



Intertextualidade irônica em Jn 3:7-4:2

Ironic Intertextuality in Jn 3:7-4:2

Lucas A. Iglesias Martins*

UNASP | São Paulo, Brasil

lucas.iglesias@usp.br*

Luciano Geraldo Mateus da Silva**

UNASP | São Paulo, Brasil

luciano.geraldo96@gmail.com

Resumo: Este artigo visa examinar alguns aspectos literários em *Jonas*, bem como verificar as relações intertextuais entre o texto de Jn 3:7-4:2 e Ex 32-34, analisando os aspectos irônicos presentes nas conexões entre as duas narrativas, principalmente, na relação entre os profetas Jonas e Moisés, no qual se destaca a forma irônica com a qual o autor apresenta as ações do profeta.

Palavras-chave: Intertextualidade. Narrativa. Ironia.

Abstract: This article aims to examine some literary aspects in the book of Jonah, as well to verify intertextual relations between the text of Jn 3: 7-4:2 and Ex 32-34, analyzing the ironic aspects present in the connections among these two narratives, mainly, in the connection between the prophets Jonah and Moses, where it stands out the ironic form that the author presents Jonah's actions.

Keywords: Intertextuality. Narrative. Irony.

Introdução

O livro de *Jonas* é, tanto em sua forma como em seu conteúdo, identificado por muitos eruditos como um livro único na literatura profética.¹ De forma geral, os livros proféticos da Bíblia Hebraica são coleções de palavras do profeta e um registro de sua mensagem. Pouca ênfase é dada para suas informações particulares. No entanto, esse texto apresenta uma pregação de apenas cinco palavras, enquanto o que acontece com o profeta ocupa a maior parte do texto.²

Jonas é também uma obra que se destaca na literatura profética por conta de sua

* Doutorando em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo e Professor do Centro Universitário Adventista de São Paulo.

** Graduando em Teologia e em Letras pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo.

¹ NOGALSKI, 1993, p. 248; ALLEN, 1976, p. 175.

² BODA, 2012, p. 455.



riqueza literária, “repleta de tramas, ironias e temas fascinantes.”³ Além disso, Paul Kim acrescenta que, recentemente, os estudiosos dos “Doze Profetas” (referindo-se aos “profetas menores”) tem dedicado maior atenção aos aspectos que transcendem cada livro em si, analisando palavras-chave, alusões e temas que fazem conexão com outros livros da Bíblia Hebraica.⁴

Nesse sentido, Kim orienta quanto à importância de se analisar as relações intertextuais considerando o texto em sua forma presente, pois desta maneira é revelado os trocadilhos e ecos da rede literária que envolve *Jonas*.⁵

A partir dessa orientação, este artigo objetiva analisar as possíveis relações intertextuais presentes na perícopie sob análise (Jn. 3:7-4:2), assim como, analisar algumas características literárias de *Jonas* e sua relação com a perícopie em questão. Maior atenção será destinada a ironia, e a possível utilização da intertextualidade na narrativa como um instrumento irônico.

A presente pesquisa está dividida em duas partes principais. Na primeira, será realizada uma breve análise da seguinte característica literária: ironia. Na segunda parte, será realizado um exame das relações intertextuais presentes na perícopie em questão (Jn 3:7-4:2).

1 Ironia

O livro de *Jonas* é identificado por vários estudiosos como uma obra caracterizada também pelo humor. É presumível que o leitor ria ao se deparar com imagens grotescas como animais vestidos de panos de saco, clamando à Deus por terem sido privados de comida e bebida.⁶ Para Hans Wolff, “em nenhum outro livro da Bíblia encontramos todas as diferentes variedades do estilo cômico, tão ricamente desenvolvido, como aqui”.⁷ De acordo com o Wolff, é nesse aspecto humorístico que a beleza da história e o seu poder libertador são encontrados. Todavia, a maneira como a ironia é interpretada pelos estudiosos varia. Uriel Simon,⁸ por exemplo, reconhece que a ironia cumpre um papel importante no livro, no entanto ele é contrário a ideia de que por intermédio da ironia Jonas seja ridicularizado, ou humilhado.⁹

³ KIM, 2007, p. 497.

