seus significados mais profundos.

Com isto, buscamos contribuir academicamente nas pesquisas no livro de Jó, buscando também influenciar os espaços formativos de movimentos pastorais e sociais. Este processo de construção de monstros na literatura bíblica está relacionado a existências de vários tipos de 'monstros' psicossociais, alimentados através de medos e culpas.

A hermenêutica, a ciência e arte da interpretação, é nossa base fundamental. Toda nossa referência teórico-metodológica parte dela, como processo de busca de sentido e uma profunda inquietação humana em ser intérprete da experiência do sagrado, dos textos e inscrita em nosso ser ante as possibilidades existenciais (JOSGRILBERG, 2012).

Partindo desta visão hermenêutica, os textos poéticos de Jó 40-41 são analisados na perspectiva dos estudos dos símbolos e significados na área das Ciências da Religião. Para entendimento desses símbolos e linguagem religiosa utilizada, dar-se-á interfaces com o estudo dos mitos e do imaginário (NOGUEIRA, 2012; REIMER, 2017).

Com uma base de investigação exegética do texto de Jó, temos o método histórico-crítico (WEGNER, 1998) como referência, mas não nos limitaremos a ele. Valorizamos a relação teórica traçada entre a Bíblia com a literatura, com seus gêneros e formas próprias (SILVA, 2005), bem como os símbolos e as metáforas da linguagem religiosa expressa no texto de Jó 40-41 (CASSIRER, 2013).

A busca do entendimento dessa linguagem simbólico-religiosa passará pela compreensão das narrativas mitológicas e a linguagem do caos (ELIADE, 2016; CAMPBELL, 2008), passando pelos estudos do imaginário em Jó relacionado a essas estruturas mitológicas (REIMER, 2017). Neste processo, consideramos a teoria das representações (PESAVENTO, 1995), do imaginário (MAFFESOLI,

2001) e da análise de imagens (HIGUET, 2012; RICHTER REIMER, 2016). Um diálogo com a teologia da esperança (MOLTMAN, 2005) é apresentada ao final, juntamente com um desafio para uma espiritualidade libertadora (SCHWIENHORST-SCHOENBERGER, 2011).

Nossa metodologia se aproxima da abordagem pós-positivista, pois respeita tanto a subjetividade do autor quanto a objetividade científica. Utilizamos uma diversidade de métodos nas pesquisas de Ciências da Religião (FILORAMO; PRANDI, 1999). A opção pela hermenêutica fenomenológica se deu pelas diversas possibilidades metodológicas realizados nos trabalhos de pesquisas em Ciências da Religião, estabelecendo pontes teóricas e hermenêuticas com o imaginário, a semiologia, a ciência da linguagem, a literatura, a história cultural e as visualidades:

Em relação às ciências da religião, os procedimentos tradicionais transformaram seu interlocutor de religioso-sujeito, ou fiel-sujeito, em religioso-objeto, fiel-objeto, quer seja esse objeto essência, quer seja um fenômeno. Porém, no mundo de redes, fluxos e refluxos, fundamentalismos seculares e religiosos, o religioso e o cultural estão amalgamados, os blocos monolíticos desfeitos; isso impõe a necessidade de canais multivocais de diálogo entre perspectivas e tradições teóricas das diversas comunidades e instituições de pensadores, cientistas e intelectuais. As ciências e as metodologias tendem a ser multiparadigmáticas (SILVEIRA, 2016, p. 13)

Trataremos de compreender a linguagem simbólico-literária, a mitopoética, e as imagens produzidas em Jó 40-41 em diálogo com informações entre os diversos campos e saberes, buscando diversas possibilidades hermenêuticas, na busca para alcançar os significados das narrativas literárias no livro de Jó.

O capítulo 1 é uma imersão nas estruturas literárias e mitológicas de Jó 40-41. Nele, realizamos nossa investigação hermenêutico-exegética. Uma proposta inovadora surge desde o início desta dissertação, a associação do texto bíblico com um gênero de drama da representação teatral. Temos uma percepção de que a composição do texto poético de Jó se dá como um belo quadro de arte pintada sob diversas mãos, com belas cores e molduras.

Desenvolveremos o tema dos mitos nas estruturas literárias de Jó. Seguimos a compreensão de Eliade (1992) quando afirma que as narrativas religiosas antigas eram compostas com molduras mitológicas feitas com intencionalidade de transmissão dos mitos e símbolos.

Reconhecemos essa linguagem dos mitos como fenômenos humanos legítimos e compreendemos que esses relatos mitológicos falam de um

acontecimento em um tempo indefinido e especial, remontando, geralmente, ao tempo da criação, do ato criativo (ELIADE, 2016).

Entendemos que um dos modelos que possuímos de linguagem religiosa é a linguagem mítica (CROATTO, 2003). Ela está presente nos relatos bíblicos, pois pertencem ao mundo literário-cultural. Seguimos o conceito de mito em Reimer (2017, p. 99):

Um acontecimento originário, imaginário, no qual os deuses (ou heróis fundantes) agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa. Na atualidade o relato de quem constrói um mito e por meio do rito, se apropria e se submete a este conteúdo como verdadeiro.

Entendemos que estas narrativas expressas na linguagem dos mitos são fundamentais para a expressão da vivência do ser humano com o que existe de mais sagrado. Notamos que o conceito de *homo religiosus* reafirmou que religião e mitos estão, intimamente, interligados. O ser humano tem a necessidade de estar perto do sagrado e essa necessidade é narrada através dos mitos (ELIADE, 2013).

Superando a questão do embate entre os conceitos de *logos* e *mithos* (que vem desde os gregos antigos), compreendemos que os mitos são expressões da racionalidade e criatividade humanas. Em algum tempo histórico determinado, um autor (ou uma comunidade) construiu uma narrativa mítica, onde pode incorporar a sua linguagem própria e seus símbolos marcantes (ALMEIDA JUNIOR, 2014).

Optamos pelo uso do conceito de mitopoética em substituição ao termo mitológico, por considerar que mitopoética se aplica melhor ao caso específico da literatura poética hebraica que utiliza os mitos antigos em Jó 40-41. Destacamos que não tratamos com nenhum demérito o termo mitológico, amplamente utilizado em outros trabalhos em Ciências da Religião e literatura sagrada.

Esta mitopoética (WALTKE, 2015) descreve a conexão entre a linguagem simbólico-religiosa e a estética poética do texto hebraico. Analisar a linguagem poética de um texto permitiu avançarmos sobre várias perspectivas e recurso literários empregados em sua composição, inclusive a sua teologia.

Entendemos, nesta perspectiva, que o poeta jobino usou metáforas retiradas da linguagem dos mitos para escrever. Esta natureza poética do mito é defendida por Collins (2012, p.39) quando retoma o valor do trabalho de Gunkel (1985) na recuperação desses materiais mitológicos e na afirmação de que esse tipo de gênero da literatura de sabedoria e a apocalíptica “não era governada pelos princípios da lógica aristotélica, mas estava próxima da natureza poética do mito”.

Daí o fundamento significativo da expressão mitopoética, que passaremos a utilizar daqui em diante.

Destacamos que toda peça de arte deve valorizar o seu cenário. Neste sentido, é bastante significativo o ambiente de vida do texto de Jó: a vivência de um povo sofrido, empobrecido e questionador das crises humanas nas comunidades pós-exílica. Nesse cenário, são apresentados os personagens dos monstros do caos. Eles serão analisados não isoladamente, mas dentro de uma rede textual bíblica e em comparação com a produção literária dos povos vizinhos do antigo Oriente Próximo.

Diversos aspectos complementares são descritos nessa dissertação, ainda no capítulo 1. A relação entre essa linguagem do caos é percebida como parte de uma linguagem criativa e imaginativa que surge a partir dos elementos sociais e conflitivos vivenciados. Esta tensão, percebida no texto, levou a uma inovação literário-teológica expressa em Jó 40-41 através da linguagem mitopoética.

No capítulo 2, mergulhamos no mundo do imaginário, uma categoria analítica da realidade, para compreender como as imagens dos monstros de Jó vieram a ser construídas. Concentramo-nos no referencial teórico-metodológico de Durand (2012) e suas associações simbólicas sobre as imagens de animais e de trevas na compreensão do texto de Jó 40-41 que abre uma ponte para a análise do imaginário judaico apocalíptico bíblico.

Buscando elementos nos estudos da literatura, nas figuras híbridas e na utilização das metáforas do Mal para compreender a construção de um imaginário do medo que se molda em imagens do Mal. Neste sentido, levantamos outra ponte com a abordagem psicanalítica dos mitos e apresentamos um exemplo de análise visual de uma obra de arte deste imaginário do Mal.

No último capítulo, buscamos uma ponte com a teologia da esperança e da criação como perspectiva fundamental de superação dos problemas tratados nesta análise compreensiva dos monstros e monstruosidades no mundo do texto de Jó e em nossa realidade contemporânea.

Através do olhar teórico da teologia da esperança de Moltmann (2005), consideramos que, a partir do contexto de sofrimento extremo em Jó, podemos traçar paralelos contextuais sempre em busca de possibilidades de novas perspectivas de superação de crises e de novos horizontes abertos no futuro.

A proposta de intervenção nesta situação de caos e de monstros se dá por meio da elaboração de uma teologia da presença criativa de Deus, da esperança em meio às crises e de uma espiritualidade que nasce neste ambiente paradoxal da condição humana: sofrimento e esperança.

Destacamos, neste sentido, que a esperança é fundamental para a sobrevivência e superação de condições de sofrimento, empobrecimento, adoecimento e opressão político-econômica. Ontem e hoje.

1 O TEATRO DO CAOS: AS ESTRUTURAS LITERÁRIAS, CONFLITIVAS E MITOPOÉTICAS EM JÓ 40-41

“É preciso saber o quanto fica, sempre, de
não-dito quando se diz algo”
(GADAMER)

O tema sobre monstros é fascinante e assustador ao mesmo tempo. Eles estão presentes através das narrativas, na história, na literatura secular, no cinema e na literatura sagrada. Muitos se encantaram com as imagens de Ciclopes e do Minotauro, se assombraram com a figura da Medusa ou de Cérbero e ficaram paralisados diante dos enigmas da Esfinge (AGUIAR, 2004).

Diversas culturas, antigas e recentes, apresentaram seus monstros e suas monstruosidades através de uma linguagem religiosa própria - suas narrativas, seus poemas, seus mitos - e neles descrevem as suas experiências psicossociais mais íntimas de tensão, angústia e medo (DELUMEAU, 2009).

A cultura hebraica e o Antigo Testamento também possuem seus monstros. Eles são citados em diversos livros canônicos, como em Isaías 27, Daniel 7, Gênesis 3, Jonas 2 e Salmos 74. Estas figuras estão presentes também nos livros apócrifos, como em Enoque. Mas é em Jó que esses monstros são descritos com maior intensidade e riqueza de detalhes.

O caminho para chegar aos monstros de Jó passou por nossa compreensão hermenêutica, enquanto ciência e arte da interpretação. É mais do que técnica, é um processo de querer investigar as realidades que estão inscritas em nosso ser ante as possibilidades existenciais (JOSGRILBERG, 2012).

Consideramos que em Jó 40-41 existe um jogo hermenêutico no texto entre palavras e significados, entre o mundo do texto e as questões que envolvem o modo de ser humano no mundo e os mundos (realidades que dão sentido) nos quais ele vive (RICOUER, 2004).

Com a escolha da hermenêutica fenomenológica reafirmamos as linhas de compreensão desde Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, os quais quebraram paradigmas com a inserção da hermenêutica diante do fenômeno religioso e nos abriram um universo de diversas possibilidades metodológicas. Reconhecemos os avanços na hermenêutica moderna desde Dilthey, passando por Husserl e chegando a Heidegger, com o seu enfoque na experiência histórico-existencial aliada ao método fenomenológico (JOSGRILBERG, 2012, p.38-39 e 46).

Por ser o livro de Jó um texto profundamente existencial, a sua compreensão passa pelo entendimento dessas realidades no texto; uma leitura histórico-existencial, como a realizada desde Von Rad² nos estudos do Antigo Testamento – mas não nos limitamos a ela (GOTTWALD, 2011).

A nossa preocupação com a estrutura do texto da Bíblia hebraica, nasce da nova crítica literária nos apresenta a Bíblia visto como literatura (SILVA, 2007) nos impulsiona em um olhar investigativo pelo modo de composição do livro de Jó na sua integralidade e particularidades.

As perguntas conflituais no texto (FERREIRA, 2009) nos direcionaram às tensões nos processos socioeconômicos e políticos (implícitos ou explícitos ao texto) e a uma percepção apurada em busca dos conflitos em Jó 40-41 (GOTTWALD, 2011)

Neste capítulo 1, partindo dessa visão da hermenêutica e trabalho exegético (WEGNER, 1998), dos textos poéticos de Jó 40-41 estabelecemos interfaces com estudo nas ciências da linguagem específica utilizada em sua redação final (NOGUEIRA, 2019, 2012; REIMER, 2017; CASSIRER, 2013).

² Von Rad escreveu seu texto clássico sobre a teologia do Antigo Testamento há várias décadas sob uma orientação histórico-existencialista profunda.

Nossa proposta é de diálogo com a linguagem literária da representação dramático-teatral (CAMARGO, 2005; PEIXOTO, 2005; ARTAUD, 2006) e com as narrativas mitopoéticas presentes em Jó (ELIADE, 2016; CAMPBELL, 2008; REIMER, 2009). Neste sentido, apresentamos a diversidade da estrutura literária utilizada no final do livro de Jó, através da análise do gênero dramático, relacionando com a perspectiva teatral e suas molduras mitológicas, como a cosmogonia.

Depois, pela da compreensão da situação de vida do texto, a crítica histórica e sua redação final, partiremos para uma análise exegética dos personagens monstruosos de Jó 40-41 colocados em uma rede textual (NOGUEIRA, 2019) de forma intra, inter e extratextual (RICHTER REIMER, 2016; 2005; 2000). Chegando, então, ao lugar-significado dessas personagens misteriosas, dessa linguagem do caos-criação dentro desse contexto histórico-literário de Jó, que é considerado uma obra prima da produção literária mundial.

Entendemos que a beleza e a complexidade de Jó passam pela construção de uma magnífica teia narrativa (GERRTZ, 1981). Nela se encontram conectados a poesia, as tensões sociais, o drama, o imaginário popular da época, os discursos sapienciais em disputa e vestígios de uma linguagem mitológica antiga. Passemos a investigar as estruturas literárias e das cores dramáticas da construção de Jó 40-41.

1.1 DIVERSIDADE DE CORES NA ESTRUTURA LITERÁRIA DE JÓ: SABEDORIA, DRAMA TEATRAL, MITOPOÉTICA E MOLDURAS EM JÓ 40-41

O Antigo Testamento foi construído sob uma diversidade de cores³. Ele foi sendo escrito e revisto em diversas camadas históricas e utilizando-se diversas formas literárias (FROMM, 1967). Esta diversidade de cores, de camadas e de formas literárias está presentes de forma singular no livro de Jó.

Ao considerarmos todo o processo de (re) construção histórica do texto de Jó, as diversas camadas e a polissemia das formas a que foram submetidos a

³ A frase é do psicanalista americano Erich Fromm que escreveu uma interpretação sobre o Antigo Testamento, na década de 1960, sob uma orientação ateísta e significativa sobre a diversidade metodológica, literária e teológica do AT (FROMM, 1967)

redação do texto através da história começar a submergir à superfície e a beleza dessa obra prima da arte literária brilha (SILVA, 2007)

No livro de Jó floresce a literatura de sabedoria-poética. Nele as cores são mais fortes, densas e dramáticas. Essa literatura de sabedoria (ou literatura poética) era bem difundida entre os povos do antigo Oriente Médio. Pesquisas históricas recentes encontraram vestígios deste tipo de produção literária na Suméria, no Egito, na Babilônia, em Ugarith, na Índia, entre Assírios, Acádios, e também entre os cananeus e arameus (DILLARD, 2015).

Peterson (2011) afirma que podemos identificar essa produção literário-sapiencial como um movimento cultural que floresceu no processo de elaboração do Antigo Testamento. Enquanto movimento de produção cultural, a literatura de sabedoria ultrapassou os limites geográficos e políticos ao tratar da vida do ser humano, de suas indagações e ambigüidades e sua busca por sentido.

Notamos que o gênero sapiencial-poético produziu um tipo de reflexão a partir de dois postulados: a experiência da vida e a observação da criação-natureza. Nele, trata-se das indagações sobre um Deus que se revela na cultura, na linguagem e nos mitos. Ele se ocupa da arte do bem viver, ou seja, as experiências cotidianas que dão significado à vida humana (PETERSON, 2011).

É possível traçar uma linha da evolução da literatura sapiencial-poética na tradição judaica e na formação do povo hebreu, que vai desde o período de estruturação dos clãs e formação das tribos semitas. Em um primeiro momento, uma tradição oral era passada de geração em geração, em princípio pelas mães (Provérbios 18; 4,1 e 31,1), mas essa tarefa podia ser realizada também por iniciados e por mestres desta arte, os sábios e poetas (Provérbios 7; Isaías 9,11).

Jones⁴ (2015) destaca a existência de pessoas chamadas de sábios (*hakamim*, em hebraico) nas diversas culturas do antigo Oriente Próximo que ensinavam a arte do bem viver. Seriam os conselheiros políticos e religiosos de governos de monarcas e reis. Não existem evidências claras se eles seriam uma categoria especial, pois foram os profetas que se destacaram nesse momento histórico. Mas, “se existiu uma categoria de sábios em Israel (como em Eclesiastes 7, 23-24), fica claro que não estava limitada a uma classe específica de indivíduos

⁴ O teólogo Landon Jones (2015) , foi professor de Teologia do Antigo Testamento na Faculdade Teológica Batista de São Paulo (SP) por cerca de 30 anos. Conhecedor da realidade e das teologias emergentes no Brasil.

[...] a literatura sapiencial indica que a sabedoria divina estava disponível a todas as pessoas” (JONES, 2015, p.326).

Notamos que ao questionarmos a ligação desses escribas às elites israelitas, percebemos que eles eram treinados na acuidade mental, na observação e tinham consciência da sua própria condição conflituosa, pois muitos eram pobres trabalhando junto a uma elite imperial. Certamente, preparavam seus alunos para lidar com a frustração do caráter paradoxal da existência humana. Jó é um exemplo claro dessa consciência questionadora de que respostas prontas e fáceis não se sustentam diante das crises (CERESCO, 2004).

No exílio neobabilônico, as escolas de escribas não prosperaram, contudo a tradição da poética-sabedoria sobreviveu. Mais tarde, o império persa recrutaria escribas tanto nas pessoas exiladas quanto do povo remanescente na Palestina.

Destacamos que havia mulheres poetas, sábias e eruditas nessa tradição de sabedoria antiga⁵. Mesmo em uma cultura predominantemente patriarcal, elas tinham seu lugar e o papel de destaque na produção e preservação cultural, mesmo que colocadas à margem do poder (CERESKO, 2004)

Percebemos que conteúdo dessa sabedoria relaciona Deus com a criação-natureza-criatividade. No livro de Jó, essa relação fica evidente em diversas partes, como em Jó 28 e na parte poética final de Jó 38-41 (TERRIEN, 1994):

Concordamos com Ricouer (2004) quando ela afirma que esta literatura de sabedoria ignora fronteiras e afirma que ela pretende alcançar todas as pessoas da minoria e através dela. Seus temas principais tratam da solidão, a culpa, o sofrimento e a morte. Nessa produção cultural-literária toda a miséria e a grandeza dos seres humanos são confrontadas.

Percebemos que a sabedoria hebraica não tem a intenção de ensinar a evitar ou negar o sofrimento, ou mesmo se iludir por uma dissimulação da realidade. Ela coloca o sofrimento num contexto significativo, produzindo uma qualidade que é ativa e não passiva:

Este é o mais profundo significado do livro de Jó. O melhor exemplo de discurso de sabedoria. O Eterno não diz para Jó que ordem da realidade justifica seu sofrimento, nem que tipo de coragem pode conquistá-lo. O sistema de símbolos em que a revelação é conduzida articulada além do ponto onde modelos para uma visão de mundo e modelos para mudanças

⁵ Significativa é esta abordagem de Ceresko (2004) ao destacar a existência de mulheres sábias que eram valorizadas em diversas culturas antigas, como a egípcia e a hebraica, mesmo diante da opressão patriarcal majoritária.

do mundo divergem. Modelo de mudança, e meio para mudança, são antes dois lados inversos de uma prescrição indivisível e uma ordem simbólica descritiva. Essa ordem simbólica pode associar *cosmo* e *ethos* porque produz o *pathos* do sofrimento assumidos ativamente. É o *pathos* que é expresso na resposta final de Jó [...]. O que Jó vê? O Beemot ou o Leviatã? As ordens da criação? Não. Suas questões da justiça são deixadas indubitavelmente sem respostas (RICOUER, 2004, p.80).

Nessa perspectiva, destacamos que a sabedoria hebraica cumpre uma das funções básicas da religião que é unir *ethos*⁶ e *cosmo*, unir a ação humana e a esfera do mundo através do *pathos* vivenciado de forma ativa. Sobretudo, a literatura de sabedoria se ocupa, como em Jó, da questão do sofrimento injusto.

Silva (2007) trabalha com a relação entre o Antigo Testamento e a literatura, buscando as suas especificidades de gêneros, formas e recursos na poesia hebraica, utilizando a terminologia 'poética hebraica' para designar essa produção cultural. Com ele, compreendemos que a complexidade literária de Jó é grande, pois contém uma diversidade de artifícios usados entre paralelismos, rimas de palavras e de sons. Na poética hebraica existe uma variação enorme de figuras de linguagem; como a repetição, a Inclusão, a elipse, a ironia, a metonímia, a hipérbole, o merismo (Jó 29,8) e a questão retórica (Jó 6, 5-6; 40, 24-31). Nesta poética hebraica, o tratamento que se dá a um verso é complexo, "um versículo não equivale a um verso poético, pois um único versículo pode conter vários versos poéticos" (SILVA, 2007, p.77).

Para nossa compreensão desse jogo hermenêutico entre as palavras em Jó é necessário diferenciar os diversos gêneros literários utilizados na sua redação e o processo de construção histórico-cultural em que foi escrito e as representações que dele surgem (CROATTO, 2009).

Seguimos, assim, na perspectiva de Ricouer (2004), utilizando a hermenêutica para compreender o mundo de Jó 40-41. Trabalhando com a noção de mundo do texto entendemos que esse mundo literário não é apenas o do autor (seu contexto), nem o mundo do leitor (a recepção), e sim um mundo de sentidos do texto (polissêmico). Em nossa análise de Jó 40-41, vimos que o texto exprime um mundo próprio, mundo gerador de ordens de sentido, onde encontramos

⁶ Ethos na visão antropológica cultural simbólica de Geertz (2001) é todo um sistema cultural de valorização de ideias e crenças centrais que funcionam como motivação maior e que desperta intenções característicos de uma determinada coletividade, época ou região.

representações de um mundo, nas quais a hermenêutica se coloca como promotora de um diálogo (KORTNER, 2009).

Passemos a aprofundar nesse mundo de Jó, em sua complexa estrutura literária e suas representações dramáticas.

1.2 O DRAMA DE REPRESENTAÇÃO LITERÁRIO-TEATRAL EM JÓ

Podemos relacionar o livro de Jó a uma forma antiga de representação dramático-teatral que trata de caos e esperança. Diversos aspectos reformam esta nossa proposta. Primeiro, o livro é apresentado como um drama provocador que parece esperar a reação de uma plateia de ouvintes. Segundo, Jó possui um prólogo e um epílogo em linguagem de prosa que se assemelha a introdução de uma grande peça teatral. Terrien (1994) afirma podemos dividir suas partes em atos, como os discursos de Jó 3 – 41.

O texto de Jó pode ser tratado como uma forma de drama literário que existia no antigo Oriente Próximo, o gênero de disputa através de discursos. Nele, existe um protagonista, uma disputa em questão e antagonistas ao herói Jó:

É útil pensar no livro de Jó como uma peça de mistério, uma história policial. Nós, da plateia, chegamos cedo para uma entrevista coletiva em que o diretor da peça explica a sua obra (cap. 1-2) e ficamos sabendo o papel de cada um na peça e entendemos que o drama pessoal na terra tem origem num drama cósmico no céu [...] o autor de Jó é um teatrólogo nato. (YANCEY, 2000, p.49).

Evidenciamos que conceito de representação teatral que utilizamos é amplo. Ele não se resume a uma estrutura física onde acontecem as apresentações de um texto escrito ou falado nem um palco/arena, como no sistema greco-romano. Teatro, em nossa perspectiva, é tudo aquilo que funciona como simulacro da realidade de forma intencional, ou seja, com consciência do ato de representação. “O teatro tem uma história específica, capítulo essencial da história da produção cultural da humanidade” (PEIXOTO, 2005, p.11).

Esta representação de um drama seria um lugar para a expressão das ambiguidades humanas e seus paradoxos. Um lugar onde as coisas são tomadas por uma polissemia de sentidos. No drama, o real e o imaginário são vistos pela plateia. O que é representado no palco se torna real e é imaginado de diversas

formas.. O teatro, assim, pode ser entendido como um fenômeno que acontece em diversos espaços e tempos, em tempos individuais e coletivos (CAMARGO, 2005).

Um excelente paralelo se estabelece em Artaud (2006, p.54), que aproxima o teatro com linguagem simbólica e os mitos, que se aproxima de nossa proposta em relacionar estrutura literária teatral, a mitologia e as imagens no texto de Jó:

O objetivo do teatro seria o de criar mitos e traduzir a vida sob seu aspecto universal, imenso e extrair desta vida imagens nas quais gostaríamos de nos reconhecer [...] A linguagem teatral pertence à linguagem dos signos, ou seja, uma evoca no espírito imagens de uma poesia natural (o espiritual) intensa que dá bem a ideia do que poderia ser no teatro uma poesia no espaço articulada.

Notamos que nas últimas décadas, essa discussão sobre o poema de Jó ter sido composto como uma forma de uma representação teatral ganhou força. Nesse entendimento, tanto gregos quanto os poetas jobinos teriam bebido em tradições bem mais antigas, como as celebrações rituais do equinócio da primavera e do outono, que tem sua origem entre semitas e no Egito antigo (TERRIEN, 1994, p.9).

Essa mesma experiência em traçar um paralelo entre a literatura bíblico-sagrada e o espetáculo teatral foi realizada por Guerra (2018). Em sua análise exegética histórico-crítica do prólogo do Evangelho de João, traçou uma relação entre os processos sociais, as circularidades dos movimentos, o poder e o espetáculo teatral:

Nesse palco de movimentos e circularidades, o poder só se estabelece e se conserva efetivamente pela transposição, a partir do momento em que traveste de máscaras simbólicas, se apropria da manipulação e organização de símbolos em um quadro ritualístico-cerimonial. Em suma, o poder marca sua entrada na história a partir do dispositivo da espetacularização. Nesta simbiose dialética entre poder e espetáculo, figura em cena o poder teatral (BALANDIER, 1980 apud GUERRA, 2018, p.150)

Esta discussão se aprofunda quando compreendermos que existem diversos motivos e intenções por trás dessas dramatizações, inclusive de temas que tratam da fé e do sofrimento. A transmissão da mensagem tem relação com os processos sociais e de poder, pois se tornam eficazes nas representações diante das classes mais simples do povo e na circulação e propagação não apenas de ideias, mas de imagens de *latria*. Essas representações de dramas não acontecem por acaso, mas como forma de reviver um passado distante (GUERRA, 2018).

Em Jó, essas cenas dramáticas e espetaculares se fazem presente, desde seu início. A cena de uma corte celestial em um cenário de um amplo salão lembra

o cenário dos reis da antiguidade, fazendo seus jogos e apostas, típico das melhores introduções literárias e teatrais (TERRIEN, 1994; AGUIAR, 2004).

Pois é neste ambiente de aposta e de rivalidades entre deuses (ou seres) que habitam uma corte celestial (Jó 1 e 2) que percebemos uma atmosfera politeísta descrita em textos similares em outras lendas do antigo folclore internacional. É o caso da *Lenda de Hariscandra*⁷, que apareceu como uma tradição na Índia antiga e trata da busca dos deusas e deuses por um príncipe sem defeitos entre todos os humanos⁸.

Podemos traçar outro paralelo entre o poema de Jó com a literatura egípcia e a mesopotâmica, em sua forma e conteúdo. Os textos egípcios antigos possuem uma característica de pessimismo intrínseco, como em *As lamentações do camponês eloqüente* e em *A profecia de Nefer-Rohu*, que também possui em sua estrutura a forma de um prefácio e uma conclusão em prosa. Existem similaridades de Jó com texto de *O diálogo entre o homem cansado da existência e sua alma*, com seu herói caindo doente e sendo rejeitado pela sua comunidade (TERRIEN, 1994).

Encontramos outro texto antigo egípcio, *Uma disputa quanto ao suicídio*, que retrata esse drama de forma bem pessimista e trata dos prós e contras do suicídio, como uma forma de fugir do tempo e do sofrimento:

A morte está diante de mim hoje
 Como o odor de mirra,
 Como sentar em uma coberta num dia de brisa...
 A morte esta diante de mim hoje
 Como o anseio do homem ou ver a sua casa (outra vez)
 Depois de passar muitos anos mantido em cativeiro. [...] |
 No dia que se distribuíram as cotas a todos
 A parte que coube a mim foi o sofrimento...
 Meu deus, o dia resplandece acima da terra
 e para mim o dia é sombrio...
 Lágrimas, lamentos, angústia, e depressão
 Tomam conta do meu ser.
 O sofrimento me assoberba, porque sou um ser que (apenas) chora.
 (ANET, p.407, 590 *apud* CERESKO, 2004, p.74)

Por analogia, podemos encontrar algumas semelhanças com o primeiro monólogo de Jó e a sua crise existencial-depressiva:

⁷ A *lenda de Hariscandra* surge na Índia antiga e trata da busca das deusas e deuses por um príncipe sem defeitos entre todos os humanos, o que é significativo se pensarmos em Jó como um modelo de ser humano idealizado (GOTTWALD, 2011).

