



Testamento de Jó: Tradição, hermenêutica e religião popular

Testament of Job: Tradition, Hermeneutic and Popular Religion

**Francisco Benedito Leite*

Resumo

O *Testamento de Jó* é um antigo escrito judaico ainda pouco estudado entre os eruditos na área de Religião do Mundo Antigo Greco-Romano. Certamente trata-se de uma reescrita do livro canônico de Jó, mas deve ser abordado como obra autônoma, dada a independência que seu conteúdo adquiriu de sua fonte de inspiração. Por se tratar de um texto escrito em grego no período helenístico, provavelmente na cidade de Alexandria, no Egito, traz as características dessa época e ambiente, que são a apocalíptica, a linguagem vulgar, a comicidade e o misticismo que flerta com a mágica. No presente artigo apontaremos o desenvolvimento da tradição jobiana a partir do livro canônico de Jó, o processo hermenêutico que proporcionou o surgimento do livro e a hipótese de sua existência como manifestação da religiosidade popular.

Palavras-chave: Testamento de Jó. Jó. Apócrifo. Religião. Popular.

Abstract

The Testament of Job is an ancient Jewish writing that is still little studied among scholars in the area of Religion in the Ancient Greco-Roman World. It is certainly a retelling of the canonical book of Job, but it must be approached as an autonomous work, given the independence that its content acquired from its source of inspiration. As it is a text written

*Doutor em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador na área de Ciências da Religião, bolsista de Pós-Doutorado Estratégico (CAPES) na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC). Contato: ethnosfran@hotmail.com

Revista de Cultura
Teológica

Texto enviado em
19.06.2025

Aprovado em
17.10.2025

Ano XXXIII - V. 34 - Nº 111
Mai - Dez 2025



PUC-SP

Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

in Greek in the Hellenistic period, probably in the city of Alexandria, Egypt, it brings the characteristics of that time and environment, which are apocalyptic, vulgar language, comicality and mysticism that flirts with magic. In this article we will point out the development of the Jobian tradition from the canonical book of Job, the hermeneutic process that led to the emergence of the book and the hypothesis of its existence as a manifestation of popular religiosity.

Keywords: Testament of Job. Job. Apocryphal. Religion. Popular

Introdução

O livro conhecido como *Testamento de Jó*, segundo vários estudiosos, é uma das obras mais curiosas do judaísmo antigo. Trata-se de um pseudoeπίgrafo do Antigo Testamento, segundo a classificação predominante feita pelos estudiosos do hemisfério norte. Chama a atenção por ser uma obra que comporta ao mesmo tempo as características da apocalíptica judaica, da literatura helenística vulgar e da religiosidade popular egípcia.

O *Testamento de Jó* tem como gênero literário o ‘testamento’, que é recorrente na literatura judaica da época, mas seu conteúdo é a reescrita do livro canônico de Jó, portanto, está inserido numa tradição que podemos chamar de ‘jobiana’. Apesar disso, o livro desenvolveu características literárias particulares, que estão ausentes no livro que o inspirou, e por isso tornou-se uma grandeza em si.

Por ter sido escrito no período helenístico, e por sua elaboração ter partido da versão grega de *Jó* que está na LXX, o *Testamento de Jó* herdou as principais características da literatura produzida nesse ambiente cultural, tais como o preenchimento das lacunas, a linguagem vulgar e a comicidade. Nesse mesmo período histórico, surgiu na cultura judaica o fenômeno da apocalíptica, que também deixou sua marca indelével no *Testamento de Jó*. Outrossim, a mágica praticada na religiosidade popular egípcia se inseriu na escrita desse livro.

Neste artigo vamos expor cada uma dessas características do *Testamento de Jó* e apresentar seu conteúdo. Procederemos do seguinte modo: primeiro apresentaremos o surgimento da tradição jobiana a partir da narrativa folclórica

que circulou oralmente até que fosse integrada ao poema sapiencial sobre Jó, e assim formasse o livro canônico que conhecemos como *Jó*. Em seguida, discutiremos o processo hermenêutico que proporcionou condições de seu surgimento. Depois o conteúdo da obra será exposto e discutido. Por fim, argumentaremos sobre a possibilidade de o *Testamento de Jó* ser uma obra da religiosidade popular e não de caráter sectário.

Temas inerentes à Teologia fazem parte da discussão a ser realizada sobre essa obra do judaísmo do Mundo Antigo. Estes são subsídios significativos para se compreender a literatura bíblica e apócrifa, mas a nossa reflexão se fundamenta no estudo literário atrelado às Ciências da Religião. A reflexão hermenêutica realizada por Wisse (2003) será subsidiada pelos trabalhos teóricos de Croatto (1986) e Ricoeur (2006), bem como pelos filólogos que se dedicaram a compreender as características da literatura helenística, como o caso de Auerbach (2007; 2011) e Bakhtin (2019). Collins (1974; 1984), Nickelsburg (2011) e outros estudiosos, que refletiram diretamente sobre o *Testamento de Jó*, fornecer-nos-ão uma compreensão dos elementos religiosos da obra. Todas as citações do Testamento de Jó foram feitas a partir de nossa própria tradução da edição crítica preparada por Brock (1967).

1. Uma tradição jobiana

Sabe-se que a recepção e a compreensão do conteúdo do livro canônico de Jó entre judeus do Mundo Antigo e cristãos dos primeiros séculos da atual era foi um fenômeno de grande complexidade hermenêutica. Isso se deve à dificuldade que essa obra teve para ser aceita tanto no cânon judaico quanto no cristão (TERRIN, 1994). Além disso, os procedimentos redacionais pelos quais passou, sobretudo a colocação de uma narrativa em prosa como moldura para uma reflexão existencial em versos (TERRIN, 1994; SCHMIDT, 2004) prejudicou ainda mais sua recepção.

No que diz respeito à sua recepção no cânon, o judaísmo formativo aceitou a canonicidade de *Jó* somente no Concílio de Jâmnia, ocorrido entre o final do século I d.C. e início do século II d.C., no qual *Jó* foi classificado entre os “escritos” [hebr. *ketuvim*], que correspondem à terceira camada das escrituras

judaicas. Nesse caso, as obras classificadas como *ketuvim* consistem em livros periféricos para a instituição e devoção no judaísmo formativo. Entre os ‘escritos’ estão livros hagiógrafos, poéticos e sapienciais. *Jó* garantiu seu espaço entre eles porque foi considerado como uma obra hagiógrafa. Isso porque o livro em sua inteireza foi considerado registro do testemunho da vida de um homem justo que resistiu às provas.

Apesar de *Jó* ter sido considerado um livro hagiógrafo da Bíblia Hebraica, como acabamos de afirmar, essa obra acumulava ao mesmo tempo as características do gênero poético e do gênero sapiencial. Assim o livro foi incluído no cânon cristão – a *Vulgata Latina* – como um texto poético, e por isso foi colocado depois de *Ester* e antes do livro dos *Salmos*, representando uma espécie de transição entre os livros de gênero hagiógrafos para os de gênero poético. Enquanto isso, na LXX o livro de *Jó* variou sua posição, talvez porque, diferentemente dos cristãos que parecem ter considerado seu gênero híbrido, os judeus helenizados que produziram a LXX discordaram quanto à classificação estrita de seu gênero.

Terrin (1994) aponta que os teólogos discutem quanto à relevância do livro de *Jó* para os cristãos dos primeiros séculos da era comum, uma vez que os livros hagiógrafos não eram reconhecidos como livros sagrados para os judeus da Palestina na época dos primeiros cristãos. Apesar disso, reconhece-se a importância que *Jó* tem para a Epístola de Tiago e a relação que pode haver entre *Jó* 5.13 e I Coríntios 2.19, e os teólogos discutem paralelos do conteúdo de *Jó* com pelo menos dezoito passagens do Novo Testamento. Ao que me parece, esses pontos de contato e a discussão existente são fatores que indicam suficientemente algum nível de importância de *Jó* para alguns autores dos livros do Novo Testamento.