⁴ KIM, 2007, p. 497-498.

⁵ KIM, 2007, p. 498.

⁶ SIMON, 1999, p. xxi.

⁷ WOLF, 1986, p. 84.

⁸ SIMON, 1999, p. xxi-xxii.

⁹ Simon argumenta: “The Book of Jonah, the, is not an ironic satire. Furthermore, what irony it does contain is not particularly biting. It looks down on the hero and painfully exposes his failures, but it is forgiving: It sets the hero



E. M. Good em *Irony in the Old Testament*, afirmou que “ironia, assim como o amor, é mais facilmente percebida do que definida”.¹⁰ No entanto, isso não anula a busca por alguns aspectos que possam ajudar a perceber a ironia em um texto. Lilian Klein observa alguns elementos básicos da ironia baseando-se na obra de D. C. Muecke, *The Compass of Irony*.¹¹ Na análise da autora são identificados três requisitos da ironia: (1) ela acontece em dois níveis, (2) existe oposição entre esses dois níveis, e (3) há, geralmente, a presença do elemento de ignorância ou inocência.

A ironia de oposição, por sua vez, está baseada na incongruência.¹² A oposição é articulada entre o que se espera e no que realmente acontece no decorrer da narrativa. Além da incongruência, outra característica que se destaca como elemento irônico é a inocência. Para Mona West, a inocência é apresentada de forma discreta, estabelecendo uma comunicação indireta com o(a) leitor/audiência, convidando-o(a) a participar da ironia.¹³ De acordo com Lilian Klein, por intermédio desses dois elementos “a ironia torna-se mais notável”.¹⁴

Elaborada com a intenção de ser reconhecida, a ironia requer, naturalmente, uma relação que transcende os dois polos básicos (ironista @ vítima). Segundo Carolyn Sharp a “resposta do leitor desempenha um papel inevitável na construção e percepção das ironias[...]”.¹⁵ Ela afirma:

Ironia convida a cumplicidade do leitor na rejeição do significado superficial da matéria em comunicação, e convida à participação na criação de um novo significado que simultaneamente depende e vai além do que tem sido exposto. E se, de forma preocupante ou provocando, a ironia ameaça a exclusão interpretativa de qualquer leitor não perspicaz que falha em decifrar corretamente o convite do texto.¹⁶

O reconhecimento da importante relação entre leitor e texto direciona o leitor para as diferentes formas com que a ironia interage com o leitor. Klein organiza

in his proper place without humiliating him and restores him to his dignity without abasing him” (SIMON, 1999, p. xxii).

¹⁰ GOOD, 1981, p. 13.

¹¹ KLEIN, 1989, p. 195-196.

¹² KLEIN, 1989, p. 196.

¹³ WEST, 1984, p. 236.

¹⁴ KLEIN, 1989, p. 196.

¹⁵ SHARP, 2009, p. 17.

¹⁶ SHARP, 2009, p. 24.



essas formas de ironia em um grupo chamado por ela de “ironia do orador”.¹⁷ Embora cientes das variações, apenas uma dessas formas será enfatizada aqui porque melhor interage com o propósito e os limites deste artigo.

A “ironia dramática”, pode ser identificada pela presença de “um ‘orador’ ou um ‘protagonista’ que sabe menos do que a audiência e que não está consciente de sua participação na ironia”. Algo que diferencia a “ironia dramática” é a constatação de que “apenas o leitor observa o jogo de ironia entre os dois pólos”.¹⁸ Nesse caso, Klein afirma que “a vítima da ironia dramática não compreende completamente as implicações de suas próprias palavras (ou situações)”.¹⁹

Tendo por base os elementos apresentados, é possível observar como esses princípios são desenvolvidos em *Jonas*. Primeiramente, várias incongruências são notáveis em todo o texto. O profeta é apresentado como “Jonas, filho de Amitai” (Jn 1:1). O nome Jonas significa “Pomba” e “filho de Amitai” significa “filho da fidelidade”.²⁰ Logo no início, é criado no leitor a expectativa de que Jonas é o protagonista ideal para a missão divina. Sendo o “filho da fidelidade”, espera-se que ele seja caracterizado por nada menos do que obediência. Contudo, de forma alguma isso acontece.