⁸ Lembrando que lendas, sagas e novelas são compreendidas como gêneros literários que próximos ao de Jó, onde se ampliam um enredo básico a fim de dar continuidade as narrativas. (GOTTWALD, 2011)

Então Jó abriu a boca e amaldiçoou seu dia, dizendo: Morra o dia em que nasci. À noite eu disse: Conceberam um homem! Que esse dia se torne em trevas [...] que sobre ele não brilhe a luz que o reclame as trevas e as sombras [...] que um eclipse o aterrorize que se apode dessa noite a escuridão [...] que esta noite fique estéril
(BÍBLIA DO PEREGRINO, 2017, p.908, Jó 3,1-8)

Destacamos que esta teoria se reforça diante dos textos mesopotâmicos antigos, por causa de seus traços céticos. É o caso do *Poema do justo sofredor*, no qual seu personagem principal se recusa a aceitar seus infortúnios como castigo divino, por sua culpa por uma possível quebra da ordem moral (ou cultural) e enfrenta a indiferença dos deuses. No épico de *Gilgamés*, grande obra literária mesopotâmica, cerca de 2000 a.C., conta a história de um rei que se encontra em choque diante do dilema da morte de um amigo e a confrontado com própria mortalidade. Sua busca passa por uma resignada aceitação da condição humana. Nos conselhos de Siduri⁹, a sábia:

Gilgamés, por que segues esse caminho?
A vida que buscas, jamais encontrarás.
Quando os deuses criaram o homem,
Impuseram a morte à humanidade,
E retiveram ávida em suas próprias mãos.
Alimenta-te, Gilgamés, diverte-te dia e noite,
Prepara, a cada dia, uma ocasião agradável.
Dia e noite sejas folgazão e alegre! Enverga vestes bonitas
Perfuma teus cabelos; banha teu corpo.
Observa o pequeno que te cegas as mãos,
Deixa tua esposa feliz, aconchegada ao teu peito!
Porque esta é a tarefa da (humanidade)!
(CERESKO, 2004, p. 17)

Esses documentos literários universais, a exemplo de Jó, abordam temas existenciais similares nos quais revelam a angústia e a ambiguidade da condição humana diante da vida e do caos. Toda essa cultura literária se assemelha ao texto de Jó. Notamos que o livro de Jó se estrutura sob belas molduras de enquadramento literário (HEINEM, 1982) que é realizado por meio de molduras poéticas que existem também em diversas narrativas literárias históricas.

Estas molduras refletem o modelo de narrativas de disputas na antiguidade e seguem um padrão estruturado. Em Jó essa estrutura literária de enquadramento das molduras mitológicas “aparece em forma de sanduíche” (DILLARD, 2006, p.191), ou seja, entre duas molduras literárias.

⁹ Siduri, a sábia e conselheira egípcia, é mais um destaque significativo da existência e valorização das mulheres sábias na Antiguidade.

1.2.1 Estruturas de Enquadramento: As Molduras Mitopoéticas em Jó

Evidenciamos que uma primeira moldura mitopoética foi colocada como a parte introdutória de Jó 1 e 2 (seria um 1º. ato). Ela funciona como um prólogo em que os personagens e do enredo da trama são apresentados a plateia. Nela é apresentado o personagem na corte celestial, o *Satan* (opositor, adversário, no hebraico) que funciona como uma representação do Mal no texto. Esse primeiro emolduramento é seguido de uma parte maior que é recheada de discursos e sentenças poéticas. Compreendemos que é uma série de disputas ou debates em forma de discursos (seria o 2º. Ato da peça teatral).

Ao final, destacamos a colocação de outra moldura mitopoética nos discursos-respostas de *YHWH*, convidando Jó para um diálogo, desde o capítulo 38,1 a 42,6. Nesta moldura se inserem outros dois personagens misteriosos: o Beemot e o Leviatã. Objeto desta dissertação.

Seguimos a linha da crítica textual de Jó que considera o desfecho de Jó 42, 7-17 ser um acréscimo posterior a redação de Jó. Pois ele que inverte toda a proposta teológica do enredo original da peça teatral desde o início (STORNILOLO, 2018).

Vejamos quais eram as preocupações basilares para os redatores-poetas do texto de Jó 40-41. Qual era o ambiente de vida do texto e a situação de apoio sociocultural para a base deste drama teatral e a compreensão do uso da cosmogonia como uma linguagem do caos x cosmos.

1.3 O CENÁRIO DO CAOS: AMBIENTE DE VIDA DO TEXTO E A INICIATIVA DOS POETAS PÓS-EXILICOS EM SEU CAOS HISTÓRICO-EXISTENCIAL

“O mundo narrativo estimula a imaginação e encoraja a exploração de mundos possíveis”
(Paul Ricoeur)

Entendemos que a crítica histórico-vivencial desse teatro do caos em Jó é indispensável para a sua compreensão. O reconhecimento da condição histórica é fundamental, pois é na história que se dão as experiências do ser humano, as suas vivências e as narrativas como a de Jó. Contudo, não devemos cair no erro da redução historicista de não reconhecer o valor do fenômeno religioso e seus símbolos, como parte fundamental da cultura e da sociedade. Em nossa tarefa hermenêutica destacamos a complexidade da experiência e o trato com os textos sagrados:

A vivência (*Erlebnis*) abarca as condições para a compreensão. A hermenêutica coloca em movimento a compreensibilidade da existência humana principalmente em relação a textos, assim, a exegese do texto está relacionada com a exegese da vida. (JOSGRILBERG, 2012, p. 40).

Historicamente, a datação da redação final do livro de Jó se apresenta em duas linhas de estudos, complementares, mas não conflitantes. A primeira coloca a redação de Jó, provavelmente, no período do exílio (neo) babilônico do povo hebreu, em 586-538 a.C. Esta datação foi definida pelas semelhanças entre o texto de Jó com outros textos bíblicos que falam do exílio e sobre o sofrimento humano, como os de Deuteronômio 28, 15-68 (STORNILOLO, 2018, p. 9).

Como a composição do livro de Jó se deu sobre diversas camadas históricas de redação e edição, compreendemos que a parte poética de Jó (Jó 3-41) como posterior, pois toma como partida uma tradição bem mais antiga - a parte escrita em prosa de Jó 1-2 - como forma de dar um eixo histórico-existencial a esse drama (TERRIEN, 1994).

Para Reimer (2017), as molduras que identificamos em Jó 1-2 e em 40-41 são oriundas do período pós-exílico, o período da dominação persa sobre os hebreus. Essa percepção se dá pelo dualismo incipiente nos textos, pois apresentam uma concepção de embate entre o Bem e o Mal, como uma influência do zoroastrismo persa da época da redação.

Concordamos com Reimer (2006) que o Beemote e o Leviatã (de Jó 40-41) fazem parte do mesmo período de redação do texto de Gênesis 3, com a sua fantástica e monstruosa imagem da serpente no Éden, como uma personificação do Mal. Essa aproximação entre mitos e o imaginário dualista é encontrado, principalmente, nas partes em que são representados o Satã (1-2) e o Beemote e o Leviatã (40-41) que por sua vez utilizam a mesma linguagem mitológica para descrever o Mal como a serpente/monstro de Gênesis 3 (REIMER, 2017)

Através da exegese histórica chegamos à situação existencial do texto, o ambiente que deu vida ao texto. Esse *Sitz im Leben* (WEGNER, 1998) de Jó 40-41 nos levou aos ambientes sócio-históricos de uma comunidade hebraica que havia saído de uma condição de independência e se tornado colônia.

Nesse ambiente sociocultural da redação de Jó, encontramos uma comunidade hebraica pós-exílica que tinha perdido, praticamente, tudo e questionava sobre o abandono de Deus desde o desterro na Babilônia. Essa comunidade israelita era composta inclusive pelos que haviam ficado para trás na colônia na Judéia e buscava respostas desde o domínio neobabilônico (586-539 a.C), pois haviam perdido boa parte de sua liderança administrativa e do culto que tinha sido morta ou deportada. Esse povo se percebia em uma situação de colônia e de abandono, tanto na Palestina quanto em outras regiões periféricas espalhadas pelo mundo da época. Na visão deuteronomista, eram 'o povo pobre da terra', citado em 2 Rs 24,14; 25,12 (GOTTWALD, 2011).

O domínio do império persa sobre os hebreus (539-332 a.C) ofereceu uma oportunidade de reconstrução, mas não aliviou as pressões sobre eles. Era uma época de crise socioeconômica grave. Ciro, o grande, instalou um projeto de extensão territorial e, assim, alguma autonomia local fora dada aos povos subjugados, mas isso estava atrelado a todo um sistema de espionagem, aparelhamento político e um sistema contínuo de recolhimento de tributos (CERESKO, 2004)

Sabemos que Dario (522-486 a.C.) agravou a situação ao decretar que os impostos deviam ser pagos em moeda, o que piorou a vida dos pequenos fazendeiros israelitas e suas famílias, pois tinham que conseguir vender sua produção antes de honrar seus compromissos. Se houvesse seca ou queda nos preços da colheita eles faziam mais dívidas ou tinham que hipotecar (ou arrendar) seus bens. Até mesmo alguns mais abastados israelitas exploravam os mais pobres do seu próprio povo¹⁰.

A crise do exílio trouxera consigo a crise de identidade. O desafio no período pós-exílico não era apenas de sobreviver, mas assentar bases para um futuro, sem perder sua identidade, suas raízes. Esta tarefa de recriar e reconstruir suas bases se deu pelo caminho da reconstrução física (nas comunidades em Judá e

¹⁰ Vide Neemias 5

Jerusalém) e também pela extensa produção literária neste período histórico (CERESKO, 2004)

Podemos relacionar muito dessa efervescência literária aos escribas-funcionários do império persa que viviam nas províncias. Muitos dos escritos proverbiais críticos e as reflexões cétricas (no estilo de Jó) devem ter sido redigidos e circulado nessas colônias e periferias da época (GOTTWALD, 1998)

Precisando de fortalecimento diante desta situação de caos histórico-existencial, sentindo-se fracos, empobrecidos e adoecidos diante dessa realidade opressora, estes escribas recorreram à tragédia-poética como forma de responder as suas angústias, medos e tensões do seu povo (TERRIEN, 1994). Em uma bela associação de espaço, tempo, cenários e significados coerentes:

Algum dia, durante o exílio ou no espaço de um século mais ou menos, após o primeiro retorno à Palestina, um sábio escreveu o livro de Jó a fim de quebrar o domínio de um moralismo e dogmatismo que limitava a sabedoria a mistificações e fórmulas a respeito das aparências superficiais da vida humana à medida que um livro pode ajudar a mudar mentalidades conforme ele se associa a outras forças, Jó era um grande esforço provocador que não podia ser facilmente desdenhado.[...] Torna-se vital para nossa integridade como humanos e para a nossa fé em Deus não papaguearmos significados convencionais a respeito de sofrimentos e sucessos particulares, seja antecipadamente, no meio deles, seja posteriormente (GOTTWALD, 2011, p. 533).

Destacamos que estes redatores poetas de Jó fizeram uso de uma bela trama de situação limite que estavam vivenciando. Uma tragédia didática e recheada de imagens desse ambiente de caos. Fizeram uso de representações, de mitos e da poesia com o objetivo de encorajar seu povo sofrido, subjugado, a se comportar como um Jó no meio do caos.

Entendemos que escrever seria uma das poucas formas de resistência e de se manter a integridade das pequenas comunidades rurais israelitas contra atividade predatória do rico império persa. “Jó possui não apenas uma preocupação literária e intelectual, mas também ético social” (GOTTWALD, 2011, p. 529).

Compreendemos que escreveram como objetivo de encorajar seu povo sofrido pelo método da identificação: no meio da dor enfrentando e superando o Mal, na possibilidade de restauração de uma terra devastada e na possibilidade de reestruturação de um povo e de sua identidade ameaçada (HEINEM, 1982; TERRIEN, 1994).

Com um personagem histórico, um príncipe Jó, estabeleceu-se uma ponte de identificação do povo com o texto e uma fuga intencional, por parte dos autores, de uma abordagem apenas de ordem metafísica, filosófica ou transcendente sobre a existência do Mal e do sofrimento (TERRIEN, 1994).

Neste sentido, afirmamos que a nossa abordagem não pode ser apenas exegética, mas também representativo-simbólica de textos em sua complexa dinâmica de (des)construção de identidades. Lembremos que havia o sério risco de perda de identidade em uma comunidade que vivia espalhada e oprimida (RICHTER REIMER, 2008).

O enredo deste caos em Jó visava responder sobre essa situação de injustiça e de manutenção de sua identidade. O povo de *YHWH* buscava explicações sobre essa situação de opressão e massacre em uma terra seca e devastada, que aguardava uma restauração. A saída encontrada pelo poeta jobino, no clímax da saga de Jó, foi falar de monstros a serem observados em seu redor, como forma dessa crise (STORNILO, 2017).

Destacamos que é no clímax literário que o herói Jó (ou anti-herói em nossa compreensão) é colocado diante da imagem espetacular de *Beemote*, uma personificação da força bruta que habita a terra e um príncipe da criação; e do *Leviatã*, uma personificação do poder do Mal e do desconhecido. Estes monstros seriam símbolos das forças do caos que habitam o cosmo (HEINEM, 1982).

Pela crítica da redação do texto, percebemos que estas imagens fantásticas retratam representações simbólicas do Mal, tanto em Jó 1-2 quanto em Jó 40-41. Este sistema de representação usa um tipo de linguagem muito peculiar, como veremos a seguir.

1.4 OS PERSONAGENS DO CAOS: UMA EXEGESE AMPLA DE JÓ 40-41 ALIADA AOS ESTUDOS DA LINGUAGEM

Toda peça teatral deve ter personagens, um enredo consistente e estar de acordo com o cenário que o emoldura. Jó possui todos esses elementos.

Notamos que próximo ao clímax de uma peça literária é comum se inserir personagens novos para conseguir um efeito dramático, de suspense, de tensão ou mesmo de um efeito de deslumbramento misterioso sobre a plateia.. A plateia

da peça literária aguarda o desfecho para cada personagem. O poeta jobino parece saber dito e realizou sua composição com uma maestria ímpar.

Entendemos que este clímax redacional de Jó se encontra dentro dos dois discursos de *YHWH em Jó* 38-41. Neste clímax, *YHWH* se posiciona de forma a mostrar que existe vida acima do ambiente de morte e caos: Beemote e Leviatã estão presentes nessa realidade mas não é a realidade fundamental (STORNILOLO, 2017; HEINEM, 1982).

Destacamos que a palavra *YHWH* é o mesmo nome utilizado para Deus na teologia da aliança com o povo. Agora este nome aparece em uma resposta provocativa a Jó e, ao meso tempo, um convite ao diálogo. Ao utilizar o nome de Deus aqui, *YHWH*, o poeta jobino nos remete aos primórdios da história do povo hebreu, “de volta ao começo de seu mundo”. Novamente o choque entre criação e caos está presente nas entrelinhas do texto (HEINEM, 1982, p.118)

Compreendemos como significativa a descrição de *YHWH* como a voz que responde a Jó, finalmente, em seu pedido de audiência, no meio de uma tempestade. Lembremos que as tempestades (redemoinhos, tornados ou ventos em outras traduções) são símbolos da teofania, tanto nos livros proféticos quanto nos Salmos. Concordamos com Terrien (1994) que a imagem de tempestade é também um símbolo de caos.

Ao nos concentrarmos no segundo discurso de *YHWH* (Jó 40-41) percebemos que ele insiste no tema da majestade e soberania, mas com um tom de ironia sobre a fragilidade de Jó. Mas que agora caminha em direção à superação de todo tipo de forças do Mal, chamado de o arrogante, o soberbo:

6 Iahweh respondeu a Jó do meio da tempestade e disse: 7 Cinge teus rins como um herói: vou interrogar-te, e tu me responderás. 8 Atreves-te a anular meu julgamento, ou a condenar-me, para ficares justificado? 9 Se tens um braço como o de Deus e podes tropejar com voz semelhante à sua, 10 reveste-te de glória e majestade, cobre-te de fausto e esplendor. 11 Derrama o ardor de tua ira e, com um simples olhar, abate o arrogante. 12 Humilha com o olhar o soberbo e esmaga no chão os ímpios; 13 enterra-os todos juntos no pó e amarra-os cada qual na prisão. 14 Então também te louvarei, porque podes com tua direita garantir-te a salvação (Jó 40,6-14; BIBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 938)

É nesta parte do discurso de *YHWH* que personagens, o Beemote (40,15-24) e o Leviatã (40,25-41,26), são apresentados:

Beemot

15 Vê o Beemot que eu criei igual a til! Alimenta-se de erva como o boi.
 16 Vê a força de suas ancas, o vigor de seu ventre musculoso,
 17 quando ergue sua cauda como um cedro, trançados os nervos de suas coxas.
 18 Seus ossos são tubos de bronze; sua carcaça, barras de ferro.
 19 É a obra-prima de Deus. O seu Criador o ameaça com a espada,
 20 proíbe-lhe a região das montanhas, onde as feras se divertem.
 21 Deita-se debaixo do lótus, esconde-se entre o junco do pântano.
 22 Dão-lhe sombra os lótus, e cobrem-no os salgueiros da torrente.
 23 Ainda que o rio transborde, não se assusta, fica tranqüilo, mesmo que o Jordão borbulhe até sua goela.
 24 Quem poderá agarrá-lo pela frente, ou atravessar-lhe o focinho com um gancho?

Leviatã

25 Poderás pescar o Leviatã com anzol e atar-lhe a língua com uma corda? 26 Serás capaz de passar-lhe um junco pelas narinas, ou perfurar-lhe as mandíbulas com um gancho?
 27 Virá a ti com muitas súplicas, ou dirigir-te-á palavras ternas?
 28 Fará um contrato contigo, para que faças dele o teu criado perpétuo?
 29 Brincarás com ele como um pássaro, ou amarrá-lo-ás para as tuas filhas?
 30 Negociá-lo-ão os pescadores, ou dividi-lo-ão entre si os negociantes?
 31 Poderás crivar-lhe a pele com dardos, ou a cabeça com arpão de pesca? 32 Põe-lhe em cima a mão: pensa na luta, não o farás de novo.
 41,1 A tua esperança seria ilusória, pois somente o vê-lo atemoriza.
 2 Não se torna cruel, quando é provocado? Quem lhe resistirá de frente?
 3 Quem ousou desafiá-lo e ficou ileso? Ninguém, debaixo do céu.
 4 Não passarei em silêncio seus membros, nem sua força incomparável.
 5 Quem abriu sua couraça e penetrou por sua dupla armadura?
 6 Quem abriu as portas de suas fauces, rodeadas de dentes terríveis?
 7 Seu dorso são fileiras de escudos, soldados com selo tenaz,
 8 tão unidos uns aos outros, que nem um sopro por ali passa.
 9 Ligados estreitamente entre si e tão bem conexos, que não se podem separar.
 10 Seus espirros relampejam faíscas, e seus olhos são como arrebóis da aurora.
 11 De suas faces irrompem tochas acesas e saltam centelhas de fogo.
 12 De suas narinas jorra fumaça, como de caldeira acesa e fervente.
 13 Seu hálito queima como brasas, e suas fauces lançam chamas.
 14 Em seu pescoço reside a força, diante dele corre a violência.
 17 Quando se ergue, as ondas temem e as vagas do mar se afastam.
 15 Os músculos de sua carne são compactos, são sólidos e não se movem. 16 Seu coração é duro como rocha, sólido como uma pedra molar.
 18 A espada que o atinge não resiste, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão.
 19 O ferro para ele é como palha; o bronze, como madeira carcomida.
 20 A flecha não o afugenta, as pedras da funda são felpas para ele.
 21 A maça é para ele como lasca, ri-se do sibilo dos dardos.
 22 Seu ventre coberto de cacos pontudos é uma grade de ferro que se arrasta sobre o lodo.
 23 Faz ferver o abismo como uma caldeira, e fumegar o mar como um piveteiro.
 24 Deixa atrás de si uma esteira brilhante, como se o oceano tivesse uma cabeleira branca.
 25 Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo.
 26 Afronta os mais altivos, é rei das feras soberbas.

(Jó 40,15 - 41,26; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 937-940)

Pela crítica textual, destacamos que nessa perícópe existem alguns sinais de desordem no texto, com o fim do primeiro discurso e a retomada do segundo discurso de *YHWH*, mas os dois discursos contêm o mesmo estilo lingüístico-literário hebraico. Existe uma crítica sobre a numeração dos capítulos (que existem

desde o séc.13 d.C.) e a própria numeração dos versos (que tem origem no séc. 16 d.C.) é bem variada e podem causar certa confusão na leitura. Nas bíblias impressas por católicos (LXX, BJ, NAB) a numeração é bem diferente das versões não-católicas em inglês (AV, RSV, etc.) e da Vulgata (Douay-Challoner, Knox) (NOVO COMENTÁRIO BÍBLICO SÃO JERÔNIMO, 2007).

Parte dessa crítica textual moderna quer atribuir os poemas sobre o Beemote e o Leviatã como uma adição posterior ou pelo menos fora do local de origem, que deveria ser dentro de Jó 39, que trata das diversas categorias de animais concretos. Discordamos desta posição da crítica textual, com base em algumas observações contrárias a essa hipótese:

- a) A finalidade de lahweh não é atingida quando Jó escolhe o silêncio;
- b) Em consequência disso, a renovação do discurso de lahweh não é supérflua;
- c) Os poemas sobre o Beemote e Leviatã não são uma simples continuação da galeria dos animais, mas introduzem uma nova dimensão à contemplação da atividade divina no cosmo, porque a descrições desses dois animais, se bem que tirem seus elementos do hipopótamo e do crocodilo, apresentam, na realidade, duas personificações mitológicas do mal cósmico;
- d) As diferenças de estilo notadas [...]
- e) A falta à alusão da questão da justiça divina em Jó 42,1-5 não prova que 40, 6-8 lhe seja cronologicamente posterior [...]
- f) a separação da resposta de Jó em duas partes distintas não representa um intervenção inábil de algum discípulo pedante, ma sugere , da parte do poeta, um senso dramático, uma perspicácia psicológica e ate uma visão teológica das mais ousadas, de um lado ela sabe que a submissão de Jó deve transformar-se em aceitação dinâmica da presença divina e , de outro, que a atividade do Criador abrange o mistério do mal cósmico (Beemote e leviatã) (TERRIEN,1994, p. 288-189, nota 6).

Diversas interpretações sobre os monstros de Jó são curiosas. Um tipo de interpretação sobre esses animais em Jó 40-41 é a da leitura conservadora fundamentalista. Representada por Swindoll (2004) e Anderson (1984), possuem textos de caráter devocionais e seus objetivos se concentram em encontrar respostas imediatas para a vida cotidiana das pessoas.

Sem aprofundar questões históricas ou críticas, estes comentários bíblicos não se ocupam com a compreensão complexa dos monstros descritos em Jó 40-41, tomando-os como traduções literais. Os animais misteriosos são identificados como os animais existentes no mundo real, o *Beemot* é o hipopótamo e o *Leviatã* é um termo antigo para o crocodilo. Reconhecem algumas figuras de linguagem no texto, como a ironia e a retórica, mas não mais que isso. Designam-na de “leitura naturalista” (ANDERSEN, 1984, p. 273)

Encontramos outro tipo de interpretação realizada por grupos ultraconservadores, filiados às sociedades de defesa do criacionismo, na América do Norte e no Brasil, é curiosa: a dos dinossauros extintos. Com a publicação da *Folha Criacionista* desde 1972 (e ainda produzindo revistas, artigos e sites especializados nessa cosmovisão). Estes autores associam a figura do Beemote e do Leviatã com os dinossauros (animais extintos) da criação primeira (Gn 1,21). Afirmam terem encontrado, através da arqueologia, fortes evidências de que o Leviatã seria o *Epinossauro*, uma gigantesca, agressiva e carnívora fera, único dinossauro semi-aquático conhecido (ALVES, 2018).

É possível encontrar diversas leituras de caráter fundamentalista que reafirmam suas próprias verdades científicas, dentro de suas interpretações dos textos bíblicos e contra a história crítica, contra a hermenêutica moderna ou qualquer tipo de figura de linguagem simbólica ou mitos. Apresentam uma posição confusa em relação ao uso de símbolos:

Muitos têm tentado encaixar o Leviatã mencionado no livro de Jó como sendo uma figura de linguagem. O texto não permite entendemos que era apenas ou (*sic*) um exemplo alegórico pela parte de Deus ou se referindo à antiga serpente chamada Satanás, mas sim um animal real que Jó teria testemunhado. Apesar de alguma licença poética ter sido empregada na descrição do animal (v.18-31) isso não significa que Jó e seus amigos não tivessem verdadeiramente observado gigantescos animais. É importante destacar que ambas as criaturas mencionadas no livro de Jó 40 (Beemot) e 41 (Leviatã) e Salmos 104,26 (Leviatã) são animais reais, enquanto que as três vezes que o mesmo nome, Leviatã, aparece em outros livros são empregos simbólicos (ALVES, 2018, p.01)

Concordamos com Marty (1992) ao afirmar que a característica basilar dos textos dos modernos fundamentalistas cristãos (pós-1918) é o seu forte oposicionismo, um caráter de reação ao diferente e ao novo. Desenvolveram uma rejeição à hermenêutica, ao pluralismo e à diversidade. Defendem um estatuto de verdade em um mundo polarizado e de ordem binária que não se sustenta mais nas ciências humanas. Contudo, nossa intenção aqui não é desqualificá-los de antemão e sim compreendermos as causas do surgimento de tais interpretações e lançar um desafio inter-religioso que leve ao diálogo (MARTY, 1992; MOLTMANN, 1992).

Percebemos que estas interpretações ultraconservadoras associam o mito, ou mitológico, como algo a ser combatido em oposição ao *logos* como uma narrativa falsa, mentirosa, invenção como forma de engano. Esta é uma discussão que vem sendo superada desde a Escola dos *Annales*, com a história cultural e o

conceito de ficção. Consideramos equivocado esse tipo de oposição entre *res factae* (fato) e *res fictae* (ficção), pois tudo que se conhece nos textos são construções (criação/criatividade) fruto da experiência de representações do passado (BURKE, 2011)

O mito, por aqueles que o lêem como algo dissociado da religião e da história, é associado a uma concepção primitiva e ultrapassada de pensamento e expressão, como algo inferior, pré-lógico ou ainda, alógico (CROATTO, 2007) Mitos podem até existir em outras culturas, mas jamais como mitologia hebraico-cristã ou como linguagem própria ao texto bíblico:

O livro de Jó cita mitos de outros povos, como Rahab (*sic*) e Leviatã, mas não podemos imaginar que o autor, por isto esteja dizendo que o aceita como verdade. Os profetas, apóstolos e autores bíblicos se esforçaram por mostrar que os mitos eram conceitos humanos, falsos [...] eles sempre estiveram empenhados em separar mitologia de história real, e invenções humanas da revelação de Deus. Elias desmitifica Baal no alto do monte Carmelo. Moisés desmitificou o Nilo. [...] dizer que os autores bíblicos criaram mitos significa dizer que eles sabiam que estavam mentindo e enganando povo com histórias espertamente inventadas por eles. Através da história, os cristãos têm considera o mito como algo a ser suplantado pela fé na revelação bíblica [...] equipar as narrativas bíblica aos mitos pagãos é validar a mentira e a falsidade em nome de Deus. É adotar uma mentalidade pagã e não cristã. (NICODEMOS LOPES, 2011, p.1)

Reimer (2017) esclarece que essa dificuldade em aceitar a linguagem mitológica remonta à formação do pensamento ocidental, com sua visão de mundo antropológica evolutiva que vem sendo construída desde a lógica aristotélica dos gregos e que colocava *mithós* em oposição ao *logos*¹¹.

Notamos que os exegetas que utilizam o método histórico-gramatical notam uma mistura de aspecto zoológico e com o mitológico nos animais de Jó 40-41. Uma espécie de *hibridismo* literário. Percebem semelhanças com a descrição do hipopótamo e o crocodilo, mas também assumem que no texto existe um sentido de animas mitológico que Deus-Javé subjuga na criação (BERGANT; KARRIS, 2014).

Notamos que esta leitura histórico-gramatical considera que o sentido do texto é determinado pela ‘intenção’ do autor e acredita que todos os sentidos históricos são nivelados e harmonizados pela unidade teológica da Escritura

¹¹ Essa concepção foi reforçada e pela opção pelo paradigma racionalista-científico positivista francês, no séc. XIX, com seu postulado de “nada acima da razão, nada abaixo da razão, somente a razão”, como se fosse a explicação racionalizada fosse a única forma possível de linguagem e de explicação das realidades (REIMER, 2017).

(ZABATIERO, 2006). Dentro dessa perspectiva, Waltke (2015, p. 1051, nota1) reconhece que: é provável que a alusão aos monstros seja literária ou tenha sido inspirada na mitologia:

Existe o aspecto do mito usado intencionalmente como símbolo. Pois é os egípcios já capturavam e matavam hipopótamos e crocodilos e que o Leviatã é, atualmente, bem conhecido nos estudos da mitologia ugarítica, o que sugere a natureza mitológica também do Beemote..

Ainda em sua análise da gramática hebraica, ele esclarece que na gramática hebraica, ao contrário da gramática brasileira, é comum o plural ser utilizado para outros usos além do que de indicar mais de uma unidade. Por exemplo, é usado para designar abstrações (tais como sabedoria, juventude, virgindade) e o seu uso também é para palavras cujo referente é, por natureza, grande ou complexo (ex. rostos, costas):

A forma plural deixa implícito um sentido intensivo, isto é, o melhor, o incomparável. É provável que fale em figura literária ou tenha inspiração mitológica, pois nenhum animal do período histórico corresponde a ele. Os egípcios antigos já conseguiam capturar e matar hipopótamos e crocodilos no Nilo, o que vai contra a ideia de serem apenas animais concretos, pois no texto existe uma ideia de assombro diante deles e uma clara incapacidade do ser humano dominar sobre esses animais. (THIELSON, 1992 apud WALTKE, 2015, p.1051, notas)

Destacamos que, segundo os comentaristas da Bíblia de Jerusalém (1985), a palavra *Beemot* é o plural da palavra animal ou gado. Em sua forma plural é utilizada para descrever um animal por excelência. O *Beemot* foi identificado com o elefante, o hipopótamo ou búfalo mítico mencionado nos textos de Ugarith. Este animal seria o símbolo da força bruta, daquilo que o homem não pode dominar ou domesticar. Já a palavra *Leviatan* (hebraico) designa um monstro do caos primitivo. É a mesma palavra utilizada em Jó 3,8 sobre um ser que vivia no mar. Podendo ser aplicada ao crocodilo, mesmo porque este animal visível simboliza o Egito em outros textos bíblicos (Ez 29,3 ; 32,2) e lembra o monstro vencido por *YHWH* na criação.