Quanto ao seu conteúdo e coerência literária, o livro de *Jó* também tem uma história complexa, pois, conforme certo consenso entre os estudiosos, uma antiquíssima narrativa folclórica (*Jó* 1-2; 42.7-17), que circulava oralmente, foi utilizada como moldura para um conteúdo poético de gênero sapiencial (3-42.6), que foi escrito no século VI a.C. No entanto, mesmo na extensão do conteúdo

poético há certamente várias inserções que são discutidas pelos especialistas, das quais, duas são amplamente reconhecidas: cântico da sabedoria, em *Jó* 28 e discurso de Eliú em *Jó* 32-37 (SCHMIDT, 2004).

Greenberg resume a compreensão predominante que se tem sobre o processo de formação do livro de *Jó* do seguinte modo:

É essa a velha história – frequentemente chamada de conto folclórico – que se supõe ter sido conhecida pelo público de Ezequiel¹. Mais tarde, prossegue a hipótese, um pensador bem mais profundo (talvez sobrevivendo do Exílio Babilônico e sua crise de fé) usou o infortúnio temporário do herói como cenário para seu poema, no qual a sabedoria convencional do conto é radicalmente posta em questão (1997, p.305).

Em época posterior surgiu o livro de *Jó* em língua grega, que faz parte da LXX, do qual Lourenço (2018) afirma que o resultado dessa obra não foi uma tradução, mas sim uma paráfrase com muitas diferenças do livro de *Jó* que está na Bíblia Hebraica. Além disso, a versão grega de *Jó*, que poderíamos afirmar na melhor das proposições, que foi feita por equivalência dinâmica, não foi concluída na época, sendo necessárias várias intermediações até que Orígenes (c. 185 d.C.–253 d.C.) proporcionasse a conclusão do livro de *Jó* em língua grega a partir da coleta de trechos fragmentares que tinham sido traduzidos anteriormente.

Sem tocar em incontáveis contrastes pontuais cuja compreensão ficaria restrita a hebraístas, mas dirigindo nosso olhar para pontos que podem ser observados por qualquer estudioso de Teologia e Ciências da Religião que tenha uma visão geral do assunto, não é difícil apontar no livro de *Jó* as evidentes contradições existentes entre as concepções teológicas que estão na moldura escrita em prosa (prólogo: 1-2 e epílogo: 42.7-17) e a parte mais extensa que foi escrita em versos (poesia: 3-42.6).

Assim verificamos que na moldura do livro, satã é o culpado pelos males que acontecem a *Jó*, pois *Yahweh* apostou em sua integridade e justiça ao ser provocado por satã quanto aos valores de *Jó* estarem atrelados aos benefícios que

1. Ezequiel 14.12-20.

ele recebia da divindade, sua riqueza, saúde e família. Jó resiste a tudo, inclusive às afrontas de sua esposa, e permanece como justo e íntegro diante de *Yahweh*. Enquanto isso, na parte poética do mesmo livro, a ocorrência do mal sobre a vida de um homem justo chamado Jó é um grande mistério e a causa de sua angústia e da bela discussão versificada que mantém com seus amigos. O Jó da poesia não é tão fiel a Deus como o da prosa, pois seus discursos poéticos indignados e revoltosos beiram a blasfêmia, se é que não a cometem de fato.

Não se ignora que o satã [hebr. *ha satan*] do prólogo do livro de *Jó* é uma figura que remete a uma mitologia cananeia antiga, na qual o significado da palavra satã é “adversário” no sentido ordinário do termo. Conforme essa mitologia, o ente comparece regularmente à assembleia celestial com a incumbência de acusar os seres humanos diante de *Yahweh*. Isso significa que na época em que o prólogo do livro de *Jó* circulava oralmente e mesmo depois, quando serviu como moldura para o livro canônico, o nome satã não tinha adquirido o significado que veio a receber com o desenvolvimento da apocalíptica judaica, quando passou a ser a personificação do opositor do deus único dos judeus e de seus fiéis.

Na prosa do livro de *Jó* há o que os teólogos que estudam os livros sapienciais convencionaram chamar de “teologia da retribuição”, que consiste na lógica de que o justo recebe coisas boas da divindade, enquanto o injusto recebe coisas más. Essa lógica fez parte do sistema oficial de várias religiões em algum estágio de seu desenvolvimento histórico. No judaísmo antigo a teologia da retribuição foi especialmente importante em determinados momentos porque tratava-se de uma religião sem o além-túmulo. Conforme a crença da época, todas as benesses e maldições a serem proporcionadas pela divindade o seriam na vida presente.

Na parte do livro escrita em versos, o sofrimento sem causa justificada leva o protagonista a questionar o próprio Deus, a discutir com seus amigos sábios, a amaldiçoar o dia de seu nascimento e a entrar em uma profunda angústia existencial, que é expressa poeticamente. Na extensão poética do livro satã não existe, pois não é mencionado nem sequer uma vez nessa parte da obra. O que significa que o problema do mal não é mitológico, pois não há a contextualização do que ocorre num cenário celeste, como acontece no prólogo. Ao invés disso,

no poema a questão é densamente filosófica, e foi identificado por vários pensadores de épocas posteriores como uma obra cujo significado permanece relevante posteriormente.

Destaca-se nesse sentido o que se expressa em *Resposta a Jó*, de Carl Gustav Jung, o qual mesmo escrevendo do ponto de vista médico, da psiquiatria, afirmou: “O livro de Jó serve de paradigma de uma forma de experiência íntima de Deus, experiência que possui um significado particular para a época em que vivemos” (2022, p.18). A obra de Jung pode ser considerada controversa em muitos sentidos e pouco relevante para a compreensão histórica e exegética do livro de *Jó*, mas aponta o fascínio que o sentimento de angústia latente e a beleza poética expressas pela personagem Jó se inspiraram em intelectuais da época moderna.

De acordo com Terrin (1994), o livro de Jó não chega a ser uma teodiceia, porque não alcança resposta alguma para o problema do sofrimento injusto que sobrecarrega Jó, bem como não se dedica a refletir sobre a origem do mal. Ao abordar o conteúdo poético, Terrin chega a afirmar que o livro de Jó pode ser considerado “um tratado anti-religioso” (1994, p.7). A resolução dos problemas enfrentados por Jó – que é narrada no prólogo e no epílogo do livro – chega a ser uma “paródia” da compreensão da graça divina (Terrin, 1994, p.58), pois o poema acaba em aporia. Na conclusão de Terrin (1994) isso revela um Deus que não pode ser reduzido ao nível humano de justiça. Se esse reducionismo acontecesse a consequência seria o cometimento de idolatria. O prólogo, por sua vez, dada sua lógica da retribuição divina, tem sua resolução no epílogo (42.7-17) com um *Deus ex machina* que concede a Jó o dobro do que havia perdido, uma narrativa simplista, longe da profundidade ‘filosófica’ da poesia de *Jó*.

Na perspectiva de abordagem literária integrada às Ciências da Religião, o julgamento teológico de Terrin (1994), que contrapõe o alto valor teológico da parte poética do livro de *Jó* ao anedótico conteúdo do prólogo e do epílogo, não é relevante. Apesar disso, é importante a indicação feita tanto por ele quanto por outros teólogos que pesquisaram em profundidade a Bíblia Hebraica no que

diz respeito à pluralidade de interpretações da mesma tradição antiga que está relacionada a Jó, a qual se denomina tradição jobiana.

O *Testamento de Jó* se inseriu tardiamente na história plural da tradição jobiana, pois foi escrito para compreender e atualizar a tradição folclórica que apresentava como herói um justo sofredor. Essa antiga tradição oral já tinha sido transformada em texto escrito e integrada como moldura de uma poesia do período clássico da cultura de Israel. Na sequência, o material, que estava em língua hebraica, foi parafraseado para a língua grega e compartilhado entre judeus e cristãos dos primeiros séculos por meio da LXX.

2. Proposta hermenêutico-literária

Por meio das ciências da linguagem e da hermenêutica reconhecemos que a interpretação não é um processo passivo, antes, o confronto entre dois interlocutores (leitor e texto) que implica na criação de sentido ao gerar novos textos. Foi de acordo com essa compreensão que José Severino Croatto (1986) apontou que a linguagem produz o surgimento de novos textos, que em seu sentido etimológico são “‘tecidos’ ou ‘uma trama’ em que os elementos da língua estão organizados segundo funções estruturadas que, como tais, produzem um sentido.

Conforme essa compreensão hermenêutico-literária fundamental, apresentaremos a partir do próximo parágrafo o *Testamento de Jó*, que está relacionado com a antiga tradição jobiana que circulou no contexto do judaísmo antigo como produção de sentido a partir da criação de novos textos.