Diante da missão de “levantar” (קוים), “ir” (הלך) e “clamar” (קרא) contra a grande cidade de Nínive (Jn 1:2), Jonas decide fugir para Jope, mas de forma mais específica, ele foge da “presença do SENHOR” (v. 3). Sua fuga é descrita como “um contraste nítido com o chamado de Deus”.²¹ Em vez de “levantar”, o profeta inicia uma série de ações que seguem um movimento de descida. No v. 3, duas vezes aparece o verbo “descer” (יָרַד), enfatizando sua oposição imediata ao que lhe foi proposto. Ao tomar o navio rumo a Jope, ele “desce” até o porão e dorme enquanto os marinheiros clamam “cheios de medo” (v. 5). Mas o sono de Jonas não é um sono qualquer. A palavra utilizada aqui para descrever o sono de do profeta (נָדַם) aparece de forma significativa em outros lugares da Bíblia Hebraica.²² De acordo com Holbert, “este é o sono mais profundo de todos,

¹⁷ KLEIN, 1989, p. 197.

¹⁸ KLEIN, 1989, p. 197.

¹⁹ KLEIN, 1989, p. 197.

²⁰ HOLBERT, 1981, p. 63-64; WEST, 1984, p. 238.

²¹ HOLBERT, 1981, p. 64.

²² Holbert compara o sono de Jonas com outras menções da raiz (נָדַם) na Bíblia Hebraica. Este é o sono que Deus faz recair sobre Adão em Gn 2: 21 antes de retirar dele uma de suas costelas; o que recai sobre Abraão antes de Deus fazer com ele uma Aliança (Gn 15:12), e no de Sísera, antes de ser brutalmente morto por Jael (Jz 4:21) (HOLBERT, 1981, p. 65).



durante o qual, grandes ações divinas são realizadas”.²³ Ele dorme “profundamente”, ecoando a mesma ideia de descida. Ideia esta que alcança seu ápice na prece de Jonas (Jn 2:2-9) dentro do grande peixe: “do ventre do abismo gritei” (Jn 2:1). James Ackerman observa que a narrativa “parece estar descrevendo a fuga de Jonas da presença de YHWH como uma descida ao mundo inferior”.²⁴

Jonas é apresentado também em contraste com os marinheiros. Na Bíblia Hebraica, o papel profético se dá na função primária de ser “boca de Deus” (Ex 4:16, Jr 1:9), repetindo a mensagem que lhe fora dada. Porém, no capítulo 1, em vez de Jonas, o chefe dos marinheiros é quem repete a ordem de Deus. “Levanta-te (קום), invoca (קרא) o teu deus” (Jn 1:6), diz o capitão ao sonolento profeta, repetindo dois verbos da ordem dada por Deus a Jonas em Jn 1:2. Além dessas duas palavras contidas na ordem divina, uma terceira também é acrescentada pelo autor na boca dos marinheiros ao dizerem: “vinde” (הלך) (Jn 1:7). Para Holbert esta repetição de palavras aponta para três coisas importantes até agora na narrativa: (1) reitera o enorme abismo entre as ativas orações dos marinheiros e o sonolento e desobediente profeta de Yahweh;²⁵ (2) por intermédio do capitão, Deus chama seu profeta de volta para sua missão, ecoando o fato de ele não ter escapado de Deus; (3) embora o capitão não tenha ideia da significância de suas palavras, para nós, leitores, elas renovam o chamado divino para o profeta.