Storniolo (2018) destaca que este animal foi criado da mesma forma que o homem e é apresentado como obra prima da criação. Esta criatura, com seu corpo encouraçado e que habita a terra, seria um símbolo das forças que o homem não pode dominar. O *Leviatã* (40,25 e 41,1) é apresentado como uma espécie de dragão marítimo mítico, simbolizando o poder do Mal que ameaça a criação. Deus o teria confinado a viver no mar.

Para Schökel (2017), a palavra *Beemot* (40, 15) é o plural da forma feminina e foi identificada com o elefante ou o búfalo. Para este autor, *Leviatan*, também plural, é um dos monstros marinhos (mitológicos) que se opõe à ordem do cosmo e que o Deus ordenador há de vencer. Jó chega a sugerir que Leviatã devore o dia simbolizando trevas e escuridão (Jó 3, 1-5).

Percebemos que existem várias tentativas de identificar estes dois monstros com animais concretos, sendo que a mais comum é a do hipopótamo e do crocodilo; mas que perdem sentido diante dos traços fantástico-mitológicos descritos no texto:

Os dois seres se carregam de valor simbólico: representam poderes sobre-humanos, hostis ao homem e à ordem do cosmo. Em chave psicológica, podem representar terrores ancestrais do homem diante de poderes incompreensíveis e incontroláveis (SCHOEKEL, 2017, p 974).

Entendemos que em Jó, estas narrativas mitopoéticas são uma forma de linguagem religiosa que dá nome a essa energia caótica (e misteriosa) que existe no mundo e a chama de Mal. As representações do caos passam, assim, a ser identificadas como representações do Mal, através da linguagem mitopoética (HEINEM, 1982). Neste sentido, Jó é colocado diante de figuras do abismo:

Diferentes do hipopótamo e do crocodilo egípcios, embora tirem dele sua enormidade física, eles representam o mal cósmico, cujo mistério é resolutamente enfrentado pelo poeta. O que o homem denomina mal – esse aparece ser a implicação do poeta jobino – torna-se o símbolo da liberdade de Deus (TERRIEN, 1994, p.55).

Essa mesma linha de identificação dos animais fantásticos de Jó com a mitologia egípcia é mantida por Schwienhorst-Schönbeguer (2011) quando afirma que uma visão mitológica no Egito Médio (664-332 a.C.), em proximidade do período da redação final de Jó 40-41, trata da função dos reis divinos de matar hipopótamos masculinos, ou seja, o texto trataria de uma batalha cósmica:

Era tarefa do deus Hórus matar o hipopótamo masculino (“vermelho”), agora completamente proscrito. O hipopótamo assume, entoa, a figura do deus Set; ele é “senhor dos desertos”, “deus do combate e da força”, opositor do deus da cultura, Osíris. Em uma imagem desse período, no culto o rei perfura um hipopótamo macho diante do deus Hórus. Desse modo, o rei apóia o deus Hórus “em uma vitória, a ser completamente alcançada, contra o mal, contra o demônio”. De acordo com Othmar Keel, a imagem do deus egípcio Hórus é transportada para lahweh no segundo discurso de Deus. No caso, segundo Othmar Keel, trata-se “não de domínio, mas de aniquilamento do mal” (SCHWIENHORST-SCHÖNBEGUER, 2011, p. 229-230).

Essa concepção de uma batalha cósmica em Jó 40-41 ganha força quando analisamos isoladamente a parte final do discurso (Jó 41), pois existe uma tensão no texto e uma linguagem de luta, instrumentos e armamentos, como a espada, a lança, e o arpão (v.18), ferro e bronze (v.19), flechas e pedras de funda (v.20), a massa e dardos (v.21) - sempre com o sentido de afirmar que armas não resolvem a questão contra o monstro (Mal).

Contudo, ao analisar o texto cuidadosamente, enxergamos outro sentido. Em dois lugares se afirma que o Beemote foi criado (v.15 e 19) e colocado sob domínio de *YHWH*. Ele não é visto como um poder originário independente. O Beemote parece levar-nos a um retorno à criação original, um retorno ao começo do caminho de Deus (v.19), um elemento no ciclo vida-morte e não de destruição. Beemote seria um símbolo da criação antes da Criação. Mais uma vez retornamos a um relato da mitologia egípcia:

Nas representações do período pré-histórico e primitivo do reino médio (2040-1650 a.C.) o hipopótamo representava a **ideia de regeneração**, porque esse animal domina o elemento caótico da água e através de seu desaparecer e aparecer antecipava o destino dos mortos. Desse modo, a fêmea (branca) do hipopótamo pode, finalmente aparecer como a deusa *Tueris* no mundo dos deuses e ser venerada como divindade protetora das grávidas e dos recém-nascidos. (HORNUNG, 1993,p.155 apud SCHIENHORST-SCHONBEGUER, 2011,p. 230, grifo nosso)

Notamos que estas representações passam a ser personificadas no texto de Jó 40-41, são seres com personalidade, como o que ocorre na personificação do Mal na figura de *satanás* (adversário ou acusador no hebraico) que aparece em Jó 1-2. Concordamos com Reimer (2006, p. 251) na compreensão de que as figuras do Beemote e do Leviatã são representativas e, provavelmente, indiquem um acúmulo de tradições cultural-mitológicas, como as relacionadas à caça de hipopótamos e crocodilos realizada pelo antigo rei egípcio que, com o tempo, foram transferidas a figura real para a caça para o deus Horus. Posteriormente, foram reaplicadas a *YHWH*.

Em nosso processo de exegese e interpretação do texto de Jó 40-41 consideramos que existe uma articulação dinâmica entre o texto, seu contexto (cenário) e o leitor (plateia). Nossa tarefa hermenêutica na pela busca dos diversos sentidos do texto e toda sua complexidade interna se tornou mais clara quando colocamos o texto diante de suas redes textuais. Entendemos que redes textuais são textos que partilham elementos de significados e estruturas comuns entre si (NOGUEIRA, 2019).

Passemos a analisar a rede textual dos monstros de Jó, em relação a sua própria composição, aos outros livros da Bíblia e a produção cultural extra bíblica.

1.4.1 Os Monstros de Jó 40-41 na Rede Textual

Diversos textos em Jó podem ser colocados em paralelo quando observamos as palavras similares, o jogo de significados e o tema do caos. Em uma abordagem intra exegética de Jó, encontramos em Jó 3,1-10 o mesmo binômio criação-caos, vida-morte, presente em nosso texto básico:

1 Enfim, Jó abriu a boca e amaldiçoou o dia do seu nascimento. 2 Jó tomou a palavra e disse: 3 Pereça o dia em que nasci, a noite em que se disse: "Um menino foi concebido!" 4 Esse dia, que se torne trevas, que Deus do alto não se ocupe dele, que sobre ele não brilhe a luz! 5 Que o reclamem as trevas e sombras espessas, que uma nuvem pouse sobre ele, que um eclipse o aterrorize! 6 Sim, que dele se apodere a escuridão, que não se some aos dias do ano, que não entre na conta dos meses! 7 Que essa noite fique estéril, que não penetrem ali os gritos de júbilo! 8 Que a amaldiçoem os que amaldiçoam o dia, os entendidos em conjurar Leviatã! 9 Que se escureçam as estrelas da sua aurora, que espere pela luz que não vem, que não veja as pálpebras da alvorada. 10 Porque não fechou as portas do ventre para esconder à minha vista tanta miséria.(Jó 3,1-10; BÍBLIA DE JERUSALÉM,1985, p.884-885).

Nesse texto, o personagem Jó amaldiçoa o dia em que nasceu; e para isso faz uso de representações do caos: trevas, escuridão e o Leviatã aparecem nesse mesmo bloco. Essas imagens descrevem o que seriam “as potencias do caos”, sempre em oposição as forças da criação, criatividade, vida (HEINEM, 1982, p.18).

Comparamos com Jó 7,12 e ganhou força a ideia de que os poetas pós-exílicos tinham conhecimento da criação a partir do caos e não do nada. É o que chamamos de criação negativa, onde se considera que houve oposição ou caos antes de se criar:

Sou o Oceano ou Dragão para que me ponhas um freio?
(Jó 7,12; BÍBLIA DO PEREGRINO, 2017, p.916)

Percebemos que surge uma imagem mitológica semelhante em Jó 26,10-13 a de um dragão, descrito em forma de uma serpente veloz ou sinuosa. É uma descrição do Leviatã e não se encaixa com qualquer animal conhecido ou extinto, mas sim com a figura mitológica de um dragão que lança fogo pela boca:

10 Traçou um círculo à superfície das águas, até aos confins da luz e das trevas. 11 As colunas do céu tremem e se espantam da sua ameaça. 12 Com a sua força fende o Mar e com o seu entendimento abate o adversário. 13 Pelo seu sopro aclara os céus, a sua mão fere o dragão veloz (BIBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p.915).

Notamos que estas composições textuais que apresentam monstros marinhos, parecem refletir uma cosmogonia bíblica, como nos Salmos 74 e no Salmo 104 d forma mais poética:

13 Tu, com o teu poder, dividiste o mar; esmagaste sobre as águas a cabeça dos monstros marinhos. 14 Tu espedaçaste as cabeças do crocodilo e o deste por alimento às alimárias do deserto. 15 Tu abriste fontes e ribeiros; secaste rios caudalosos. 16 Teu é o dia; tua, também, a noite; a luz e o sol, tu os formaste. 17 Fixaste os confins da terra; verão e inverno, tu os fizeste (SI 74,13-17; BIBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1030)

25 Eis o mar vasto, imenso, no qual se movem seres sem conta, animais pequenos e grandes. 26 Por ele transitam os navios e o monstro marinho que formaste para nele folgar (SI 104,25-26; BIBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p.1065)

Evidenciamos que um nome, presente nessa rede temática, é *Rahb* (hebraico), uma forma similar de monstro mitológico primitivo. A palavra pode ser traduzida por orgulhoso (WALTKE, 2015). Em Salmos 89,10-15 uma imagem de cena imperial é apresentada com batalha cósmica e figuras personificadas. Aqui o tema da Justiça e direito se apresentam diante do trono de Yahweh:

10 Tu dominas a soberba do mar e amansas a inflação de suas ondas. 11 Tu traspastaste e destroças te a Raab, com braço potente dispersaste o inimigo. 12 Teus são os céus, tua é a terra; o orbe e o que contém tu o firmaste. 13 Tu criaste o Norte e o Sul, o Tahor e Hermon aclama teu nome 14 Tu tens braço valoroso ; forte é atua esquerda, sublime tua direita. 15 Justiça e Direito sustentam teu trono, Lealdade e Fidelidade se apresentam diante de ti. (BÍBLIA DO PEREGRINO, Salmo 89,10-15, p. 1114-1115)

Investigamos esta rede textual que trata dos poderes hostis no mundo ao projeto de Deus e de vida ao seu povo das comunidades em Jeremias 51,34; Ezequiel 29 e 32 e Isaías 27 e 51. Uma dessas referências bíblicas conhecidas é a de Apocalipse 12, com a imagem da mulher e do dragão.

Nesta rede textual, o antagonista-dragão, representa os impérios que se opõem ao projeto de Deus e ao seu povo, a saber: o Egito, a Babilônia ou o Império Romano , esse ultimo no caso das comunidades do Novo Testamento. (SCHOKEL, 2017).

Essa associação entre poderes históricos e monstros fica bem clara em Ezequiel 29, 3-5 com a figura do Egito antigo e de Faraó, como representante dos

adversários históricos do povo de Deus no Antigo Testamento. Pode-se associar o contorno geográfico do Egito antigo com aparência de um crocodilo. Mesmo que o profeta não tivesse tal mapa em mente, ele usa os símbolos animais e os transforma em uma linguagem poética:

Aqui estou contra ti, Faraó, rei do Egito, grande dragão deitado no meio do Nilo, que dizes o Nilo é meu, fui eu que o fiz. Eu te porei argolas nas faces, prenderei as tuas escamas os peixes do teu Nilo (BIBLIA DO PEREGRINO, 2017, p.1798. Ez 29, 3-4).

Esta rede textual é composta por relatos mitológicos e indicam uma batalha entre *YHWH* e monstros. Por exemplo, em Isaías 27,1 temos a ideia de que Deus enfrenta, de forma pessoal, um antigo inimigo: o Leviatã, mas visto como a serpente que hostiliza a humanidade desde a criação (Gn 3,15). Usa-se a imagem mitológica e apocalíptica de uma luta contra o Mar Vermelho, associado a serpente. A análise dessas imagens apocalípticas será realizada no capítulo 2.

Notamos que a perícopes do Deutero-Isaías, retirada de Isaías 51, fala do despertar de *YHWH* usando as mesmas imagens das cosmologias orientais que representam a criação com a vitória sobre os monstros do caos que são chamados de Rahab (Jó 9,15 e 26,12) ou Dragão (*Leviatã* , como usado em Sl 74, 13) ou ainda O Abismo (*Tehom*, em hebraico), que provavelmente seja o mesmo monstro *Tiamat* da cosmologia babilônica:

Desperta, desperta! Mune-te de força, é braço de lahweh! (...) por acaso não és tu aquele que despedaçou Rahab, que transpassou o dragão? Não és aquele que secou o mar, as águas do Grande Abismo? E Fez do fundo do mar um caminho, a fim de que os resgatados passassem? (Is 51,9-10: BIBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1446, *grifo nosso*)

A nossa percepção é de que esses textos partilham de elementos semânticos comuns, bem como estruturas e conteúdos similares; eles formam uma rede textual que trata da questão do enfrentamento desses poderes cósmicos (mitologia) em analogia ao embate com os poderes do mal e impérios que habitam esse mundo (resistência ao poder estruturado).

1.4.2 Os monstros do Caos dos Povos Vizinhos

Mesmo fora dos textos bíblicos encontram-se referências aos chamados monstros do caos na expressão da cultura religiosa dos povos vizinhos aos hebreus. Percebemos que diversos relatos dos povos vizinhos ao antigo Israel

apresentam imagens de monstros mitológicos que são tomados por empréstimo. O mar (*Yam*) era tratado com um deus da força caótica que se opunha a criação e ao cosmo (ordenado) (WALTKE, 2015).

Entramos outro paralelo encontrado na mitologia ugarítica. Em um relato mitológico, o deus Baal derrotou o Oceano, uma divindade conhecida por príncipe *Yamm* ou *Lotan*, o dragão de sete cabeças (WALTKE, 2015, p. 204).

Nesta perspectiva, percebemos que existem várias semelhanças entre os relatos de Jó com a *Epopéia Ugarítica de Baal*¹² que fala de como o deus da tempestade e da fertilidade golpeou a serpente *Litan*, o monstro marinho de Ugarith, que é uma descrição com detalhes de uma besta do caos, uma anarquia das águas (WALTON; MATTHEWS; CHAVALLAS; 2018)

Esta narrativa sobre monstros dos povos do antigo Oriente Próximo, sugerem que figuras como a do *Leviatã* era bem conhecida e podem estas relacionadas às cosmogonias, como veremos a seguir.

1.5. O ENREDO DO CAOS: A COSMOGONIA EM JÓ 40-41

O enredo de Jó é estruturado por narrativas mitológicas que se encontram em suas molduras literárias. Elas que são expressões do ser humano que se coloca diante de uma batalha pela vida e é colocado diante da tragédia, de origem incerta.

Compreendemos a grandeza do uso desta linguagem simbólica e mitológica em tornar o mundo do ser humano aberto ao transcendente. Aberto diante de novas significações da vida diante do sagrado, onde o ser cria novas perspectivas diante deste território desconhecido chamando de caos. (ELIADE, 2016).

Em nossa análise é significativo que Caos (do grego *káos*, do verbo *khainen*) era imaginado como um deus pelos antigos gregos. A palavra caos também possui um significado etimológico de abrir-se ou entreabrir-se:

É um termo utilizado desde a teogonia de Hesíodo (séc. VIII a. C.) designando o vazio causado pela separação entre a Terra e o Céu a partir do momento de emergência do Cosmo. Designa também o estado da

¹² Estes relatos mitológicos correspondem à antiga religião dos cananeus, descoberta a partir de 1929 como resultado de escavações arqueológicas na cidade cananéia de Ugarith (atual *Ras Shamra*, ao norte da Síria moderna) (WALTON; MATTHEWS; CHAVALLAS; 2018).

material indiferenciado, antes da ordem na criação. Outro conceito, dentro da física moderna, trata da imprevisibilidade de sistemas complexos, ou seja, que existem fenômenos aos quais não seja possível prever ou calcular precisamente dadas as alterações nas condições iniciais existentes (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008).

Entendemos que o texto de Jó 40-41 está dentro que os mitólogos identificam como cosmogonias. As narrativas míticas podem ser de ordem cosmogônica (quando tratam da origem de tudo de forma ampla) ou de ordem civilizatória (quando tratam de um aspecto da cultura de um povo) (REIMER, 2107,p.102)

Essas narrativas de Jó tratam do tema das origens descrevem relatos sobre o cosmo e suas crises. Esses relatos tratam de um cosmo pleno enquanto ato divino, portanto sagrado e que deve ser retomado (ELIADE, 2016)

Notamos que este tema do caos está presente em diversas partes do livro de Jó. Em Jó 10, 22 o tema do caos aparece de forma clara. Ali, Jó se contrapõe ao ensino sapiencial- tradicional de seus amigos. Ele acredita que existe outro sentido, que não o da punição moral; existiria uma realidade misteriosa e incontrolável neste mundo, potências misteriosas (HEINEM, 1982).

Com Eliade (2016), entendemos que as cosmogonias nos encaminham a origem de alguma coisa. No caso de Jó 40-41, traz a tona um tipo de criação exemplar e um convite ao personagem Jó para que retorne ou recomece a vida, analisando a criação original como uma espécie de esperança para a sua condição limitada e impotente.

Nesta perspectiva, o relato cosmogônico de Jó 40-41 possui um caráter atemporal, bem característico dos mitos antigos. Por um lado, o poeta jobino remonta a um passado da criação ideal, onde os monstros foram criados como ponto alto da criação; por outro lado, ela deixa em aberto uma reflexão sobre o futuro, um tempo escatológico, com esses animais sendo trabalhados na forma devida por *YHWH* e não por um Jó agindo isoladamente (ELIADE, 2016, p.62-63).

Armstrong (2005) evidencia como o mito é um princípio central nos textos sagrados e nas crenças religiosas. A autora destaca a importância das culturas antigas como criadoras de mitos e lembra que a mitologia foi criada para nos auxiliar a lidar com as dificuldades humanas, com as angústias e incertezas que a ciência ainda não foi capaz de superar, como o sofrimento humano em Jó. Servindo, assim, o relato mitopoético (ou mitológico) como um instrumento de

compreensão dos fenômenos que fascinam e aterrorizam o homem desde o início dos tempos.

1.5.1 Comparação entre as Cosmogonias de Jó a de Povos do Antigo Oriente Próximo

Entendemos que a mais conhecida das narrativas sobre a criação, talvez seja a de Gênesis¹, mas na Bíblia hebraica existem outros relatos que podem ser colocados em paralelo, como a narrativa completa do Salmo 104 e as imagens contidas no Salmo 19 e em Isaías 40,22 que descrevem a criação do céu como tendas, cortinas e estacas por *YHWH*, “como uma tenda estendida e põe sobre as águas do céu as vigas dos seus aposentos” (JONES, 2015, p.96).

Diversas narrativas oriundas de povos do antigo oriente Próximo são identificadas com essas cosmogonias, a exemplo do relato de Jó 38-41. O poeta jobiano parece ter tido contato com essas narrativas na medida em que seu relato se aproxima em diversos detalhes das cosmogonias de outros povos que personificam as forças (monstros) do caos (Jó 3,8;7,12; 38-41) em uma batalha cósmica na criação original (TERRIEN,1994)

A pesquisadora Mary Walkeman (1973) identificou alguns pontos em que os mitos cosmogônicos continuam o mesmo em diversas culturas: Primeiro, a existência de um ou mais monstros que tentam refrear a criação; segundo, a derrota ou prisão deste(s) monstro(s) por um deus-herói que, assim, consegue liberar todas as forças que são essenciais e criativas para a vida; terceiro, a afirmação da soberania do deus-herói sobre essas forças do caos.

Destacamos na cosmogonia babilônica, expressa no relato de *Enuma Elish*, que fala de um casal de deuses, as figuras de Apsu e Tiamat, representados como a água doce e a salgada. Seus filhos foram gerados quando as essas águas se misturaram e uma crise posterior se instala:

A deusa Tiamat lidera um bando de demônios contra os próprios filhos. O jovem deus Marduque vem em defesa deles. Quando Tiamat abre a boca para devorar Marduque ele força o sopro maligno para dentro dela, para que ela não conseguisse fechar a boca. Assim, ele atira uma lança mágica dentro dela. Depois de perseguir o exército do mal, Marduque retorna ao imenso cadáver de Tiamat, a fim de estabelecer a ordem, o cosmo (WALKEMAN, Mary 1973 apud WALTKE, 2015, p. 161-162)

Percebemos que na mitologia egípcia existem vários relatos sobre a criação encontrado em fragmentos desses escritos, como *A criação de Atum*. Esta narrativa descreve uma colina primordial que surgiu das águas da cidade Heliópolis. O deus *Atum* criou os outros deuses cuspiendo essa água da sua boca.

Encontramos em outro texto, *A teologia de Mênfis*, o deus dessa cidade, *Ptah*, foi declarado o princípio e tomou destaque ao ser o criador dos demais deuses, que vieram a existir a partir do pensamento do coração e o mandamento da língua, uma criação em termos intelectuais, algo diferenciado. Marcante também é o *Hino a Aton*, atribuído ao rei *Amenhotep IV*, conhecido por *Akh-em-Aton*. Essa poesia foi dedicada ao deus solar, Aton, representado na mitologia egípcia como um disco solar. O hino louva o deus Aton por sua beleza e atividade na criação, pela vida que concedera a terra (JONES, 2015, p. 90-91)

Notamos que no relato da cosmogonia ugarítica, é *Baal* que destrói seu inimigo o *Mar*, um monstro que possui sete cabeças. Como já observamos, na mitologia Cananéia-babilônica o seu equivalente seria *Tiamat*, provavelmente, o mesmo monstro *Rahab* nominado nos textos bíblicos, expresso em Jó 26,12 (WALTKE, 2015, p.161).

Compreendemos através desta similaridade de nomes e imagens em culturas diferentes do antigo Oriente Próximo, que as escritos de Jó tiveram evidente contato como outras culturas que tinham suas narrativas mitopoéticas e imaginárias para compor seus textos.

1.5.2 A linguagem do Caos em Jó 40-41

O estudo da linguagem religiosa, aliada à hermenêutica fenomenológica, trouxe avanços nos trabalhos sobre religião e literatura sagrada. Reagimos a discussão sobre as linguagens religiosas em Croatto (2003), Nogueira (2015) e Reimer (2017). Para nós, esta relação entre hermenêutica e a linguagem é uma verdadeira alquimia de sentidos e de mundos:

Na linguagem em sua instância hermenêutica assistimos uma estranha e fascinante alquimia de sentidos e de mundos. O sagrado implica em uma ampliação da fonte de sentido além da subjetividade e da linguagem humana. Essa fonte mostra que a linguagem, enquanto estruturas e funcionamentos sistêmicos de signos, possuem sua extremidade de atrito como real a abertura receptiva de sentidos e de possibilidades do que a ela. (JOSGRILBERG, 2012, p.47).

Cassirer (2017) nos ajuda nesta compreensão quando aprofunda essa questão do pensar lingüístico e do mitológico como duas peças entrelaçadas em diversos momentos, por causa dos motivos complexos que movem a composição de um texto. O ser humano além de ser dotado de uma linguagem conceitual, é também constituído de uma linguagem baseada em componentes emocionais e relativos à sensibilidade, uma linguagem da imaginação poética.

Esta linguagem mítico-simbólica resulta das experiências coletivas dos seres humanos que, ao criá-la, não tem preocupações teóricas sobre o que estão criando, nem tampouco a consideram como algo inventado, mas, sim, como parte da sua vida, sua realidade. Fazendo assim, transformam emoções e angústias em imagens que lhes dão maior conforto na vida (CASSIRER, 2017).

Nessa perspectiva, para a compreensão de textos como o de Jó 40-41, reconhecemos o valor dessa imaginação mitopoética (e suas metáforas) que está viva como uma unidade, nos mundos lingüísticos e míticos do texto.

O ser humano foi forçado, quisesse ou não, a falar metaforicamente, e isto não porque não lhe fosse possível frear sua fantasia poética, mas antes porque devia esforçar-se ao máximo para dar expressão adequada as necessidades sempre crescentes de seu espírito.

O que chamamos de mitologia nada mais é do que uma fase geral do desenvolvimento do nosso pensar; é apenas um remanescente daquilo que antes constituía todo o reino do pensamento e da linguagem. Aquilo que chamamos de antropomorfismo, personificação, animismo, foi, há muitos séculos, algo absolutamente necessário para o crescimento da nossa linguagem e de nossa razão (CASSIRER, 2017, p. 102-104).

.Ao mergulharmos no mundo dos mitos de Jó, Eliade (2007) nos auxiliou a entendermos o significado amplo das representações religiosas e o poder que essa linguagem exerce sobre o hebreu pós-exílico e sobre o nosso próprio modo de pensar a vida.

Destacamos que Campbell (2008; 2015) trouxe uma contribuição significativa ao demonstrar que diversos mitos sobrevivem em sociedades modernas ou contemporâneas; apenas mudando sua roupagem, mas mantendo os mesmos padrões antigos das narrativas antigas (arquétipos, metáforas e imaginário), como veremos, detalhadamente, no capítulo 2.

1.5.3 A Relação entre a Linguagem do Caos e a da Criação: Jó 40-41 em paralelo a Gênesis 1

Um significativo paralelo traçamos entre a linguagem utilizada do texto de Jó 40-41 com a narrativa de Gênesis 1 e 3. As pesquisas histórico-críticas do Antigo Testamento afirmam que Gênesis 1 e Jó tem sua redação final em um mesmo período histórico, a saber, os períodos de dominação (neo)abilônico e persa sobre um povo hebreu exilado, como afirmado anteriormente no capítulo 1 (STORNILO,1992; TERRIEN,1994).

Notamos que uma primeira identificação entre Jó e Gênesis dá-se pelo o tipo de linguagem mitológica de Jó com a linguagem, o estilo e as imagens de Gênesis 3. A imagem da serpente que fala é um tipo de monstros híbridos representativos do Mal mais conhecido do Antigo Testamento (REIMER, 2017).

Seguindo nesta análise hermenêutica, literária e estilística percebemos que os textos de Jó se apresentam como um contraponto estilístico a Gênesis 1 (STORNILO, 2018; BALANCIN, 1991). A mesma crise histórica vivenciada ali foi relatada sob uma perspectiva poética bem diferente.

Entendemos que Gênesis 1 é um belíssimo poema sobre as origens, a criação e a identidade do povo e da humanidade. Uma forma de produção literária de trazer vida, beleza e forças para o povo hebreu (pós) exílico sofrido e com sensação de abandono. Ao usar a linguagem mitopoética em Gênesis 1 exaltam a beleza e o sentido da Criação, com objetivo para animar e fortalecer os que se percebiam desamparados em um caos histórico-existencial (FERREIRA, 2009; BALANCIN, 1991).

Evidenciamos que em Jó, os poetas optaram por outro caminho, outro tipo de recurso literário: descrever a tragédia e a superação em meio ao caos. Usam a linguagem mitopoética, como em Genesis 1, mas passam a descrever imagens do caos (Jó 1-2) e imagens representativas de animais monstruosos como afirmação de um caos que existe na terra e no mar (Jó 40-41). Esses relatos poéticos remetem às forças da criação original (Gênesis 1) e deixam espaço para a perspectiva da esperança no enfrentamento e superação destes monstros no relacionamento com Deus.

Neste sentido, os monstros de Jó são descritos em uma linguagem caótica, mas também são tratados com uma perspectiva criativa. De forma paradoxal, eles são tratados como obras prima do projeto original de *YHWH*. Seres que ocupam o primeiro lugar na criação (Jó 40, 19) ou em “veja o Beemote, que criei quando criei

você” (Jó 40,15), clara referência a criação primeira e a comparação de Jó com o primeiro ser humano, Adão.

Entendemos a linguagem caótica de Jó como uma antítese da linguagem criativa do *haja luz* de Gn1,3. Esta antítese está presente em Jó 3,1-10, com frases como “*que esse dia se torne em trevas*”. Estas representações mitológicas do caos são descritas como forças das trevas, da escuridão, do Mal (como o Leviatã) que foram aprisionadas pelas forças criadoras de YHWH (HEINEM, 1982)

Entendemos que o uso da linguagem do caos também está presente do caos em expressões como “a terra sem forma e vazia” ou “o *Espírito de Deus se movia sobre a face das águas*” (Gn 1,2), traz a ideia de se mover sobre um caos pré-existente ou ainda, um abismo mitológico sobre a face do caos.

Tanto o *Beemote* quanto o *Leviatã* simbolizam o caos original que Deus superou na Criação. Jó precisa estar diante dessas forças para tomar consciência da grandeza de Deus e de sua limitação humana. A imagem de uma batalha cósmica desde a origem da história está nas linhas do texto de Jó (STORNILO, 1992).

Mesmo ao tratar do Leviatã, observamos certo orgulho do Criador, em “nada se compara e ele, criatura sem temor, que olha a todos com desdém e que reina soberano sobre todos os orgulhosos” (Jó 41,33-34); em outras palavras, o “soberano dos arrogantes” sobre toda a criação de Yahweh (TERRIEN, 1994).

Compreendemos o sentido deste paralelo entre Jó e Gênesis 1 no sentido mais profundo da expressão “*Pense na luta*” (Jó 41,8). Entendemos que ela nos remete ao paradoxo entre esta linguagem do caos e a linguagem da criação. Elas sendo parte de uma composição maior, uma mensagem teológica inovadora e de desconstrução teológica, como veremos abaixo.

1.6 A INOVAÇÃO NO TEATRO DO CAOS: A (DES)CONSTRUÇÃO TEOLÓGICA EM JÓ E AS REPRESENTAÇÕES DOS MONSTROS

Para se compreender este teatro do caos retratado em Jó, analisamos seu enredo pelo viés teológico. Existe uma contribuição importante desta composição no campo da Teologia. O livro de Jó possui algo singular: ele representa uma

desconstrução teológica particular dentro de uma linha doutrinária e tradicional do Antigo Testamento.

No estudo do Antigo Testamento, pelo viés histórico-crítico, percebemos que existem continuidades e descontinuidades. Muitas narrativas não podem ser lidas de forma homogênea, existem lacunas e mesmo oposições de ideias que mostram pontos de vista de um tempo redacional divergente ou uma mente compositora diferente. (GOTTWALD, 2011).

