

Manifestações da estética do grotesco no Testamento de Jó /
Manifestations of the Aesthetics of the Grotesque in the Testament of Job

*Francisco Benedito Leite**

RESUMO

O *Testamento de Jó* é um antigo texto judaico, que não foi canonizado nem pelo judaísmo nem pelo cristianismo, por isso passou a ser incluído entre os chamados apócrifos do Antigo Testamento. Essa obra foi escrita em língua grega durante o período helenístico, provavelmente em Alexandria. Seu conteúdo é a reescrita do livro bíblico de Jó, uma tentativa de atualização do seu conteúdo em vista da cultura vigente. Pretendemos apontar a manifestação do corpo grotesco no *Testamento de Jó*, de acordo com o uso que Mikhail Bakhtin faz desse conceito ao discutir a cultura popular. Por se tratar de uma obra apócrifa, o *Testamento de Jó* dialoga com as versões do livro de Jó escrita em hebraico e com a escrita em grego, e por isso seu conteúdo será discutido a partir de sua relação dialógica com ambos os textos mencionados.

PALAVRAS-CHAVE: Jó; Grotesco; Bíblia; Bakhtin

ABSTRACT

The Testament of Job is an ancient Jewish text, which was not canonized by either Judaism or Christianity, which is why it came to be included among the so-called apocrypha of the Old Testament. This work was written in Greek during the Hellenistic period, probably in Alexandria. Its content is the rewriting of the biblical book of Job, an attempt to update its content in view of the current culture. We intend to point out the manifestation of the grotesque body in the Testament of Job, in accordance with Mikhail Bakhtin's use of this concept when discussing popular culture. As it is an apocryphal work, the Testament of Job dialogues with the versions of the book of Job written in Hebrew and with the one written in Greek, and therefore its content will be discussed based on its dialogical relationship with both texts mentioned.

KEYWORDS: Job; Grotesque; Bible; Bakhtin

* Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas, Instituto de Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, Brasil; <https://orcid.org/0000-0002-7295-6285>; ethnosfran@hotmail.com

Introdução

A obra judaica advinda do Mundo Antigo intitulada *Testamento de Jó* é um livro que foi incluído nas coletâneas de livros apócrifos e pseudoepígrafos por não ter sido canonizado nem por judeus nem por cristãos da Antiguidade. Esse livro permaneceu praticamente desconhecido no Ocidente até o século XVIII.

Por se tratar de uma obra escrita na Palestina entre o fim do século I d.C. e o início do século II d.C., o *Testamento de Jó* está repleto de características bíblicas, por isso discutiremos seu conteúdo a partir de sua relação dialógica com o livro de *Jó* em língua hebraica e com a versão do livro de *Jó* que foi traduzida para o grego e incorporado à *Septuaginta* (LXX).

Como foi dito previamente acima, as fontes a serem analisadas nesse estudo são o livro de *Jó* em língua hebraica, conforme consta na edição crítica da Bíblia Hebraica (1997); a versão do livro de *Jó* que foi traduzida para a língua grega, como está na LXX (2011), que é significativamente diferente do texto hebraico; e uma edição crítica do *Testamento de Jó* (Brock, 1967), que também foi escrito em grego.

É bom esclarecer que nosso procedimento de estudo, que é realizado a partir da exegese bíblica orientada pela metodologia histórico-crítica, não reconhece a existência de nenhum texto bíblico original. Assim assumimos que nossa análise das fontes é realizada a partir de edições críticas dos textos que proporcionaram as versões mais confiáveis dos referidos livros, as quais estão nas edições críticas que acabamos de mencionar.

Apesar da discussão crítica a ser realizada ter como objeto textos bíblicos e um pseudoepígrafo que está no mesmo campo de interesse da Teologia e das Ciências da Religião, nossa discussão aqui é literária e não levará em conta critérios teológicos e doutrinários ao abordar o texto e realizar a discussão teórica, pois o procedimento será linguístico-literário.

O referencial teórico para o estudo realizado a seguir é a obra de Mikhail Bakhtin, tanto *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010), na qual constam os conceitos “realismo grotesco” e “corpo grotesco”, que são particularmente importantes para a discussão a ser realizada; quanto o artigo “O romance como gênero literário” (2019), a partir do qual o autor russo apresenta sua proposta de poética histórica. Também

serão utilizados dicionários da língua grega e hebraica, bem como comentários bíblicos e estudos especializados na literatura que será analisada.

Como o objeto de nosso estudo, o *Testamento de Jó*, e o fenômeno cultural que o produziu, a apocalíptica judaica, normalmente não são familiares a quem não é da área de Teologia e Ciências da Religião, ofereço, em primeiro lugar, uma resposta a uma *petitio principii*, na qual situo a obra em sua relação tanto com a Bíblia como com o fenômeno da apocalíptica. Em segundo lugar, apresento o procedimento exegético pré-rabínico (*midrash*, *'agadah*) que levou o *Testamento de Jó* a surgir como interpretação da Bíblia Hebraica. Por fim, apontaremos os efeitos e a manifestação do realismo grotesco em uma passagem do *Testamento de Jó*, e o lugar dessa obra na poética histórica.

1 Literatura, Bíblia e apocalíptica

A discussão que aqui me proponho a realizar parte do mesmo objetivo que foi assumido pelo crítico literário canadense Northrop Frye em sua obra *O grande código*, que é o de estudar a Bíblia do ponto de vista de um crítico literário (2021), como também fizeram tantos outros teóricos que refletiram sobre a literatura bíblica, tais como Harold Bloom (2012), Erich Auerbach (2011), Terry Eagleton (2009) etc.

No entanto, a discussão a ser realizada parte de três pressupostos que precisam ser previamente esclarecidos. Em primeiro lugar, a fundamentação teórica para a interpretação do texto bíblico a ser realizada se baseia na obra do filólogo russo Mikhail M. Bakhtin (2010; 2019); em segundo lugar, pressupomos a ideia de apocrifidade (Nogueira, 2015) quando nos referimos à Bíblia; em terceiro lugar, é preciso compreender a apocalíptica judaica como fenômeno religioso que moldou a cosmovisão dos judeus a partir do século II a.C. (Collins, 2010; Russell, 1997).

Quanto à nossa fundamentação teórica se basear na obra de Bakhtin (2010; 2019), para nós é claro que, apesar de haver escassas referências desse autor à Bíblia ao longo de seus livros, quando tomamos as escrituras como obra literária, como anunciamos ser

nosso objetivo acima, a teoria bakhtniana se aplica perfeitamente e há farta comprovação de trabalhos acadêmicos realizados desse modo¹.

Com a ideia de apocrificidade (Nogueira, 2015)², pretendemos que se entenda que quando nos referimos à Bíblia não pensamos apenas nos setenta e dois livros que são considerados canônicos na tradição católico-romana ou nos sessenta e seis que o são na tradição protestante, tampouco em qualquer outro conjunto de livros que sejam considerados canônicos para outras tradições cristãs ou judaica. Ao invés disso, nos referimos a toda literatura pseudoepígrafa, deutero-canônica e apócrifa.

Diferentemente da visão canônica sobre as Escrituras, a concepção que se tem da literatura bíblica a partir da apocrificidade inclui os livros pseudoepígrafos e apócrifos, que são também em sua maioria, em algum nível, livros apocalípticos, os quais foram divididos entre apócrifos e pseudoepígrafos do Antigo e do Novo Testamento. Apesar de válida, reconhecemos que essa classificação da literatura bíblica é anacrônica e serve a objetivos ideológicos das linhas religiosas hegemônicas do cristianismo e do judaísmo que se desenvolveram em época posterior ao período em que tais livros foram escritos. Assim, usamos o conceito de apocrificidade para incluir na discussão sobre a Bíblia os livros que foram deixados fora do cânon por critérios ideológicos, mas, apesar disso, mantêm-se unidos aos livros canônicos por causa de suas características históricas, literárias e religiosas (Nogueira, 2015).

No que tange à importância da apocalíptica, sua justificativa está diretamente ligada à existência dos livros pseudoepígrafos e apócrifos do Antigo Testamento que foram escritos a partir do século II a.C. Foi nessa época que o povo judeu sofreu graves crises de identidade cultural por causa da perseguição religiosa que sofreu dentro de seu próprio território por parte dos selêucidas (167 a.C.) e pelas experiências negativas que aconteceram na sequência cronológica desse fato (Russell, 1997). Desse complexo traumático, pode-se mencionar o seguinte: surgimento da dinastia régio-sacerdotal dos hasmoneus (140 a.C.-37 a.C.), invasão da Palestina pelos romanos (63 a.C.), guerra judaica contra os romanos (66 d.C.-73 d.C.) e consequente destruição de Jerusalém em

¹ No artigo A utilização do método socioideológico para estudos em Ciências da Religião e Teologia (LEITE, 2017) há um elenco de trabalhos acadêmicos cujo objeto de pesquisa é religião, e a metodologia é bakhtiniana.