Embora todas as informações sobre a história da composição e recepção do livro hebraico de *Jó* não estejam no centro da nossa preocupação nesse texto, permanecem sendo relevantes porque apontam para uma provável justificativa quanto ao surgimento do *Testamento de Jó*. Esse livro foi escrito em língua grega durante o período do domínio do Império Romano, “entre o fim do século I a.C. e o início do século II d.C.” (HARALAMBAKIS, 2012, p.29 – tradução nossa). Sua elaboração provavelmente se deu no Egito (GRUEM, 2009), entre círculos sectários do judaísmo ou como manifestação da religiosidade popular judaica.

Como é evidente, o *Testamento de Jó* é uma reinterpretação do livro canônico de *Jó*, que por sua vez está ligado a uma antiga tradição oral, o que implica uma relação dialógica (VOLÓCHINOV, 2017) entre textos que atravessaram séculos. Nesse caso, a justificativa para o surgimento do *Testamento de Jó* está relacionada com o processo hermenêutico que levou à criação de novos sentidos para as narrativas pertencentes às antigas tradições. O que ocorreu para que determinada tradição se mantivesse relevante no contexto histórico-cultural que se renovou, ao invés de se preservar o antigo sentido e perder totalmente sua relevância e assim ocorrer a total obsolescência de tal narrativa no contexto cultural em vigor.

Nesse sentido, Maarten Wisse afirma que “o *Testamento de Jó* é um caso ideal para refletir sobre a natureza das interpretações religiosas das Escrituras” (2003, p.46 – tradução nossa). De acordo com o autor, para a compreensão do *Testamento de Jó*, exige-se o reconhecimento de sua natureza midráshica. Wisse também destaca o elemento humorístico nesse texto e ainda afirma que o *Testamento de Jó* “é uma nova versão da história de Jó no estilo da *hagadá* judaica. O gênero é o testamento, típico do judaísmo do segundo templo (2003, p.35 – tradução nossa).

John Collins (1984) afirma que é uma imprecisão chamar de midráshico o procedimento que produziu o *Testamento de Jó*. Apesar dessa afirmação, talvez não haja necessariamente uma discordância entre Collins (1984) e Wisse (2003) no que diz respeito ao processo que levou ao surgimento do *Testamento de Jó*, pois Collins afirma que o *Testamento de Jó* é “a reescrita do livro canônico de Jó” (1984, p.349 – tradução nossa). A diferença entre os dois autores está na utilização que fazem do termo “midráshico”, pois Collins (1984) é mais específico na utilização dessa palavra, enquanto Wisse (2003) faz um uso generalizado desse termo e assume isso em seu livro.

Para nossa abordagem, a utilização ou não do termo *midrash* é irrelevante, pois não interessa o procedimento exegético utilizado pelo autor do *Testamento de Jó*, o importante é que esse livro é a reelaboração de uma obra da Bíblia Hebraica. O resultado dessa reelaboração é um livro autônomo, melhor classificado como testamento, como mostraremos mais abaixo.

É justamente o processo hermenêutico chamado de “reescrita” [*retelling*] que se destaca como procedimento hermenêutico realizado no período helenístico. Nessa época a antiga literatura judaica foi revisitada após as seguidas e intensas crises pelas quais os judeus passaram.

Assim, a busca pela compreensão da aliança de *Yahweh* com seu povo realizada pelos judeus ao longo do período helênico levou à reescrita das escrituras sagradas. Isso se deu por meio da elaboração de muitos livros que foram redigidos a partir do século II a.C. – todos eles eram apocalípticos em algum nível. Essas obras seriam conhecidas pela posteridade como livros deuterocanônicos, apócrifos e pseudoepígrafos.

Diante de tantas e seguidas crises tanto políticas quanto existenciais instauradas no povo judeu desde o exílio babilônico (c. 597 a.C. – 538 a.C.), passando pela perseguição religiosa realizada por Antíoco Epífanes (175 a.C. – 164 a.C.), pela dinastia dos hasmoneus, que era considerada apóstata (140 a.C. – 37 a.C.) e pelo domínio dos romanos (a partir de 62 a.C.), o povo judeu reinterpretou suas escrituras sagradas à luz das novas influências recebidas ao longo desse percurso histórico, sobretudo com as sabedorias babilônica, persa e grega que marcaram o pensamento judaico dali em diante.

O período histórico que está entre a perseguição religiosa que os selêucidas impuseram aos judeus e a destruição de Jerusalém sob o imperador romano Adriano (175 a.C. – 135 d.C.) foi a época em que surgiram muitos livros apocalípticos. As interpretações das antigas tradições dos judeus que faziam parte dessas obras foram rejeitadas por círculos judaicos e cristãos oficiais, que gradativamente começaram a se destacar a partir do século II d.C até alcançarem a hegemonia ideológica em época posterior.

Nesse momento histórico de efervescência da imaginação apocalíptica em que surgiram tantos livros revelatórios, o *Testamento de Jó* veio bem a calhar como atualização de um antigo livro judaico. Isso porque a ideia de desvelamento, que é a característica que nomeia a apocalíptica, presume uma realidade dualista, na qual apenas uma das partes que a compõe pode ser vista e compreendida pelos seres humanos sem a revelação dada por Deus. Conforme apontou Collins (1974;

1984) no *Testamento de Jó*, algumas personagens são dotadas do conhecimento revelatório dado por Deus e outras não. Jó é o personagem destacado, que obteve a revelação por meio de um anjo, a partir dele, outros também recebem a revelação divina.

Nickelsburg descreve o conhecimento da revelação obtido por Jó no *Testamento de Jó* do seguinte modo:

Jó obtém discernimento dessa distinção e é contrastado com outros personagens que carecem de discernimento. A trama que se desdobra retrata o discernimento de Jó em vários estágios e descreve como certos outros personagens vão da ignorância ao conhecimento, da incredulidade à salvação, com Jó sempre desempenhando o papel de mediador (NICKELSBURG, 2011, p.586).

Mesmo sendo uma literatura de relevante valor para se compreender o pensamento religioso judaico e cristão do Mundo Antigo, ainda no mundo contemporâneo há muita rejeição quanto à sua importância com base em argumentos teológicos. Sobre a ocorrência desse fato, Collins afirma:

Decidamos o que quisermos sobre o valor teológico de tais escritos, é óbvio que um forte preconceito teológico pode impedir a tarefa de reconstrução histórica e dificultar que prestemos atenção suficiente à essa literatura para permitir-nos sequer entendê-la. Será bom suspendermos o julgamento teológico até termos domínio da literatura (2010, p.18).

Apesar dos problemas enfrentados no âmbito da Teologia, a existência dessa literatura aponta para o potencial interpretativo das escrituras, que foi desenvolvido pelos judeus a partir do período helênico. Paul Ricoeur afirmou: “Nunca escondi minha convicção de que o pluralismo de interpretação não constitui um defeito, mas uma riqueza para a hermenêutica bíblica. O caráter inesgotável da mensagem bíblica encontra sua verificação nas ramificações da interpretação” (2006, p.199).

Na literatura judaica antiga os processos de interpretação e reescrita se aproveitaram de uma característica inerente à literatura bíblica escrita em língua hebraica, que é a construção elíptica e lacunar de seu texto. Erich Auerbach foi

o responsável por identificar esse procedimento em seu famoso artigo *A Cicatriz de Ulisses* (2010).

Nesse sentido, referindo-se à característica literária do livro canônico de *Jó* para apontar para o processo que possibilitou o surgimento do *Testamento de Jó*, Wisse afirma: [...] “muitas coisas são ambíguas ou deixam em aberto, portanto, exigem dos leitores atividade interpretativa para preencher os espaços” (2003, p.47 – tradução nossa). Após essa afirmação, Wisse (2003) explica sua compreensão de que as lacunas do livro canônico de *Jó* proporcionaram condições para o surgimento do *Testamento de Jó*, que preencheu as lacunas do livro bíblico com elementos culturais e informações que só passaram a estar disponíveis na época do helenismo.