O contraste entre Jonas e os marinheiros se acentua no capítulo 1. Isso pode ser percebido por meio da ocorrência da palavra “temor” (ירא) que se repete seis vezes no capítulo. Todas as ocorrências aparecem em um contexto religioso (1:5, 10[2x] e 16[2x]), apesar disso, apenas uma vez a palavra está relacionada com o profeta, enquanto que, ironicamente, as outras cinco ocorrências aparecem ligadas aos marinheiros.²⁶ Os marinheiros, por sua vez, não apenas “temem”, mas “temem ao extremo ao SENHOR” (יראָה גְּדוּלָּהּ). O que podemos observar é um modelo claro de oposição entre o que se espera de Jonas e como ele age.²⁷

²³ HOLBERT, 1981, p. 65.

²⁴ ACKERMAN, 1997, p. 253.

²⁵ HOLBERT, 1981, p. 66.

²⁶ A primeira ocorrência no v. 5 é um “temor” que leva os marinheiros a clamar “cada um a seu deus”, além disso, depois da confissão de Jonas em 1:9 todas as ocorrências aparecem ligadas a Yahweh. Diferentemente dos marinheiros, o temor de Jonas à Deus não o faz clamar. No capítulo 2, no entanto, seu clamor não está ligado aos marinheiros nem à Nínive, é voltada apenas para si mesmo: “Na minha angústia clamei ao SENHOR” (Jn 2:2).

²⁷ ACKERMAN, 1997, p. 253; HOLBERT, 1981, p. 66-69.



Holbert afiança que enquanto o profeta desce para fugir da presença do Senhor, os marinheiros crescem em nossa admiração e em seu reconhecimento do verdadeiro poder do Senhor.²⁸

Apesar de serem percebidos elementos em comum, ao descrever a reação dos ninivitas à pregação de Jonas o autor elabora uma diferença que, talvez, nos sugira uma oposição entre os ninivitas e Jonas assim como já havia acontecido no capítulo 1 com os marinheiros. Um dia de pregação foi suficiente para que uma cidade inteira se convertesse, ao contrário do profeta que, aparentemente, precisa de uma jornada de “três dias e três noites”.²⁹ O autor cria este paralelo e contraste, ao que parece, justamente para retomar a ideia de que Jonas é menos predisposto ao Deus Criador do que os gentios/pagãos.

Sendo assim, os três dias na barriga do peixe poderiam simbolizar a distância de Jonas com relação à YHWH, e ainda assim, a proximidade de YHWH mesmo em tal distância. Os três dias requeridos para atravessar Nínive, da mesma forma, transmite o retorno de Jonas à YHWH, e certamente sua distância dEle mesmo em seu retorno.³⁰

Para o leitor atento as incongruências não passaram despercebidas e como West e Holbert observam,³¹ a esta altura o leitor já identificou Jonas como o objeto da ironia (vítima).³² A partir dessa identificação, podemos avançar para o segundo nível irônico que gostaríamos de destacar em *Jonas*: a ironia dramática. Como já mencionado, a ironia dramática é identificada por um protagonista que sabe menos que a audiência e que não entende o significado de suas próprias palavras.

Por meio da relação entre os discursos de Jonas e suas ações ao longo da narrativa, podemos identificar um elemento de inocência, ou, ignorância que

²⁸ HOLBERT, 1981, p. 69.

²⁹ Cf. LANDES, G. M. *The “Three Days and Three Nights” motif in Jonah 2:1* JBL 86 (1967), p. 446-450. Nesse artigo, o autor trata sobre o que a expressão “três dias e três noites” significa na narrativa. Landes observa outras ocorrências dessa expressão na Bíblia hebraica, bem como na comparação com o mito sumeriano “The Descent of Inanna to the Neither World”, e conclui que a expressão parece indicar um período de tempo concreto (Cf. ACKERMAN, 1997, p. 257).

³⁰ SWEENEY, 2000, p. 303-333.

³¹ WEST, 1984, p. 239; HOLBERT, 1981, p. 64.