² No artigo citado, o conceito “apocrificidade” refere-se aos apócrifos do Novo Testamento, mas os mesmíssimos critérios apontados também fundamentam a apocrificidade do Antigo Testamento.

duas etapas, a primeira sob Vespasiano (70 d.C.) e a segunda ordenada pelo Imperador Adriano (135 d.C.).

O livro que marca o início da literatura apócrifa e pseudoepígrafa é *I Enoch*, que provavelmente foi escrito em algum momento do século II a.C., e o livro que marca o fim dessa literatura é *III Enoch*, escrito no século IX d.C. Apesar de o último livro mencionado ser uma obra rabínica medieval, ainda consta em coletâneas de apócrifos do Antigo Testamento porque está inserida numa tradição de livros apocalípticos chamada Ciclo de Enoch (Macho, 1984). Há uma vasta literatura apócrifa do Novo Testamento que continuou a ser produzida mesmo depois da oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, mas não vem ao caso abordá-la, porque nos deteremos a discutir um apócrifo do Antigo Testamento.

Não é possível apresentar características dos livros pseudoepígrafos e apócrifos, tamanha é a diversidade tanto de idiomas quanto dos momentos históricos em que foram escritos. Culturas significativamente diferentes desde o Reino Etíope até o Reino Armênio, desde as nações eslavas até Roma produziram uma variedade impressionante de material ao longo de um extenso período cronológico da história, e todo esse conteúdo ainda tem muito a ser pesquisado (Henze, 2015).

No entanto, quando se fala em literatura pseudoepígrafa e apócrifa, ao menos a que foi produzida até o século II d.C., a grande característica é a influência da apocalíptica judaica, que se trata do fenômeno religioso que surge entre os judeus no tempo de sua maior aflição e crise de identidade cultural (a partir do séc. II d.C) e molda definitivamente a cosmovisão do judaísmo e do cristianismo nascente (Collins, 2010).

Por causa das seguidas experiências infelizes que esses judeus experimentaram como nação oprimida pelas potências imperiais que os submeteram à condição de vassalos, suas únicas esperanças para a existência humana passaram a estar no além. Isto é, tanto no além-túmulo, na crença na existência que haverá depois da morte, quanto na crença no além presente, o qual existe na realidade supraterrrestre. De acordo com essa compreensão da realidade, o cosmos possui uma estrutura vertical (Collins, 1984).

Afinal de contas, para o judeu piedoso, se as instituições de Israel como o templo e a dinastia davídica foram profanados e destruídos, apesar de as escrituras registrarem que são eternos, isso significa que as escrituras não foram bem compreendidas e é necessário realizar uma reescrita dessas escrituras para que se possa compreendê-las.

Desse ponto de vista, pareceu certo aos judeus que passaram por essas experiências que ‘o templo eterno’, que as escrituras mencionam, é o celestial, ao invés de ser o de Jerusalém, que à época do fim do século I d.C. já tinha sido profanado e destruído mais de uma vez. Daí surgiu a literatura dos palácios celestiais [hebr. *sepher hekhalot*] e o germe da esperança na vinda de um messias que dará continuidade ao Reino de Israel, pois as escrituras sagradas dos judeus afirmavam que a ‘casa de Davi’ dominaria para sempre. Apesar disso, a monarquia de Israel já tinha chegado ao fim, por isso esse fato tinha que ser reinterpretado à luz do fenômeno cultural da apocalíptica.

Então, nessa mesma perspectiva, todos os livros das escrituras sagradas passaram a ser reelaborados a partir de *vaticinium ex eventum* para que suas profecias fossem reinterpretadas como se indicassem alguma coisa para o presente que se vive enquanto o livro é lido no período helenístico, e não para o passado no qual os oráculos proferidos não se cumpriram.

A existência do mal, que até antes do exílio era atribuída a *Yahweh* (nome do deus único dos judeus em hebraico), a partir de então tem sua origem apontada em seres malignos, regidos por um líder que se opõe a *Yahweh* e ao seu povo. É difícil, a partir do pensamento teológico monista judaico, explicar essa origem do mal e justificar que existe um ser que se opõe ao único deus, pois essas são ideias que foram importadas das sabedorias babilônica e persa. Diferentemente dessa concepção, a literatura apócrifa, com o livro de *I Enoch* (Macho, 1984), contará uma história conforme a qual o mal surge a partir de anjos que pecaram contra Deus ao contrair relações com mulheres, uma verdadeira teodiceia.

Essas ideias religiosas se incorporaram ao judaísmo antigo depois de suas experiências com as nações vizinhas, as quais se realizaram no exílio babilônico, no sincretismo imposto à força pelos selêucidas e no processo inevitável de intercâmbio cultural realizado durante a época do helenismo. Antes do contato com os povos estrangeiros, a religião de Israel era materialista, num sentido estrito do termo, pois não havia ideia de vida eterna, ressurreição, paraíso celestial, inferno, satanás etc. Tudo o que se esperava cumprir-se-ia na vida presente. O ideal de uma vida era deixar ancestrais.

Porém, após o povo judeu voltar do exílio babilônico e receber influência das religiões mesopotâmica e persa e passar por duras experiências de opressão, enfrentadas sob o domínio das nações vizinhas, surge a visão de mundo apocalíptica. A partir de então

o povo passa a entender que a expressão maligna que domina na era presente e promove a opressão ao “povo de Deus” é um véu que está colocado sobre a existência, mas a qualquer momento haverá um “desvelamento” [greg. *apocalipsis*] que revelará que Deus está no domínio do cosmos e as forças malignas são passageiras. Enquanto isso não acontece, a humanidade vive num mundo dualista, no qual luta o bem, representado por Deus, seus anjos e seu povo, contra o mal, representado por Satanás, seus anjos e seus operadores terrenos, que são os impérios malignos (Russell, 1997).

Na época do helenismo, período em que o *Testamento de Jó* foi escrito, as ideias apocalípticas estavam em plena efervescência na Palestina e nas comunidades judias da diáspora. Os judeus reescreviam sua história, pois reaccessaram seus livros sagrados e os reinterpretaram, produzindo a literatura pseudoepígrafa, que são os livros escritos sob o nome de patriarcas e profetas do passado.

A ideia fictícia implícita que subjaz a essas obras é a de que os profetas do passado tinham deixado livros escritos à posteridade que não tinham sido acessados até aquele momento da história. Todos esses livros pseudoepígrafos, portanto de autoria falsa, retomaram conteúdo das antigas escrituras sagradas a partir do personagem que lhe dá o título (por exemplo: *I, II e III Enoch*, *Apocalipse de Abraão*, *Testamento dos Doze Patriarcas*, *III e IV Esdras*, *Testamento de Moisés* etc.) e, a partir daquele ponto da história, aquela personagem profetiza o que ocorrerá num tempo que é futuro do ponto de vista de quem faz parte do enredo literário, mas já é um passado para quem lê, do lado de fora da narrativa. Se o leitor acredita no pressuposto de que aquela obra foi escrita no passado, então o livro que ele lê prova a capacidade que os antigos tinham de fazer prognósticos. E se os antigos oráculos se cumpriram até o presente (*vaticinium ex eventum*), isso é sinal de que também se cumprirão no futuro aqueles que ainda não se realizaram.

Assim chegamos ao *Testamento de Jó*, que será objeto de nossa reflexão literária. Essa obra foi escrita na cidade egípcia helenizada de Alexandria, provavelmente entre o fim do século I d.C. e início do II d.C. (Haralambakis, 2012), mas o narrador, que conta sua história em primeira pessoa, coloca o enredo narrado num passado distante, diretamente ligado à época da vida dos doze filhos de Jacó. Veremos de muitos modos que o objetivo desse livro é atualizar o conteúdo do antigo livro de *Jó*, pois os temas dessa

obra da Bíblia Hebraica são retomados à luz da cultura do mundo helênico, de modo claramente anacrônico, mas significativo do ponto de vista religioso.