Entendemos que o livro de Jó é um exemplo de descontinuidade textual e teológica. Mesmo chegando ao nosso clímax do livro, Jó 38-42, essa descontinuidade (ou desconstrução) altera o fluxo da chamada teologia da retribuição (ou retributiva) que vinha sendo trabalhada no Antigo Testamento.

Notamos que o final do texto de Jó tem uma perspectiva diferente que diverge do paradigma deuteronomico de que temos o que merecemos ou somente coisas boas acontecem a pessoas boas. Essa teologia retributiva é combatida, mesmo presente dos discursos dos conselheiros-amigos de Jó (Jó 4-5), pois eles defendem que a tragédia de Jó estaria ligada a sua culpa oculta e a retribuição simplista, por parte de *YHWH* (FOHRER, 1982)

Este ensino sapiencial-tradicional compartilhava da teologia retributiva (doutrina da dupla retribuição) segundo a qual Javé pune ou recompensa a pessoa de acordo com sua conduta; cada qual colhe aquilo que semeou - apenas a pessoa perversa e ímpia é punida com a desgraça:

Assim se conclui que essas pessoas têm algum pecado oculto, pois que enfrenta o mal deve ser mau, se a pessoa é ferida por um desastre ou tragédia, era um pecador em secreto, a quem se deveria manter distancia para não ser atingido pela desgraça também. O livro de Jó é um vigoroso protesto com essa doutrina (teologia) (FOHRER, 1982, p. 454-455)

Diversamente, em Jó, 40-41 o ser humano é colocado diante de uma realidade diferente: uma realidade caótica existencial, de origem misteriosa, e que através de uma linguagem simbólica os poetas tratam esses animais monstruosos, como forças deste caos e representantes do Mal.

Concordamos com a linha teológica que afirma que essas molduras mitológicas tratam do confronto entre a presença de Deus (e sua criação) contra o Mal dominante: o caos em todas as suas expressões, com o aspecto natural (tempestades e animais fantásticos) e o político (a trama pelo poder) Essas imagens mitológicas e apocalípticas que estruturam o imaginário do Mal, a partir do

caos, podem ser encontradas em outras partes do Antigo Testamento, como em alguns Salmos e nos livros de Daniel e Isaías - onde os seres humanos são sempre colocados em destaque em relação a esses representantes do Mal e Caos (WRIGHT, 2009).

Notamos que os livros de Jeremias, Habacuque, Salmos e Gênesis podem até apresentar uma preocupação em questionar sobre o Mal e suas representações; entretanto, é em Jó que fica evidente que Deus-Javé não destrói o Mal (ou o caos), mas trabalha com essa realidade caótica, de forma soberana, presente e criativa no caos.

Entendemos que esta é uma proposta teológica, exemplificada pela resposta dada por Deus-Javé a Jó na parte final do drama de Jó, ato que vai de 38 a 42. Deus se mostra presente e responde a Jó do meio de uma tempestade ("redemoinho", em algumas traduções) mesmo sem dar explicações sobre as indagações da origem e por que do Mal existe. Simbolicamente, Deus responde no caos ou a partir do caos. E ao final do livro, Jó reconhece que o caos faz parte deste projeto de Deus para si, para o ser humano e para o cosmo (Jó 42,1-6).

Evidenciamos que em Jó 38, 8-11 é *YHWH* quem pergunta a Jó sobre os limites para o mar estabelecido por ele. É o profundo significado do livro de Jó. Deus não diz para Jó qual é a realidade, não explica o Mal, o que justifica seu sofrimento, nem que tipo de coragem pode conquistá-lo. Entendemos que esta ordem simbólica associa *cosmo e ethos* porque produz o *pathos* do sofrimento.

Pois é este *pathos*¹³ que é expresso na resposta final de Jó. (42. 1-6). Jó não tem todas as repostas que queria, mas pressupõe um significado que não pode ser transcrito pela fala ou logos que o ser humano possa ter a sua disposição. Através da linguagem mitológica, é que conseguem se expressar: fazem uso da representação de monstros misteriosos. Por analogia compreensiva, *YHWH* se coloca como o único capaz de caçar o Beemote e o Leviatã em Jó 40-41 (REIMER, 2003). A novidade do mosaico de Jó 40-41 é essa visão complexa do mundo criado, em que há espaço para a compreensão destas forças misteriosas e independentes que existem e agem desde o tempo inicial.

¹³ O conceito de *pathós* para Ricoeur (2008) é algo inerente ao ser humano, o sofrimento, a paixão, a emoção que caracteriza a condição humana.

Em síntese, o livro de Jó se apresenta como um grande e belo teatro do caos. Sua parte final é o clímax deste drama. Jó 40-41 faz parte de um convite ao diálogo. No diálogo não existem respostas dogmáticas e simplistas. Ele é um convite ao autoconhecimento e um mergulho as imagens incríveis. Com enredo denso, construído como uma belíssima peça teatral, dividida em atos e com personagens fortes.

Essas representações mitológicas do Beemote e do Leviatã são expressões simbólicas do sofrimento que atinge o hebreu no pós-exílio babilônico e o ser humano, sob um ponto de vista mais amplo e existencial, que é colocado diante das forças misteriosas do caos. Essas representações e o imaginário serão trabalhados no capítulo 2.

Ao falar de monstros o poeta jobino usou de uma linguagem poético-simbólica e mitológica para descrevê-los como forma de ênfase na contemplação da criação e das potências misteriosas que habitam sua realidade serem melhor observados, como representação do Mal e do Caos diante de uma situação desoladora e de uma terra devastada.

Entendemos que estas representações no texto se tornam imagens fantásticas. O *Beemote*, a representação da força bruta em uma terra devastada, e do *Leviatã*, a representação do Mal e do desconhecido, são partes fundamentais neste mundo criativo, o mundo do texto de Jó e nesta trama do teatro do caos.

2 O IMAGINÁRIO E REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO MAL EM JÓ 40-41

“Os símbolos e as imagens não devem ser julgados pelo ponto de vista de sua forma, mas sim de sua força”

(BACHELARD)

O tema dos monstros presentes na literatura ou no imaginário desperta um tipo de curiosidade, perplexidade ou espanto em nós. Um dos sentidos

etimológicos da palavra monstro vem do latim *monstrare* e está relacionado ao conceito de mostrar, revelar, indicar o olhar; ou seja, o monstro possui essa característica imagética, deve ser mostrado e não pode apenas ser dito ou descrito por uma palavra, porque sua própria natureza é inclassificável somente por palavras (JADY, 2010).

Entendemos que o monstro existe nesse paradoxo: é algo que precisa ser mostrado, mas que ao mesmo tempo se oculta nos textos simbólicos. Ele habita no ambiente profundo dos textos. É preciso ir à busca de suas faces. O monstro (ou o monstruoso) nos remete a algo misterioso, para além do entendimento comum, a algo extraordinário que se apresenta de forma fantástica para o ser humano; ou seja, o tema e a existência de monstros é um fenômeno.

Nas ciências humanas, a fenomenologia se ocupa com aquilo que se torna visível em si mesmo e de várias formas ao ser humano. Fenômeno vem da palavra grega *phainomenon*, derivada de *phainesthai*, que possui o significado de mostrar a si mesmo ou algo que se manifesta (MARTINS; BICUDO, 1997)

Neste capítulo 2, optamos por investigar o imaginário e as representações como nossa categoria principal de análise de Jó 40-41. Entendemos que é neste universo do imaginário que se baseiam os elementos simbólicos e onde ocorre a mudança dos suportes enraizados no processo psicossocial em que os textos bíblicos estão inseridos. Eles são os responsáveis pela construção desta narrativa de Jó 40-41, onde se mesclam os fatores psicossociais, uma equação fundamental entre identidade subjetiva e comportamento (MENDES, 2003).

Com o amadurecimento das pesquisas sobre representações, o imaginário, adquiriu o status de domínio e de categoria analítica independente (PESAVENTO, 1995; MAFFESOLI, 2001).¹⁴ O termo representações nos remete, originalmente, aos textos clássicos de Durkheim (1989), trabalhado, posteriormente, por Marcel Mauss e Moscovici (1961). Existem diversas definições para o termo. De forma simplificada, as representações são expressões fenomenológicas; são estas construções, estruturadas de forma simbólicas, que dão sentido ao mundo e que se tornam práticas cotidianas; ou seja, elas são construídas e introjetadas socialmente.

¹⁴ Ver Richter Reimer (2008, p. 43-68), que, junto com a exegese e a hermenêutica, utiliza estas categorias analíticas para análise de textos bíblicos sobre doença, possessão e processos terapêuticos.

Compreendemos que quando as representações são tratadas como arquétipos, aproximam-se do conceito de imaginário e do inconsciente coletivo. As representações são estratégias desenvolvidas pelos atores sociais para enfrentar a diversidade e a complexidade em um mundo em mudança, que transcende o aspecto cognitivo, aliando-o com os aspectos afetivos, avaliativos e simbólicos (GUARESCHI; JOVCHELOVITCH, 1995).

Destacamos que existe uma relação entre os símbolos e a representação do Mal que vem da compreensão de textos bíblicos em seu contexto vivencial. Neste sentido, consideramos que, na Antiguidade, até mesmo a doença era considerada como experiência de caos e de representação do Mal (RICHTER REIMER, 2008, p. 53-65). Assim, nossa análise de Jó 40-41, considera estas imagens e metáforas nos textos bíblicos, nessa complexa dinâmica de (des)construção de identidades.

Seguindo os conceitos de imaginário retirados da abordagem teórico-metodológica de Durand (2012) percebemos como uma estrutura na qual se constituem os processamentos do pensamento humano, as chamadas estruturas antropológicas psicossociais são dinâmicas e profundas.

Encontramos uma discussão sobre a aplicação da linguagem simbólica e formas da representação do Mal enquanto monstros e como monstruosidades na literatura nas pesquisas organizadas por Jeha (2007; 2009), em Gil (2006) e em Jaudy (2010), que trabalham com o tema da representação e imaginário dos monstros na literatura.

Estes autores identificam os monstros como parte da produção literária simbólica do imaginário e com o uso de metáforas sobre o Mal (JEHA, 2007). Estas metáforas do Mal funcionam como recurso literário de uma realidade que opera a partir de uma cultura mitificada e de uma lógica que opera entre o possível da realidade humana e o impossível da realidade fabulosa do monstro (GIL, 2006).

Nessas representações simbólicas, encontramos-nos diante de medos e sofrimentos. Através da linguagem simbólica, vai se construindo um imaginário onde o herói representa o modelo do ser humano criativo, aquele ser que tem coragem de enfrentar seus medos e que se atreve a viver a vida, e não fugir desta sua realidade específica (MULLER, 2017).

Ao final deste capítulo, por entendermos a linguagem visual como parte importante da expressão religiosa e desse processo de representação e do

imaginário (RICHTER REIMER, 2015; HIGUET , 2012; JOLY, 2009) abriremos espaço para a cultura visual como referencial que busca o significado cultural, as práticas sociais e as relações de poder baseado na semiologia, na hermenêutica e nos modos socioculturais do olhar.

2.1 O IMAGINÁRIO DURANDIANO: O USO DE SÍMBOLOS TERIOMÓRFICOS E DE TREVAS NA CONSTRUÇÃO DOS MONSTROS DE JÓ

Nossa escolha teoria em Durand (2012) se deu por que este autor produz muito além dos bestiários tradicionais, ele apresenta uma metodologia arquetípica em forma de estruturas de aproximação entre grupos simbólicos dinâmicos. Seu trabalho se afasta dos estruturalistas formais, da sociologia positivista-rationaista e se aproxima dos conceitos de arquétipos dinâmicos de Jung (2012).

Podemos perceber como os símbolos e as imagens são dinâmicas. Estão inseridos nesse processo dinâmico entre mente e cultura. Eles não são estruturas acabadas e fechadas. Como os redatores de Jó 40-41, as pessoas reagem e são alterados pela cultura histórica em que estão inseridos.

A compreensão deste “trajeto antropológico” (DURAND, 2012 p.41) do imaginário se dá na percepção de que existem trocas entre as pulsões subjetivas (assimiladoras) e as intimações objetivas que partem do meio social e da realidade (cosmo).

Para Pitta (2017), a grande contribuição do método durandiano é que sua análise crítica do imaginário ajuda na compreensão dos textos e das sociedades. A compreensão de que os símbolos possuem suas motivações pluridimensionais que ultrapassam a visão da psicologia tradicional e da sociologia positivista ou estruturalista.

Dentro desta metodologia-teórica de Durand (2012), o método de convergência é utilizado para aproximar todos os grandes eixos desse trajeto que os símbolos constituem. Nesta convergência é que se apresenta em várias constelações de imagens. Essas imagens aparecem estruturadas por certo isomorfismo (símbolos de formas similares) dos símbolos convergentes. Não são simples analogias, pois se encontra constelações semelhantes em domínios diferentes do pensamento. Por isto, é necessário que se olhe atentamente para o

sentido da construção das metáforas e das imagens mentais para que se entenda a construção do imaginário destes monstros de Jó e do caos.

Notamos que a terminologia utilizada no estudo do imaginário é ampla. Signos, símbolos, alegorias, emblemas, arquétipos, esquemas, ilustrações, representações, diagramas e sinepsias fazem parte de seu vocabulário. Durand (2012) adota o termo *escheme*¹⁵ como uma generalização dinâmica e afetiva da imagem. Esquema é o simbólico atuando de forma funcional, como um motor. Em contato com o ambiente natural e social é vão determinar os grandes arquétipos de imagens, o que Jung também defende de forma ampla:

A imagem primordial deve estar em relação com certos processos perceptíveis da natureza que se reproduzem sem cessar e são sempre ativos, mas por outro lado é igualmente indubitável que diz respeito a certas condições anteriores da vida do espírito e da vida em geral [...] As imagens que servem de base para as teorias científicas mantêm-se nos mesmos limites que inspiram contos e lendas (DURAND, 2012, p. 60).

Concordamos que existe uma diferença entre os conceitos de arquétipo, símbolos e mitos. Arquétipo está na concepção da ideia; já o símbolo está ligado ao nome, ao substantivo. O mito, por sua vez, é um sistema dinâmico de símbolos, arquétipo e esquemas. O mito é um esboço de um modo de pensar, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos, em ideias. O mito corresponde, muitas vezes, a uma constelação de imagens.

Durand (2012) valoriza a tentativa de criar categorias elementares e tecnológicas do imaginário feitas por Bachelard¹⁶(1998). Uma primeira classificação foi relacionada a terra: o lugar onde acontecem os gestos, as ações e percussões humanas, como o partir, cortar, modelar. Uma segunda, viria a partir do fogo: o que suscita gestos de aquecer, cozer, fundir, secar, deformar. A terceira, da água: o lugar das técnicas de diluição, da fundição, da lavagem. E a última, a partir do elemento ar: aquilo que seca, aviva, movimenta.

Essas categorias são importantes para a análise imaginária dos monstros de Jó, pois o Beemote é um símbolo do que habita a terra e o Leviatã, um símbolo do que vem do mar.

¹⁵ *Escheme* em Durand (2012) foge ao sentido de esquema em português. *Escheme* é anterior à imagem, corresponde a uma tendência geral dos gestos, leva em conta as emoções e as afeições. Ele faz a junção entre os gestos inconscientes e as representações. (PITTA, 2017, p. 22).

¹⁶ Gilbert Durand é um discípulo que ampliou as pesquisas de Gastón Bachelard (1884-1962) sobre o Imaginário (PITTA, 2017)

Paralelamente, entendemos esses monstros como símbolos de forças que devoram, engolem a vida. E mesmo a questão da troca de couro, como símbolo de um ressurgimento, daquilo que sobrevive e retorna forte, é significativa para nós na medida em que se torna uma representação da insistência das forças do Mal em retornar sistematicamente em diversos momentos da vida (DURAND, 2012).

2.1.1 Símbolos Teriomórficos Aplicados em Jó.

Na primeira parte de sua análise Durand (2012) apresenta uma divisão entre regimes do imaginário que é significativa para nossa investigação de Jó 40-41. É o chamado regime diurno de símbolos que funciona como a dinâmica de uma antítese luz-trevas. Nesse regime diurno aparecem os símbolos teriomórficos.

Entendemos que estas imagens teriomórficas (do grego *therion*, animal selvagem e *morfos*, forma) podem ser aplicadas a Jó 40-41. Este simbolismo do animal em Durand(2012) reflete sobre sua universalidade ou banalidade das imagens de animais, como uma arquetipologia metodológica.

Consideramos vários dos bestiários tradicionais em nossa investigação: desde o clássico *Livro dos Seres imaginários* de Borges (2007) até os textos brasileiros, como *Os Esquecidos de Deus - história das criaturas fabulosas* de Mary Del Priore (2000), onde a autora descobre na literatura da Antigüidade os vestígios e formas primitivas das criaturas que habitaram o imaginário da Europa da Idade Média e que até hoje assombram o Ocidente; e ainda em *Monstros e monstregos do Brasil* de Taunay (1998), que já fazia uma associação com o imaginário sobre os animais brasileiros

Notamos que eles podem ser entendidos como inventários de monstros e seres fantásticos na literatura e mostram a arqueologia do imaginário que ocupa as mentes humanas em diversas épocas históricas. São histórias sobre imagens, mas também sobre a imaginação humana.

Entendemos que estas representações de animais e de monstros nos acompanham desde a nossa infância. Existe toda uma mitologia fantástica que trata e formas dos costumes dos animais em diversos espaços e tempos. Os bestiários aparecem sempre presentes na mentalidade coletiva, na língua e na

fantasia individual. Diversas culturas antigas têm seus animais notáveis, símbolos ou arquétipos teriomórficos como a Esfinge egípcia ou os centauros¹⁷ gregos¹⁷.

Notamos que sempre algo nesses animais mitológicos é determinado por características ambíguas, que não se ligam a sua animalidade pura. Isto torna a análise desse imaginário uma estrutura complexa. Percebemos que o Beemote e o Leviatã de Jó 40-41 são representantes deste imaginário teriomórfico e das imagens híbridas (descritas em 2.3)

Entendemos que escolha feita pelos escritores hebreus da imagem do Beemote e do Leviatã é muito significativa, na medida em que percebemos que existem sentimentos poderosos por trás dessas escolhas dessa animalidade, que partem de sua agressividade selvagem como representação do Mal. Durand (2012, p. 71) concorda com a explicação psicanalítica de Jung (2012) que a figura animal escolhida teria significados em relação a libido sexual humana e a animal:

O pássaro, o peixe, a serpente, eram para os antigos símbolos fálicos [...] e mesmo O bode, o touro, carneiro, javali, burro e o cavalo podem ser também símbolos sexuais [...] as hierodulas que se prostituíam com bodes e o Leviatã ou o Beemote do livro de Jó, podem ser acrescentados a essa sexualização teriomórfica.

Podemos inferir que a descrição do Beemote em Jó 40, 16-17 encaixa perfeitamente nessa tese teriomórfica sexualizada, na medida em que o texto destaca toda a sua potência e vigor sexual do animal, quase sempre traduzida do hebraico literal com um eufemismo poético, pois descreve o órgão sexual masculino reteso, como símbolo de força:

16 Vê [o Beemote] a sua força reside nos seus rins e o seu vigor nos músculos do seu ventre 17 Ele levanta a sua cauda [ele torna rígido o seu membro] como um cipreste; o tendões de sua coxa são apertados. (TERRIEN, 1994, p. 292).

[...] que o verbo *yahppoç*, “ele retesa” (v, 17) significa “ter prazer, querer, desejar”, mas pode significar “tornar tenso, rígido”, o termo *pharada* traduzido como “coxas” é, com certeza um eufemismo, para o membro sexual masculino (TERRIEN, 1994, p. 292, notas).

Discordamos da tese freudiana na qual esses símbolos sexuais são relacionados diretamente ao incesto, consideramos isto um pan-sexualismo vindo

¹⁷ Os Centauros são seres que representam o instinto animal em junção com a inteligência humana. A simbologia dos centauros é complexa, pois, tanto podem ser delicados e encantadores como ignorantes e agressivos. Do grego, *Kentauros* significa "matador de touros" (vide dicionário de mitologia Grega em GRIMAL (1993).

de uma leitura da sociedade europeia burguesa da *belle époque*, em sua crise edipiana (DURAND, 2012, p. 72).

Em síntese, destacamos que o esquema da imagens de animais assustadores está ligado a questão da animação, da agitação animal. Algo primitivo como o rastejamento, ou o formigamento, desde a origem do ‘fervilhar’ da larva ou verme.¹⁸ Esse ferver dos vermes nos lembra as imagens dantescas do inferno ou as pragas do Egito, como os insetos ou larvas (DURAND, 2012) Algo descrito como uma repugnância primitiva que está por detrás desses símbolos primitivos dos animais.

Lembremos que esta agitação e o caos estão relacionados às representações do Mal. O inferno, assim, aparece representado na iconografia religiosa como um lugar caótico e agitado, ao que Bachelard (1998) acrescenta que não há na literatura um único caso de caos representado de forma imóvel. No século XVII, a palavra caos aparece grafada como *cabot*, que traz a ideia de um solavanco.

Pensando nos símbolos e imagens do Antigo Testamento e de Jó 40, esses símbolos bovinos (como o touro, búfalo e outros grandes animais terrestres ou anfíbios como o hipopótamo) representam o mesmo papel imaginário do cavalo desde a Antiguidade. Textos bíblicos como Jeremias 4,13 e 12,6; Zacarias 1,8 e 6,2; e a significativa e majestosa descrição poética de Jó 39, 19-25:

Dás ao cavalo o seu brio, vestes seu pescoço de crinas? Tu o fazes saltar como gafanhoto, com bufar terrível e majestoso? Pateando no vale e, gozoso de sua força, sai ao encontro das armas; ri-se do medo, não e assusta, não se volta diante da espada, conta ele ressoa a aljava, fulguram lança e dardo; com ímpeto e estrondo devora a distância, e não para quando ressoa o clarim; ao toque do clarim responde como relincho, cheira de longe a batalha, os gritos de comando e os alaridos (BÍBLIA DO PEREGRINO, 2017, Jó 39, 19-25, p. 972)

Entendemos que o *Beemote* de Jó está incluso nessa interpretação, como um desdobramento desse imaginário do cavalo. O cavalo/touro/búfalo é um símbolo isomorfo das trevas, do inferno e do tempo na literatura (DURAND, 2012). Lembremos dos quatro cavalos e cavaleiros do Apocalipse 6,1-7, da imagem fantástica do senhor que retorna montado em seu cavalo branco em Apocalipse 19,

¹⁸ Sobre esta questão do imaginário de vermes e larvas vide o trabalho de história cultural de Ginzburg (2006), “O queijo e os vermes”, onde ele apresenta uma perspectiva dos relatos cosmogônicos medievais que associavam o tema das Origens com os processos de fermentação, o fervilhar de larvas e vermes no caos original.

de Apocalipse 19,11 ; bem como das montarias de *Hades* e de *Poseidon*, das cavaleiras *Valquírias*, todas poderosas imagens vindas da mitologia grega.

2.1.2 Os símbolos das Trevas em Jó 40-41

Em nossa investigação pela teoria do imaginário em Durand (2012), notamos que existem símbolos nictomórficos (símbolos e imagens de escuridão, trevas, noite) associados aos símbolos teriomórficos (formas de animais) em Jó 40-41. E mais, percebemos que existe certo isomorfismo entre os símbolos de animais e os símbolos das trevas, pois elas constituem um arquétipo importante no imaginário de Jó.

Por analogia, vimos que existe um estado angustiante diante destes símbolos, como o choque psicológico de uma criança diante da escuridão imensa ou o estado depressivo que cai sobre diversas pessoas com a aproximação da hora crepuscular. Até mesmo no imaginário popular, a hora em que se dá o fim do dia, bem como o terror da hora da meia noite, representam a hora em que os animais monstruosos saem para se apoderar dos corpos humanos (DURAND, 2012, p. 90)

Destacamos que o próprio imaginário cristão concebe o inferno como um lugar de trevas associadas com ranger de dentes, símbolos do lugar do sofrimento humano, descrito em Mateus 24,51 com as constelações de imagens de Jó 41, com seu monstro Leviatã como símbolo das trevas, do desconhecido e da agitação.

Nesta análise compreensiva do imaginário de Jó 40-41, notamos que a símbolos das trevas podem estar associados aos problemas socioculturais de uma época ou de um povo. Por exemplo, o imaginário racista que insiste em desvalorizar tudo que é negritude ou destacar negativamente características isomórficas escuras, inclusive “o diabo é quase sempre negro ou possui algum negro”. Os ogros, geralmente, são monstros representados na literatura e na iconografia com pelo negro ou barba escura (DURAND, 2012, p. 92).

Destacamos que esta questão da pele ou cor escura é desenvolvida por Richter Reimer (2014), em seu trabalho sobre estudos iconográficos dos dragões na cultura visual cristã. Ela nos apresenta os significados representativos históricos

desse uso da cor negra e de formas humanas como uma referência aos inimigos muçulmanos a serem vencidos em diversos momentos da história cristã.

Desta forma e pela análise da simbólica é possível compreender as expressões de ódio europeu aos povos mouros ou sarracenos, visto como uma espécie de diabo escuro que ameaça a segurança e a estabilidade de uma realidade imaginária. Também é importante frisar como as trevas se ligam isomorficamente aos símbolos de cegueira, a incapacidade de enxergar e a mutilação do que é ‘cego’ representa. Como o grande rei *Odim*, um símbolo de poder da mitologia nórdica, com seu olho vazado e mutilado, trazendo sempre com uma áurea de mistério (DURAND, 2012).

Ao seguirmos nessa análise do imaginário de Jó 40-41 e do medo chegamos as perguntas sobre as imagens do Leviatã, o monstro que vem da água. Compreendemos que o pavor da água representa o imaginário do medo diante daquilo que não posso ver, controlar, o lugar da epifania da morte: o mar como lugar de celebrações mortuárias em culturas antigas (DURAND, 2012).

Neste ambiente noturno e aquático é que surgem esse grande símbolo teriomórfico e aquático, o imaginário do dragão. Compreendemos que trata-se de um arquétipo universal ligado à imaginação poética:

O dragão parece resumir simbolicamente todos os aspectos do regime noturno da imagem que consideramos até aqui: o monstro antediluviano, animal do trovão, furor da água, semeador de morte, ele é bem, como notou Dontenville, **uma criação do medo**. O folclore estuda minuciosamente as epifanias do monstro através da toponímia céltica. O Dragão tem ‘um nome genérico’ comum a muitos povos, *Dracs* do Dauphiné e do Cantal, *Dratche* e *Drake* germânico, *Wurm* ou *Warm* que lembra o fervilhar do nosso ‘*verme*’ e dos nossos parasitas (*vermine*). Sem contar os antigos *Gérion* e *Górgona*, a nossa *Tarasca*, touro aquático, e o *Mâchecroûte* – cujo nome é por si só um programa!. (DURAND, 2012, p.97, grifo nosso).

Nesta perspectiva, entendemos que o dragão é um resumo simbólico de diversos monstros como o Leviatã, descrito em detalhes Jó 41. O Leviatã é um dragão que vem das águas e um símbolo deste regime conflitual das trevas e do desconhecido, da agitação.

Aos poucos, esses símbolos de animais e do noturno vão se associando a um simbolismo mortificante e daquilo que ataca, da agressividade e crueldade. Destacamos que as imagens podem ser analisadas por perspectivas horripilantes, como a que existe entre “especialistas em demonologia verificam que numerosos

demônios são associados a espíritos desencarnados de animais” (DURAND, 2012, p. 83)

Vejam os como esta teoria do imaginário aparece nos textos da tradição judaica apócrifa e como vão sendo construídos as imagens dos monstros nos textos.

2.2 O IMAGINÁRIO APOCALÍPTICO E OS MONSTROS NA LITERATURA JUDAICA APÓCRIFA

Podemos traçar um paralelo entre imaginário bíblico e gênero apocalíptico. Iremos aqui diferenciar apocalíptico, como gênero literário, de apocalipticismo como uma ideologia social e escatologia apocalíptica como um conjunto de ideias que podem ser encontrados em outros gêneros literários e contextos sociais (COLLINS, 2010).

Uma das características típicas da estrutura do gênero apocalíptico é a produzir imagens míticas e o caráter heterogêneo de seus elementos, como os ciclos de discursos, as agitações espirituais. (WEGNER, 1998; COLLINS, 2010). Os relatos bíblicos que falam de monstros e suas alusões mitológicas tratam de relatos mitológicos se tornam narrativas sob novos paradigmas, com sua verdade própria, imaginativa e com uma leitura própria da realidade de forma simbólica. Os textos bíblicos tem esse poder de criar e recriar vida, pois vivem se re-significando nas leituras e vivências das comunidades em que se instalam e sobrevivem (RICHTER REIMER, 2012; NOGUEIRA, 2019)

As representações do Mal em Jó 40-41 passam pela percepção de que o texto e seu ambiente de vida nos remetem às batalhas entre o Bem e o Mal e ao medo, em uma linguagem religiosa específica e um imaginário apocalíptico (COLLINS, 2010).

Nos textos apócrifos, como em 2 Enoque e 4 Esdras, podemos encontrar também vestígios desse imaginário do Mal. Esses símbolos do Mal chegam a formar conjuntos de elementos de uma demonologia teriomórfica incipiente. Para reforçar essa argumentação, basta observarmos que deuses cananeus e mesopotâmicos tinham forma de touros e similares (DURAND, 2012). Trata-se de símbolos culturalmente evidentes nos quais podemos verificar uma crença universal nas potências maléficas ligadas a valorização negativa do animal..

Percebemos que os apocalipses judaicos possuem relatos mitológicos e imaginários similares entre os povos babilônicos e ugaríticos. São motes literários que podem ter sido transferidos de um contexto histórico-existencial para outro pelo próprio dinamismo e poder da linguagem comunicativa. Os textos sagrado-bíblicos tem esse poder de desenvolver suas associações, suas analogias e as releituras. Entendemos que estes textos não são cópias desprovidas de significado para o seu povo; ao contrário, despertam vida, identidades e força para sobreviver diante das realidades opressoras (FERREIRA, 2009; RICHTER REIMER; MATOS, 2009; COLLINS, 2010)

Notamos que partes de textos de literatura profética e mesmo de literatura de sabedoria possuem relatos apocalípticos. A relação entre os gêneros literários de sabedoria e de apocalíptica é forte. Logicamente, ao oferecerem uma compreensão própria da estrutura do universo, da história e uma proposta de ação correta, eles apresentam um tipo de sabedoria que vem da revelação (COLLINS, 2010).