Em outro de seus artigos, intitulado *Sacrae scripturae sermo humilis* (2007), Auerbach comenta sobre o estilo dos livros cristãos primitivos e atribui-lhes o qualificativo “realismo baixo”. Os livros tratados por Auerbach, que estão inseridos no *Novo Testamento* são obras judaicas escritas em língua grega e, dada a fronteira cultural que ocupam, caracterizam-se como literatura vulgar no contexto do Império Romano em que surgiram.

O *Testamento de Jó* assemelha-se à literatura neotestamentária nessa característica, porque também é uma obra judaica escrita em língua grega e, portanto, caracteriza-se como vulgar, tanto em seu conteúdo quanto em sua escrita, tendo em vista a cultura hegemônica Greco-Romana da época e do ambiente em que surgiu.

O filólogo russo Mikhail Bakhtin, ao analisar a importância da paródia nos gêneros do Mundo Antigo, afirmou:

Estamos convencidos de que, em termos literárias, não houve um único gênero rigorosamente direto, um único tipo de discurso direto – ficcional, retórico, filosófico, religioso ou de costumes – que não tenha ganhado um duplo paródico-travestizante, uma *contrapartie* cômico-irônica. Ademais, esses duplos paródicos e essas representações cômicas do discurso direto foram, numa série de casos, tão consagrados pela tradição e tornaram-se tão canônicos como os seus protótipos elevados (2019, p.27)

Interessante observar que Peter Machnist (1997) entende que o *Testamento de Jó*, mesmo em seu trecho de mais difícil aceitação, não deve ser lido como pura fantasia. Ao invés disso, o autor propõe que se deve entender seu conteúdo como um esforço interpretativo sério para superar o problema do livro canônico de Jó à luz das escrituras sagradas.

Mesmo que o *Testamento de Jó* seja reconhecidamente uma obra de características cômicas², em muitos aspectos isso não fez com que seu conteúdo não fosse levado a sério na cultura do Mediterrâneo durante o Mundo Antigo, onde, conforme a terminologia de Bakhtin (2019), existiam os gêneros sério-cômicos. Isso significa que a obra *Testamento de Jó* pode ser considerada uma paródia do *Jó* canônico sem que com isso perca sua relevância no âmbito religioso.

Na verdade, é preferível dizer que o *Testamento de Jó* tem características paródicas, pois Bakhtin (2019) trata de gêneros paródicos do período helenístico e não da paródia como gênero específico. Essa característica se destaca nesse livro quando lemos as poesias dissimuladas (Test Jó 25.4-8; 32.1-12; 33.3-9; 43.5-17), pois é certo que esses trechos não são poéticos de fato, o objetivo é apenas rebaixar o gênero da poesia hebraica. O rebaixamento do gênero sapiencial endossa nossa afirmação sobre as características paródicas desse livro, como se pode ver na citação a seguir:

O alimento entra pela boca, e também pela mesma boca se bebe água e se manda para a mesma faringe; quando os dois caem na latrina, uma está separada da outra. Então quem separa essas coisas?" Bildade disse: "Desconheço". Eu, tomando a palavra novamente, disse-lhe: "Então, se não compreendem a trajetória do corpo, como entenderão as celestiais? (Test Jó 38.3-5 – tradução nossa)

Evidentemente este não é um dito de sabedoria nem uma reflexão sapiencial, ao invés disso, é o rebaixamento da antiga sabedoria hebraica que tinha chegado ao seu ápice no século VI, período chamado de clássico, quando foi escrito o livro canônico de *Jó*, peça de primor literário para aquela cultura. Aqui a reflexão

2. Estudiosos utilizam termos como "bem-humorado" e "divertido" para se referir ao que definimos por cômico. Cf. Wisse (2003, p.35), Law (2003, p.6618), Spittler (2016, p.829). Klancher (2010).

é fisiológica e aborda um tema relacionado com evacuação e excrementos, o que nunca seria incluído num texto canônico da cultura helênica.

Perceba também que a grande benevolência, a impressionante riqueza e a incomensurável fartura dos bens de Jó (Test Jó 9-15) são descritos em “proporções ridículas”, conforme Jesse Rogers (2012, p.403 – tradução nossa), como se pode ver no trecho a seguir:

Os que ordenhavam as vacas reclamavam do leite que escorria nas montanhas, e a manteiga se dissolvia nos meus caminhos, e os meus gados, de tão numerosos, deitavam-se por causa das crias entre pedras e montanhas, e, por causa dessas coisas, a montanha era banhada de leite e era como se a manteiga tivesse se coagulado, e cansavam-se os meus escravos que preparavam a comida das viúvas, dos órfãos e dos pobres; desprezando amaldiçoavam-me dizendo: “Quem dera desses-nos de suas carnes para nos saciar?” mesmo sendo eu muito agradável (Test Jó 13.1-6 – tradução nossa).

Também são claramente paródicas a descrição de Jó sentado no merdeiro (Test Jó 20.7), a repetição de que vermes estavam em seu corpo (Test Jó 20.8 *pasim*), a menção ao seu fedor insuportável (Test Jó 30.6) e, sobretudo, os refrões que zombam de Jó “Por onde anda a glória do seu trono” (Test 32 - tradução nossa) e de Sítidos “ela que agora com o cabelo paga por pães” (Test Jó 25 - tradução nossa).

Com as chaves de leitura do preenchimento de lacunas, da literatura helenística vulgar e das características paródicas, poderemos nos aproximar do *Testamento de Jó*, compreendendo-o como a reescrita do livro canônico de *Jó*, mas, apesar disso, abordando-o como a obra independente que se constituiu.

3. O conteúdo do Testamento de Jó

O Testamento de Jó, embora tenha sido escrito por judeus em língua grega, foi cultivado por cristãos em mosteiros durante a Idade Média e reproduzido em época ainda posterior ao Medievo. Há dois manuscritos fragmentados em copta do século IV, quatro manuscritos em língua grega que foram escritos em grego bizantino entre os séculos XI e XVI e nove manuscritos em eslavo antigo que foram preservados em mosteiros durante a Idade Média.

Uma vez que as versões do livro nos três idiomas existentes são substancialmente diferentes, como aponta Haralambakis (2012), as informações sobre do texto que serão dadas por nós a seguir se basearam exclusivamente no *Testamento de Jó* em língua grega, a partir do que foi obtido na edição crítica preparada por Brock (1967), que também serviu às principais traduções feitas para as línguas modernas (SPITTLER, 2016; PIÑERO, 1987, CAPELLI, 2000).

No que diz respeito ao conteúdo e às características literárias do *Testamento de Jó*, podemos começar por afirmar que seu gênero é o do “testamento”, tanto por causa de seu conteúdo quanto por causa da sua estrutura. Ao que tudo indica, o desconhecido autor do *Testamento de Jó* pretendeu que seu livro estivesse relacionado em ambos os sentidos com o apócrifo conhecido como *Os Testamentos dos Doze Patriarcas*, que é modelar para o gênero testamento. Em *Testamento de Jó*, a personagem Jó é construída como um dos patriarcas dos *Testamentos dos Doze Patriarcas*, que têm suas virtudes destacadas nessa obra. No caso de Jó, chama a atenção, sobretudo, a virtude da paciência, como destaca Russel P. Spittler (1989).

Com base nessa característica e na enfática crítica à exogamia (Test Jó 45.4), parece que a intenção do *Testamento de Jó* é apresentar seu protagonista como o décimo terceiro dos patriarcas de Israel, porque segundo sua narrativa, após a morte de sua primeira esposa, Jó se casou com Diná, filha de Jacó, e assim se inseriu na linhagem do povo de Israel (Test Jó 1.6), uma vez que já era um pagão, mais propriamente um edomita, convertido à religião judaica. O casamento de Jó com Diná também está no *Targum de Jó*, conforme aponta Legaspi (2008).

O *Testamento de Jó* simula a estrutura literária (NICKELSBURG, 2011) de *Os Testamentos dos Doze Patriarcas*. Tanto em um livro quanto em outro nota-se que na abertura do texto há um discurso exortativo em primeira pessoa que é sucedido por uma narrativa em *flashback*. Após terminar de contar sua história, sucede-se a distribuição da herança para seus filhos e filhas e consequente transmissão do conhecimento que lhe foi revelado à posteridade. Por fim, segue-se a menção da morte da personagem rodeada por seus familiares.