À luz da experiência religiosa da apocalíptica, no *Testamento de Jó* Satanás se torna um ente pessoal que confronta diretamente os seres humanos, a realidade é dividida em mundo terreno em que atua o engano de Satanás e realidade supraterestre que só pode ser revelada por Deus (Collins, 1984). Temas religiosos instigantes como a ressurreição futura, a glorificação das pessoas que passaram pela morte, visões do além, êxtase e glossolalia fazem parte do *Testamento de Jó*, embora de modo nenhum pudessem ser pressupostas no antigo livro canônico de *Jó*, que faz parte da Bíblia Hebraica.

Como mostraremos com mais detalhes abaixo, nota-se que o *Testamento de Jó* promoveu a atualização do conteúdo do livro canônico de *Jó* ao período helenístico e ao fenômeno apocalíptico que se insurgiu sobre a literatura judaica nessa época. Enquanto no livro bíblico de *Jó*, caracterizado como literatura sapiencial, o mal era promovido por uma espécie de aposta que *Yahweh* fez com Satanás; no *Testamento de Jó* o mal é realizado por Satanás, que opera de modo autônomo. No livro de *Jó* há uma sabedoria poética elevadamente filosófica, enquanto no *Testamento de Jó* a sabedoria se resume ao que é revelado por *Yahweh* de modo direto a personagem Jó. Por um lado, as reflexões do livro sapiencial de *Jó* conduzem à aporia; por outro lado, as revelações do *Testamento de Jó* terminam com *deus ex machina*.

Tudo isso indica a reinterpretação apocalíptica do livro de *Jó*, pois o sofrimento do justo proporcionado pela divindade, conforme está no livro sapiencial, não é mais aceito à luz dos recentes desenvolvimentos culturais ocorridos no período helenístico. Apesar disso, o conteúdo canônico também não pode ser rejeitado pelo povo judeu. Então surgiu o processo de reelaboração do sentido e significado da literatura antiga, que foi submetida à nova interpretação por meio de novos escritos sem negar a validade daquilo que já tinha sido produzido no passado.

A partir de agora verificaremos a relação entre as três obras: o livro canônico de *Jó* em hebraico e em grego e o *Testamento de Jó*, que o reescreveu de acordo com a influência que recebeu da apocalíptica judaica e da cultura helenística de seu contexto histórico-social, bem como pelo preenchimento de suas lacunas interpretativas, como veremos abaixo. O livro de *Jó* como aparece na Bíblia Hebraica também aparecerá na análise quando for útil para compreensão dos dois textos em língua grega.

2 Entre o livro canônico de Jó e o *Testamento de Jó*

O já mencionado filólogo e crítico literário judeu alemão Erich Auerbach (Berlim, 1892 – Wallingford, 1957) em seu conhecido artigo *A cicatriz de Ulisses*, que abre seu livro intitulado *Mímesis* (2011), descreveu o estilo de linguagem elíptico e lacunar da língua hebraica no qual o livro de *Gênesis* foi escrito e chamou a atenção para o necessário preenchimento de lacunas que se realiza no processo de efetiva interpretação do conteúdo da Bíblia Hebraica.

Mesmo que não faça menção clara a isso, Auerbach (2011) era conhecedor das tradições interpretativas da Bíblia Hebraica, e o procedimento de preenchimento das lacunas dos textos das escrituras sagradas dos judeus, que ele apresenta como passo inicial para o desenvolvimento do fenômeno que levará ao surgimento da Literatura Mundial [alem. *Weltliteratur*] (ao lado do estilo grego homérico) provavelmente alude à prática da exegese judaica chamada *midrash*.

Chama-se de *midrash* o procedimento exegético judaico aplicado à *Tanakh* (Bíblia Hebraica), o qual começou a ser desenvolvido pelos rabinos na Antiguidade. Embora o *midrash*, propriamente dita, tenha surgido verdadeiramente no judaísmo rabínico, isto é, a partir do século II d.C., pode-se dizer que o conteúdo da literatura judaica antiga, que está nos livros que posteriormente foram classificados como Novo Testamento, Apócrifos e Pseudoepígrafos, está em sua pré-história, pois muito do que esses livros contêm são expansão de materiais pertencentes à *Tanakh*, mesmo que a maior parte dessa literatura tenha sido escrita em grego, e não em hebraico que é o idioma da *Tanakh*.

Relacionadas com o *midrash* estão as técnicas da *'agadah* e da *halakhah*, a primeira se refere ao procedimento interpretativo de textos não-legalistas e a segunda à de textos legalistas. A *Tanakh* tem em seu núcleo a *Torah*, a Lei, que regulamenta a vida dos judeus em sua aliança com *Yahweh*; desse modo, a *halakhah* aplica-se ao seu conteúdo. Enquanto isso, a *'agadah* é destinada a interpretação das outras duas partes das escrituras que são os *nevi'im* (profetas) e *ketuvim* (escritos), que não são centrais para a vida religiosa no judaísmo, mas nem por isso deixam de ser sagradas em algum nível.

Na terceira camada da Bíblia Hebraica, entre os *ketuvim*, estão os livros que, por assim dizer, são periféricos, pois não possuem a centralidade na vida dos judeus como é

o caso da *Torah*, nem são uma interpretação do conteúdo da *Torah*, como é o caso dos *nevi'im*. Entre os *ketuvim* incluem-se os gêneros que não foram incluídos nas duas partes anteriores, os livros que não são nem Lei nem Profetas. Esses livros classificados como *ketuvim* se dividem em três gêneros: hagiógrafos, poéticos e sapienciais. Entre as obras literárias assim classificadas há o livro de *Jó*, que contém características desses três gêneros ao mesmo tempo.

Apesar disso, o canônico livro de *Jó* foi incluído na *Tanakh* entre os *ketuvim* como um livro hagiógrafo, uma vez que os judeus entenderam que nessa obra o que se destacava era a narrativa de um homem justo que resistiu às tentações e aos males que lhe sobrevieram sem renunciar a sua perseverança. Mesmo que exista em *Jó* conteúdo poético e sapiencial, esses gêneros não foram considerados predominantes, pois foi a classificação de *Jó* como livro hagiógrafo que lhe permitiu a canonização no concílio judaico de Jâmnia, que ocorreu entre o final do século I d.C. e o início do século II d.C., o qual determinou o cânon dos judeus, a *Tanakh* (Terrin, 1994).

Apesar de ser essa a consideração feita por parte dos judeus representantes do judaísmo formativo, que determinaram a medida do livro sagrado, o livro de *Jó* tem apenas seu prólogo (*Jó* 1-2) e seu epílogo (*Jó* 42.7-17) em texto narrativo que lhe permitiria ser classificada como hagiógrafo, e a maior parte de seu conteúdo (*Jó* 3-42.6) é poético e sapiencial; trata-se de poesia do mais alto nível do período clássico da cultura judaica, o século VI a.C. (Terrin, 1994).

O fato identificado pelos exegetas bíblicos foi que em algum momento não distante do século VI a.C., o conteúdo narrativo, que era uma unidade, foi cindido para que servisse de moldura para o conteúdo poético (Terrin, 1994; Schmidt, 2004). Apesar de a parte narrativa apresentar um conto folclórico, que provavelmente circulava oralmente havia muito tempo, esse material apresentou uma narrativa simplista sobre um homem justo que perdeu tudo o que tinha e depois recebeu de Deus em dobro o que havia perdido por ter se mantido justo em meio à calamidade. Por seu turno, no poema, há um *Jó* que se indigna por sofrer apesar de ser um homem justo e se lamenta contra Deus, expressando uma profunda angústia existencial que às vezes parece antirreligiosa (Terrin, 1994).

Anu Pöldsam afirma que o *Testamento de Jó*: “toma a forma de uma *'agadah* (pré-rabínica) e pertence ao gênero do ‘testamento judaico’ da literatura do período do

Segundo Templo” (2020, p. 131). De acordo com Trotter (2017), o *Testamento de Jó* expande o conteúdo do livro canônico de Jó.

Independentemente do termo que utilizemos para descrever como o *Testamento de Jó* foi elaborado a partir do material literário de Jó, é certo que isso ocorreu a partir de uma leitura realizada na época do helenismo (entre o fim do séc. I e início do séc. II) da versão desse livro de Jó que está na LXX (Septuaginta), que é a tradução – ou talvez seja melhor dizer “versão”, conforme aponta Frederico Lourenço (2018) – do que está na Bíblia Hebraica para a língua grega. Se o *Testamento de Jó* foi produzido a partir de uma exegese judaica ou de uma expansão de uma versão do livro de Jó em língua grega e não do original em hebraico, isso significa que há mais uma camada intermediária entre o livro canônico e o apócrifo que estamos apresentando.