As formas literárias utilizadas em Jó em forma de diálogos se assemelham com as de 4 Esdras. Desta forma, podemos perceber que são gêneros gerados por circunstâncias históricas e sociais, com matrizes de um estilo de uma época como forma de comunicação. A profecia pós-exílica do Antigo Testamento pode ser compreendida como uma matriz para a sabedoria e para apocalíptica (COLLINS, 2010) Alguns textos bíblicos, como a parte inicial de Zacarias, Isaías 24-24 ou o Deutero-Isaias 56-66 e Ezequiel 40-48, ajudam a entender a linguagem mitológica e apocalíptica de forma entrelaçada.

Entendemos que esta relação entre esses relatos mitológicos e a literatura apocalíptica é significativa, pois eles apresentam a vitória final de *YHWH* sobre todos os seus inimigos, como expressa Daniel 7 e Apocalipse 12,7-9. Três padrões textuais imaginativos podem ser estabelecidos a partir destas menções na literatura bíblica. Acerca deste padrão simbólico, Waltke (2015, p. 204) afirma :

Primeiro, que os autores bíblicos estavam declarando a superioridade de Yahweh sobre os deuses pagãos na criação, e, assim, descartando sua religião mitológica. Segundo, que ao identificar Leviatã e Rahab com inimigos históricos do povo de Deus como o Egito (Is 30,7; Is 51,9-10 Rahab = Egito), sustentam a vitória de Yahweh no presente, auxiliando o seu povo. Terceiro, ao identificar estes elementos mitológicos na literatura apocalíptica, apresentam a vitória futura e final de Yahweh sobre todos os seus inimigos (Is 27,1; Ap 12, 7-9).

Assim, o Leviatã parece ser identificado como *Rahab* e com os inimigos históricos do povo hebreu, como o poderoso Egito antigo (Is 30,7; 51,9-10), o que reforça a hipótese de um imaginário do Mal nos textos.

Notamos que este relatos (como as de Isaías 27,1 e Salmo 74, 13) retratam a vitória sobre estes monstros (dragões, serpentes marítimas) que estariam presos desde a criação, aguardando o desenlace final no cosmo (WALTKE, 2015). Significativas são estas imagens fortes que colocam em destaque a relação entre o julgamento dos monstros com o dia de *YHWH*:

1 Naquele dia, o SENHOR castigará com a sua dura espada, grande temperada e robusta, a Leviatã, serpente escorregadia, e o dragão, serpente sinuosa, e matará o monstro que está no mar.(Isaías 27,1.BIBLIA DO PEREGRINO, 2017)

Nestas descrições do Leviatã, ele é caracterizado de formas diferentes, uma vez que aparece de forma híbrida. Temos, assim, formas como a de dragão marinho, de serpente sinuosa ou de um polvo monstruoso, como descrito em Isaías 27,1 e 51,9; Salmo 98,11. Nesse ponto, notamos que as imagens do Leviatã se assemelham ao do monstro *Kraken*, símbolo de um imaginário do Mal descrito na mitologia grega (WALTKE, 2015, nota 17).

Para melhor compreender esta menção de monstros em outras culturas, concentrar-nos-emos no livro de Enoque, pois é um texto produzido em torno de 110 a.C. e contém relatos dantescos dessas imagens representativas do Mal. Isto se mostra tanto nas imagens de anjos expulsos do paraíso para o mundo dos homens quanto na personificação desses monstros do caos, como o Beemote e o Leviatã.

Encontramos imagens similares em Enoque 40, 7-9 que fazem alusões as mitologias antigas de outros povos do antigo Oriente Médio, como os neobabilônicos, ugaríticos e persas. Nesses textos de Enoque, o Beemote e o Leviatã são apresentados como monstros gêmeos do caos dentro de um plano maior de *YHWH*. Nele se descreve uma batalha apocalíptica e escatológica, onde Leviatã e Beemote serão cortados ao tempo final em pedaços e devorados pelos seres humanos (COLLINS, 2010).

Compreendemos que este padrão de 2 Enoque dará base para uma tradição judaica, na qual o Beemot apenas aguarda pelo dia em que *YHWH* pedirá para

matar o Leviatã. Nesta interpretação apocalíptica, os dois monstros morrerão em combate, mas o Beemote será exaltado como vencedor. Desta disputa final, a carne dos monstros será entregue aos seres humanos que sobreviverem à batalha cósmica. Tal interpretação coloca os seres humanos em uma condição de superação as forças desse imaginário do Mal que assola a terra e o mar.

2.3 A *HYBRIS* E A TERATOLOGIA: METÁFORAS DO MAL UTILIZADAS EM JÓ 40-41

Percebemos que os monstros construídos em Jó 40-41 possuem uma relação com os conceitos de *hybris* e de teratologia aplicados na literatura. O conceito de *hybris* (do grego *hýbris*) traz a concepção de algo que passa da sua medida, um descomedimento, um orgulho exagerado, a presunção, a arrogância ou a insolência de querer ser mais do que o proposto (originalmente contra os deuses), que com frequência termina sendo punida.

Destacamos que na mitologia grega, era o *daemon* (a imagem, a representação) que personifica a insolência, a violência, o orgulho imprudente, a arrogância e qualquer comportamento ultrajante no geral. Os romanos chamavam de *Petulantia*, o espírito do orgulho imprudente, uma deusa romana. Essa deusa é identificada pelas suas atitudes que passam do limite, e são passíveis de punição. Ela alude a um desprezo pelo espaço pessoal alheio e à falta de controle sobre seus impulsos, suas paixões (GRIMAL, 1993)

Na mitologia grega, a *hybris* aparece relacionada aos conceitos de *moira* (destino, parte) e de *Nêmesis* (a deusa da vingança). *Moira* traça a cada um sua posição social e sua relação com os deuses e os homens. Desejar mais do que lhe foi designado é um erro e tem como castigo dos deuses a *Nêmesis*, a força que castiga o comportamento dos seres humanos em processo de *hybris* (a desmesura).

Percebemos que a concepção da *hybris* tem um caráter da moral grega, como uma moral da mesura; na qual o ser humano deve se manter em seu lugar no universo, em uma sociedade hierarquizada e consciente da sua condição de mortal, ou seja, limitado diante dos deuses.

Partindo dessa análise da *hybris*, podemos compreender o processo de construção literária dos monstros híbridos em Jó. . Os monstros em Jó são seres

em desmesura, seres híbridos, em seus significados mais profundos. Não apenas no sentido de que eles possuem características de vários animais mesclados e, por vezes, identificados com traços humanos, mas também porque estes personagens se apresentam em um estado de representar aquilo que está ultrapassando seus limites dentro do processo de equilíbrio da criação original de *YHWH*

Neste sentido, destacaremos aqui a última estrofe de Jó 41,22-26, para facilitar nossa percepção do hibridismo retratado no Leviatã:

Ele tem sob o ventre cacos agudos; arrasta-se como uma grade no lodo. Fez ferver o abismo como uma caldeira; fez o mar assemelhar-se a um piveteiro; Deixa atrás de si uma esteira de luz; dir-se-ia que o abismo se cobre de brancura. Na terra não há semelhante a ele; foi criado como o ser sem medo! Enfrenta os mais altivos! Ele é o rei de todos os seres arrogantes. (TERRIEN, 1994, p. 298).

Nessa estrofe, fica evidente que o monstro bíblico representa todo o hibridismo de um ser criado que ultrapassou seus limites dentro da Criação e se coloca simbolicamente como o máximo da oposição ao Criador. Por outro lado, observamos que esse traço de 'arrogante dos arrogantes' (soberba desmedida) é próprio dos seres humanos e não dos animais criados, o que reforça esse caráter de *hybris* no texto de Jó.

A questão é que estas narrativas bíblicas dos monstros seguem um padrão estilístico e teológico. Os seres humanos, dotados de liberdade, são capazes de ultrapassar as barreiras da natureza por meio da curiosidade, da busca do conhecimento e são moralmente impedidos de avançar sobre certos limites. Por isto, a *hybris* traz consigo desdobramentos inesperados e perigos (JEHA, 2009).

Acreditamos que na literatura moderna, o melhor exemplo de criatura híbrida está descrito em *Frankenstein, o mito moderno de Prometeu*, escrito no século XIX, cuja autora Mary Shelley usou a ciência (conhecimento) como metáfora para combater atitudes humanas (e políticas) irresponsáveis e não o texto como uma crítica à ciência (JEHA, 2009).

Por causa desta complexidade e das dificuldades em representar o Mal, teólogos e literatos optam pelo uso das metáforas. A metáfora é um recurso da linguagem que tem esse poder de ligar o mundo mitológico e o mundo lingüístico (CASSIRER, 2013)

Evidenciamos que uso do monstro, em Jó, também é um artifício metafórico. Entre as metáforas mais comuns usadas para se referir ao Mal, estão o crime, o

pecado e a monstrosidade. (JEHA, 2007). Esse entendimento nos remete a diferença entre explicação e compreensão proposto por Ricoeur (1998). Nele, o Mal possui uma essência de mistério impenetrável, restando-nos a compreensão sobre as atitudes malignas e monstrosidades na existência humana (JEHA, 2007).

Se, por uma perspectiva, os monstros descrevem as maravilhas da natureza e o fantástico que ultrapassa a realidade fria e limitada (existe um deslumbramento diante dessas imagens fantásticas, pois ficamos estupefatos diante delas); por outro lado, os monstros representam uma forma de manter uma coerção social, na medida em que a coletividade precisa manter seus membros dentro de suas fronteiras e limites.

Nessa perspectiva de estabelecer limites, entendemos que as representações dos monstros se aproximam das representações e conflitos sociais, pois as coerções sociais são uma parte da função social. Os monstros serviriam, então, para marcar as punições a quem ultrapassa esses limites. Eles simbolizam um aviso ou um castigo pela quebra de um código (JEHA, 2009)

Percebemos que quando se coloca Gênesis 3 em rede com Jó 40-41, vem à tona esta quebra de limites e de códigos de conduta, pois essas narrativas colocam o ser humano em confronto com seus limites e a curiosidade como “escândalo epistemológico” (JEHA, 2009, p. 21).

Destacamos outro conceito que pode nos ajudar nessa análise da composição literária dos monstros na literatura bíblica é o que vem da teratologia. Etimologicamente, a palavra vem do grego, uma composição de monstro e estudo. (ALCEBÍADES, 2008). Originalmente, a teratologia veio do ramo da ciência médica que estuda a contribuição ambiental ao desenvolvimento pré-natal alterado, ou seja, estuda as causas, mecanismos e padrões do desenvolvimento anormal. Assim, o que é fator teratogênico é definido como qualquer substância, organismo, agente físico ou estado de deficiência que, estando presente durante a vida embrionária ou fetal, produz uma alteração na estrutura ou função da descendência.

Podemos retirar esse conceito da ciência médica e inserir na compreensão da ciência e arte literária. Os monstros na literatura são seres teratogênicos, seres que possuem traços de anomalias em suas descrições, na qual quer dar-se ênfase em significados múltiplos, que como recursos literários ou mesmo em sentidos teológicos.

Na iconografia, as gárgulas e as quimeras, representadas sempre com anomalias e que simbolicamente são esculpidas na parte externa das grandes catedrais européias, são exemplo destes monstros híbridos e teratogênicos. Os monstros descritos em Jó 40-41 são seres teratogênicos, pois possuem diversas características físicas que são exageradas em seus significados múltiplos:

Seu espirro lança faíscas, seus olhos pestanejam como a aurora, de suas faces tochas e escapam chispas de fogo; de suas narinas saem fumaça como de caldeira atijada e fervente; seu hálito acende carvões e de suas faces saltam chamas. Em seu pescoço se assenta a força, diante dele dança o terror. (Jó 41,10-14)

Compreendemos, assim, parte deste processo de composição do imaginário destes monstros híbridos e teratogênicos na literatura de Jó. A criatividade imaginativa dos autores somente reforça a beleza e a profundidade do texto e das imagens psicossociais que brotam dele.

2. 4 O IMAGINÁRIO DO MAL EM JÓ: UM CAMINHO ENTRE CONCEPÇÕES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS E AS REPRESENTAÇÕES HISTÓRICAS

Entendemos que existem concepções filosóficas distintas sobre o Mal. Desde Platão a Agostinho de Hipona (354-430 d.C) o Mal é visto como ausência de bem e o tema sobre os seus símbolos tem sido objeto de discussões que chegam até a atualidade. Mesmo valorizando a perspectiva de Hanna Arendt (2000) que apresenta o conceito de banalização do Mal a partir do holocausto judeu e a atuação de oficiais nazistas na Segunda Guerra, ficamos com a perspectiva teórica de Ricoeur (1988) sobre o Mal. Pois ele investiga o Mal como produto das relações humanas e o trata como um escândalo para o pensamento humano. Para ele, a questão do Mal ultrapassa todas as questões filosóficas metafísicas. Ao trazer a figura de Jó para a discussão sobre o Mal, ele afirma que qualquer ser humano pode sofrer o mal sem merecê-lo.

Notamos que, mesmo sendo sua origem obscura, o Mal nas relações humanas existe, nos escandaliza e nos coloca diante de uma reflexão ética: “Antes de especular sobre a origem do Mal ou ainda acusar Deus como a origem demoníaca do Mal, devemos pensar em uma atuação ética e política contra o Mal” (RAMOS, 2011, p.54-55).

Para Ramos (2011), o simbolismo e o imaginário ricoueriana une os paradigmas da hermenêutica, do mito como linguagem ou narrativa simbólica e do imaginário; pois ele valoriza os símbolos poéticos e as imagens em texto como uma grande composição diversa e plural de realidades cheias de significados.

Destacamos que a imagem precisa a ser compreendida e não apenas explicada. Para ele, os símbolos fazem parte dessas realidades da imaginação poética, dos sonhos e não apenas da dimensão cósmica e racionalista. (SOTERO, 2019). Esta perspectiva do imaginário do Mal e a hermenêutica fenomenológica valorizam a compreensão “do que foi chamado sucessivamente, ou de forma alternativa, de história cultural, história das mentalidades, e finalmente, história das representações” (RICOEUR, 2007, p.198).

Ao colocarmos em uma perspectiva psicológica, o medo destes monstros reforçam a nossa ideia de terrores diante do que é desconhecido ou incontrolável. Lembremos que na Antiguidade mesmo a doença, enquanto aquilo que não se controla, era considerada como experiência de caos e de representação do Mal como vivenciado em momentos da civilização ocidental onde a morte, a doença e a fome fizeram o medo proliferar. (RICHTER REIMER, 2008; DELUMEAU, 2009).

Entendemos que o Beemote e o Leviatã são fruto deste medo íntimo e cultural. Este processo histórico da consolidação dos medos, das angústias, culpas e culpas coletivas são desenvolvidas por Delumeau (2009) e investigam como se deram estas introjeções psicossociais em forma de representações simbólicas em momentos específicos da história.

Assim, ao tratar dos pesadelos da civilização ocidental do século XIV ao XVIII - o mar, os mortos, as trevas, a peste, a fome, a bruxaria, o Apocalipse, o Satã e seus agentes -, podemos entender as representações e imagens que partem destes sentimentos de medo, angústia e culpa que assola a humanidade desde os tempos mais antigos (DELUMEAU, 2009).

Existem evidências que o imaginário de monstros fazem parte de um mosaico de culturas antigas, como a egípcia, a neobabilônica, ugarítica e persa, que contribuíram na composição dos monstros no livro de Jó (como demonstrado no capítulo 1).

2.4.1 O Leviatã: O Monstro Que Vem da Água e do Medo

Percebemos que o imaginário do Mal e de seus agentes, representando os monstros em forma de dragões, como o Leviatã, sobreviveram muito tempo e reaparecem em outros momentos históricos. Por exemplo, relacionado a um imaginário coletivo do medo ocidental diante do desconhecido Oriente ainda em obras literárias de história natural do séc. XV d.C:

No baixo Egito [...], vivem dois perigosos monstros. E se mantêm de bom grado às margens do mar, que são muito temidas causam medo à gente do país, dos quais uns têm nome de hipopótamo e outros têm nome de crocodilos. Mas no alto, que é do lado do Oriente, pastam muitas bestas selvagens venenosas como leões, leopardos, pasídeos, triglídeos e basiliscos, dragões, serpentes e áspides que são cheias de muito perigoso e mortal veneno (DELUMEAU, 2009, p. 73).

Nessa abordagem histórica cultural, o que queremos demonstrar é a existência do medo do outro, medo do desconhecido, do que pertence a uma realidade diferente, relacionado a um imaginário do Mal.

Notamos que existe um fascínio diante de lugares distantes e aventureiros, e o que prevalece, dentro desta análise histórico-cultural, é o recuo diante das imagens do que é estranho e forasteiro. Em diversos momentos históricos, “o distante, a novidade e a alteridade provocaram o medo coletivo” (DELUMEAU, 2009, p. 82).

Compreendemos que este imaginário do medo e dos monstros está intimamente relacionado a construção do imaginário do Mal. Mesmo entre povos vizinhos, desde a Antiguidade, havia muita desconfiança e temor; devia-se sempre estar em alerta sobre o outro e sobre o Mal que ele podia representar em culturas distantes:

Em 1555, o bispo sueco Olaus Magnus publica em Roma um *Historias de gnetibus septentrionalibus* na qual admite a existência de imensos animais marinhos que as tripulações tomam por ilhas e onde atracam. Ali acendem fogos para aquecer-se e cozinhar seus alimentos. Então os monstros afundam, tragando homens e navios. Essas ilhas vivas e flutuantes, inspiradas em Beemote e no Leviatã são assim descritas [...]: “sua cabeça toda coberta de espinhos, é cercada de longos chifres pontudos semelhantes às raízes de uma árvore arrancada. No século XVIII, um outro bispo escandinavo, Ponpopidan, identificará esses monstros com polvos gigantes cujos tentáculos são tão grossos quanto os mastros dos navios (DELUMEAU, 2009, p.68).

Não apenas os monstros, como o Beemote e o Leviatã, mas também os oceanos e mares representaram para povos do deserto (como os hebreus e os cananeus) o lugar do medo, da morte e do abismo. O texto de Jó dá lugar a imagens de seres mitológicos que se encontram presos (dominados) em lugar

“onde vivem Satã , os demônios e os monstros [...] que um dia desaparecerão, quando toda a criação for regenerada” (DELUMEAU, 2009, p.68):

Já vimos, anteriormente, que este imaginário coletivo do medo apresentou, na literatura, o mar em associação com o Mal, como aquilo que ameaça a vida. As representações do abismo aparecem sempre ligadas ao mar, à escuridão e à agitação das águas. A água figura como símbolo do desconhecido, do incontável e do terror. Lembre-se que os textos de Gênesis 1, que estão em rede textual (vide 1.3) com Jó 40-41, tratam do abismo como símbolo do caos primitivo.

Eliade (2016, p.63) é quem associa o caos com o Mal. Ele coloca o caos e o abismo, como símbolos do desconhecido, do estranho, na medida em que coloca em perigo o equilíbrio e a própria vida humana e social:

O reinado do Anticristo equivale, em certa medida, a um retorno ao Caos. Por um lado, o Anticristo é apresentado sob a forma de um dragão ou de um demônio, o que lembra o antigo mito do combate entre Deus e o Dragão. O Combate teve lugar no princípio, ante da Criação do Mundo, e será novamente travado no Fim. Por outro lado, quando o Anticristo for considerado ao falso messias, seu reinado representará a total subversão dos valores sociais, morais e religiosos, em outros termos o retorno ao Caos.

Entendemos que o Leviatã de Jó 40-41 se encontra dentro dessa perspectiva do imaginário do Mal e da água. O elemento líquido se liga ao medo da morte na partida para o mar, inimigo da realização e da felicidade humana. Nessa linha interpretativa, o Leviatã pode ser colocado em paralelo como os mitos das Sereias, de Circe e outros seres híbridos que saem em busca de seres humanos para tragá-los. O mar é simbolicamente não apenas o espaço do Leviatã, mas o lugar “de Satã e das potências infernais” (DELUMEAU, 2009, p. 67).

Magistralmente, Reimer (2006) destaca que o Leviatã representa este poder de espaço e de ameaça. Em sua compreensão, o monstro revela toda uma complexidade e conflitualidade que existe nesta realidade desde a criação primeira.

Tendo em mente os monstros de Jó, ampliamos essa análise do imaginário do medo e compreendemos que o mar, desde culturas mais antigas, foi representado como um lugar sob domínio do Mal, no qual são estabelecidos laços imaginativos entre medo do desconhecido e a construção de imagens de forças misteriosas/caóticas que se colocam em oposição à vida.

2.5 OS MONSTROS DE JÓ EM UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA

Os tratarmos do tema dos monstros como símbolos de medos e angustias do ser humano nos aproximamos de uma perspectiva psicanalítica. Este imaginário do medo quando conectado ao imaginário do Mal estabelece uma ponte com a abordagem compreensiva que Jung¹⁹ (2012, p. 13) faz do livro de Jó:

A única certeza de que dispõe a nossa inteligência é a de que trabalham com imagens, representações, que dependem da fantasia humana e de seus condicionamentos tanto em relação ao espaço como ao tempo; por isso mesmo sofrem modificações ao longo de sua história secular. Não há dúvida de que na origem dessas imagens se acha algo que transcende a consciência e não somente impede que os enunciados variem simplesmente, de maneira limitada e caótica, como também mostrando que eles estão relacionados como uns poucos princípios e arquétipos.

Notamos que tanto o mitólogo Campbell (2015) quanto psicanalista Henderson²⁰ (2012), discípulo direto de C. J. Jung, trabalham o imaginário através destas lentes da psicologia analítica. Neles, percebemos que existem realidades psíquicas e arquétipos imaginários por detrás do discurso religioso no texto de Jó.

Entendemos que estes arquétipos podem ser parte deste processo de construção de mitos e do imaginário em Jó 40-41. Eles adquirem um caráter de universalidade, enquanto expressões do inconsciente coletivo que se apresentam sob as mais diversas culturas históricas (JUNG, 2012).

É significativa a imagem do herói, que enfrenta suas adversidades e seus medos, nessa análise psicanalítica. Nos antigos mitos - quer expressos na religião ou na literatura -, o ser humano enfrenta monstros. O herói que se arrisca diante do novo e do desconhecido, é o interesse principal, pois representa os anseios da humanidade em vencer os monstros. O herói, ou anti-herói no caso de Jó, nesta perspectiva, sempre é colocado diante de seus monstros.

Destacamos que a existência desta inquietação psíquica (inconsciente) nos textos trazem consigo algumas imagens fortes e apocalípticas de seres demoníacos e animais em situação de embate dentro do ambiente humano (a terra, o cosmo), como as registradas em Daniel, Ezequiel e em Jó 40-41 (JUNG, 2012).

¹⁹ O livro *Resposta a Jó*, de C. G. Jung, volume 4 de suas obras completas (11), nos mostra como a problemática religiosa ocupa um lugar central na obra deste autor. Em outro livro, *Psicologia e Religião*, ele também trata das questões relacionadas a teologia e as representações religiosas com a psique inconsciente e os arquétipos (JUNG, 2012, prefácio de 1963)

²⁰ Joseph L. Henderson, autor de *Os mitos antigos e o homem moderno*, um dos capítulos da obra clássica *O homem e seus símbolos*, organizada por Jung, é um dos seus ex-alunos e discípulos diretos (JUNG, 2016).

Compreendemos que essa tensão nas narrativas e nas imagens literárias perdura por vários séculos, desde a produção profética tradicional e da produção literária apocalíptica, atingindo a recepção do texto sobre os monstros de Jó.

Dentro dessa análise interpretativa junguiana percebe-se a aproximação dos mitos com a narrativa apocalíptica, a relação entre a batalha contra o caos e o fim cósmico. “Esses monstros cósmicos, como a figura do Beemote e o Leviatã, aparecem com todos os tipos de noções estranhas acerca do papel que desempenhariam no fim do mundo” (ANDERSEN, 1984, p. 287, nota 1).

Esses relatos mitológicos de monstros bíblicos revelam uma relação de ambigüidade do humano diante destes animais misteriosos: existe uma relação de tensão, onde o caos e o medo estão presentes, mas também a expectativa de triunfo final sobre eles:

As mitologias mais antigas estão relacionadas ao mundo animal. O problema é que o animal, embora respeitado, é morto e comido. Identificar o que se chama de pacto entre o mundo animal e o mundo humano – assim como o milagre da vida que sobrevive – matando e comendo a vida constitui um problema fundamental que precisa ser solucionado: relacionar a mente a esse ato contínuo de matar e consumir animais, de usar suas peles e de viver em tendas feitas com elas (CAMPBELL, 2015, p. 99).

Também a batalha com esses monstros do caos (dragões, serpentes) está presente nessa perspectiva da psicologia analítica dos mitos antigos e do imaginário judaico:

Nas concepções mitológicas de diversos povos antigos do ocidente, a luta com o dragão personifica os poderes primordiais que sempre está ameaçando as pessoas e a ordem de suas vidas. Ao imaginar as origens e as primeiras coisas da vida, elas imaginam figura semelhante aos dragões. Os dragões são figuras do caos, da desordem, das trevas. Seu contraponto é a luz, a ordem e os deuses e heróis doadores do conhecimento, que matando o dragão separam os céus da Terra e fazem surgir o mundo. (MÜLLER, 2017, p.98-99).

Esta linha de análise se fortalece quando percebemos que existem diversos pontos de contato entre o imaginário dos monstros com a mentalidade do medo íntimo e coletivo tanto na história das mentalidades como na psicologia analítica dos mitos em Jung (2012) e Muller (2017). Nessa abordagem percebemos a necessidade de todos, pessoal e coletivamente, aprendemos a enfrentar e superar os nossos próprios monstros.

Interessante é a compreensão mitológica e psicanalítica de Campbell (2015, p. 99-100) ao destacar que existe uma relação conflituosa e ambígua, desde os mitos mais antigos, entre o ser humano e o reino animal:

As mitologias mais antigas estão relacionadas ao mundo animal. O problema é que o animal, embora respeitado, é morto e comido. Identificar o que se chama de pacto entre o mundo animal e o mundo humano – assim como o milagre da vida que sobrevive – matando e comendo a vida constitui um problema fundamental que precisa ser solucionado: relacionar a mente a esse ato contínuo de matar e consumir animais, de usar suas peles e de viver em tendas feitas com elas. Esse é um dos aspectos da questão.

Nessa perspectiva, percebemos que existem muitos conflitos, não apenas nas narrativas textuais, mas em todo um arcabouço imaginário destrutivo na forma de se relacionar com a Criação. Isto coloca a muitos em oposição a Criação e as relaciona com forças das quais não temos domínio e clareza, passando a serem vista como parte de um imaginário do medo, do caos e do Mal.

Para compreender como o imaginário do Mal é amplo e extensivo, passemos a análise de um caso concreto de uma obra de arte construída sobre o imaginário do Beemote e o Leviatã.

2.6 A IMAGEM DE BEEMOTE E LEVIATÃ: UMA ANÁLISE ICONOGRÁFICA DE WILLIAM BLAKE

“Não vemos com os olhos, mas por intermédio dos olhos”

(William Blake)

Compreendendo que imagem é resultado de um processo de representação e que o conceito de imagem está relacionado a algo que toma traços emprestados da cultura visual (RICHTER REIMER, 2015) seja ela imaginária ou concreta.

Queremos, aqui, fazer um exercício de análise de visualidades sobre o imaginário do Mal, presente em Jó 40-41.

Acreditamos que uma boa análise de imagens perpassa os modos socioculturais do olhar - a maneira como vemos as imagens (e somos vistos) é afetada por nossa realidade cultural circundante, por aquilo que sabemos ou que acreditamos -, pois refletem as condições de classe, educação, gênero, religião, entre outras, exercendo ao mesmo tempo uma influência sobre essas condições (HIGUET, 2012; RENDERS; MELO, 2020).

Seguindo a práxis de Higuete (2012), mesclamos o uso de diversos métodos nessa análise da imagem que foram utilizados como complementares. Com o método tradicional descritivo vemos o conteúdo e a forma, a técnica e a composição espacial dentro da imagem (perspectiva, cores e tonalidades, iluminação). Seguindo de uma intenção semiótica (ou semiológica) acrescentaremos uma abordagem conotativa, onde haverá lugar para a significação e produção de sentidos da imagem, ou seja, “daquilo que está ali presente para significar outra coisa ausente, concreta ou abstrata” (JOLY, 2009, p. 31).

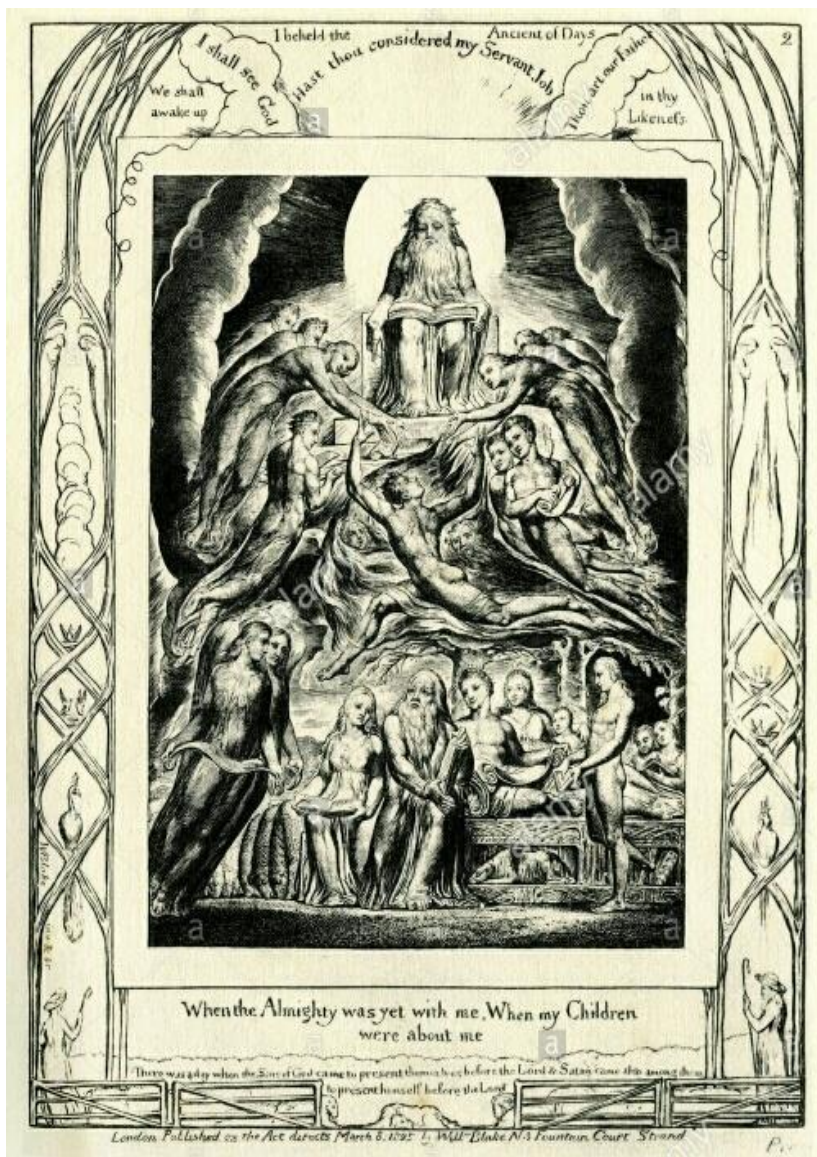
Sempre mantendo um olhar hermenêutico, nessa análise dos símbolos culturais (TILLICH, 2009) . A chave para a compreensão dessa imagem passa pela compreensão do estilo e contexto de vida de sua época:

O estilo de uma época se expressa nas formas culturais, na escolha dos objetos, nas atitudes de suas personalidades criativas, em suas instituições e costumes. ‘Ler estilos’ é tanto uma arte como uma ciência. Requer-se uma intuição religiosa, com base em uma preocupação última, para penetrar nas profundidades de um estilo, para chegar ao nível em que uma preocupação última exerce o seu poder condutor (TILLICH, 2009, p. 55).