Nessa obra que foi escrita na época do helenismo, o personagem principal é Jobab, rei do Egito (Test Jó 28.7), que teve seu nome mudado por Deus para Jó (Test Jó 2.1), após sua conversão ao deus único, criador de todas as coisas, assim como ocorre a Abraão na narrativa de *Gênesis*. Harkins (2004) e Legaspi (2008) nos lembram da existência de um Jobab, que foi rei de Edom, conforme o livro de *Gênesis* 36.31-39. É curioso que no *Testamento de Jó*, apesar de a personagem Jó ser edomita, é rei do Egito e não de Edom, como está no *Gênesis*. Essa ideia parece ser exclusiva desse livro e não contar com apoio de outras tradições.

Como é característica fundamental do gênero testamento, o patriarca, que é o personagem principal, reúne seus filhos e filhas para contar, em primeira pessoa, sua história e dividir sua sabedoria com eles, que representam as gerações futuras. Na verdade, mais do que sabedoria, o patriarca compartilha a revelação que obteve de Deus e que está oculta a humanidade até que o livro que registra sua narrativa seja lido pela geração posterior, que é o leitor real da obra (extradiegetico), portanto promove-se um efeito de metalinguagem. Esse é o cenário da abertura do livro e será também o cenário de seu encerramento.

A narrativa começa pela conversão de Jobab ao Deus de Israel, o que ocorreu após ele ter refletido solitariamente sobre a capacidade do ídolo de criar as coisas que existem. Vejamos como o livro narra isso:

Antes que o Senhor me desse o nome de Jó, quando me chamava Jobab, vivia bem próximo de onde se presta culto ao ídolo e, como via frequentemente que lhe ofereciam holocaustos, refleti comigo mesmo dizendo: acaso este é o deus que fez o céu, a terra, o mar e a nós mesmos? Como saberei? (Test Jó 2.1-4 – tradução nossa)

Esse tipo de narrativa de conversão de um pagão ao judaísmo (e em época posterior ao cristianismo) é recorrente na literatura apócrifa tanto judaica quanto cristã. Os livros apócrifos que narram esse tipo de conversão compartilham a ideia de que um pagão poderia se converter com base numa teologia natural, ou seja, de acordo com essa concepção, qualquer ser humano poderia refletir sobre a irrelevância de um ídolo e sobre a sua incapacidade de fazer qualquer coisa. Diante desse tipo de reflexão e da contemplação da grandeza da criação, a pessoa

poderia chegar à conclusão da existência de um deus grandioso que fez todas as coisas, e essa divindade é o Deus único dos judeus e dos cristãos.

No caso particular do *Testamento de Jó*, o protagonista conta com a manifestação de um anjo para sua conversão, após ter refletido solitariamente sobre a incapacidade do ídolo. O anjo é um elemento característico nas narrativas apocalípticas, e Collins (1984) aponta sua importância nesse livro. Apesar disso, na maioria dos livros apocalípticos, o anjo aparece como guia de um visionário que conhece o além por meio de visões celestiais (COLLINS, 2010). Aqui, ao invés disso, o anjo apenas introduz o que acontecerá a Jó. O que sucede durante a noite, enquanto está em sua cama e o anjo se manifesta para ele e lhe diz que não é Deus quem recebe adoração no templo que há ali próximo, “mas a potência do diabo” (Test Jó 3.3 – tradução nossa).

Ao receber essa revelação, Jó pede permissão para destruir o templo do ídolo, mas o anjo lhe admoesta: “se empreendes purificar o lugar de Satanás, ele se levantará contra você com ira para uma guerra, só que não poderá causar sua morte” (Test Jó 4.3 – tradução nossa). Ao destruir o templo do ídolo, mais uma vez Jó se assemelha a Abraão, mas, dessa vez, não ao Abraão bíblico, mas ao Abraão do livro apócrifo *Apocalipse de Abraão* e do livro apócrifo dos *Jubileus*. Em ambos os livros o patriarca rejeita a religião idólatra de seus ancestrais e se torna literalmente um iconoclasta para cumprir o que ele entende ser seu comissionamento, uma tarefa pia.

Como na sequência da narrativa ocorre de Jó e seus homens destruírem o templo do ídolo (Test Jó 8.1-3), Satanás promove graves males contra a vida de Jó ao causar um desmoronamento que mata todos os seus filhos (Test Jó 18.1), ao levar toda a sua riqueza (Test Jó 5.3), ao provocar o saque de suas propriedades e bens (Test Jó 17.4^b) e ao provocar-lhe doenças abomináveis que passam a assolá-lo e levam à sua exclusão do convívio com as outras pessoas da sociedade (Test Jó 20.6). Tudo isso indica que o sofrimento de Jó é um ataque que Satanás empreende como vingança por ele ter destruído o templo do ídolo, onde ele recebia adoração.

De acordo com Gruem (2009), a destruição do templo do ídolo se fundamenta em passagens bíblicas como Êxodo 34.13 e Deuteronômio 7.5, nas quais *Yahweh* ordena que os lugares sagrados dos cananeus sejam destruídos. Também na obra apocalíptica de *Jubileus*, Abraão incendeia um templo idólatra. De acordo com Gruem (2009), essas tradições podem ter sido recebidas pelo autor no tumultuoso contexto de guerras judaicas do século I d.C, e pode ter sido inspirado pela destruição do templo dedicado a Serapis, em Alexandria, ocorrido entre 115 e 117 d.C.

Nota-se que diante de tantos ataques de Satanás, a principal virtude que caracteriza a atuação de Jó nesse livro é a perseverança, como apontou Cees Haas (1989). O próprio Jó afirma ao anjo antes de começar seu embate contra Satanás: “Serei paciente até a morte e não desistirei” (Test Jó 5.1 – tradução nossa). Assim Jó exerce a resistência – nesse caso, a palavra está no mesmo campo semântico que perseverança e paciência (HAAS, 1989) – diante de tantos astutos e diferenciados ataques de Satanás, pois ele está consciente do que está acontecendo, uma vez que aceitou travar uma guerra com seu adversário ao destruir o templo que lhe proporcionava adoração.

Nessa obra não há a ironia do prólogo (Jó 1-2) do livro canônico de *Jó*, de acordo com o qual o sofrimento de Jó ocorre porque *Yahweh* apostou na integridade de Jó contra o satã que a questionou, sem que Jó e outros seres humanos soubessem o que estava acontecendo. No *Testamento de Jó* também não há a angústia existencial que toma Jó quando discute poeticamente com seus amigos sobre o porquê de seu sofrimento.

No *Testamento de Jó* Satanás não é aquela figura mitológica que se apresenta na coorte celeste junto com os filhos de Deus (Jó 1.6), como ocorre no livro canônico. Longe disso, agora “Satanás é unilateralmente mal” (ROGERS, 2012, p.402 – tradução nossa), pois ele enfrenta Jó cotidianamente, e luta contra ele como um atleta (Test Jó 27.3), Satanás se metamorfoseia de várias formas para afrontar Jó (transforma-se em: “esmoleiro” em 6.4; em “rei dos persas” em 17.1; e em “padeiro” em 23.1), interfere no pensamento de Sítidos, primeira esposa de Jó (Test Jó 26.6) e é responsável por vendavais destruidores (Test 20.5, 18.1).

De muitos modos o Satanás do *Testamento de Jó* adianta as características dos diabos medievais, dada sua personalidade e interação direta com os seres humanos, como poderíamos ver, por exemplo, na obra de Aron Gurevich *Medieval Popular Culture* (1988). Nesse livro o autor russo aborda o diabo no imaginário popular da Idade Média e aponta para sua curiosa relação com os seres humanos. Talvez Jonathan Trotter (2012) concorde com essa afirmação, pois ele descreve Satanás não como um anjo caído nem como uma força má semelhante ou contrária a Deus, mas como um tentador da humanidade um testador de justos, um enganador disfarçado.

De acordo com Collins (1984), Jó consegue resistir a tantos ataques de Satanás por causa de seu conhecimento da realidade celestial, que está oculta a quem não teve uma revelação. Jó afirma “Assim, eu também pensava sobre as minhas coisas, não eram nada diante daquela cidade a respeito da qual o anjo me falou” (Test 28.8 – tradução nossa), isto é, a cidade celestial que o aguardava no século vindouro se diferencia da realidade presente em que atua Satanás e em que as pessoas não sabem discernir os acontecimentos. É aí que encontramos uma característica da antiga apocalíptica judaica nesse livro, a saber, a existência da outra realidade que fica oculta aos seres humanos que não obtiveram a revelação divina, em paralelo a isso, há a dualidade do mundo, dividido entre bem e mal, conforme Collins (1984) destacou.