Há especialistas em literatura apócrifa que afirmam que esse procedimento de expansão literária foi realizado por meio dessa antiga técnica judaica de exegese da *Tanakh* chamada *midrash* (Wisse, 2003). Outros especialistas ainda afirmam que não se trata de *midrash* de forma alguma, porque essa técnica pressupõe a análise de um texto bíblico por meio da leitura global das escrituras (Collins, 1984).

Independentemente da discussão sobre a precisão da aplicação da técnica do *midrash* e do procedimento da *'agadah* às escrituras do judaísmo antigo, que pertence aos especialistas na história da interpretação da Bíblia Hebraica, parece que os estudiosos são unânimes na compreensão de que o *Testamento de Jó* é uma “reescrita do livro bíblico de Jó” (Collins, 1984; Wisse, 2003), e assim poderíamos dizer que esse procedimento de expansão do livro de Jó, que levou à sua reescrita, se não foi pelo procedimento da *'agadah*, assemelha-se muito a ele, pois, como podemos ver, em três momentos em que o *Testamento de Jó* mantém literalmente os textos do livro canônico de Jó em seu conteúdo há um desenvolvimento literário, ou expansão, desse material.

Por exemplo, em *Testamento de Jó* 19.3^b há o seguinte: “O Senhor deu, o Senhor levou embora, como pareceu bem ao Senhor, assim também aconteceu. Bendito seja o nome do Senhor”. Essas palavras também estão em Jó 1.21 da LXX; em *Testamento de Jó* 25.9 consta o seguinte: “diga alguma palavra contra o Senhor e morra”, trecho que também está em Jó 2.9; outrossim, os nomes das filhas de Jó são os mesmos no *Testamento de Jó* (1.3) e na LXX (42.14). Cada uma dessas passagens que foram

mantidas literalmente no *Testamento de Jó* está rodeada de um grande conteúdo relacionado com o texto em particular.

Em primeiro lugar, no *Testamento de Jó*, atrelada à sua fala de 19.3^b mencionada acima, há uma extensa descrição das posses de Jó e do quanto ele era caridoso com viúvas e demais pobres e necessitados, uma narrativa exagerada da fartura e da benevolência de Jó são descritos em “ridículas proporções” (Rogers, 2012, p. 403). Também parece um desenvolvimento literário exagerado a ênfase no quanto a personagem perdeu de seus bens e o quanto e quão gravemente adoeceu, agravando-se assim sua situação calamitosa em vista do que está no livro canônico.

A mulher de Jó, que o convida a falar algo contra o Senhor e morrer (Test Jó 20.9), ganha uma narrativa extensa e controversa, pois é descrita como uma mulher que trabalha para sustentar Jó enquanto ele está tomado por doenças, sentado no merdeiro. Ao mesmo tempo em que ela trabalha como escrava para sustentar o marido e chega a dividir sua ração diária com ele, a narrativa enfatiza o quanto ela é ignorante por não compreender o que acontece ao seu redor, ela é enganada e perseguida por Satanás e não compreende que seus filhos mortos estão ressuscitados na glória supracelestial. No entanto, na LXX, além da fala blasfema dessa mulher, nada mais consta no livro canônico sobre ela.

As filhas de Jó, que no livro canônico praticamente são mencionadas apenas pelos nomes e alguma afirmação sobre sua beleza (LXX Jó 42.14), ganham uma narrativa à parte no *Testamento de Jó*, pois recebem de seu pai cordões mágicos que as protegem de Satanás, mudam seus corações, dão-lhes o dom de falar dialetos angelicais, colocam-nas em êxtase e lhes oportunizam ver a realidade supraceleste que não enxergavam antes (Test Jó 46-53).

Assim, por meio dessas três passagens que servem como exemplo, vemos que o *Testamento de Jó* reescreve o livro canônico de Jó expandindo-o. Independentemente de esse processo de reescrita poder ser chamado de *midrash* ou não, reconhecemos o preenchimento das lacunas (Auerbach, 2011), a atualização de temas antigos à luz da apocalíptica judaica (Collins, 1984) e a expansão do material literário com informações que não poderiam pertencer ao contexto original em que o texto foi escrito.

Vários estudiosos classificam o *Testamento de Jó* como narrativa folclórica (Klancher, 2010; Spittler, 2016; Rogers, 2012; Wise, 2003; Law, 2013; Pödsam, 2020). E desde o surgimento da *'agadah* reconhece-se que uma de suas realizações é a

incorporação de narrativas folclóricas ao livro canônico que se interpreta; por isso, mesmo sem a intenção de entrar na discussão específica, parece bem plausível a utilização desse termo para se referir ao processo que levou ao surgimento do *Testamento de Jó* a partir da versão de *Jó* que está na LXX.

A partir do parágrafo seguinte também veremos que no processo de reescrita realizado no *Testamento de Jó*, essa obra adquiriu certas características específicas da estética do grotesco que fazem parte da “cultura popular”, conforme a descreveu Bakhtin em seu livro *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010) e qual o papel que o livro ocupa na poética histórica bakhtiniana.

3 O grotesco no *Testamento de Jó*

De acordo com a terminologia utilizada pelo Círculo de Bakhtin, é evidente que há dialogismo (Vóloshinov, 2019) entre o livro de *Jó* da Bíblia Hebraica, sua versão grega que está na LXX e o *Testamento de Jó*, que também foi escrito em língua grega. Também é notável a pluralidade de vozes e discursos do outro (Bakhtin, 2016) em cada um desses textos, como presumimos que tenha ficado claro por termos afirmado que *Jó* foi composto a partir da combinação de uma obra em prosa com uma obra poética, característica que foi incorporada por sua versão em grego que está na LXX e por sua reescrita apócrifa intitulada *Testamento de Jó*.

Assim, os dois livros escritos em língua grega estão ligados ao primeiro, que foi escrito em hebraico, por uma cadeia dialógica de relações de sentido; os três livros se mantêm repletos de pluralidade de vozes e discursos do outro. Apesar de esses dois conceitos bakhtinianos serem importantes, tanto o “dialogismo” quanto as “vozes do discurso”, e certamente ficarem evidentes a existência de ambos nas obras discutidas, ~~mesmo assim~~, nosso objetivo é apontar a manifestação do realismo grotesco (Bakhtin, 2010) no *Testamento de Jó*, e isso faremos com clareza, apontando sua manifestação pela análise a ser realizada, enquanto isso, a existência dos outros conceitos nos textos discutidos ficará latente.

Conforme Bakhtin em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010), realismo grotesco é a categoria estética advinda da antiquíssima cultura popular, a qual foi gradativamente marginalizada e depois totalmente rejeitada pela sociedade

burguesa ao longo do desenvolvimento da história da cultura humana. As imagens do realismo grotesco são avessas à estética clássica, têm a ver com a corporeidade em sua exuberância, a corporeidade aberta a outros corpos, aos fluidos corpóreos, à contraditoriedade e incompletude proporcionadas por essas características do corpo. Ainda de acordo com Bakhtin, embora essa estética tenha sido rejeitada pela sociedade burguesa, suas imagens permanecem vivas e influentes na cultura popular e se manifestam na literatura, em festas, nos gestos e em outras performances humanas.

Mesmo que estejam envolvidos em polêmicas e tenham causado grande discussão na academia, o uso dos conceitos de “realismo grotesco”, “corpo grotesco” e “cultura popular”, realizados a partir da concepção que Bakhtin expõe em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010), representam uma interessante perspectiva para a leitura do não canônico, como é o caso do *Testamento de Jó*. Por meio desses conceitos a cultura popular é apresentada como um fenômeno de subversão cultural que se deu no longo tempo, mais do que um conceito historicamente verificável nas sociedades humanas.

No artigo de Bakhtin intitulado “O romance como gênero literário” (2019), que está integrado à sua proposta de poética histórica, o autor descreve o processo de surgimento dos gêneros dialógicos romanescos caracterizados pela cultura popular, pelo plurilinguismo e pelo riso. Em muitos casos essas obras são constituídas como paródias de obras do Mundo Antigo, que haviam sido escritas em gênero elevado – no caso, épica e tragédia. Essas obras elevadas se caracterizavam por seu afastamento temporal e axiológico absolutos; por isso, em tempo posterior, o surgimento dos gêneros baixos causou seu rebaixamento, corroendo-as internamente por meio de paródias.