Entendemos que nessa leitura cultural significativa, dos estilos de uma época, há espaço para nossa subjetividade na análise compreensiva da imagem proposta. William Blake (1757-1827) foi um poeta romântico inglês dos séculos XVIII e XIX. Pintor e autor de poemas, pinturas e gravuras. Escreveu e ilustrou cerca de vinte livros, como *Ilustrações do livro de Jó* e *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, o qual ficou interrompido por sua morte. Uma das suas obras mais famosas é o seus poemas místicos sobre o livro de Jó, no qual produziu todas as Ilustrações. São criações de imagens gravadas pelo próprio autor em placas de

cobre (SANTOS, 2005). Esse processo é conhecido como litografia ou litogravura²¹.

Imagem 1



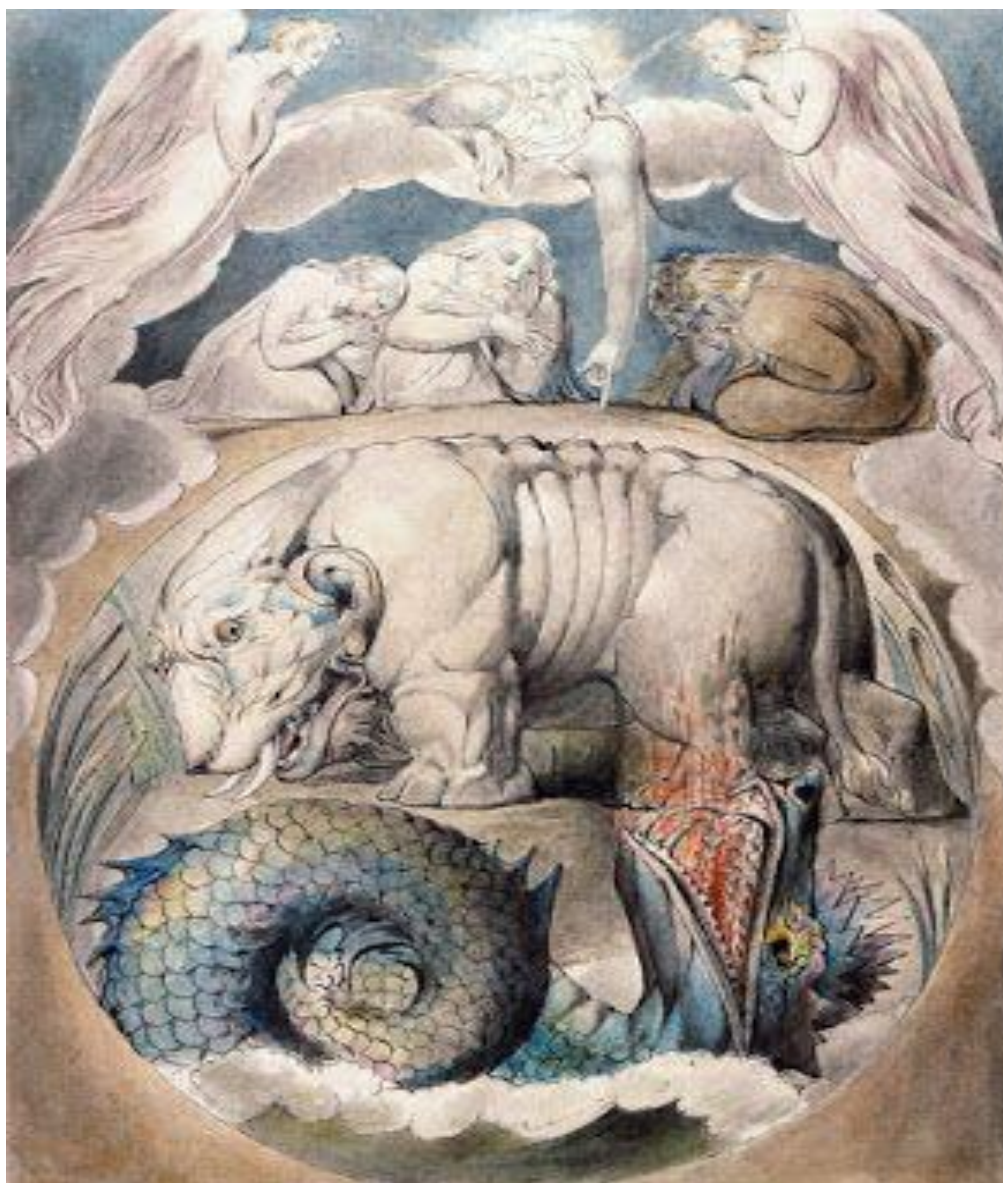
Para a nossa análise de Jó 40-41, interessa-nos particularmente a gravura de número 15²² (imagem 02 abaixo) de *Ilustrações do livro de Jó* produzido Blake. Esta gravura faz parte de uma coleção de ilustrações produzidas entre 1805 e 1910

²¹ Litografia ou litogravura é um processo de reprodução gráfica sobre uma matriz plana em metal ou pedra. Uma imagem feita a lápis oleoso é fixada no metal, umedecida antes de receber as cores para a impressão. Técnica inventada em 1796 por Aloys Senefelder e popularizada desde então. (JANSON, 1986, p.797)

²² A gravura 15 faz parte do acervo da Biblioteca e Museu Morgan (225 Madison Avenue, New York, NY, 10016). Os programas da Biblioteca e Museu Morgan são financiados por recursos públicos do Departamento de Assuntos Culturais da cidade de New York em parceria com a Câmara Municipal e Conselho de Artes do Estado de NY. (www.themorgan.org/collect)

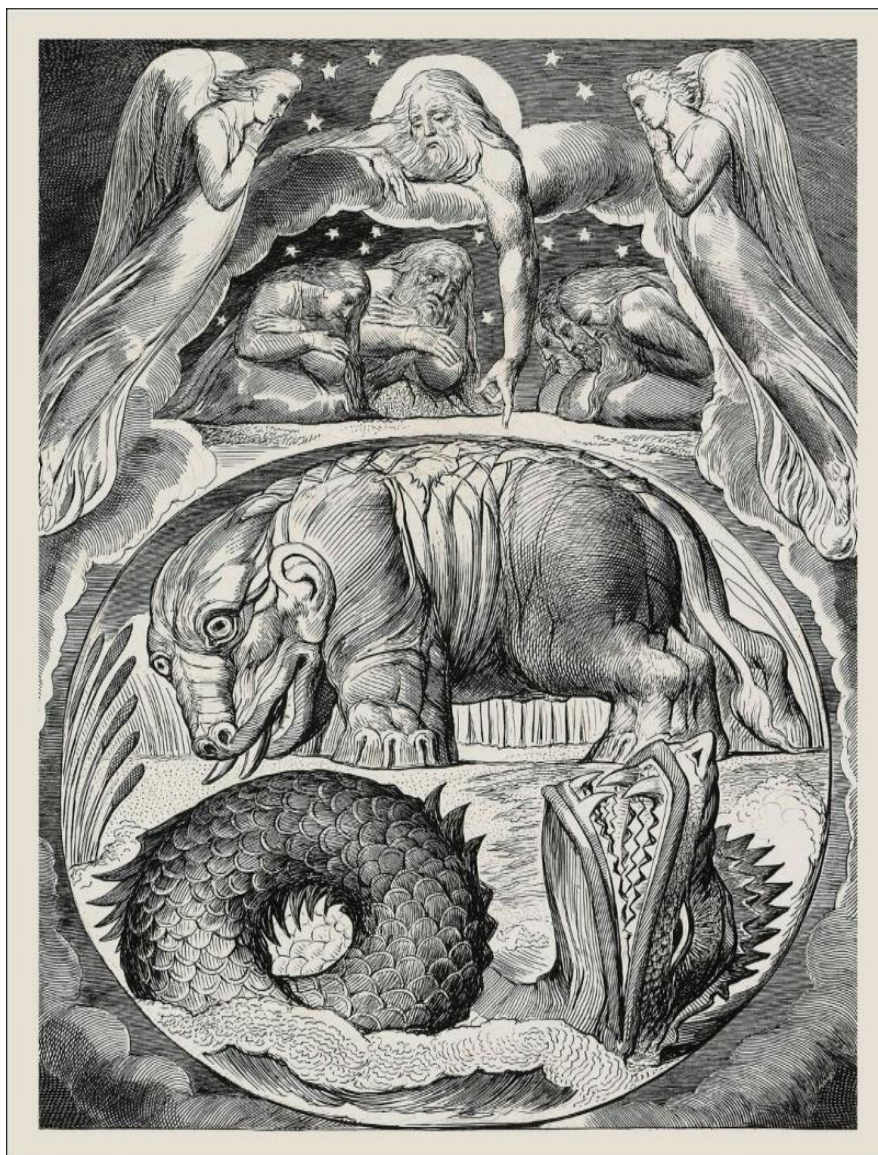
pois nela se apresenta imagens representativas de um Beemote e um Leviatã. No original, são um total de 21 gravuras pintadas por Blake e impressas em 1826 em Londres. (SANTOS, 2005).

Imagem 02



<https://www.google.com/amp/s/br.pinterest.com/amp/pin/45162668868899108/> disponível em 4de julho de 2020, 10h20 domínio público.

Imagem 03



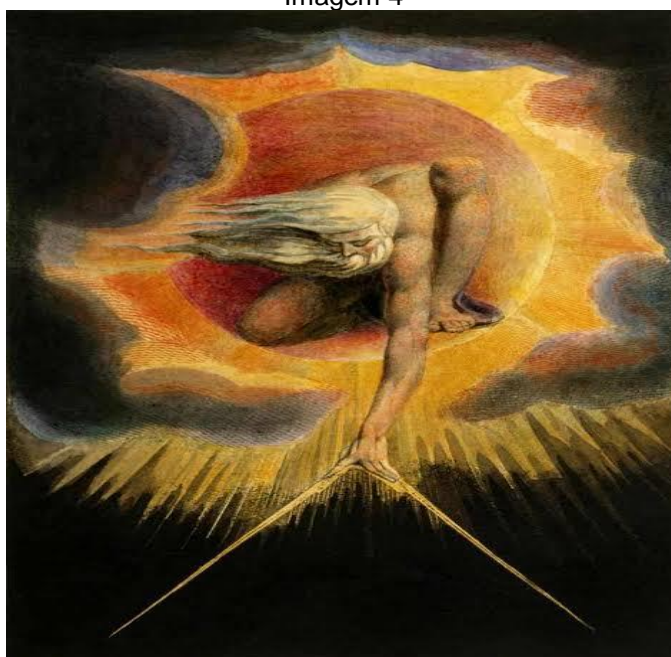
<https://www.google.com/amp/s/br.pinterest.com/amp/pin/451626668868899108/> disponível em 4de julho de 2020 as 10h20 domínio público.

Descritivamente, a gravura 15 é uma lustração de um livro, comparada em tamanho a uma folha de rosto de um livro tamanho médio. Posição frontal. Colorida à mão em tons suaves de cores. Entretanto, a gravura se observada em preto e branco destaca mais as linhas da ponta do lápis do desenho original (Imagem 02 acima).

Quanto à composição espacial, a obra possui dois planos distintos de imagens na vertical. Em um plano superior, é retratada a figura de um ancião. Por analogia com outras obras, podemos compreender como uma representação do Criador, Deus, presente em diversas das obras de Blake, mas com algumas particularidades descritas abaixo.

Uma das mais conhecidas de suas obras é a belíssima *O Ancião dos Dias*. Nela, podemos encontrar elementos significativos para nossa análise visual.. Deus é representado, ali, como um ancião forte, musculoso, dentro de um potente círculo de luz, em posição inclinada para baixo, irradiando força e luz como nas representações de um imaginário desde os tempos medievais de um grande arquiteto do universo. Mas que, na visão de Blake, parece representar o poder da Razão mais do que o Deus-todo-poderoso da tradição judaico-cristã (JANSON, 1986).

Imagem 4



O Ancião dos Dias de William Blake, 1794. Gravura em relevo (metal) colorida à mão.
The Libray of Congress, Washington, D.C. EUA
(Coleção Lessing J. Rosenlad) (JJANSO, 1986, p. 593) Domínio público.

O ancião-Criador está em posição centralizada com seres celestiais (anjos) em ambos os lados. Ainda nesse plano superior, são retratadas figuras humanas abaixo do ancião. Um homem de semblante triste pode ser relacionado a figura de Jó, ladeado por uma imagem feminina, provavelmente sua esposa. Diante dele estão as imagens de três homens que pode ser a representação dos amigos-debatedores do livro de Jó. O braço do ancião está esticado para baixo e toca no invólucro do plano abaixo descrito.

Todo o plano mediano e inferior da gravura 15 é tomado por um grande invólucro. Dentro dele estão representadas as figuras de um Beemote e de um Leviatã. O Beemote, com sua couraça nos lobos e fronte, está localizado em terra

firme e acima do Leviatã, retratado em um ambiente aquático na base do invólucro e atacando uma das pernas do Beemote.

De forma significativa, as figuras dos monstros de Jó são imagens robustas, fortes e em aparente posição de agressividade; o que destoa das faces melancólicas dos seres humanos. O Leviatã, com dentes pontudos e soltando fogo pela boca aberta, ataca uma das pernas truculentas do Beemote.

A luz sobre as figuras do Criador-ancião e aos que estão em sua proximidade são mais fortes e intensas, o que nos traz um sentido conotativo de iluminação espiritual-racional sobre estas figuras. As cores mais intensas e escuras recaem sobre as figuras dos amigos-conselheiros de Jó e sobre o Beemote e o Leviatã. O que pode significar que o imaginário do Mal em Blake está tanto relacionado a atuação humana quanto as forças misteriosas do caos, representado pelos animais-fantásticos retratados ali.

Significativo para nossa análise compreensiva da obra é a figura do invólucro que contem os dois seres monstruosos. Parece conter as forças do caos (ou do Mal) dentro de limites do cosmo, da existência humana. O que indicaria que o Mal não está nem na esfera e essência do Ancião-Criador, nem na essência dos seres humanos, mas uma força misteriosa permitida dentro de limites. Subjetivamente, podemos acrescentar que a figura deste invólucro faz lembrar um útero. O Mal seria, assim, uma força/ação gerada no plano das ações terrenas e humanas.

O contexto histórico-vital é fundamental para a compreensão dessa obra de arte. A arte é história pois possui um caráter social, pois as imagens e as representações visuais participam das relações sociais (MENESES, 2003). Percebemos que Blake produziu suas obras em um período significativo, marcado pelo questionamento iluminista da vida e por um contexto de revolução científico-tecnológica industrial na Inglaterra do séc. XVIII-XIX.

Notamos que esta obra é fruto de uma hermenêutica crítica da condição humana colocada diante dessa realidade opressora, de pobreza e injustiça social. Existe um caráter crítico e negativo do autoritário poder da Igreja (Anglicana) e do Estado inglês. Blake também era um admirador do período da Idade Média, buscando retratar formas anteriores ao Renascimento e motivos religiosos judaico-cristãos em suas obras (JANSON, 1986, p.584).

Seus ideais libertários transparecem na gravura 15, na medida em que o autor não coloca as forças do mal em oposição direta ao ancião-Criador, mas como parte da existência caótica na Terra, como na realidade caótica retratada no livro de Jó. Em outras suas obras, como *Songs of Innocence and of Experience*, já tinha dado destaque para a igreja e a elite da sociedade como fonte do Mal, pois que contribuíam para essa exploração dos mais pobres e fragilizados.

Entendemos que o imaginário de Blake é construído sob essas diversas bases e influências. Analisando o estilo artístico desta obra de Blake, percebe-se que ele recebe uma forte influência dos motivos renascentistas de Michelangelo. Inclusive semelhanças entre do braço e dedo do Criador esticado em direção à Criação, tanto em *A Criação de Adão (Michelangelo)* quanto na figura 15 de Blake.

Percebemos um tom melancólico que permeia todo o conjunto das imagens dessa gravura. As figuras retratadas, são figuras profundas e sombrias, como as retratadas nas obras do pintor suíço Fuseli (1741-1825), seu contemporâneo e autor da obra *O Pesadelo*.

Notamos que Blake deixa transparecer não apenas traços críticos, mas também místico-esotéricos nesta obra de arte. Existe uma singularidade da produção artística de Blake o distingue dos outros românticos ingleses que trabalharam com o imaginário do Mal. Em Blake, o Mal é retratado como uma força na criação (SANTOS, 2005).

Em síntese, podemos compreender que o imaginário de Blake, retratado na figura 15 de Ilustrações sobre Jó, remete a um imaginário do Mal específico, construído sobre sua realidade e tensões históricas, mas baseado em uma hermenêutica profunda dos textos de Jó 40-41 utilizada para composição desta obra de arte religiosa.

Concluimos que na figura 15 os seres fantásticos do Beemote e do Leviatã são representados como forças misteriosas que agem no *cosmos e são parte do processo de Criação*, forças que causam destruição e sofrimento sobre os seres humanos, mas com a presença de Deus toda a Criação.

3 A SUPERAÇÃO DOS MONSTROS: A ESPERANÇA E A ESPIRITUALIDADE EM JÓ

“Somente o paradoxo chega perto
de compreender a plenitude da vida”
(Jung)

Em nossa caminhada em busca pela compreensão dos monstros de Jó 40-41, passamos pela análise exegética e literária do texto no capítulo 1 e por uma aplicação da perspectiva do imaginário no capítulo 2. Agora partiremos para a análise da mensagem teológica na redação final do texto.

Entendemos que o processo de investigação histórico-crítica de um texto bíblico passa pela análise das teologias expressas no texto pelas comunidades que a redigiram. A visão teológica (e teleológica) é que une os textos do Antigo Testamento com os do Novo Testamento. Existe uma unidade teológica, mesmo que haja descontinuidades na linha teológica deuteronomista, como é o caso do livro de Jó. Com sua proposta teológica inovadora (WALTKE, 2015).

A nossa proposta de superação dos monstros e monstruosidades a partir da análise compreensiva do texto de Jó 40-41 parte da teologia.

Inicialmente, como tratamos de uma análise mitopoética nesta dissertação, surgem as referências encontradas na *Poética* de Aristóteles, quando de sua análise dos elementos fundamentais nas tragédias gregas em seu processo de composição do herói e sua identificação com o público (receptor) desses textos.

O mito do herói é um dos mais conhecidos na literatura mundial e aparece não apenas nas narrativas míticas, mas também nos sonhos (HENDERSON, 2016). Reconhecemos em Jó elementos estruturais do mito do herói, ou de um anti-herói, como seu elemento de sofrimento comum ao ser humano que aparecem em diversas narrativas semelhantes em diferentes culturas (ALMEIDA JUNIOR, 2014) Como o mito do herói, Jó passa por um processo que representa seu amadurecimento durante as etapas do livro, levando-o ao um processo de maturidade em que assume as decisões próprias da vida emancipada.

Almeida Junior (2014) afirma que, para Aristóteles, a passagem do infortúnio para a felicidade não caracteriza a tragédia grega. Encontramos, nessa perspectiva, um ponto de contato com o texto de Jó, o nosso anti-herói, que pela crítica textual moderna termina sem esse final feliz, como foi demonstrado em 1.1

desta dissertação. Algumas etapas são fundamentais para este tipo de texto mítico-poético: a origem, a separação, a iniciação, a queda e a superação. Para nós, interessa a etapa final de superação:

A superação é o momento em que, completamente só e, sem os seus poderes, deverá enfrentar o vilão, que é sua sombra. De certa forma, na psique humana, herói e vilão estão intimamente interligados, atam-se mutuamente para este mundo. Para que o herói seja amado é preciso que o vilão seja tão poderoso e bem caracterizado quanto ele; em uma expressão significativa diz-se que o vilão deve valer a pena (ALMEIDA JUNIOR, 2014, p. 72)

As perguntas que nos impulsionam em direção a essa superação são: quais os recursos estão ao alcance do herói empobrecido Jó (REIMER, 2012) para superar estes obstáculos do Mal que o atinge? Seriam qualidades internas a serem buscadas em seu ser ou na relação com a Criação e o Criador? Quais os paralelos que podemos traçar entre a teologia bíblica de Jó e as teologias contemporâneas como forma de superação dos monstros do Mal?

A proposta de superação do conflito construído na narrativa de Jó 40-41 passa pelo conceito de esperança como resgate do desenvolvimento humano diante do caos; como Jó e os conflitos com seus monstros.

Passemos à aplicação da Teologia da Esperança em Jó como proposta compreensiva de superação do Mal (MOLTMANN, 2005). Entendendo que as teologias são ensinamentos para as comunidades de fé e na expectativa de que elas possam ir além da reflexão e passar à ação dentro de seus contextos vivenciais.

3.1 A TEOLOGIA DA ESPERANÇA APLICADA A JÓ

“Aquilo que não temos desejo, não pode ser objeto nem de nossa esperança, nem de nosso desespero”
(AGOSTINHO DE HIPONA)

Uma condição de esperança residual é percebida por teólogos e exegetas no texto de Jó. Para Terrien (1994) as narrativas de Jó diferem dos demais textos mitopoéticos dos povos antigos do Oriente Médio, pois ele se apegava a sua crença em um Deus justo e soberano que produz “uma suspeita de esperança”. Mesmo que Jó pareça oscilar em diversos momentos no texto, existe uma esperança de superação em Deus e em sua presença, o que reflete um tipo de teologia saudável inspiradora (TERRIEN, 1994, p. 47)

É sobre esta suspeita de esperança que trabalhamos neste capítulo 3, pois mesmo Jó sendo vítima do Mal, representado por Beemote e Leviatã, o texto é um convite esperançoso a vencer a força bruta e o Mal em um relacionamento com o próprio Deus (STORNILOLO, 1992, p.70).

A concepção de esperança, ainda que esteja nas entrelinhas e como um contraponto no texto, está presente em Jó. Mesmo sem receber as explicações na forma que Jó esperava, a esperança não será infrutífera. Mesmo em meio ao caos, ela permanecerá viva na sua subconsciência, como uma semente lançada a terra (TERRIEN, 1994, p.51).

Com Kusma (2009), notamos que o termo esperança traz o significado do latim *sperare*, traz a ideia de um sentimento que direciona o olhar para o futuro. Em condições onde o presente se revela com certa dor e tristeza, o futuro vem como um portador de condições melhores, desta forma, a luta pela vida e os sofrimentos são encarados como passageiros, temporais e até insignificantes perante um objetivo mais elevado, em busca de um bem maior.

Esta esperança impulsiona o nosso pensamento para além do tempo e do espaço vivencial. Assim, de posse dela, esquecemos momentaneamente as dores, as doenças, as dificuldades, e lembramos somente da felicidade regida pela paz e tranquilidade de nossas tensões, como a dimensão do eu que se transcende a si mesmo rumo à espiritualidade superior (KUSMA, 2009).

O conceito de esperança, utilizado neste capítulo 3, está intimamente ligado a teoria metodológica de Moltmann (2005). De forma geral, afirmamos que a esperança é a mola mestra de sua teologia. Nessa perspectiva, sua Teologia da Esperança nos trouxe a ideia de que é na contradição e no conflito que a esperança deve mostrar sua força (MOLTMANN, 2005, p. 34).

Esclarecemos pressuposto filosófico de Moltmann (2005) vem de seu contato com o filósofo alemão Ernst Bloch²³. Foi através dele que o conceito de esperança tornou-se um princípio metodológico, pois a esperança foi colocada

²³ Ernst Bloch (1885- 1977) foi um dos principais filósofos marxistas alemães do século XX. Escreveu sobre os mais diversos assuntos, mas especialmente sobre estrutura simbólica da utopia,. Exerceu uma influência sobre Adorno, Benjamin; sobre os teólogos Jürgen Moltmann, Metz e Gutiérrez e sobre o movimento ecologista na Alemanha, com Marcuse, Jameson, Hans Heinz Holz , dentre outros. (https://pt.wikipedia.org/wiki/Ernst_Bloch)

como o centro de suas reflexões. Para ele, o ser humano vive direcionado para o futuro, esperando ansiosamente pelo que há de vir:

Bloch fundiu a escatologia judaico-cristã com análise social e científica do marxismo e nos trouxe o 'princípio da esperança', onde lança a ideia de que todos os seres humanos são impelidos por um mesmo sentido: o de superação da alienação e descobrir nossa percepção verdadeira do eu. Todos os seres humanos são instintivamente dotados de esperança. (MILLER; GRENZ, 2011, p. 130)

A esperança, nesse sentido, é a força que impulsiona o ser humano para frente. Ele vive na direção desse futuro possível. Nesse futuro esperado é fundamental cultivar a esperança. A esperança em Moltmann (2005), é o impulso da vida, o projetar-se para o possível, para o realizável. Ao afirmar a escatologia como esperança, ela toma seu ponto de partida em uma determinada realidade histórica e sua eficácia futura.

Diversas marcas de esperança estão presentes em todo o Antigo Testamento. O povo hebreu foi incentivado a esperar, plantar, cultivar, confiar e perseverar mesmo em momentos adversos (vide Jeremias 39 e a carta aos exilados).

Destacamos que em *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*, Richter Reimer (2000, p. 11-13) pontua as diversas e ambíguas formas do agir das bestas feras, dos monstros no imaginário e na história, de forma sutil, velada ou escandalosamente escancarada. Diante disto, insiste na força da fé, da esperança, do horizonte que, estando à frente, carrega consigo a certeza da vitória sobre o medo e as dores que já foram manifestadas também no passado: o Belo²⁴ como esperança ativa:

Torna-se novo a cada dia, desde tempos milenares. O Belo é o sujeito da construção desse tempo. Ele se torna sujeito em nós, através de nós [...] A construção do Novo Tempo [esperança] já começa bem antes da construção. Está no sonho, na utopia, no desejo que se rebela contra as feras e suas manifestações. Está em nós, a cada dia, quando abrimos nossas mãos para receber folhas da Árvore da Vida que quer curar pessoas e povos (Ap 22,2) e quando abrimos nossas vidas para o serviço na restauração e construção da dignidade de quem tem fome e sede de vida e de justiça (RICHTER REIMER, 2000, p. 13-14).

Compreendemos, nesta perspectiva, as realidades históricas das quais tratam textos como Jeremias 39, Ezequiel 34 ou Apocalipse 13 também são fundamentais para compreender a esperança como novo enfoque da escatologia cristã. O nosso futuro, assim, é projetado na história e, mais que isso, se projeta para além da

24 No livro, refere-se ao Belo como expressão de Deus e suas formas de ação na história.

história (MOLTMANN, 2005).

3.1.1 As Marcas Contextuais de Esperança: Ontem e Hoje

“ O ser humano tem não apenas sua vida pessoal,
mas também – consciente ou inconscientemente –
a vida de sua época e de seus contemporâneos”
(THOMAS MANN)

A teologia da esperança possui uma forte marca contextual. Surgindo no pós Segunda Guerra, ela dialoga com a situação dos pobres do chamado terceiro mundo e as teologias emergentes ali. Fundamental a experiência de Jürgen Moltmann como prisioneiro de guerra alemão em um campo de prisioneiros dos aliados (Escócia).

Esta experiência o colocou diante de uma reflexão profunda sobre condição humana dos que sofrem e as questões basilares da fé: onde está Deus nestes momentos de crises profundas da humanidade? Surge a proposta de compreender o papel da esperança na vida dos que sofrem em condições extremas, onde tudo lhe é retirado. Nesta perspectiva, entendemos que os signos teológicos da esperança podem ser reaplicados em Jó, e na medida em que este é identificado com todos que sofrem, também em nossa realidade.

Estes contextos de caos histórico-existencial podem ser relacionados a mesma crise de tratada no livro de Jó. Moltmann (2005) não trata apenas de sua situação particular ou contexto privado, mas sim de uma situação social e teológica que podem aparecer em diversos momentos históricos. São contextos coletivos (MOLTMANN, 2005, p. 31) como também Jó é associado a representação de um povo hebreu pós-exílico colocado em situação extrema:

A crise representativa de Jó não é uma crise qualquer. Possui alcances múltiplos, inclusive de reformulações teológicas para o povo. O teólogo latino-americano Segundo (1995, p. 257) nos ajuda neste processo de aproximação entre o contexto sócio-teológico de Jó e o tipo de crise radical de que estamos tratando:

A crise do povo de Israel no exílio da Babilônia é incomparavelmente mais profunda que qualquer catástrofe externa. Não pode ser medida pela distância da pátria, pelos maus fatos que recebe, pela falta de liberdade ou até mesmo pela semi-escravidão na qual se desenvolve a vida dos emigrados, ou por qualquer outro dos elementos de sofrimento ligados a um desterro. Há mais: a realidade obriga Israel a reformular, de um modo global, sua relação com *YHWH*.

Entendemos nesta perspectiva de catástrofe social, que existe um Jó coletivo que retrata a experiência de todos aqueles que sofrem crises assoladoras diante da opressão de poderes instalados nas diversas esferas do cosmo (REIMER, 2006).