Muito importante, mas também muito controversa para os estudiosos, é a personagem Sítidos, a primeira esposa de Jó. A começar por seu nome, que não aparece na Bíblia Hebraica, mas sim na LXX. Alguns estudiosos explicam que a origem desse nome tem a ver com a palavra grega *sitos*, que significa grão, metaforicamente: ‘pão’, (VAN DER HORST, 1989). Isso parece fazer sentido, porque a personagem, em uma parte da narrativa, encarrega-se de alimentar Jó. Apesar disso, o nome Sítidos também pode ser o genitivo de Sitis (SPITTLER, 2016), que pode ser ou não uma forma de mencionar o país de Jó, Ausitis (LXX Jó 1.1, 42.17^b; Test Jó 28.8); ou ainda o nome pode estar relacionado com a palavra “sua mulher” [hebr. *ishto*] (VAN DER HORST, 1989). Legaspi (2008) aponta que em uma das tradições da LXX, Sítidos é árabe (LXX Jó 42.17^c).

O interesse nela se dá porque a sua personagem é descrita como caridosa, pois após Jó ter adoecido e se assentado no merdeiro, ela tem que trabalhar para um patrão cruel para sustentar a si mesmo e ao seu marido (Test Jó 21.1-4). Chega um momento da narrativa em que o patrão de Sítidos reduziu seu salário e passou a dar apenas um pão para ela, e para fornecer o alimento para Jó, ela se submete à proposta de Satanás que se metamorfoseou em padeiro e ofereceu para ela um pão em troca de seu cabelo. Ao fazer isso, Sítidos é envergonhada publicamente e lhe entoam coros de chacota para humilhá-la. Ela vai até Jó e conta o ocorrido, curiosamente nessa parte do texto, a narrativa da troca do cabelo por pão que tinha sido contada pelo narrador (que é Jó ou Nereo) é repetida pela voz de Sítidos. Sem que ela percebesse, Satanás estava perseguindo Sítidos e maquinando em seu pensamento, mas quando ela chega perante Jó e fala com ele, de imediato Jó identifica Satanás.

Mesmo que Sítidos tenha virtudes, ela não tem a revelação. Ela não percebe a atuação de Satanás disfarçado de padeiro, também não percebe que está sendo acompanhada por ele ao longo do caminho ou que ele maquina em seu pensamento, tampouco compreende que seus filhos que morreram soterrados estão na realidade supraceleste, a não ser quando o próprio Deus lhe proporciona a visão. Por tudo isso, Sítidos fica ao lado dos amigos de Jó e da criada de Jó, como ignorantes quanto à revelação, em contrapartida ao próprio Jó e às suas filhas que alcançam a revelação supraceleste.

Sítidos só alcança a revelação um pouco antes de sua morte, pois Jó lhe aponta o céu e ela enxerga seus filhos coroados de glória:

e, depois da prece, [Jó] disse-lhes: Elevem seus olhos ao oriente e vejam meus filhos coroados na glória supracelestial. ⁴Então, Sítidos, minha mulher, tendo visto, caiu por terra prostrada e disse: “Agora sei que há para mim um memorial junto com o Senhor. Levantar-me-ei, entrarei na cidade, fecharei um pouco meus olhos e me recuperarei antes do meu trabalho da escravidão” (Test Jó 40.3-4 – tradução nossa).

Pouco depois desse acontecimento, Sítidos morre em uma manjedoura. Sua morte aponta o quanto essa personagem é contraditória, pois ao mesmo tempo há lamentos – inclusive lamentos dos bois! – e críticas ao seu orgulho:

E, ao vê-la, todos os bois choraram com mugidos de pranto por ela, e o som foi percebido em toda cidade. E então as pessoas lançaram-se para saber o que tinha acontecido, e encontraram-na morta, ao lado de animais chorando por ela, e assim, tendo a transportado e dado honras fúnebres, cuidaram de enterrá-la próximo da casa que tinha caído sobre os filhos dela. e os desfavorecidos da cidade fizeram grande lamúria dizendo: “Vejam! Ela é Sítidos, a mulher do orgulho e da glória, que não foi considerada merecedora de um enterro digno (Test Jó 40.9-13 – tradução nossa).

Não ignoramos também o quanto chama a atenção numa obra da literatura judaica dessa época a menção aos filhos de Jó e Sítidos, após terem passado pela morte, poderem ser vistos coroados em glória no além. Também é relevante destacar o fato de que no momento que antecede ao que Sítidos contemplou seus filhos no céu, ela estava insistindo com Jó e seus amigos na importância de resgatar os corpos dos seus filhos em meio aos escombros que caíram sobre eles para promover-lhes um enterro digno. Jó nega a possibilidade de resgatar os cadáveres e fazer o enterro, e embora não esteja claro, o texto nos dá a entender que os corpos dos filhos não estavam lá debaixo dos escombros, pois foram elevados ao céu e glorificados (Test Jó 39.12).

Outra personagem feminina que aparece no livro é a criada de Jó, a qual, logo no primeiro confronto sofrido por Jó, atende à porta Satanás que aparece metamorfoseado de esmoleiro. Satanás sob seu disfarce pede um pão e Jó, discernindo o que acontecia, manda-lhe por meio da criada um pão queimado. Satanás, ao receber o pão, responde que o corpo de Jó ficará igual àquele pão. Por não identificar quem estava ali e o que ocorria, a criada deu seu próprio pão ao pedinte contra a vontade de Jó. O que importa nisso é a relação da capacidade de discernimento de Jó e falta dessa capacidade da criada. Collins (1974) afirma que as mulheres, no caso, Sítidos e a criada, são exemplarmente ignorantes. Enquanto isso Van der Horst (1989) destacará os aspectos positivos das mulheres nesse livro.

Se, conforme estamos percebendo, o papel de Satanás aumenta em vista do livro canônico de Jó, nota-se que o papel de Deus diminui. Numa narrativa simples e direta como a desse apócrifo, não há espaço para Teologia, Deus só é compreendido porque aparece diretamente, *ex machina*, como podemos ler: “Após ele [Eliú] parar a fanfarronice dele, o Senhor apareceu-me por meio de uma tempestade de nuvens e falou [...]” (Test Jó 42.1 – tradução nossa).

As ‘extravagâncias teológicas’, por assim dizer, não se encerram aí. Talvez o que mais chama a atenção nesse livro é que após Jó ter terminado de narrar sua vitória sobre todos os desafios que Satanás lhe impôs, o texto retoma o cenário do leito de morte em que Jó está rodeado por seus filhos que tinha sido mencionado no começo do livro. Nessa condição ele começa a distribuir sua herança e assim deu suas posses aos filhos homens, enquanto às filhas deu cordões coloridos, ou peitorais, ou proteções [greg. *phylacterion*] ou faixas (os mesmos objetos são descritos com essas diferentes palavras). Esses tais cordões foram dados a Jó pelo próprio Deus e o curaram de suas doenças e agora ele os repassa para suas filhas, que, ao tomá-los, uma recebe um “outro coração” e “canta a hinologia angelical” (Test Jó 48.1-3 – tradução nossa), outra “também teve o coração mudado” e “ganhou um dialeto angelical” (Test Jó 49.1-2 – tradução nossa) e a última também teve o “coração mudado” e falou no “dialeto dos querubins” (Test Jó 50.2 – tradução nossa).

Fica claro que com o recebimento dos cordões coloridos as filhas de Jó recebem a revelação que é oculta a todos os personagens, exceto a Jó. Se bem que não podemos ignorar que Sítidos vê seus filhos no céu em um momento pontual de revelação e aos amigos de Jó recebem uma epifania, que também é pontual. Nesse caso, os cordões são os elementos que promovem a revelação, além de protegerem de doenças e ataques de Satanás.