Não é difícil perceber que em algum nível o *Testamento de Jó* é uma paródia do livro canônico de Jó. No entanto, isso não quer dizer que não haja seriedade nesse texto helenístico, uma vez que Bakhtin chama esses gêneros paródicos de “sério-cômicos” (2019), porque são ambivalentes, irônicos e justamente por isso são profundamente filosóficos, pois produzem uma visão crítica do mundo e a destruição da literatura canônica elevada, que é considerada engessada ou necrosada. Esses gêneros baixos, paródicos, sério-cômicos e críticos estão na pré-história do romance.

Nesse sentido, como veremos abaixo, podemos propor que a elevada poesia sapiencial produzida no apogeu da cultura judaica recebeu seu duplo “paródico-

travestizante” (Bakhtin, 2019) numa obra que rebaixou sua língua ao nível do *koiné*, rebaixou sua reflexão filosófica ao nível da revelação apocalíptica e rebaixou seus personagens ao nível de figuras motivadas, mas, ao fazer isso, renovou o potencial da obra para o interesse da cultura popular, ampliando assim seu potencial comunicativo, que anteriormente estava restrito a poucos.

A partir de agora realizaremos nossa discussão a respeito dos três textos mencionados em suas línguas originais. O livro de *Jó* será analisado a partir da edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (1997) e sua versão grega da LXX a partir da edição crítica de Alfred Rahlfs (2011) e o *Testamento de Jó* a partir da edição crítica de Brock (1967). Sempre que esses textos forem citados, foram traduzidos da língua original por nós, exceto em casos referidos.

Optamos pela transliteração das palavras hebraicas e gregas e para isso seguimos o padrão de transliteração oferecido na obra *Hebraico Bíblico* de Kelley (2002) e *Gramática do Grego do Novo Testamento* de James Sweetnam (2004). Para a tradução, auxiliaram-nos os dicionários de hebraico de Luís Alonso Schöekel (1997) e Nelson Kirst e outros (2004), e de grego de Carlo Rusconi (2005).

De todo o conteúdo que o *Testamento de Jó* expandiu do livro canônico de *Jó*, chama-nos atenção de modo muito particular, dada a abordagem bakhtiniana a ser realizada, a descrição do corpo grotesco de *Jó*. De acordo com o narrador implícito, que é a própria personagem *Jó*, lemos o seguinte:

e me feriu com uma chaga grave desde os pés até a cabeça e saí da cidade com grande agitação e perturbação e me sentei no merdeiro, e tinha o meu corpo comido por vermes e os fluidos e puses do meu corpo molhavam a terra. Muitos vermes estavam em meu corpo, e, cada vez que um verme se afastava, eu o levantava e colocava no lugar, dizendo: “Permaneça no mesmo lugar em que foi colocado até que seja ordenado por aquele que lhe mandou” (Test *Jó* 20.6-9).

Na passagem da LXX que foi expandida no excerto acima está escrito o seguinte: “O diabo saiu de diante do Senhor e feriu a *Jó* com úlcera maligna dos pés à cabeça. E *Jó* tomou um caco para que raspasse o pus, e se sentou no merdeiro fora da cidade” (*Jó* 2.7-8).

No contexto da passagem do *Testamento de Jó* citada acima, menciona-se que Satanás foi o responsável por *Jó* ter perdido todos os seus bens por meio de incêndios que

exterminaram seus gados (Test Jó 16.1) e da pilhagem do restante de suas propriedades, o que foi realizado por concidadãos que se fiaram na palavra do próprio Satanás que lhes apareceu metamorfoseado em rei dos persas (Test Jó 17.1-6). Satanás também provocou um desmoronamento na casa em que estavam seus filhos, o que exterminou todos eles de uma só vez (Test Jó 18.1). Mesmo depois de tudo isso, Jó permaneceu perseverante e Satanás percebeu que nada era capaz de conduzi-lo à negligência (Test Jó 20.1). Então Satanás pediu a Deus permissão para lhe lançar chagas e isso foi lhe concedido, e então o corpo de Jó ficou como está descrito no trecho que citamos acima.

Vejamos as características do estado de Jó no excerto citado e em outras passagens que acrescentam informações a essa imagem: Trata-se de chaga grave (Test Jó 20.6); uma enfermidade que lhe acomete dos pés à cabeça (Test Jó 20.6); a chaga constrange-o a se retirar da cidade (Test Jó 20.7); por algum motivo relacionado ao seu estado doentio, Jó senta-se no merdeiro (Test Jó 20.7); o corpo de Jó é comido por vermes (Test Jó 20.8); no corpo de Jó há escorrimento de fluidos e pus a ponto de molhar a terra (Test Jó 20.8); muitos vermes estavam sobre o corpo de Jó (Test Jó 20.8); o corpo de Jó ficou todo picado (Test Jó 21.3); Jó conviveu dezessete anos com a doença (Test Jó 26.1); o fedor de Jó obriga os demais a ficarem a meio estádio de distância dele (Test Jó 31.2); Jó aceita fatidicamente a chaga, pois rejeita o tratamento médico oferecido por um dos seus amigos (Test Jó 38.8); Jó também aceita os vermes a ponto de colocá-los novamente no seu corpo quando eles saíam (Test Jó 20.9).

Quanto à comparação do conteúdo desses dois textos, o do *Testamento de Jó* e o da LXX, podemos começar por perceber que há dois elementos que aparecem nos dois textos, os quais são os seguintes: (1) a hipérbole: “dos pés à cabeça” [greg. *podōn heōs kephalēs*], que é uma figura de linguagem muito frequente tanto no hebraico quanto no grego bíblico (Ricoeur, 2006); e (2) o termo do vocabulário fisiológico “pus” [greg. *ichōr*], que aparece no plural no *Testamento de Jó* [greg. *ichōres*], mas no singular no livro de Jó.

A narrativa da ocorrência de Jó sair da cidade e se sentar no merdeiro está representada pelo que está escrito nos dois livros, mas enquanto no *Testamento de Jó* a descrição é feita em primeira pessoa, porque Jó é o narrador implícito [saí da cidade e me sentei no merdeiro; greg. *exēlthon tēn pólin, kai kathstheis epí tēs kopriās*], no livro de Jó

a narrativa é feita em terceira pessoa [port. e se sentou no merdeiro fora da cidade; greg. *kaí ekáthēto epì tēs koprías éxō tēs poleōs*].

No texto hebraico há uma ironia no ato de se “sentar [hebr. *yōshēv*] no meio do pó” (como veremos que está escrito na Bíblia Hebraica), pois essa postura remete à posição de autoridade na cultura judaica, no entanto Jó se senta no meio do pó como sinal de humilhação. Tanto a LXX quanto o *Testamento de Jó* parecem ignorar totalmente essa ironia por causa da mudança da chave cultural ao interpretar o texto.

Quanto ao verbo “ferir” que aparece nas duas traduções para o português, no *Testamento de Jó* usa-se o verbo *patássō*, enquanto na versão de Jó da LXX utiliza-se *paiō*, mas tanto uma quanto outra têm o mesmo significado. Uma vez que o som de *patassō* deve ter origem onomatopeica (Rusconi, 2005), é possível que seja mais enfático, mas é difícil apontar mais diferenças de significados entre essas duas palavras.

No *Testamento de Jó*, Satanás fere Jó com “grave chaga”. A palavra grega aqui é *plēgē*, que significa golpe, ferida, chaga, inclusive é utilizado metaforicamente para se referir a calamidade (Rusconi, 2005). No livro bíblico de *Jó* aparece a palavra mais específica *hélkos*, que significa úlcera, chaga (Rusconi, 2005). Esse último é um termo mais preciso para designar o ferimento que se pretende, que é o ferimento aberto, a úlcera. Lembremo-nos que a palavra grega *plēgē* costuma ser traduzida para o português por “praga”. Isso significa que, enquanto a enfermidade de Jó foi claramente descrita na LXX, como uma “úlcera”, da qual Jó raspa o pus com um caco de cerâmica, no *Testamento de Jó* a palavra utilizada para sua descrição a torna mais abstrata, porque a menciona com uma palavra que não a define objetivamente.

Por um lado, o que há no texto da LXX e não há no texto do *Testamento de Jó* é apenas a menção a Jó ter tomado um caco [greg. *óstrakon*] para raspar [...], pois a menção ao diabo ter saído da presença do Senhor e ferido Jó não está explícito no trecho do *Testamento de Jó* que foi citado, mas foi claramente mencionado em seu contexto (Test Jó 20.2-3). Na LXX aparece a palavra *diábolos*, que é a tradução da palavra hebraica *satan*. No vocabulário ordinário do hebraico *satan* significa “acusador”, mesmo significado da palavra grega *diábolos*. No trecho citado do *Testamento de Jó* em particular não há menção a satanás, mas é interessante que nesse livro, ao invés de traduzir a palavra hebraica que significa “acusador”, mantém-se o termo hebraico, fazendo apenas o

processo de transformá-lo em palavra vernácula para o idioma grego, daí surge o termo “satanás”.