Tanto Jó quanto a teologia da esperança fala de sobrevivência em contextos adversos. Moltmann (2005, p. 14) tratou de não apenas teorizar sobre o tema da esperança, mas a partir dela. Assim, podemos pensar teologicamente a partir da esperança quando se coloca a teologia, como um todo e não em blocos separados, debaixo do foco de luz da esperança. A grande pergunta para os que sofrem, como Jó, passa a ser: o que podemos esperar?

Moltmann (2005, p.20) descreve o alcance de sua teologia da esperança, trinta e três anos depois de seu lançamento, e como ela foi, inicialmente, de superação do momento histórico e, posteriormente, passando a ser uma saída teológica ampla:

O que estava em jogo era nada menos que a superação do existencialismo generalizado do período pós-guerra, visando a perspectiva de futuro para um mundo mais justo, mais pacífico e mais humano. Queríamos sair da apatia e buscávamos esperanças que nos possibilitassem viver. [...] O êxodo de Israel para fora da escravidão (e das panelas de carne) do Egito rumo à terra prometida da liberdade, onde havia 'leite e mel', tornou-se o tema recém-descoberto da teologia. A expectativa criadora do reino de Deus vindouro devolveu a fé cristã sua orientação para o futuro. O que escrevi naquela época para as nossas discussões internas não era inicialmente mais do que uma contribuição teológica restrita. Para mim mesmo, na Teologia da Esperança, os diversos fios soltos da teologia começaram a compor o padrão para uma nova tapeçaria para a teologia como um todo: a teologia veterotestamentária das promessas, da *parusia* de Cristo, a teologia holandesa do apostolado e a ética revolucionária que quer transformar este mundo até que ele possa ser reconhecido como mundo de Deus.

Contudo, esta orientação para um futuro esperançoso não deve ser confundida com os processos de fuga e alienação do ser humano diante de seus contextos de crise. O livro de Jó não é um livro de autoajuda, simplista em suas respostas, é antes um texto de profundas contradições e paradoxos.

Pois compreendemos que é neste jogo de contradições em que vive a esperança. “As afirmações de esperança estão necessariamente colocada em contradição com a realidade presente e experimentável” (MOLTMANN, 2005, p. 32). Neste jogo hermenêutico entre as realidades, o presente difícil e a esperança futura de superação é que se possibilita a abertura a novas experiências na vida.

Entendemos que este jogo de contradições entre as realidades presente e futura está presente nas entrelinhas do texto de Jó. Ele trata dos problemas psicossociais que assolam um povo empobrecido e adoecido, mas sempre aberto ao que virá de sua relação com *YHWH* e sua promessa de estar presente. A teologia da Esperança nos ensina que a “realidade opressiva não pode ser subestimada, mas também não deve ser superestimada” (MOLTMANN, 2005, p. 34).

O texto de Jó, mesmo sendo um texto poético, procura historificar uma realidade imaginativa e esperançosa, sem, contudo, cair nas armadilhas das respostas fáceis para as questões da condição humana e da fé. Nos textos de Jó as antíteses e as contradições previstas por Moltmann (2005, p. 33) estão vivas: presente e futuro; experiência e esperança. Nelas, compreendemos que o ser humano não pode negar a realidade, mas pode ser impulsionado para o futuro.

A esperança em Jó se assemelha com a perspectiva de Romanos 8,24-25, no Novo Testamento, ao descrever que podemos “esperar contra a esperança”. É nesta aparente contradição de colocar o ser humano diante de si mesmo, de suas limitações, quer sejam no *cosmo* ou de ordem interna, que nasce a esperança cristã. A Teologia da Esperança afirma que é nesta contradição que a esperança mostra sua força (MOLTMANN, 2005).

A contradição da morte e ressurreição é a representação maior do processo de recuperação da esperança por aqueles que sofrem situação extrema. Este processo de superação de realidades opressoras está relacionado ao processo de transpor os obstáculos que foram rompidos pela ressurreição. Nisto se evidenciam as Cristotopias²⁵, espaços em que o Cristo se manifesta e que são dele por direito, antes ocupado de forma corrupta, indevida pelas forças do Mal (GUERRA, 2020, p.92).

No imaginário do Mal construído em Jó percebemos que as condições adversas que assolam esta terra, as forças do Mal que geram outros males sobre a vida. Essas forças existem, mas aqueles que possuem a esperança viva na presença de Deus não se conformarão, nem desistirão (MOLTMANN, 2005, p.36).

²⁵ O termo Cristotopia remete ao espaço (topos) e aos espaços cosmogênicos (topoi) em que o Cristo bíblico se manifesta para promover um processo de contraposição axiológica, e, fundamentalmente, de redenção cósmica. Estes espaços cristofânicos se estabelecem de forma diametralmente oposta aos espaços e vetores de dominação abstratos e concretos instalados ao longo do tempo e das sociedades em todas as suas esferas (GUERRA, 2020, p. 22-23)

A perspectiva teológica do Kraken²⁶ adotada por Guerra (2020), em sua análise sobre os espaços de manifestação e domínio do Cristo, encaixa perfeitamente com nossa compreensão da superação do Mal nos textos de Jó 40-41. Mesmo através de lentes imaginárias, Jó nos transmite esta perspectiva esperançosa de que *YHWH* avança para preencher todos os espaços dominados pelo poder invasivo do Beemote e os tentáculos do Leviatã (Kraken).

Um mundo onde habita a desesperança é um mundo em pecado evidente (MOLTMANN, 2005, p. 37). Entendemos que da desesperança é que surgem a frustração e apatia que se opõem as perspectivas de liberdade e crescimento humano proposta na relação do ser humano com Deus.

O livro de Jó pode ser compreendido como um texto teológico sobre o crescimento humano (WALTKE, 2015) e sobre esperança em contexto de sofrimento. O Jó descrito na parte inicial dos discursos/debates com seus amigos já não parece ser o mesmo Jó do diálogo com *YHWH* na parte final do livro. Jó não é exemplo de um ser paciente e passivo, quanto o senso comum pensa. Neste sentido, ele se identifica com os impacientes e desesperançosos que, inicialmente, exigem que a crise se resolva no 'já - agora'.

Tal posição que se assemelha com mais com a presunção humana do que com a esperança que nos mantém livres para o que está adiante. Evidencia-se, assim, que o conceito bíblico de pecado (erro) está relacionado muito mais com a omissão de fazer o bem e do desenvolvimento humano do que de fazer o mal, propriamente. O Mal trava o crescimento humano.

Notamos que mesmo quando Jó apresenta o seu desespero (Jó 3, 1-7), ele pressupõe alguma esperança. Pois o desespero de Jó consiste em perceber a realidade de que seu canal de diálogo com *YHWH* estar fechado, bloqueado; contudo, representa a crise de uma esperança. Jó deseja algo. Uma crise do desejo humano, como expresso na epígrafe deste capítulo 3, onde Agostinho afirma que é preciso ter desejo para que se tenha esperança (MOLTMANN, 2005, p.39).

O livro de Jó se apresenta como um antídoto a busca da felicidade plena no presente. O Jó coletivo sofre no presente e não é um negacionista da realidade

²⁶ Em Guerra (2020) o Kraken é um monstro-símbolo mitológico grego representativo, é entendido como uma matriz que se manifesta através de múltiplos tentáculos sobre diversas esferas da realidade.

opressora. A esperança de Jó está relacionada a teologia da presença de Deus no caos e diante do Mal que existe (WRIGHT,2009). Neste sentido, a esperança cristã parece frustrar esta concepção de felicidade plena no “presente eterno do ser” na medida em que afirma o ‘não - agora’ (MOLTMANN, 2005, p. 44).

Jó busca a presença, a proximidade de Deus, e não o ‘presentismo’. Esta presença de Deus é visto com a superação desta questão temporal do presente. Em Moltmann (2005, p.46-47), esta prisão no presente é uma situação que pode frustrar o ser humano, na medida em que ele perde a consciência da presença eterna de Deus e passa a viver apenas nos conceitos de ausência e distância de Deus:

O Deus do êxodo e da ressurreição não “é” eterna presença, mas promete a sua presença e proximidade àquele que obedece à sua missão rumo ao futuro. YHWH o nome do deus que antes de tudo promete a sua presença e o seu reino situado na perspectiva do futuro, é um ‘Deus que tem o futuro como propriedade do seu’, o Deus da promessa e da irrupção para fora do presente em direção ao futuro., o deus de cuja liberdade jorra o futuro e o novo.[...] o seu nome é um nome de viagem, um nome de promessa, que abre um futuro novo, cuja verdade é experimentada no decurso da história, na medida em que a sua promessa rompe o horizonte em direção ao futuro.

Fica claro que a teologia da esperança se conecta com uma teologia da presença de Deus como promessa maior e chama o não-ser a ser e traz vida onde há morte e desesperança (Romanos 4.17). Não existem promessas de felicidade sem conflitos nesta realidade, mas de estar presente no caos em Jó (OLIVEIRA, 2019).

Percebemos que teologia bíblica do Antigo Testamento apresenta este conceito de promessas de Deus sempre relacionado a revelação de Deus. Aqueles que estão sob as diversas formas de sofrimento, como Jó, se firmam em um “Deus que se revela sob a forma de promessas e pela história da promessa” (MOLTMANN, 2005, p. 62). Uma das crises teológicas em Jó é a questão de saber onde e quando *YHWH* se revelará e salvará o seu povo, o que se conecta ao conceito de promessa:

Promessa é fundamentalmente outra coisa distinta do evento da Palavra, o qual introduz o ser humano e a realidade, que o cerca, na posse da verdade e harmonia. A promessa é também, e antes de tudo, algo diferente da orientação escatológica da realidade como história universal. A promessa anuncia a realidade do futuro na verdade que ainda não existe. Ela consiste em uma típica *inadaequatio rei et intellectus* frente á realidade presente e experimental (MOLTMANN, 2005, p. 116).

Ma sem negar a necessidade de uma compreensão adequada da história e da existência humana, mas compreendendo o valor da historicidade da existência humana (e seus conflitos) e a revelação das conexões e perspectivas da história possuem um sentido maior, tornando-se realidade teleológica.

Notamos que os teólogos da Reforma do séc. XVI trabalharam esta questão da revelação de Deus e identificaram esta promessa com o Evangelho de Jesus Cristo (MOLTMANN, 2005, p. 63) e assim, percebemos que toda a teologia cristã passa a ser entendida escatologicamente, ou seja, em perspectiva futura.

Neste sentido, Moltmann (2005, p.66 e 72) busca em Karl Barth o conceito de auto-revelação de Deus e traça uma relação com a “escatologia transcendente”, onde o *éschaton* coincide com a revelação sempre “no ponto de ser a vinda do eterno ara o ser humano”. Nesta perspectiva teológica, “o fim significa o mesmo que a origem”.

Evidenciamos que o texto de Jó 40-41 parece estar mergulhado nesta dimensão esperançosa do *éschaton*, pois ele une o tempo futuro (onde o Beemote e o Leviatã serão derrotados e devorados e as origens (quando *YHWH* afirma que esses monstros fantásticos são príncipes que reinam na terra e no mar desde a Criação primeva)

Acompanhamos a subjetividade escatológica de Barth: “cada instante está grávido do mistério da revelação, cada um deles pode tornar-se um instante qualificado” (MOLTMANN, 2005, p.73), entendemos que existe uma união dos conceitos de revelação, ação e conhecer a Deus.

Neste *éschaton* bíblico, o texto de Jó evidencia que, mesmo não tendo todas as respostas no hoje, existe uma esperança futura onde tudo será conhecido. Mesmo em momento cinza da vida, Jó possui este desejo, esperança: “eu sei que o meu Redentor vive e que no fim se levantará sobre o pó” (Jó 19, 25).

3.1.2 História, Sobrevivência e Esperança em Jó

Estas grandes perguntas a respeito da revelação de Deus partem da teologia do Antigo Testamento, sendo Jó um contraponto fundamental para se entender as crises teológicas, sociais e as esperanças de um povo que luta.

Jó é um texto de um povo que luta. Este processo de luta é evidente por todo o Antigo Testamento, mormente nos conflitos entre o povo hebreu com seus vizinhos. Entendemos que estes conflitos não são muito diferentes dos conflitos dos povos pobres no mundo contemporâneo. Onde a luta, muitas vezes, é para sobreviver.

Moltmann (2005, p. 132) afirma que estes processos de luta “aparece mui claramente no relacionamento com Deus”. Para ele, os lugares das teofanias são lugares culturais e ali se garante a sobrevivência do culto, das tradições identitárias através de narrativas primordiais e cosmogonias com forma de resistir aos caos.

Percebemos que Jó é um texto que trata destes tempos de horrores do caos. Nele, se busca uma nova compreensão que dê sentido aos dias de luta no pós-exílio na inserção deste tempo especial, o *theos ephifanés* descrito na teologia da esperança, onde Deus se mostra, e nos incentiva a continuidade na vida de plantar, em cultivar, em morar e contemplar (MOLTMANN, 2005, p. 133).

Quando em Jó 38-40 *YHWH* se apresenta no meio de uma tempestade (caos), entendemos ele não está santificando o lugar ou tempo de sua aparição, mas sim cumprindo a promessa de sua presença, “esta visão de promessa liga o ser humano ao futuro e lhe abre o sentido para a história.

Observamos que esta concepção de história orientada nos remete a Ricouer (2006) quando trabalha a visão crítica do sentido da história judaico-cristã. Ele entende que possuímos uma memória coletiva²⁷ negativa sobre o futuro, posto que recebemos uma influencia de dois grandes pilares retirados da tradição judaico-cristã: a visão do escatológica do livro do profeta Daniel (judaica) e a visão de história de Agostinho (cristã).

Entendemos que do livro de Daniel muitos absorveram a concepção negativa de uma história futura dividida em dispensações e tribulações, onde

²⁷ O texto de Paul Ricouer (2006), o excelente “A memória, a história e o esquecimento”, nos remete ao conceito de memória retirado de Maurice Halbwachs, que trata dos modos de ver, pensar e julgar construídos no processo histórico uma mentalidade coletiva e imaginária na coletividade. (RICOEUR, 2006, p.130-142)

impérios se opõe e se sobrepõe e a visão de um futuro tenso e conflituoso onde se dá mais atenção às batalhas apocalípticas do que a ética e a justiça social. De Agostinho²⁸ (354-430 d.C) ficamos com a noção de um futuro de crise, onde haverá sempre uma atuação política coercitiva, punitiva e subordinada à religião. Tal assimilação corrobora com a visão desesperançosa sobre o futuro.

Mesmo que Jó, nessa perspectiva de promessa, desejo e espere por seu algo mais, sua esperança não é fácil, mas carregada de tensão. Moltmann (2005, p.140) afirma que a esperança bíblica é permeada por tensão, na medida em que vivemos nesse hiato de tempo cinza entre o 'já' e o 'agora não'. Entretanto, nos parece que os autores do livro de Jó entenderam que experiência da história do seu povo é salutar e nos abre novos horizontes²⁹.

Em Jó percebemos uma relação forte entre cosmo e escatologia. O mundo do texto criado em Jó, traz toda uma preocupação teológica. Entretanto, os autores abriram um processo de historização do *cosmo* - pois "havia na terra de Hus um homem chamado Jó" (Jó 1,1) - com uma abertura para a escatologia apocalíptica, onde há um mundo sob o poder do Mal, mas com a história orientada por *YHWH* (MOLTMANN, 2005, p.175), deixando espaço para a esperança:

Ora, quando o horizonte móvel da história das esperanças históricas atinge o *éschatá*, surge a possibilidade de abandonar o lugar da perspectiva histórica e , a partir do fim entrevisto, contemplar retrospectivamente o decurso histórico do mundo, como se a história universal fosse um universo, um como histórico predeterminado. (MOLTMANN, 2005, p. 177)

Nesta perspectiva é que compreendemos o texto de Jó como um texto cósmico e esperançoso que aponta para a questão da justiça que virá. A Teologia da Esperança aplicada a Jó evidencia que mesmo nos textos e teologia do Novo Testamento (o Deus se revelando em Jesus Cristo), temos a influência do Deus do Antigo Testamento se mostrando em no cumprimento de suas promessas sendo universal-cósmico e que trará justiça.

Esta questão da justiça no Antigo Testamento aparece como "uma relação comunitária histórica, instruída pela promessa e pela fidelidade" (MOLTMANN,

²⁸ O pensamento histórico político de Agostinho é encontrado na sua obra clássica "Cidade de Deus", onde a visão da cidade dos homens se encontra entre a cidade de Deus e a cidade do diabo, sofrendo influências de e vivendo sob impérios metafísicos e a luta entre as forças espirituais continuamente, sem possibilidade de acordos (RICOEUR, 2006)

²⁹ Moltmann (2005, p.143) busca em H. G. Gadamer "novos horizontes", a história como experiência e ausência de limites fixos ; algo para qual entramos e caminha conosco.

2005, p. 258), expressa no caráter de Deus. Em Jó, esta expectativa de Justiça e o temo da morte são temas inquietantes.

Moltmann (2005, p.263) relaciona a esperança da vida e o temor da morte como temas teológicos relacionados ao amor. Neste sentido, percebemos que em Jó, a preocupação em tratar não apenas do medo do sofrimento e da morte física, mas do tipo de morte que representa o abandono de Deus. Na teologia do Antigo Testamento, não ter acesso a presença de *YHWH* (para servir, louvar, crescer) é se colocar na posição entre a vida e morte:

Não somente o fim físico, mas também a doença, o exílio e a angústia podem afastar da vida de louvor (alegria) e da vida prometida, e ser sentidos como a própria morte. A vida consiste no louvor, na esperança e na ação de graças a Deus. Morte é, portanto, estar longe de Deus e ter Deus longe de si (MOLTMANN, 2005, p. 264)

Compreendemos que este conceito de morte teológica nos remete a imagem do Leviatã. “O Leviatã é imagem da morte” (SCHWIENHORST-SCHONBERGER, 2011, p. 232). Aqui a compreensão de Jó se liga a visão do Novo Testamento, com Cristo superando a morte na sua ressurreição, mas não a eliminando de uma vez por todas (1 Co 15, 54; Rm 8,36). Jó vive nesta compreensão teológica paradoxal. Ele está diante da doença, isolamento, medo e morte; mas mesmo nesta situação vivencial do Mal (Leviatã), existe a possibilidade de que este Mal não seja uma força determinante na vida dos que sofrem. É *YHWH* quem afirma esta condição de superação do poder do Leviatã no texto de Jó 40-41.

Entendemos, assim, como a esperança é fundamental para a sobrevivência e superação dos obstáculos para estão condição de sofrimento, empobrecimento, adoecimento e opressão político-econômica. Pois que a falta de esperança coloca todos os que sofrem em um patamar de morte, na medida em que reina a desesperança em suas vidas.

Cultivar a esperança é plantar a expectativa de vida e estar de prontidão para receber o futuro, mesmo que tenhamos a consciência histórica de vivermos em tempos de crise. Para Moltmann (2005, p. 289) todo este processo de “consciência histórica dos tempos modernos e toda a filosofia da história é no fundo uma filosofia de crise”.

O que Jó nos ensina, em nossa compreensão de esperança, é que precisamos estar abertos a experiências e possibilidades novas diante deste

processo de consciência histórica, mesmo em momentos adversos e angustiantes, onde as respostas tradicionais não mais nos impulsionem a avançar.

3.1.3 A Esperança Ética e Criação em Jó 40-41

Percebemos que na crise teológica de Jó existe uma relação fundamental entre esperança e a ética cristã. A esperança deve produzir em nós um novo modo de pensar e agir em relação ao cosmo e as pessoas que neles vivem. “Enquanto a esperança não penetrar e modificar o pensamento e ação do ser humano, ela continuará inútil e ineficaz” (MOLTMANN, 2005, p.50).

Na perspectiva da teologia da esperança, a teologia e a ética se conectam nas relações. Os pontos de vista éticos, os juízos éticos e o agir histórico interagem. Podemos questionar por uma ética da vida que se apresente como superação da ética da morte, por uma ética da terra em face dos desafios ecológicos da atualidade e, finalmente, por uma ética da justiça diante das diferenças na convivência social (MOLTMANN, 2012).

Entendemos que o Jó representativo é aquele que sofre e anseia por mudanças éticas e relacionais. Ele espera pois conhece aquilo que crê. Neste sentido, existe um prelúdio antecipatório do que virá a seguir: uma nova relação com a criação, consigo mesmo e com o próprio Deus (Jó 38,1- 42,6)

Esta nova Criação de Deus é o objetivo da esperança cristã (Romanos 8). Nela, estamos todos inseridos em um grande processo de criatividade e renovação de forças que nos impulsiona para frente:

Ela abre um horizonte futuro, vasto e amplo, que inclui até mesmo a morte, e no qual pode e deve também inserir as esperanças e renovações limitadas da vida, suscitando-as, e relativizando-as e dando-lhes a verdadeira perspectiva (MOLTMANN, 2005, p.51).

Esta perspectiva da ética da esperança em Moltmann (2012) aplicada a Jó nos conecta ao tema da criação. Pela teologia da criação (DE LA PENA, 1989) percebe-se uma unidade temática entre os Testamentos quando se considera que

Deus vai, de forma progressiva e criativa, estabelecendo vida na terra desde a pela criação do Cosmo (Gn 1,1) chegando até a nova criação (Ap 21 e 21)

Evidenciamos que o livro de Jó é um exemplo claro de desenvolvimento dessa teologia da criação (Jó 38-40). Jó comunica a ideia de que a vida humana está ligada a Deus e ao pó da terra (Jó 10.8-9).

Em Jó descobrimos que *YHWH* se mostra de forma a revelar que existe vida acima do ambiente de morte e caos: Beemote e Leviatã estão presentes nessa realidade desde que o mundo existe e estarão presentes e no processo de superação do Mal é necessário que se olhe para a criação ao redor (STORNILOLO, 2017; HEINEM, 1982).

Através desta mensagem teológica de Jó 38-42, compreendemos que é necessário alterar a percepção do ser humano diante da natureza, dos animais e de si mesmo (SCHWIENHORST-SCHONBERGER, 2011). Em sua hermenêutica teológica, Moltmann (2005, p. 357) defende que existe na esperança bíblica uma proposta de humanização do ser humano no entendimento de que estamos inseridos neste processo maior de missão de cuidar de si, do outro e da natureza criada. Esta humanização está ligada a (re)descoberta ética da “religião como culto à solidariedade humana” (MOLTAMNN, 2005, p. 394).

Esta solidariedade está relacionada a atuação da comunidade de fé e de daqueles que esperam pelo reino escatológico de Deus³⁰. A comunidade de fé deve ser uma agente do Reino de Deus que transmita esperança para os desesperançados e desesperados do mundo. Sob a máxima de Ernest Bloch, “onde há esperança, há religião” (MOLTMANN, 2005. p. 424) evidencia-se que a esperança é fundamental de onde a igreja brota e frutifica.

³⁰ Moltmann (2005, p. 273) entende o Reino de Deus como atuação do reinado de Deus que existe no já e o ainda não plenamente. Como o que é prometido, baseado na esperança, fidelidade, justiça e cumprimentos

3.2 JÓ E A ESPIRITUALIDADE QUE BROTA NO CAOS

Defendemos ser interessante a compreensão das várias perspectivas significativas sobre o conceito de espiritualidade e como esta discussão foi se ampliando nas últimas décadas. Estão, por exemplo, acontecendo discussões sobre a separação entre os conceitos de religião e de espiritualidade:

Investigadores como Mircea Eliade refere-se aquilo que tem acontecido desde o principio como religião, e filósofos pós-modernos como Jacques Derrida, escrevem sobre aquilo que está acontecendo hoje fora de qualquer igreja ou religião como experiência religiosa. Aquilo que estamos começando a reconhecer é que é que as instituições religiosas costumam tornar-se fossilizadas, legalista, dogmáticas e autoritárias. No entanto, verifica-se hoje uma fome imensa de espiritualidade (NOLAN, 2008, p. 36-37).

Notamos que novos conceitos, como o da espiritualidade secular de Nolan (2008), foram ampliando esta discussão, no sentido de superar a dicotomia/dualidade entre espírito e corpo, igreja e os desigrejados, passando a reconhecer a espiritualidade como um caminho, como um modo de ser, onde o transcendente se estabelece numa relação, inundando o ser humano valores como a dignidade, a igualdade e a liberdade. A espiritualidade, assim, favoreceria a descobertas sobre si, sobre as relações com os outros e com o mundo (SANTARÉM, 2004).

Nesta visão mais antropológica, podemos compreender a espiritualidade como projeto de crescimento humano, vista como uma característica do próprio espírito humano, com capacidade de aprender com suas experiências com o transcendente, isto é, como o ser humano pode descobrir-se responsável e ligado a uma realidade maior que o seu 'eu' e a sua realidade, onde o crescimento do espírito humano se dá perante uma unidade com outro, não de forma estática, mas relacional, de modo que no espírito tudo é relação (BOFF, 2001).

De forma mais ampla, novos paradigmas das pesquisas sobre um universo em evolução contínua, balançaram os alicerces sobre as pesquisas científicas e, mesmo, as pesquisas religiosas mais densas. O universo passou a não mais visto como uma entidade fixa e estável, mas como um processo em evolução, uma sequência irreversível de transformações (SWIMME; BERRY, 1992 *apud* NOLAN, 2008).

Essa nova cosmovisão tem aproximado a espiritualidade com o caos na medida em que superamos a visão mecanicista das coisas, onde tudo era reduzido a uma questão binária e que se encontrava e controlava toda a realidade material, objetiva em lugares definidos, fixos.

Destacamos outra quebra de paradigmas que ocorreu com o avanço da Física Quântica, pois esta abalou não apenas o mundo da ciência moderna, mas também sobre o terreno da espiritualidade. Estudos sobre o mundo subatômico e seus desdobramentos e paradoxos, colocaram em cheque o mundo objetivo e as relações estáticas em que muitos viviam. Um mundo dinâmico e caótico representado por ondas de infinitas possibilidades desde o surgimento do conceito de *quanta* (micro pacotes de energia) que são discutidos desde Einstein com sua Teoria da Relatividade (CAPRA, 1975).

Neste caos em nível subatômico, os objetos (e as leis da natureza) se desfazem (dissociam-se em padrões de possibilidades) e somente podem ter significado enquanto 'interconexões' e ligado a um sistema de 'colisões' através de força de atração e repulsa. O Estado quântico revela um mundo em desordem, um estado dinâmico de (apenas) uma tendência a existir, onde as partículas estão reagindo em choque e com uma interligação essencial. Um mundo onde todos fazem parte de um todo, da unidade, como sugere as tradições religiosas orientais, que possuem um tipo de espiritualidade mais aberta ao quântico e ao caos (CAPRA, 1975).

Entendemos que análise similar pode ser aplicada nas relações que ocorrem no mundo espiritual: as relações são dinâmicas, baseadas em atração, repulsão, influência e onde existem variáveis de infinitas possibilidades. A realidade passa, neste sentido, a ser experimentada como um todo, dinâmico e inseparável: matéria e essência, corpo e espírito.

Falando sobre espiritualidade contemporânea, Nolan (2008) afirma que existem três princípios que governam essa dinâmica desse universo/realidade emergente: a unidade (fazemos parte de um todo, interligado e interdependente), a diversidade (estamos em uma realidade que se expande em um processo de infundável diversificação) e a subjetividade (somos uma realidade de sujeitos, vistos de dentro para fora, e não apenas objetos).

Seguindo nessa perspectiva, percebemos que existe uma aproximação entre os conceitos de espiritualidade, subjetividade e caos. O caos passa a ser visto não

como inimigo, mas como uma força dinâmica que atua neste universo e coopera com o processo de avanço neste mundo.

Compreendemos a espiritualidade passa a ser uma realidade que se distancia de sistemas ordenados, estáticos, binários e se aproxima mais de sistemas complexos e dinâmicos que Prigogine (2002) chama de leis do caos. Em sua pesquisa dos sistemas dinâmicos, as noções de probabilidades e de irreversibilidade levaram a uma reconsideração da aparente desordem e a uma proposta de se rever o conceito de caos tradicional.

O livro de Jó trabalha com uma perspectiva de espiritualidade que se aproxima desta discussão sobre sistemas dinâmicos e complexos. Jó apresenta uma espiritualidade singular no Antigo Testamento, uma proposta não tradicionalista, desconcertante, questionadora e, por vezes, blasfematória (TERRIEN, 1994).

Passemos a analisar como o tema do caos foi sendo gerado no livro de Jó e como foi projetada e espiritualidade à partir do caos histórico-existencial para respostas teológicas.

Jó trabalha com o caos. Já vimos como a situação vital do texto de Jó remonta a diversas crises onde o povo perdeu, praticamente, tudo - sua condição social, poder, bens de produção e a terra - se tornam os despossuídos, empobrecidos. O caos social estava estabelecido. Pela análise conflitual (FERREIRA, 2009), percebemos que para além do conflito político-econômico, havia o desafio de sobreviver, resistir e preservar sua identidade diante de uma cultura estranha.

O livro de Jó passa a associar o caos histórico com um caos existencial diante da falta de respostas religiosas e teológicas convincentes e concretas: o povo desterrado continuava se sentia esquecido por *YHWH*.

A hermenêutica de Jó 38-41 retrata esse conflito e tensões entre as forças de uma natureza caótica, potente e misteriosa e a limitação humana diante desse caos existencial. Compreendemos o texto de Jó como uma história de caos e esperanças pois busca saídas para esta situação de tragédia (REIMER, 2006)

Por uma análise teológica, percebemos o dilema de Jó: ele está na crise entre o dogma da retribuição e uma nova proposta da teologia esperançosa da presença de Deus no caos. Ele terá que se posicionar entre seguir o caminho da

tradição dogmática de uma ordem fixa ou o de buscar uma nova espiritualidade construída sob uma saída teológica: *YHWH* está presente e ativo no caos.

Ponto significativo para nossa investigação, é que a redação de Jó apresenta esta novidade teológica: uma desconstrução teológica particular dentro de uma linha doutrinário-teológica tradicional que permeia todo o Antigo Testamento (WALTKE, 2015). Pois Jó rompe com a teologia da retribuição (também chamada de teologia retributiva ou dogma da retribuição). Mas Jó está em um dilema: pressionado entre esse dogma da retribuição. Contudo, o livro de Jó traz sempre uma perspectiva criativa.

Essa lógica retributiva em Jó está dentro de uma construção teológica da retribuição e que se aproxima da antropologia da religião de Eliade (2016) com seu conceito de *homo religiosus*, no qual o ser humano busca retribuição diante de suas oferendas e ritos. Essa lógica retributiva está representada nos discursos dos amigos de Jó, que é o discurso da tradição religiosa da época e da mecânica da teologia oficial de então.