De acordo com a narrativa, na sequência, as três filhas de Jó assistiram o momento da morte do pai junto com outras pessoas enquanto apenas elas usavam os cordões e assim compartilharam uma revelação que não foi dada aos demais que estavam ali presentes. Elas conseguiram ver anjos vindos do céu para buscar a alma de Jó, os quais a levaram ao alto em direção ao Oriente

em uma carruagem luminosa. Enquanto isso acontecia, elas falavam as línguas dos anjos e tocavam seus instrumentos musicais, como num ritual extático. Elas contemplavam a alma do pai sendo levada, mas os demais que estavam ao redor não viam nada.

É nesse ponto que se considera que o *Testamento de Jó* extrapola a mística, que é compartilhada por muitos livros do judaísmo antigo, inclusive livros canônicos da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento (COLLINS, 2010), e invade o campo da mágica. Rebecca Lesses (2015) afirma que as práticas rituais relatadas no *Testamento de Jó* demonstram que no contexto do Mundo Antigo em que o livro foi escrito não havia distinção entre misticismo e mágica, como querem os modernos. De qualquer forma, não é por acaso, tendo em vista os elementos do misticismo e da mágica no *Testamento de Jó*, que a tradição, tanto judaica quanto cristã, que viria a surgir posteriormente “negou que [o *Testamento de Jó*] seja uma interpretação verdadeira das Escrituras” (WISSE, 2003, p.49 – tradução nossa).

Curiosamente, não apenas as emergentes ortodoxias teológicas que gradualmente começaram a surgir na Antiguidade e se solidificaram na Idade Média negaram ao *Testamento de Jó* o status de interpretação verdadeira de um livro canônico muito provavelmente graças aos elementos místicos e mágicos que constam em seu conteúdo, como apontou Wisse (2003), mas também podemos observar que os acadêmicos do mundo moderno negaram que seja autêntico o final do livro, trecho no qual as filhas de Jó recebem de seu pai os cordões coloridos.

Ocorre que Spittler (2016) manteve o posicionamento que tiveram alguns dos primeiros estudiosos do *Testamento de Jó*, os quais apontaram para o conteúdo dos capítulos 46 ao 53 como uma inserção posterior que foi realizada no livro, provavelmente por montanistas, dadas as características dessa seita cristã nessa parte do livro, que são a ênfase na atuação das mulheres e no êxtase.

Mesmo que esses estudiosos antigos e Spittler (2016) tenham desenvolvido argumentos razoáveis para fundamentar essa afirmação, parece-nos que o fato de terem buscado elementos que provassem que o trecho que traz a ênfase sobre

mulheres, o êxtase e os cordões coloridos é uma iniciativa ideológica de rejeição ao que consideram teologicamente heterodoxo.

Já há algum tempo se estabeleceu entre os estudiosos o que Haas afirmou: “o *Testamento de Jó* é essencialmente judeu em caráter” (1989, p.152 – tradução nossa). Endossamos essa afirmação ao apontar que as características do êxtase das filhas de Jó são reconhecidas no misticismo da *merkabah* (ZILM, 2012) e os cordões coloridos, que provavelmente faziam parte dos rituais Greco-Egípcios (LESSES, 2007) devem ter sido incluídos por algum grupo de judeu em sua prática religiosa como busca por proteção contra Satanás, um tipo de adaptação que é recorrente na religião popular.

É bem verdade que à primeira vista parece estranha a introdução de um narrador chamado Nereo (Test Jó 51.1), que é irmão de Jó, o qual narra em primeira pessoa o final do livro, sendo que Jó era considerado pelo leitor o único narrador até ali. No entanto, sabe-se que “A ideia de uma única escala narrativa comum a todos os elementos temporais é uma ideia moderna, estranha ao pensamento de Israel antigo, e mesmo ao da Grécia antiga” (RICOEUR, 2006, p.264).

Além disso, Maria Haralambakis (2012), em seu livro sobre o *Testamento de Jó*, apresentou uma leitura plausível na qual tanto o trecho que inicia o livro (Test Jó 1) quanto o que o encerra (Test Jó 46-53) formam uma moldura para o conteúdo que está no centro, que narra as provações pelas quais Jó passou. Na verdade, Collins (1974) tinha afirmado a mesma coisa quanto a integridade do *Testamento de Jó*. De acordo com ele, o final do livro, no qual as filhas de Jó recebem a revelação por meio dos cordões coloridos está conectado com a ideia de revelação e ocultamento que perpassa toda a narrativa.

4. Uma interpretação popular do livro de Jó

Tendo chegado nesse ponto de nossa reflexão, podemos dizer que parece que o *Testamento de Jó* é uma interpretação popular do livro canônico de Jó em vez de uma interpretação sectária. Mesmo que haja exortações morais, sobretudo quanto a exogamia (Test Jó 45.4), no livro não há indícios de regramento sectário

plausíveis de serem seguidos na realidade, nem de interpretações estritas a serem seguidas na vida real.

É difícil encontrar referentes históricos de uma comunidade judaica ou cristã que remeta a esse livro, pois até hoje todas as associações que foram feitas entre esse texto e uma comunidade antiga judaica ou cristã do Mediterrâneo – quer sejam os terapeutas, os essênios ou os montanistas – caíram por terra uma-a-uma nos critérios da pesquisa mais recente.

A cena com mulheres com cordões mágicos tocando instrumentos musicais, falando dialetos angelicais, registrada em êxtase em um livro que exorta à paciência e à expectativa para revelação da realidade supracelestial remete a um retrato possível de comunidades que apelaram ao misticismo para redefinir sua própria identidade no mundo que estava se desmoronando tanto simbólica quanto concretamente. O mais provável é que a descrição do ritual extático remeta à cultura do Egito, mais especificamente à Alexandria, como apontou Lesses (2007). Gruem (2009) endossa a afirmação de que o *Testamento de Jó* foi escrito em Alexandria, provavelmente no segundo século da atual era, porque parece refletir o evento real da destruição do templo de Serapis, ocorrido entre 115 e 117 d.C. Isso indica a existência de ressentimento dos judeus pela opressão que os estrangeiros realizavam sobre suas práticas e cultura.

Pelo fato do conjunto das imagens que aparecem no *Testamento de Jó* não serem recorrentes em outros livros do mesmo período, podemos sugerir que em vez de uma seita judaica, o *Testamento de Jó* remete a religiosidade popular, livre dos dogmas que apontam quais são as normativas para leitura e interpretação correta de um livro canônico. Do mesmo modo, esses crentes piedosos estavam livres de um retrato bem delineado da divindade, dos anjos, de Satanás e dos seres humanos e por isso não representava problema recorrer ao sincretismo e a acessórios para sua religiosidade.

Daí constatamos que o *Testamento de Jó* foi um texto que, de forma bem-humorada e dinâmica, atualizou a relevância do livro canônico de *Jó* e preencheu suas lacunas. Não apenas isso, mas o livro também incluiu em seu conteúdo os rituais e as experiências místicas praticadas pelos judeus piedosos de Alexandria,

os quais queriam ver a realidade supraceleste para superar a opressão da vida presente. Ao mesmo tempo, o livro contém uma história edificante para a vida dos que o acessaram no Mundo Antigo, a ponto de ter sido cultivado em mosteiros cristãos que preservaram versões de seu texto em eslavo durante a Idade Média.

Considerações finais

Apontamos por meio de uma reflexão hermenêutica que o *Testamento de Jó* é a reescrita do livro canônico de *Jó*, realizado a partir de sua versão parafraseada para a língua grega, que está na LXX. Embora seja difícil situar exatamente quando a obra foi escrita, e por isso assumimos a data proposta por Haralambakis (2012), que coloca o surgimento da obra entre o fim do século I a.C. e o início do século I d.C. Esse período, de qualquer modo, está situado na época de maior crise de identidade cultural e religiosa dos judeus. Essa foi uma época em que as escrituras judaicas foram reinterpretadas e reescritas a partir dos novos conhecimentos adquiridos pelos judeus com outros povos e assim incorporaram as características do fenômeno da apocalíptica que surgiu nesse período.

Por se tratar de uma obra escrita em língua grega que retrabalhava o conteúdo da tradução de uma obra que originalmente foi escrita em hebraico, o *Testamento de Jó* preencheu muitas lacunas que existiam tanto no texto hebraico quanto grego de *Jó*. Isso ocorreu tanto por exigência literária de uma língua que se estrutura de modo diferente quanto por causa das características específicas da cultura helenística e da apocalíptica.