Por outro lado, vários elementos que estão no trecho do *Testamento de Jó* não fazem parte da versão do livro de *Jó* da LXX. A começar pela “grande agitação e perturbação” [greg. *megálēi taráchēi kai adēmonía*] pela qual Jó é tomado; acrescentando-se a descrição de Jó de que seu “corpo era comido por vermes”, o que é expresso por um verbo composto raro [greg. *skōlēkóbrōton*³]; adiciona-se também a ênfase sobre a quantidade de pus que é acompanhada por fluídos corpóreos [greg. *hygraías kai ichōres*] e, de tanto que escorrem, chegam a molhar a terra [greg. *synébrechon tēs gēs*]; outrossim, a presença de “muitos vermes” [greg. *skōlēkes polloi*]; e por fim uma curiosa anedota sobre os vermes tentarem sair do corpo de Jó e serem colocados novamente no lugar de onde saíram, até que quem o pôs ali, o Senhor, ordenasse sua saída.

No contexto do Mundo Antigo Greco-Romano não havia diagnóstico médico para a hanseníase, mas o termo “lepra” [greg. *lépra*], que é a tradução do hebraico *tsaraat*⁴, era utilizado com frequência para se referir a uma variedade de doenças de pele que era denominada assim. Apesar disso, nem no livro canônico de *Jó*, tampouco no *Testamento de Jó* aparece sequer uma vez essa palavra.

Parece que na leitura da LXX perde-se um pouco do aspecto dramático e realista proporcionado pela narrativa da Bíblia Hebraica, a saber, a sensação de tristeza que se sente ao tomar conhecimento da história de um homem que deixa sua vivência no meio da sociedade para se retirar em isolamento por causa da doença repugnante que o acometeu, pois conforme a narrativa da Bíblia Hebraica, quando acometido pela chaga, Jó “se sentou no meio das cinzas” [hebr. *b'tokh-há'pér*] e não no “merdeiro” [greg. *kopria*], como aparece na LXX e no *Testamento de Jó*.

As “cinzas” aparecem recorrentemente na Bíblia Hebraica, embora aqui no livro de *Jó* o termo aluda à *mazbala*, como veremos abaixo, geralmente as cinzas remetem à humilhação, arrependimento e ao luto. No livro de *Jó* 42.6 em hebraico aparece a mesma palavra, *há'pér*, mas nessa passagem a LXX traduz esse termo por *gēn*, que significa “terra”, nesse caso, mais especificamente, “pó da terra”.

³ O verbo é formado pela unidade de duas palavras: substantivo *skōlēx* [verme] e verbo *brōteō* [comer].

⁴ Os dicionários de língua hebraica fazem questão de apontar que a melhor tradução para essa palavra é “dermatose” (Schökel, 1997; Kirst *et al.*, 2004), mas a LXX traduziu esse termo por “lepra”.

As traduções para a língua portuguesa que partiram do hebraico não se diferenciam significativamente nesse ponto, como podemos ver na tradução *João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada* (1999), na *Bíblia de Jerusalém* (2002) e na *Tradução Ecumênica da Bíblia* (1996). Essas três traduções traduziram *há'pér* por cinzas. Enquanto isso, Frederico Lourenço que é o único que traduziu *Jó* para a língua portuguesa a partir da LXX, não optou pelo disfemismo “merdeiro”, como nós, mas por: “monte de esterco” (2018, p. 89), que, todavia, também corresponde à palavra grega *kopria*.

Como apontamos acima, a opção da LXX de traduzir a *há'pér* por *kopria* em (*Jó* 2.8) não se repete na segunda aparição do termo (*Jó* 42.6), quando sua tradução é *gēn*. A opção por diferentes traduções do mesmo termo não é aleatória, mas implica que na primeira aparição *há'pér* alude a algo, e em sua segunda aparição não. Assim percebemos que há uma discrepância significativa entre “cinzas” do hebraico e “monte de esterco” ou “merdeiro” da LXX, mas essa diferença é justificada pelo preenchimento de lacunas que se realiza na tradução da língua hebraica.

Mesmo sem mencionar a palavra “lepra” e sem mencionar a palavra *mazbala* que se refere ao lugar “onde os doentes, claramente marcados de maldição, esperam a morte entre dementes e cães, chacais, insetos e abutres” (Terrin, 1994, p. 71), o texto hebraico parece pressupô-los ou, pelo menos, induz seus leitores e ouvintes a completarem essas lacunas com essas informações contextuais que são compartilhados no imaginário da época.

Assim, aquilo que é implícito pela lacunar e elíptica linguagem da Bíblia Hebraica, “as cinzas”, que aludem ao desagradável ambiente do leprosário, quando traduzido para a língua grega pela LXX, é transformado em “merdeiro”, que é uma representação grotesca que foi desenvolvida a partir da cultura popular utilizada para reconstruir imaginativamente um ambiente real. O alusivo monte de cinzas se torna um literal monte de merda onde *Jó* se assenta.

Para entendermos algum significado na inclusão do merdeiro no lugar do monte de cinzas, podemos ler o seguinte trecho de Bakhtin:

As imagens dos excrementos e da urina são ambivalentes como todas as imagens do "baixo" material e corporal: elas simultaneamente rebaixam e dão a morte por um lado, e por outro dão à luz e renovam; são ao mesmo tempo bentas e humilhantes, a morte e o nascimento, o parto e a agonia estão indissolivelmente entrelaçados. Ao mesmo

tempo, essas imagens estão estreitamente ligadas ao riso. A morte e o nascimento nas imagens da urina e dos excrementos são apresentados sob o seu aspecto jocundo e cômico (2010, p. 130).

Não apenas nesse excerto citado, mas também em muitos outros momentos, Bakhtin (2010) explica a ligação dos excrementos com a cultura popular ao longo de seu livro. Nesse caso, a grave imagem da Bíblia Hebraica é transformada na LXX e no *Testamento de Jó*, onde aparece o termo merdeiro, em uma imagem ambígua, advinda da cultura popular e tipicamente carnavalesca nos termos de Bakhtin (2010).

Quanto à outra imagem, que é conteúdo exclusivo do *Testamento de Jó*, podemos considerar o seguinte, um corpo comido por vermes na tradição do judaísmo antigo é um terrível castigo (Is 66.24, Sr 7.17, Jt 16.17 IMc 9.9), mas só o é porque é uma representação concreta do castigo no *sheol*, pois na religião materialista do Israel antigo, o indesejável e inevitável estado do pós-morte é o *sheol*, palavra que pode ser traduzida por “sepultura”, e é justamente nesse lugar físico, na sepultura, que os vermes comem a carne humana. Uma descrição concreta da realidade.

Em período posterior, a realista imagem do verme que come a carne do cadáver na sepultura se torna uma das penas do inferno, e então o verme passa a devorar o ser humano em estado de consciência, como se vê no Apocalipse de Paulo (*Visio Pauli*)⁵, apontado por Russell Spittler (2016) em seu comentário ao *Testamento de Jó*. Essa concepção medieval é mencionada por Bakhtin (2010) como uma das que trazem em seu conteúdo o inferno carnavalizado do Medievo.

No entanto, Spittler (2016) percebe também que há algo de bem-humorado nesse texto no que se refere à menção aos vermes sendo colocados por Jó de novo no lugar de onde saíram, mas ele não é único estudioso que notou o humor desse livro apócrifo⁶. Se há algo de bem-humorado no *Testamento de Jó*, nem por isso a passagem discutida pode ser descrita como se constituísse uma comicidade banal, pois trata-se de um elemento ambíguo por ser uma representação autêntica do realismo grotesco.

O grotesco é descrito por Bakhtin do seguinte modo:

⁵ Texto do séc. IV d.C.

⁶ Vários autores que estudaram o conteúdo do *Testamento de Jó* utilizam termos como “bem-humorado” e “divertido” para caracterizá-lo. Cf. Wisse (2003, p. 35), Law (2003, p. 6618). Klanher (2010).