Notamos que parte do Antigo Testamento compartilha deste ordenamento lógico da teologia retributiva (ou doutrina da dupla retribuição) como um dogma, segundo o qual *YHWH* pune ou recompensa a pessoa de acordo com sua conduta. Não há espaço para a dinâmica do caos ou mesmo da graça, apenas um ordenamento lógico retributivo: cada qual colhe aquilo que semeou - apenas a pessoa perversa e ímpia é punida com a desgraça:

Assim se conclui que essas pessoas tem algum pecado oculto, pois que enfrenta o mal deve ser mau, se a pessoa é ferida por um desastre ou tragédia, era um pecador em secreto, a quem se deveria manter distância para não ser atingido pela desgraça também. O livro de Jó é um vigoroso protesto com essa doutrina (teologia) (FOHRER, 1982, p. 454-455).

Se voltarmos ao conceito de espiritualidade compreendida como um relacionamento que transcende o humano e que produz crescimento (BOFF, 2001) a espiritualidade que brota de uma relação de retribuição é uma espiritualidade baseada na paralisia que trava o crescimento do ser humano, que não consegue, assim, avançar. Então, outra proposta inovadora foi encontrada.

Em uma perspectiva teológica Wright (2009), compreende que essas crises de Jó tratam do confronto entre a presença de Deus (sua criação e todo o processo criativo) atuando acima do caos em todas as suas expressões, como o caos natural (representado pelas tempestades, redemoinhos e animais fantásticos) e mesmo o

caos político (toda a trama envolvida pelo poder dos impérios sobre o povo hebreu).

São significativos todos esses símbolos do caos em Jó, símbolos de tudo que é incontrolável neste mundo (KUSNHER, 1983). A partir dessa concepção que Jó e de todos aqueles que sofrem, tece um proposta de espiritualidade que brota de um relacionamento maduro que no ambiente de caos. Mesmo sem dar explicações sobre a origem e o porquê do Mal e o sofrimento. Deus aparece presente no caos - fala e age a partir do caos (Jó 38-41).

É significativa a descrição de *YHWH* falando a Jó do meio de uma tempestade (Jó 38 e 40). Entende-se assim, que essa foi a saída encontrada pelos redatores pós-exílicos para tratar o caos como algo eu faz parte da condição humana e da criação. *YHWH* se mostra presente e o caos passa a ser resignificado.

Para Ricoeur (2004), o discurso utilizado em Jó, que usa a linguagem poética, não possui fronteiras e pretende alcançar todas as pessoas. Trata de temas que são amplos: a solidão, a culpa, o sofrimento e a morte. A literatura hebraica, por vezes, interpreta essas situações de caos, de tensões e conflitos extremos como a dor do silêncio e a sensação de ausência de Deus:

Uma das funções fundamentais da religião que é unir *ethos* e *cosmo*, a esfera da ação humana e a esfera do mundo. Ela não faz isto por demonstrar que essa conjunção é dada em coisas nem por exigir que seja produzida através de nossas ações. Antes, ela une *ethos* e *cosmos* exatamente no ponto de sua discordância: no sofrimento e, mais precisamente, no sofrimento injusto [...] A sabedoria não nos ensina como evitar o sofrimento, ou como magicamente negá-lo, ou como dissimulá-lo sob uma ilusão. Ela nos ensina como aguentar o sofrimento, como 'sofrê-lo'. coloca o sofrimento num contexto significativo produzindo a qualidade ativa no sofrimento (RICOEUR, 2004, p.80 - 82).

Entendemos que em nenhum momento existe no livro de Jó uma perspectiva que se aproxime dos discursos de autoajuda da literatura contemporânea que ensinam uma postura triunfalista e simplista diante do sofrimento e da vida. Apenas, ensina que não se deve negar o caos ou sofrimento.

Primeiramente, é preciso que se perceba que as respostas que vem de *YHWH*, não é a resposta aguardada por Jó. Não é uma resposta estática, dogmática ou conclusiva. *YHWH* fala sobre criação e sobre forças incontroláveis da natureza (Jó 38). O caos é tratado como uma força que sempre está presente e

que continuará fazendo parte deste mundo. O texto supera a perspectiva de um universo de leis estáticas e de ordem plena e simplista.

As inquietações da condição humana continuarão a existir e a incomodar. *YHWH* termina com o seu silêncio, mas não com respostas que paralisam o ser humano diante do caos. O ser humano é chamado a entender a dinâmica do caos como seu aliado, como um instrumento de crescimento humano. Nessa perspectiva, uma espiritualidade radical brota a partir do caos (OLIVEIRA, 2019).

Sugere-se, assim, que é necessário aprender a trabalhar com a condição humana diante do caos. Em Jó 38,8-11 é *YHWH* quem pergunta a Jó sobre os limites estabelecidos para o homem.

Notamos que o livro de Jó desconstrói qualquer tipo de espiritualidade dogmática, simplista, utópica ou interesseira. Jó não é um livro de autoajuda. Ele não ensina nenhum caminho mais fácil, triunfalista ou simplicista para resolver as crises da condição existencial humana.

Percebemos que o mundo descrito em Jó, não é um mundo ordenado, de lógica binária ou retributiva. É um mundo em que há espaço para a complexidade do caos. Mas um caos criativo, dinâmico, que pode gerar vida e não morte.

Este mundo de Jó é de um universo literário-simbólico amplo, construído sob uma diversidade de gêneros literários e molduras mitológicas. Nele se tece uma proposta teológica diferenciada: existem forças do caos atuando de maneira imprevisível e dinâmica neste mundo e existe um Deus que está presente nesse processo como um todo.

Compreendemos que, de forma similar ao universo subatômico, essa energia caótica trabalha com uma infinidade de variáveis ou possibilidades. Existe uma dinâmica própria nessa realidade de Jó, onde todos fazem parte de um todo, interligado e interdependente. Essa cosmovisão diferenciada produz um projeto de nova espiritualidade.

Seguindo nessa linha interpretativa, nos parece claro que essa espiritualidade que respeita o caos como parte dinâmica da vida. Uma compreensão mais próxima da espiritualidade desenvolvida nas grandes tradições religiosas orientais (SCHWIENHORST-SCHONBERGER, 2011).

Destacamos que a espiritualidade cristã possui uma vertente que vem dos pais do deserto, o que é de suma importância na medida que traz uma dinâmica de vida para esta discussão. No século IV d.C. os monges optaram por um retiro na

solidão do deserto como uma forma de desenvolver sua espiritualidade. Mas existiram diversas orientações. Basílio de Cesaréia, por exemplo, fundou um mosteiro, próximo da cidade e desafiava seus colegas a passarem um dia por semana nela, a fim de que pudesse, ter experiências no caos da *urbis*. Este tipo de espiritualidade se aproxima da experiência de Jó.

Schwienhorst-Schonberger (2011, p. 235) acrescenta que o conteúdo desta espiritualidade cristã dos pais do deserto trouxe uma compreensão de morte e do próprio morrer, - “ter diariamente a morte diante dos olhos” - que se aproxima da tradição zen-budista na medida em que a visão do combate contra o Mal, está relacionado com o “combate com as feras selvagens interiores é libertado”.

Notamos que Jó, pela perspectiva teológica e da espiritualidade, apresenta um tipo e discussão sobre a morte quando apresenta o imaginário dos monstros do Mal. Combater um tipo de Mal, que ataca e fere a alma dos que sofrem, através da esperança e do crescimento espiritual, através de exercícios que incluam a meditação, a contemplação da criação/natureza e o serviço aos outros seres humanos se torna imprescindível.

Em outra perspectiva de Jó, compreende-se um Deus que fala simbolicamente através das tempestades interiores ou externas. O caos e o Mal passam a ser visto como algo significativo, mas não com determinante. Uma realidade dinâmica que pode ser trabalhada ao nosso favor e pelo próprio Deus e parte da criação original/vida (OLIVEIRA, 2019).

Evidenciamos que esta é a saída teológica e relacional encontrada: um espaço para que o ser humano encontre na presença de Deus em meio ao caos uma postura criativa diante das realidades adversas e caminhe por uma espiritualidade secular, integral (corpo e espírito) e libertadora que rompa com a culpa desenvolvida em seu interior por estar vivenciando algum tipo de caos e mesmo abandonar a visão de um Deus controlador.

Uma proposta de uma espiritualidade dinâmica, em que há espaço para o questionamento, para a dúvida. Uma espiritualidade onde se produz conexões entre o ser interior, com os outros e com as forças da criação, vistas como nossas aliadas. Espaço para o que é humano: tensões, conflitos, questionamentos e resignificações.

CONCLUSÃO

Investigamos as representações, o imaginário e a linguagem mitopoética contidos nas narrativas do livro bíblico de Jó 40-41. Nosso objeto de estudo relata a existência de seres mitológicos e fantásticos: o Beemote, o monstro que vem da terra (Jó 40) e o Leviatã, o monstro que vem das águas (Jó 41).

Realizamos esta investigação sobre a trama da construção literário-simbólica do texto de Jó 40-41 e descortinamos uma composição complexa que envolve um arcabouço cultural bíblico e hebraico redigido, em sua forma atual, no período do pós-exílio neobabilônico.

Relacionamos a especificidade deste recorte dos textos de Jó com a pesquisa bibliográfica de autores que seguem a linha epistemológica das Ciências da Religião e Cultura, dentro da escola simbólica, na investigação da literatura bíblica e a religião.

Esta dissertação estabeleceu pontes e não muros. Pontes foram levantadas entre diferentes teorias-metodológicas que se complementam. A hermenêutica fenomenológica foi nossa base de investigação no Capítulo 1. O imaginário foi a categoria de leitura utilizada sobre nosso objeto de investigação no capítulo 2. No capítulo final, aplicamos a teologia (da esperança) como nossa saída como forma de superação dos monstros retratados em Jó 40-41. Pontes também foram alçadas entre o mundo de Jó e o mundo do ser humano contemporâneo. Buscamos sempre este diálogo, fugindo da posição dogmática que somente coopera com os muros que isolam as pesquisas e as pessoas.

Sempre buscando a (re)significação do texto veterotestamentário de Jó e o diálogo com o ser humano, escrevemos sobre as motivações, os medos, os afetos, os conflitos e as tensões nas entrelinhas da literatura sagrada.

Desvendamos o problema através da compreensão hermenêutica e exegética de Jó 40-4, composto por uma diversidade de gêneros literários e recheado por uma linguagem simbólica, mitológica, representações conflitivas de ordem psicossociais e de um rico imaginário hebreu pós-exílico.

Comprovamos nossa hipótese proposta de que as narrativas poéticas de Jó 40-41 são o resultado de uma trama literária complexa permeada por uma estrutura de mitos, linguagem religiosa fantástica e representações do Mal que construíram

um imaginário cultural. Em síntese, podemos afirmar que essa linguagem simbólico-imaginativa foi uma forma que o povo hebreu pós-exílico encontrou para se expressar diante do caos histórico-existencial que vivenciava. Para tal, expressou seus medos, suas tensões e suas esperanças por meio desta linguagem mítica, com imagens representativas.

Respondemos perguntas centrais ao evidenciarmos que esta trama literária tem uma base poético-mitológica, com seu simbolismo específico. Esta narrativa de Jó 40-41 representaria um tipo de imaginário acerca do Mal que foi expresso como uma batalha entre o caos e o cosmo em uma linguagem religiosa antiga.

Ocorreu, entretanto, um desdobramento de respostas diversas diante da compreensão de Jó 40-41. Esses personagens monstruosos descritos, o Beemote e o Leviatã, foram construídos sobre um mosaico cultural que envolveu o imaginário literário de culturas hebraica, (neo) babilônica, egípcia e persa na Antiguidade do Oriente médio.

Esta dissertação apresentou uma abordagem de interesse social, não apenas pelo aspecto da identificação desta cultura bíblica em sua relação com os mitos e o imaginário, mas pela possibilidade de compreensão dos símbolos do Mal que assolam aquelas pessoas que sofrem sob suas mais diversas formas de opressão. Pudemos, assim, oferecer (re)significados das crises, do caos, dos conflitos e das tensões do ser humano, ontem e hoje.

Como contribuição no campo da teologia, apresentamos a singularidade do livro de Jó. Além da compreensão teológica destas representações do Mal, o livro representa uma desconstrução teológica particular dentro do Antigo Testamento. Essa desconstrução teológica seria uma abordagem diferente e inovadora diante da teologia da retribuição ou meritória, representada pelos discursos encontrados em Jó 3-37.

Jó destaca uma perspectiva teológica diferenciada, pois diverge da ideia simplista de que as pessoas têm o que merecem segundo sua postura ética ou que somente coisas boas acontecem a pessoas boas e coisas ruins às pessoas más, como descrito em textos que advêm do mesmo eixo teológico-redacional a partir de Deuteronômio 7 e de interpretações fundamentalistas conservadoras.

No capítulo 1, investigamos a estrutura literária de Jó. Como parte da literatura de sabedoria do Antigo Testamento, Jó floresce utilizando uma linguagem literária de forma poética. Na poética e sabedoria hebraicas, as cores utilizadas na

composição são fortes, densas e dramáticas. A sabedoria produz uma reflexão a partir da experiência da vida e da observação da Criação- natureza.

Destacamos que os redatores de Jó, dentre os quais havia mulheres poetas, sábias e eruditas, mesmo em uma cultura predominantemente patriarcal, tinham consciência da sua própria condição sob a opressão dos impérios neobabilônico e persa. Defendemos a ideia de que eram pobres trabalhando a escrita e que preparavam seu povo para lidar com a frustração e a ilusão diante do caráter paradoxal da existência humana.

Diferenciando os diversos gêneros literários utilizados em Jó e o processo de construção histórico-cultural sobre diversas camadas sobrepostas, estabelecemos uma relação entre Jó e um drama teatral. Jó provoca e espera a reação de uma plateia. Entendemos que o texto de Jó é uma representação da vida, construída pelo modelo de literatura de embate e de cosmogonias que haviam por todo o antigo oriente médio.

Compreendemos que Jó foi construído com uma lógica dialética, com choque de ideias. Ao analisarmos essa trama das narrativas, percebemos que ela foi composta através de um sistema de molduras mitológicas intencionais, chamadas mitopoética.

Ainda no capítulo , terminamos com a percepção de que Jó é um texto que trata de crises. Um livro que fala de caos. O enredo desse caos em Jó é uma resposta para uma situação de injustiça e de busca de manutenção de uma identidade. Na medida em que o povo aguardava uma restauração de uma terra devastada pela opressão imperial neobabilônica e persa, descrevem esta situação vivencial como monstros representativos ao seu redor.

Notamos que esta cultura expressa no texto de Jó é algo dinâmico. Existem interconexões entre diversas culturas antigas para se formar estas imagens fantásticas em Jó 40-41. Concluimos que o Beemote e o Leviatã são uma espécie de *hibridismo* literário.

Construímos pontes com a observação da vida e dos mitos egípcios e babilônicos que tratavam a caça do hipopótamo e do crocodilo com sentidos concretos e simbólicos como atividade dos reis antigos e, posteriormente, (re)aplicada aos deuses antigos do Oriente Próximo. Com eles, percebemos no texto o sentido de animais mitológicos que *YHWH* subjuga na criação. Esta

compressão mitológica e imaginária do Mal se reforçou quando foram lançadas redes textuais de textos que trazem imagens de monstros e dragões.

Notamos que estas imagens possuem tanto uma relação com imagens apocalípticas, uma luta entre o Bem e o Mal, quanto nos remetem às imagens da Criação retratada em Gênesis 1. Jó 40-41 nos remete ao início de tudo, com representações da criação original. *YHWH* se coloca de forma soberana, acima dos conflitos e tensões próprios da condição humana.

No Capítulo 2, nossa teoria-metodológica sobre o imaginário foi baseada na perspectiva antropológica de Gilbert Durand (2012). Com ele aprendemos que os símbolos e as imagens são estruturas dinâmicas. Estão inseridos nesse processo dinâmico entre a mente humana e a cultura histórica.

Percebemos que o mito é um esboço de um modo de pensar, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos, em ideias. O mito corresponde, muitas vezes, a uma constelação de imagens. Esta relação entre mito e imaginário é reforçada pelo trabalho de Reimer (2007).

Com Durand (2012) compreendemos que imagens teriomórficas foram utilizadas na construção dos monstros de Jó 40-41. Todo este simbolismo animal nos levou a refletir sobre a universalidade destas imagens de animais como uma arquetipologia metodológica. O *Beemote* de Jó pode ser visto como um desdobramento desse imaginário simbólico da força bruta do cavalo na literatura. Para isto, lembramos os quatro cavalos e cavaleiros do Apocalipse 6,1-7 como as montarias de *Hades*, *Poseidon* e *Valquírias*.

Compreendemos como o Leviatã se aproxima dos símbolos nictomórficos, imagens das trevas utilizadas em Jó 40-41. Constatamos que existe um isomorfismo entre os símbolos de animais e os símbolos das trevas e do barulho. Compreendemos que o Leviatã representa o imaginário da agitação da água e o medo diante daquilo que não podemos controlar: lugar do medo, da morte. Neste ambiente, surge esse grande símbolo imaginário do dragão, um arquétipo universal ligado à imaginação mitopoética. O dragão é um resumo simbólico de diversos monstros, como o Leviatã de Jó.

Esta compreensão do imaginário do Mal se reforça com a análise dos textos apócrifos da literatura hebraica. Em 2 Enoque e 4 Esdras encontramos esse imaginário apocalíptico. Reforçando essa argumentação, destacamos que deuses cananeus e mesopotâmicos tinham forma de animais poderosos, como touros.

Trata-se de símbolos culturais nos quais podemos verificar uma crença universal nas potências maléficas ligadas a valoração negativa do animal.

Percebemos que existe outra relação significativa entre os gêneros literários de sabedoria, como o de Jó 40-41, e o imaginário apocalíptico. Ele representa uma concepção de embate cósmico entre *YHWH* e todos os seus inimigos, bem como a superação destas forças misteriosas que existem no cosmo, como o modelo do Kraken, vindo da mitologia grega ou do dragão de Apocalipse de João 12.

Observamos que os monstros construídos em Jó 40-41 possuem uma correlação aos monstros *híbridos* e teratológicos que existem na literatura mundial. Nesta perspectiva literária, a metáfora é um artifício metafórico fundamental, como as usadas para associar o Mal às monstruosidades. Nela, evidenciamos que existe um significado psicossocial, pois os monstros representam uma forma imagética de manter uma coerção social, na medida em que a coletividade os usa para manter seus membros dentro de suas fronteiras e limites estabelecidos.

Com o auxílio de Delumeau (2009), entendemos que o Beemote e o Leviatã são fruto do medo imaginário e cultural que existe na humanidade. Existe um processo histórico da consolidação dos medos, das angústias e culpas coletivas.

Somamos a esta compreensão a perspectiva psicanalítica de Jung (2012), Campbell (2015) e Henderson (2012), na qual percebemos que o Beemote e o Leviatã também podem ser fruto de realidades psíquicas e arquétipos imaginários que sobrevivem por detrás do discurso religioso. Trata-se de uma inquietação psíquica (inconsciente) que existe nos textos e que traz imagens fortes e apocalípticas de embates no ambiente humano.

Na parte final da dissertação, no capítulo 3, apresentamos uma proposta de superação dos monstros e monstruosidades que oprimem os que sofrem através da aplicação da teologia da esperança aplicada ao texto de Jó. O diálogo com teologia de Moltmann (2005) nos levou à compreensão do papel fundamental da esperança na vida dos que sofrem condições extremas, como Jó, onde tudo lhe é retirado.

Compreendemos que a esperança é uma condição social e teológica fundamental, que sobrevive em diversos contextos coletivos, como o da redação de Jó, onde um povo é colocado em situação extrema de sofrimento e medo. Tanto Jó quanto a esperança vivem no ambiente paradoxal da crise e do confronto. Trata-se de uma questão de sobrevivência humana.

Com a teologia da esperança aplicada em Jó, aprendemos que a realidade opressiva não pode ser subestimada, mas também não deve ser superestimada. Abertos para novas experiências futuras, todos os seres humanos que sofrem podem manter sua esperança. Na esperança cristã, compreendemos que não precisamos ser negacionistas da realidade, e sim impulsionados para o futuro.

Reafirmamos que este processo de superação de realidades opressoras está relacionado ao processo de transpor os obstáculos. A contradição da morte e ressurreição é a representação maior deste processo de recuperação da esperança por aqueles que sofrem situação extrema. Neste sentido, Jó e os textos do Novo Testamento se apresentam conectados. No imaginário do Mal construído em Jó percebemos que as condições adversas que assolam esta terra, as forças do Mal que geram outros males sobre a vida existem, mas podem ser superadas pela esperança viva na presença criativa de Deus.

Ao final, destacamos que Jó representa um contraponto significativo para se entender as crises teológicas, sociais e também as esperanças de um povo que luta para sobreviver. A esperança bíblica é permeada por tensão. Vivemos nesse hiato de 'tempo cinza' entre o 'já' e o 'agora não'. Contudo, compreendemos o texto de Jó como um texto cósmico e esperançoso que aponta para a questão da justiça que virá.

Neste paralelo entre a Teologia da Esperança e Jó, compreendemos que o Beemote e o Leviatã podem ser relacionados ao conceito de morte teológica. Jó vive nesta compreensão teológica paradoxal, ele está diante da doença, do medo e da morte; mas existe a possibilidade de que este Mal não seja uma força determinante na vida dos que sofrem.

Compreendemos, assim, como a esperança é fundamental para a sobrevivência e superação dos obstáculos para estão condição de sofrimento, empobrecimento, adoecimento e opressão político-econômica. Pois que a falta de esperança coloca todos os que sofrem em um patamar de morte, na medida em que reina a desesperança em suas vidas. Desta forma, podemos trabalhar a esperança através de compreensão da espiritualidade que nasce do caos e plantar a expectativa de vida e estar de prontidão para receber o futuro.

Na perspectiva da teologia da esperança, a ética e a criação se conectam. As esperanças de Jó contem o desejo por mudança. Restauração de uma relação com *YHWH* que volte a simbolizar vida. Nesta perspectiva teológica da esperança,

a comunidade de fé pode ser uma agente do Reino de Deus que transmita esperança para os desesperançados e desesperados do mundo que sofrem diante de monstros e atitudes monstruosas. Neste sentido e nesta perspectiva, o texto de Jó 40-41 pode ser entendido, na sua complexidade e na proposta aqui defendida, como texto-representação de experiências históricas, medos e horizontes novos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JUNIOR, J. Benedito. *Introdução à mitologia*. São Paulo: Paulus, 2014.
- ANDERSEN, Francis I. *Jó: introdução e comentário*. Tradução: Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1984. Coleção Cultura Bíblica.
- ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ARTAUD, Antoin. *O teatro e seu duplo*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Luis Alonso Schokel. São Paulo: Paulus, 2017
- BOFF, L. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*, 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.
- CAMARGO, Robson Corrêa de. *O Espetáculo de Melodrama: arquétipos e paradigmas*. Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Escola de Comunicações e Artes da USP, 2005.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. Tradução: Betty S. Flowers. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- CAMPBELL, J. *As transformações do mito através do tempo*. 2. ed. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 2015.
- CAPRA, F. *O Tao da física: uma análise dos paralelos entre a física quântica e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 4. ed. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectivas, 2013. (Coleção Debates 50)
- CERESKO, Antony R. *A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral/ Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2004.
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução: Carlos Henrique da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.
- DE LA PENA, Juan L. Ruiz de La. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica bíblica*. Tradução: Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; Paulinas, 1986.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800*. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DILLARD, Raymond B. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução: Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2006.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 4. ed. Tradução: Helder Godinho. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio a cerca das ciências e da filosofia da imagem*. 3. ed. Tradução: Renée Eve Levieté. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 6. ed. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectivas, 2016. (Coleção Debates 52).

FERREIRA, Joel Antonio. Tempos de transformações: a teoria dos conflitos. p.43-57 In: FERREIRA, Joel Antonio. Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do novo testamento. Goiânia: Ed. da UCG, Ed. América, 2009.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: LTC, 1981.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIL, José. *Monstros*. Lisboa: Relógio d'água, 2006.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. 3. ed. Tradução: Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 2011.

GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese doutorado: Danilo Dourado Guerra, Puc Goiás, 2018. Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia.

GUERRA, Danilo Dourado. *Cristotopia: espaços do Cristo*. São Paulo: Fonte editorial, 2020.

GRUM, Anselm. *Como lidar como Mal*. São Paulo: Vozes, 2015.

HEINEM, Karl. *O Deus indisponível: o livro de Jó*. Tradução: J. Resende Costa. São Paulo: Paulinas, 1982.

HIGUET, Etienne Alfred. *Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião*. In: NOGUEIRA (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 69-106.

HENDESON, Joseph L. *Os mitos antigos e o homem moderno*. In: JUNG, C. G. (Org.). *O homem e seus símbolos*. 6. ed. Tradução: Maria Pinho, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 133-205.

JANSON, H. W. *História da arte*. 5 ed. Tradução: J. A. Ferreira de Almeida, Maria Manuela Rocheta Santos. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JEHA, Julio; NASCIMENTO, Lyslei (Orgs.). *Da fabricação de monstros*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

JEHA, Julio. *Metáforas do mal*. JEHA (Org.). *Monstros e monstruosidades* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007. Coleção Hamnitas Pocket

JOSGRILBERG, Rui de Souza. *Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado*. In: NOGUEIRA (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 31-67.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

RENDERS, Helmut. MELO, Larissa Dantas Camargo. *Imagem eloquente: a linguagem visual religiosa do altar dos sete sacramentos (1445/1450) de Rogier Van Der Weyden*. Caminhos, Goiânia, v. 18, p. 714-742, 2020.

JOLY, Martine. *Introdução à análise de imagens*, 13. ed. Campinas: Papirus, 2009.

JONES, Landon. *O Deus de Israel: na teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2015.

JUNG, C. G. (Org.). *O homem e seus símbolos*. 6. ed. Tradução: Maria Pinho, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

KUZMA, Cesar Augusto. *A esperança cristã na "teologia da esperança": 45 anos da teologia da esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança*, Revista Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009.

MAFFESOLI, Michel. *O imaginário é uma realidade*. Revista eletrônica FAMECOS, Porto Alegre, n. 15, p. 15-27, 2001.

MAGALHÃES, A.C. Melo. *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012.

MENDES, Candido. *Representação e complexidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

MOISÉS, Massaud; BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Cultrix, 1978.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. 3ª. edição. Tradução: Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *A ética da esperança*. São Paulo; Vozes. 2012.

MULLER, Lutz. *O herói: a verdadeira jornada do herói e o caminho da individuação*. Tradução: Erlon Jose Paschoal. 2. ed. São Paulo:Ed. Cultrix, 2017.

NICODEMUS LOPES, Augustus. Há mitos na Bíblia? Defesa da fé, São Paulo, n. 92. jun/jul/ago, 2011.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos: o caso da literatura bíblica*. São Paulo: Estudos da Religião, v.13, n.33, p.175-190, set/dez, 2019.

NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008.

OLIVEIRA, Flávio A. S. *Jó e a espiritualidade que nasce do caos*. In: LEMOS, Carolina Teles; MENEZES JUNIOR (Orgs.). *Espiritualidades com fator de resiliência*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020. p. 113-128.

PEIXOTO, Fernando. *O que é teatro & como se faz teatro*. 14ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005. (Coleção Primeiros Passos).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma Outra História: Imaginado o Imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, n. 29, p. 9-27, 1995.

PETERSON, Eugene. *Bíblia A Mensagem*. São Paulo: Vida, 2011.

RAMOS, Angelo Zanoni. *O bem e o mal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011

REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: UEG Editora, 2017.

REIMER Haroldo. Mitologia e Bíblica. In: RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila (Orgs.). *Mitologia e literatura sagrada: contribuições do III Congresso Internacional de Ciências da Religião*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009. p. 11-38.

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

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Marta e Maria no Getsêmani de Fra Angelico: luzes medievais na releitura de tradições e textos bíblicos*. Belo Horizonte: Horizonte, PUC Minas, v. 11, n.36, p. 1315-1333, out/dez, 2014.

RICHTER REIMER, Ivoni. Santa Praxedes: memórias e visualidades de uma líder eclesial na Roma antiga. Belo Horizonte: Revista Horizonte, PUC Minas, v. 13, n.39, p. 1480-1509, jul/set, 2015.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Santa Praxedes: uma jovem com funções eclesiais e sociais em Roma*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2016.

RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila (Org.). *Mitologia e literatura sagrada: contribuições do III Congresso Internacional de Ciências da Religião*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009.

RICOUER, Paul. *Interpretação Bíblica*. Tradução: Jose Carlos Bento. São Paulo, Templus, 2004.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François. Campinas, SP: editora Unicamp, 2007.

SANTOS, Alcides Cardoso dos. *O mal como gênio poético nas ilustrações do livro de Jó, de William Blake*. Revista Terra roxa e outras terras. Revista de Estudos Literários Volume 6, p.44-63, 2005.

SCHWIENHORST-SCHOENBERGER, Luder. *Um caminho através do sofrimento: o livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus? : Aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SILVA, Cássio Murilo Dias da Silva. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

SILVEIRA, Emerson José Sena. *Uma metodologia para as ciências da religião: Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas*. Paralellus, Revista eletrônica em Ciências da Religião, UNICAP, Recife, v. 7, n. 14, jan./abr. 2016, p. 73-98.

SOTELO, Daniel. *Imaginários do Mal: na Bíblia, na teologia e na literatura*. São Paulo: Fonte editorial, 2019.

STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Jó: o desafio da verdadeira religião*. Paulus, São Paulo, 1992. (Coleção como ler a Bíblia).

STORNILO, Ivo. BALANCIN, Euclides M. *Como ler o livro de Gênesis: origem da vida e da história*. 4. Ed. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Como Ler A Bíblia).

SWINDOLL, Charles R. *Jó: um homem de tolerância heroica*. Tradução: Neyd Siqueira. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. Tradução: Berôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção grande comentário bíblico).

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Sinodal; EST, 2005.

TODOROV, Tzav. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1981 (Coleção Debates).

WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H; CHAVALAS, Mark W. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. Tradução: Noemi Valéria Altoé da Silva. São Paulo: Vida Nova, 2018

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WRIGHT, N. T. *O mal e a justiça de Deus*. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

ZABATIERO, João Paulo Tavares. *Hermenêuticas da Bíblia no mundo evangelical*. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Walmor (Org). *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos, Goiânia: Editora da UCG, 2006.