Outrossim, no período do helenismo surgiram paródias dos livros consagrados pelas culturas do Mediterrâneo, essas paródias eram consideradas tão valorosas quanto os textos que as inspiraram. O rebaixamento de obras que eram consideradas clássicas significou a oportunidade de popularização de seu conteúdo e acessibilidade a uma cultura que não compartilhava mais dos valores nem das exigências intelectuais do período clássico.

Tanto para judeus quanto para cristãos do Mundo Antigo, a inclusão de elementos mágicos no *Testamento de Jó* deve ter sido decisiva para sua rejeição como interpretação válida de um livro canônico, mas esse é um

critério estritamente teológico, do ponto de vista da perspectiva literária, independentemente da avaliação teológica que a posteridade tenha lhe dado, o *Testamento de Jó* representa um importante fenômeno de interpretação bíblica no período helenístico.

A inclusão de elementos mágicos na expressão da fé judaica não é uma absoluta novidade, já que o intercâmbio cultural, inclusive em elementos religiosos, foi um fenômeno recorrente no período do helenismo. Não são isoladas as expressões do sincretismo no Mediterrâneo nessa época. Além disso, a *merkabah* é conhecida como a expressão da mística judaica cujas fronteiras com a mágica podem ser mais tênues que os pesquisadores contemporâneos pressupõem. Se este for o caso, o *Testamento de Jó* é exemplar de uma expressão de religiosidade popular do Mundo Greco-Romano.

Referências

- AUERBACH, Erich. Ensaio de Literatura Ocidental: Filologia e Crítica. Trad. Samuel Titan Júnior e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Duas Cidades/Editora 34, 2007.
- AUERBACH, Erich. Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental. 5.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. Teoria do Romance III: O romance como gênero literário. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.
- BROCK, S. P. [ed.]. Testamentum Iobi. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- CAPELLI, Piero. Testamento di Giobbe. In: SACCHI, Paolo. Apocrifi dell' Antico Testamento. Vol. IV. Brescia: Paideia, 2000, p.103-181.
- COLLINS, John J. Imaginação Apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. Trad. Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.
- COLLINS, John J. Structure and Meaning in the Testament of Job. Journal of Society of Biblical Literature. In: MCRAE, G [ed.]. Seminar Papers. Massachusetts: Cambridge, 1974, p.35-54.
- COLLINS, John J. Testaments. In: STONE, Michael E. [ed.] Jewish Writings of the Second Temple Period. Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum. Augsburg Fortress Publishers, 1984.
- CROATTO, José Severino. Hermenêutica Bíblica: Para uma teoria da leitura como produção de significado. Trad. Haroldo Reimer. São Leopoldo/São Paulo:

- Editora Sinodal/Edições Paulinas, 1986.
- GREENBERG, Moshe. Jó. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. [org.] Guia Literário da Bíblia. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.305-326.
- GRUEM III, William ‘Chip’. Seeking a Context for the Testament of Job. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Vol. 18, 3, 2009, p.163-179.
- GUREVICH, Aaron. *Medieval Popular Culture: Problems of belief and perception*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- HAAS, Cees. Job’s perseverance in the Testament of Job. In: KNIBB, Michel A; VAN der HORST, Pieter W. *Studies* [eds.]. *Studies on the Testament of Job*. Society for New Testament Studies Monograph Series; 66. Cambridge University Press, 1989, p.117-154.
- HARALAMBAKIS, Maria. *The Testament of Job: Text, Narrative and Reception History*. Library of Second Temple Studies; 80. London, Bloomsbury T & T Clark, 2014.
- HARKINS, Angela Kim. A Fitting Inheritance for Job’s Daughters in the Testamento of Job. *Hen* 36, 1, 2014, p.64–85.
- JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó: Psicologia e Religião ocidental e oriental*. C. G. Jung Obra Completa 11/4. 10ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- KLANCHER, Nancy. The Male Soul in Drag: Women-as-Job in the Testament of Job. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Vol. 19, 3, 2010, p.225-245.
- KNIBB, Michel A; VAN der HORST, Pieter W. Introduction. In: KNIBB, Michel A; VAN der HORST, Pieter W. *Studies* [ed.]. *Studies on the Testament of Job*. Society for New Testament Studies Monograph Series; 66. Cambridge University Press, 1989, p.1-6.
- LAW, T. M. Testament of Job. In: BAGNALL, Roger S; BRODERSEN, Kai; CHAMPION, Craig B; ERSKINE Andrew; HUEBNER, Sabine. *The Encyclopedia of Ancient History*. Hoboken, Blackwell Publishing, 2013, p.6618-6619.
- LEGASPI, Michael C. Job’s Wives in the “Testament of Job”: A Note on the Synthesis of two Traditions. *Journal of Society of Biblical Literature*. Vol. 127, 1, 2008, p.71-79.
- LESSES, Rebecca. Amulets and Angels: Visionary Experience in the Testament of Job and Hekhalot literature. In: LIDONNICI, Lynn; LIEBER, Andrea. *Heavenly Tablets*, 119. Leiden: Brill, 2007, p. 49-74.
- LESSES, Rebecca. Women, Ritual, Power, and Mysticism in the Testament of Job. *Societas Magica Newsletter*, Issue 32, Spring 2015, p.1-6.

- LOURENÇO, Frederico. Nota introdutória a Job. In: *BÍBLIA*. Vol. IV. Tomo 1. Antigo Testamento: Os livros Sapienciais. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa, Quetzal, 2018.
- MACHINIST, Peter. Job's Daughters and Their Inheritance in the Testament of Job and Its Biblical Congeners. In: DEVER, William G.; WRIGHT, J. Edward. [ed.]. *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions. Essays in Honor of Lou H. Silberman*. Brown Judaic Studies, 313. Georgia: Scholars Press, 1997, pp. 67–80.
- NICKELSBURG, George W. E. Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná: Uma introdução histórica e literária. Trad. Elis A. Soares. Col. Academia Bíblica. São Paulo: Paulus, 2011.
- PIÑERO, Antonio. Testamento de Job. Introducción y Texto. In: MACHO, Alejandro Diez et al. [eds.]. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo V: Testamentos o Discursos de Adios. Madrid: Ediciones Cristandad, 1987, p.159-213.
- RICOUER, Paul. Tempo e narrativa em hermenêutica bíblica e teológica. In: RICOUER, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.247-266.
- ROGERS, Jessie. The Testament of Job as an Adaptation of LXX Job. In: COOK, Johann; STIPP, Hermann-Josef. *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, 157. Leiden: Brill, 2012, p.395-408.
- SCHMIDT, Werner H. Introdução ao Antigo Testamento. 3 ed. Trad. Annemarie Höhn. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.
- SPITTLER, Russell P. Testament f Job. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. [ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. One: Apocalyptic Literature and Testaments. Massachussets: Hendrickson Publishers, 2016, p.829-868.
- SPITTLER, Russell P. The Testament of Job: A history of resarch and interpretation. In: KNIBB, Michel A; VAN der HORST, Pieter W. *Studies* [ed.]. *Studies on the Testament of Job*. Society for New Testament Studies Monograph Series; 66. Cambridge University Press, 1989, p.7-32.
- TERRIN, Samuel. Jó. Trad. Benôni Lemos. Col. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.
- TROTTER, Jonathan R. The Role of Charity in the Testament of Job. In: COLLINS, John [ed.] *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. Series: Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Volume: 175 Leiden: Brill, 2017, p. 1298–1313.
- VAN der HORST Pieter W. Images of women in the Testament of Job. In: KNIBB, Michel A; VAN der HORST, Pieter W. *Studies* [ed.]. *Studies on the Testament of Job*. Society for New Testament Studies Monograph Series;

66. Cambridge University Press, 1989, p.93-116.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Trad. Sheila Vieira Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

WISSE, Maarten. *Scripture between Identity and Creativity: A Hermeneutical Theory Building upon Four Interpretations of Job*. Utrecht: Ars Disputandi, 2003.

ZILM, Jennifer. *Multi-Coloured Like Woven Works: Gender, Ritual Clothing and Praying with the Angels in the Dead Sea Scrolls and the Testament of Job*. In: PENNER, Jeremy; PENNER, Ken; WASSEN, Cecilia. *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Series: Studies on the Texts of the Desert of Judah, Vol. 98. Leiden: Brill, 2012, p. 437–451.