São imagens ambivalentes e contraditórias que parecem disformes, monstruosas e horrendas, se consideradas do ponto de vista da estética “clássica”, isto é, da estética da vida cotidiana preestabelecida e completa. A nova percepção histórica que a trespassa, confere-lhe um sentido diferente, embora conservando seu conteúdo e matéria tradicional: o coito, a gravidez, o parto, o crescimento corporal, a velhice, a desagregação e o despedaçamento corporal, etc., com toda a sua materialidade imediata, continuam sendo os elementos fundamentais do sistema de imagens grotescas. São imagens que se opõem às imagens clássicas do corpo humano acabado, perfeito e em plena maturidade, depurado das escórias do nascimento e do desenvolvimento (2010, p. 22; grifos no original).

A imagem de Jó comido por vermes, que, inclusive tentam sair de seu corpo todo picado, mais uma vez corresponde a uma imagem da estética do grotesco porque se opõe à estética oficial. Trata-se de um corpo repleto de fissuras, em contato com fezes e com a terra, enxarcada em fluidos corporais, mas nem por isso é uma imagem unilateralmente infeliz, pois tanto os vermes quanto o merdeiro tornam-na ambígua e carnavalesca.

Também os fluidos e puses que escorrem do corpo de Jó e molham a terra contribuem para a representação do grotesco, pois enquanto a palavra grega *ichōr* na obra de Homero significava “néctar”, a bebida sagrada tomada pelos deuses no Olimpo durante seus banquetes, conforme explica Lourenço (2018) ao comentar o texto de Jó na LXX; por outro lado, aqui nesse texto, que foi escrito no período helenístico, a palavra remete à repugnante secreção purulenta, que, junto com outros fluídos que escorrem de um corpo asqueroso, unem-no ao solo com seu elemento caudaloso.

O sofrimento de Jó não é mais expresso em um quadro realista, como o foi plenamente o texto da Bíblia Hebraica, tampouco é a representação imaginativa da LXX, que o apresenta com uma úlcera que o toma dos pés à cabeça, enquanto está sentado no merdeiro com um caco na mão para raspar o pus. Ao invés disso, consta no *Testamento de Jó* a imagem de um corpo ferido dos pés à cabeça por uma praga, todo picado, repleto de vermes e unido ao solo por seus fluidos. Mais uma vez há uma imagem semelhante à dos infernos carnavalizados.

No *Testamento de Jó*, portanto, não resta mais nada da unilateral seriedade da Bíblia Hebraica, e até mesmo as lacunas da versão do livro de Jó que permaneceram na LXX, apesar de terem adquirido elementos populares típicos do período helenístico, tornaram-se densamente carnavalizadas pela manifestação do realismo grotesco que

proporciona a ambiguidade de um corpo pulsante pela agitação, aberto ao mundo pelas picadas e pelo trânsito dos vermes e unido à terra pelo caldo formado por fluídos e puses.

Como é característico das imagens da apocalíptica judaica, também no *Testamento de Jó* não interessa a construção de uma realidade plausível do mundo real, mas, ao invés disso, é mais importante o simbolismo do adiantamento das penas infernais experimentadas por Jó em toda sua intensidade, o que produz sua dissolução numa imagem do realismo grotesco.

Tanto a apocalíptica quanto o realismo grotesco rebaixam as imagens do livro canônico, quer em língua semítica na Bíblia Hebraica quer em língua grega na LXX. A elevada sabedoria que se encerra em aporia é convertida em imagens grotescas, do corpo em contato com fezes e cheio de aberturas nas quais circulam vermes. Uma representação do inferno, pois no período helenístico, em que predomina o imaginário da apocalíptica sobre a literatura judaica, os sofrimentos humanos realistas, como os que são relatados na Bíblia Hebraica, não são mais suficientes para descrever o terrífico proporcionado pelo mal que existe de forma autônoma.

Considerações finais

Apresentamos o *Testamento de Jó* a partir de sua relação com o fenômeno religioso que proporcionou seu surgimento, a apocalíptica judaica, que surgiu no ambiente cultural do helenismo, durante a fase mais tumultuada da história do povo judeu na Antiguidade, sobretudo o período que antecede e procede a destruição do templo de Jerusalém.

A renovação cultural que ocorre no pensamento judaico no período helenístico levou à interpretação de toda a antiga escritura que os judeus tinham como sagrada. Assim, o conjunto de livros que conhecemos por Bíblia Hebraica foi reinterpretado pelas técnicas exegéticas emergentes e por sua tradução para a língua grega e produziram-se muitos livros apócrifos e pseudoepígrafos.

Não ignoramos que a apocalíptica judaica foi fundamental para formar a cosmovisão de elementos como o dualismo e o demoníaco, que proporcionaram imagens que estão presentes no *Testamento de Jó* e em vários outros livros apócrifos e pseudoepígrafos.

Em paralelo com o surgimento da apocalíptica durante o período helenístico, também ocorreu o rebaixamento da literatura tida como canônica, que Bakhtin atribui ao desenvolvimento de elementos de formas proporcionadas pela cultura popular. Destacam-se, nesse aspecto, os conceitos de realismo grotesco e corpo grotesco, que são paradigmáticos no *Testamento de Jó*.

Com base nesse contexto, dedicamo-nos a apresentar o *Testamento de Jó*, que se trata de uma reescrita do livro canônico de Jó e, por isso, está dialogicamente relacionado tanto com sua versão em hebraico como com sua versão em grego, e a análise de seu conteúdo considerou o relacionamento que existe entre essas obras à luz dos fenômenos da apocalíptica e da cultura popular bakhtiniana.

Consideramos que não foram despropositadas as informações que oferecemos sobre o conceito de apocrifidade e sobre a exegese judaica que levou ao surgimento da literatura pseudoepígrafa e apócrifa, pois, por causa da ignorância quanto a esses desenvolvimentos, ainda paira certo preconceito sobre a literatura bíblica que não foi canonizada, inclusive em estudos teológicos eruditos.

Mesmo sem a intenção de entrar na discussão específica sobre o significado e a aplicabilidade do procedimento exegético judaico chamado *midrash* e de seu recurso chamado *'agadah*, afirmamos que o *Testamento de Jó* é a reescrita do livro canônico de Jó baseado no procedimento de expansão de seu conteúdo.

Por fim, apontamos como a descrição concreta realizada numa passagem bíblica do livro de Jó – sobretudo na Bíblia Hebraica, mas também na LXX – desenvolveu-se para uma cena imaginativa no *Testamento de Jó*, que é caracterizada pela estética do realismo grotesco, conforme o conceito de Bakhtin, mas também nutrido pelo fenômeno da apocalíptica e sua visão sobre o inferno.

O *Testamento de Jó*, como literatura marginalizada e rejeitada pelos cânones oficiais, é uma obra valiosa para a apreciação do ponto de vista das perspectivas bakhtinianas sob muitos aspectos. Assim indicamos sua relação com a estética do realismo grotesco e sua importância para a história da literatura (poética histórica).

Como vimos, a forma literária desse livro é outro de seus aspectos relevantes, pois sua relação dialógica com os livros canônicos de Jó (tanto da Bíblia Hebraica quanto da LXX) permitem-nos mapear o desenvolvimento de novas formas literárias do período helenístico proporcionados pela cultura popular.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. 7. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail M. O romance como gênero *In: BAKHTIN, Mikhail M. Teoria do romance III*. O romance como gênero literário. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019. pp. 65-111.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Os gêneros do discurso*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Barueri/Stuttgart, Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BÍBLIA. Tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- BLOOM, Harol. *Abaixo as verdades secretas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BROCK, S. P. [ed.]. *Testamentum Iobi*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- COLLINS, John J. *Imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Trad. Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.
- COLLINS, John Joseph. Testaments. *In: STONE, Michael E. [ed.] Jewish Writings of the Second Temple Period*. Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum. Augsburg Fortress Publishers, 1984.
- EAGLETON, Terry. *Jesus Cristo e os Evangelhos*. Série Revoluções. Trad. Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- FRYE, Northrop. *O grande código: a Bíblia e a Literatura*. Trad. Marcio Stockler. São Paulo: Editora Sétimo Selo, 2021.
- HARALAMBAKIS, Maria. *The Testament of Job: Text, Narrative and Reception History*. Library of Second Temple Studies; 80. London, Bloomsbury T & T Clark, 2014.
- HENZE, Mathias. Os pseudepígrafos do Antigo Testamento hoje. Os antigos escritos de Israel na pesquisa moderna. *In: NOGUEIRA, Paulo A. S. Apocrificidade: o cristianismo primitivo para além do cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. pp. 39-62.
- KIRST, Nelson *et al.* *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. 18. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Vozes, 2004.
- 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, pp. 225-245.

LAW, T. M. Testament of Job. In: BAGNALL, Roger S; BRODERSEN, Kai; CHAMPION, Craige B; ERSKINE Andrew; HUEBNER, Sabine. *The Encyclopedia of Ancient History*. Hoboken, Blackwell Publishing, 2013. pp. 6618-6619.

LEITE, Francisco Benedito. A utilização do método socioideológico para estudos em Ciências da Religião e em Teologia. In: COSTA, Julia C. de L; FRANCELINO, Pedro Farias [org.]. *Linguagem, discurso e religião: diálogos e interfaces*. São Carlos: Pedro e João, 2017.

LOURENÇO, Frederico. Nota introdutória a Job. In: BÍBLIA. Vol. IV. Tomo 1. Antigo Testamento: Os livros Sapienciais. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa, Quetzal, 2018.

MACHO, Diez [ed.]. Apócrifos del Antiguo Testamento. Vol. IV. Ciclo de Henoc. Madrid: Ediciones Cristandad, 1984.

NOGUEIRA, Paulo A. S. Apocrificidade: os apócrifos cristãos no estudo do Cristianismo Primitivo. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. *Apocrificidade: o cristianismo primitivo para além do cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. pp. 15-38

PÖLDSAM, Anu. Intertextual and Intratextual Transformation in the Testament of Job. *Usuteaduslik Ajakiri* 77, 1, 2020, pp. 129-142.

RAHLFS, Alfred [ed.]. *Septuaginta – Editio Altera. Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX*. Barueri, São Paulo: SBB (Sociedade Bíblica do Brasil) & Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

RICOEUR, Paul. Paul Ricœur e a Hermenêutica Bíblica. In: RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. pp. 133-246.

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. pp. 395-408.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. 2 ed. Trad. Irineu Rebuske. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSSELL, D. S. *Desvelamento Divino*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Trad. Annemarie Höhn. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

SEPTUAGINTA (LXX) – Editio Altera – Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes Edidit Alfred Rahlfs. Barueri, São Paulo: SBB (Sociedade Bíblica do Brasil) & Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

SPITTLER, Russell P. Testament of Job. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. [ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. One: Apocalyptic Literature and Testaments. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016. pp. 829-868.

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. pp. 1298–1313.

VOLÓCHINOV, V. (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, Notas e Glossário Sheila Grillo; Ekaterina V. Américo. Ensaio introdutório Sheila Grillo. 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.

Recebido em 23/04/2024

Aprovado em 24/02/2025

Declaração de disponibilidade de conteúdo

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Pareceres

Tendo em vista o compromisso assumido por *Bakhtiniana*. Revista de Estudos do Discurso com a Ciência Aberta, a revista publica somente os pareceres autorizados por todas as partes envolvidas.

Parecer I

O presente manuscrito apresenta uma linguagem clara e um bom domínio técnico das ferramentas bíblico-exegéticas. De início, o artigo se propõe a estabelecer uma relação dialógica entre textos que possuem um *status* distinto (um é canônico e o outro pseudoepigráfico). Trata-se de um trabalho que responde ao tema proposto, mas possui alguns problemas de desenvolvimento: ausência de explicações sobre a Septuaginta; falta de uma apresentação adequada do próprio conceito de grotesco; há promessas não tão bem cumpridas. Por exemplo, o trabalho propõe uma explicação do gênero apocalíptico bem como uma promessa de explicitação da influência do referido gênero no Testamento de Jó. No entanto, houve apenas explicação. A promessa de explicitação da influência apocalíptica não apareceu. Pelo menos, não como foi prometido. Nas observações complementares, serão indicados e apresentados os pontos que precisam ser trabalhados no texto. Nenhuma destas observações são motivo para não aprovar. O texto é original. A proposta de estabelecer uma relação dialógica entre texto canônico e pseudoepigráfico é bastante admirável e promissora.

Observações complementares:

Bakhtiniana, São Paulo, 20 (2): e66355p, abril/jun. 2025

1. O título e o subtítulo estão repetitivos. Sugiro eliminar um dos dois e criar outro subtítulo. Por exemplo:

A. Manifestações da estética do grotesco no “Testamento de Jó”: pseudépigrafa e canonicidade em relação dialógica Ou simplesmente:

B. Manifestações da estética do grotesco no testamento de Jó

2. Faz-se necessária revisão dos nomes dos autores. Por exemplo, Ricoeur está grafado cada hora de um jeito diferente.

3. Há títulos, como a obra do Northrop Frye, que já possuem boas traduções para o português, no entanto, a referência usada foi uma tradução para o espanhol.

4. Apesar de situar bem o leitor no contexto da literatura apocalíptica, importante para entender a releitura que o *Testamento de Jó* faz, faltou apresentar para os leitores o tipo de literatura que constitui o Jó canônico, a saber, a literatura sapiencial.

5. A relação entre a leitura sapiencial e a literatura apocalíptica é inegavelmente uma das contribuições centrais deste artigo. Por isso, a falta desta explicação pode impedir leitores leigos de perceberem os desdobramentos interessantes que o ensaio apresenta.

6. O tópico que relaciona o texto canônico com o texto pseudoepigráfico se concentrou maciçamente no Testamento de Jó. A questão de o livro de Jó ter sido escrito em hebraico e a releitura ter se baseado na Septuaginta ficou muito à margem.

7. Faltou uma nota explicativa sobre a Septuaginta e suas versões (o mesmo poderia ser dito da Stuttgartensia). A própria LXX que conhecemos é, na verdade, uma edição. Faltou evidenciar as razões de a LXX ser tão importante para a análise da releitura que o Testamento de Jó fez. Que a LXX é importante, parece inegável.

8. No tópico dedicado ao grotesco de Jó, praticamente não há uma exposição inicial do conceito de grotesco em Bakhtin. O leitor é praticamente lançado na discussão sobre o grotesco no *Testamento de Jó*. Só no final do tópico, o texto de Bakhtin sobre o grotesco aparece e é, de certo modo, arrazoado. Faltou uma apresentação da obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, de Bakhtin, para situar o leitor.

9. Nas considerações finais, os parágrafos estão desproporcionais. A impressão que se tem é que faltou fôlego para terminar. CORREÇÕES OBRIGATÓRIAS [Revisado]

Jonas Moreira Madureira – Universidade Presbiteriana Mackenzie – UPM, São Paulo, São Paulo, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-7050-3373>; 1157048@mackenzie.br

Parecer emitido em 12 de junho de 2024.

Parecer II

O artigo traz um conteúdo relevante para a academia. Entretanto, é necessário que haja uma adequação no formato, o que implicará alterações também em seu teor. A sugestão é a aprovação com restrições, a fim de que se observem os seguintes aspectos: junção dos tópicos 1 e 2, com sua respectiva adequação; criação de um tópico a fim de dar aprofundamento aos conceitos de Bakhtin explorados no artigo; submissão do artigo a uma revisão textual. Em anexo, encontram-se dois arquivos: 1) texto formulado por este

avaliador; 2) o texto do arquivo com comentários em balões. APROVADO COM RESTRIÇÕES [Revisado]

Thiago Santos Pinheiro Souza – Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-5198-1521>; thiagosoueu@gmail.com

Parecer emitido em 20 de agosto de 2024.

Parecer III

Depois das correções e melhorias, o artigo ficou excelente. Chequei minhas anotações feitas a partir do manuscrito anterior e notei o cuidado e rigor com que o autor revisou. O artigo ficou muito melhor. Parabéns ao autor pelo ótimo trabalho. Certamente será um texto que terei enorme prazer em indicar para meus alunos. Parabenizo também o editor pela coordenação.

Jonas Moreira Madureira – Universidade Presbiteriana Mackenzie – UPM, São Paulo, São Paulo, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-7050-3373>; 1157048@mackenzie.br

Parecer emitido em 12 de setembro de 2024.

Parecer IV

A segunda versão do arquivo apresenta um avanço em relação à primeira. Desta forma, verifica-se que o texto está orgânico, de modo que eventuais divergências entre este avaliador e o autor se dariam no campo da estilística ou da opção na abordagem, o que seria, neste caso, irrelevante explicitar. Enfim, a versão mostra-se em condições de constar na revista, e registro, assim, meu parecer favorável à publicação, sem restrições.

Thiago Santos Pinheiro Souza – Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; <https://orcid.org/0000-0001-5198-1521>; thiagosoueu@gmail.com

Parecer emitido em 11 de setembro de 2024.

Editores responsáveis

Adriana Pucci Penteado de Faria e Silva

Beth Brait

Bruna Lopes

Maria Helena Cruz Pistori

Paulo Rogério Stella

Regina Godinho de Alcântara