³² Embora Holbert argumente em favor da sátira, Jonas parece ser a vítima do narrador. John A. Miles segue uma direção contrária no artigo “Laughing at The Bible: Jonah as Parody”. De acordo com Miles, Jonas não é o alvo do humor nem os hebreus, mas as escrituras hebraicas (MILES, 1975, p. 170).



acompanha as falas do profeta. O primeiro discurso do profeta é uma resposta a uma série de perguntas realizadas pelos marinheiros: “Eu sou hebreu e eu temo ao Senhor, o Deus do céu, que fez o mar e a terra” (Jn 1:9). Ackerman observa que “tirada do contexto, sua resposta em Jn 1:9 soa como uma maravilhosa confissão de fé. Mas ele omite toda confissão de desobediência [...]”.³³

De todo modo, é perceptível a incongruência na declaração de Jonas sobre sua crença na onipotência do Deus criador. Esta incongruência pode ter gerado certo humor para a audiência que já entendia não ser possível fugir da presença do Deus Criador.³⁴ Porém, Jonas ironicamente, foge do mesmo Senhor que ele considera onipotente para o mesmo mar que ele confessa que o Senhor fez.³⁵

Na oração do capítulo 2, também percebemos que suas palavras são no mínimo estranhas considerando o resto da narrativa. No ventre do grande peixe, Jonas argumenta que Deus é o culpado por ele estar naquela condição: “Pois [tu] me lançastes no profundo, no coração dos mares [...]” (2:3). E para enfatizar sua própria inocência, é utilizado no v. 4 o verbo (שָׁרַף) na voz passiva (Nifal): “Eu tenho sido lançado de diante dos teus olhos”.³⁶ Mas não foram os marinheiros que lançaram Jonas ao mar (Jn 1:15) conforme ele mesmo havia pedido (Jn 1:12)? No v. 8, o profeta faz uma declaração que o contrasta com os idólatras. De acordo com Jonas, aqueles “que se entregam à idolatria vã abandonam aquele que lhes é misericordioso (רַחֵם)”. No entanto, olhando para o que acontece antes e depois da oração de Jonas, constatamos que é somente ele quem abandona o רַחֵם divino. Quem são aqueles que “se entregam à idolatria vã”? Mais uma vez o incoerente profeta é acusado por suas próprias palavras.³⁷ Ackerman acrescenta: “É Jonas que desertou o seu Deus; e mais tarde descobriremos que a razão principal para sua fuga é o *hesed* superabundante de Deus (4:2)”.³⁸ Leslie Allen³⁹ argumenta que a *hesed* – רַחֵם é um dos temas que ligam as duas orações do profeta (2:1-9 e 4:2-3). Na primeira oração, a misericórdia concedida à ele é motivo de louvor, todavia, ironicamente, quando a mesma misericórdia é concedida aos ninivitas, se torna para Jonas um motivo de grande aflição.⁴⁰

Até mesmo quando Jonas parece ter conhecimento sobre o que será dito, mesmo ele declarando saber (“pois eu sabia” (4:2) – כִּי יָדַעְתִּי), suas palavras, à

³³ ACKERMAN, 1998, p. 254.

³⁴ WEST, 1984, p. 237.

³⁵ HOLBERT, 1981, p. 68; CHISHOLM, 2002, p. 411.

³⁶ HOLBERT, 1981, p. 71.

³⁷ HOLBERT, 1981, p. 73.

³⁸ ACKERMAN, 1997, p. 254.

³⁹ ALLEN, 1976, p. 199.

⁴⁰ ALLEN, 1976, p. 199.



vista do leitor, soam como algo completamente incompreensível. Na relação intertextual com Ex 32-34 um contexto será apresentado que intensifica ainda mais a ironia sobre a curiosa reação de Jonas diante da graça divina. No entanto, isso será melhor desenvolvido na última seção deste artigo.

2 Relação Intertextual entre Jn 3:7 - 4:2 e Ex 32-34

Nenhum texto é uma ilha. De acordo com o postulado dialógico de Bakhtin, “um texto (enunciado) não existe nem pode ser avaliado e/ou compreendido isoladamente: ele está sempre em diálogo com outros textos”.⁴¹ Robert Alter assume que toda literatura é necessariamente alusiva. Se tratando de Bíblia Hebraica, é ainda mais evidente que as repetições estão baseadas em “tradições nacionais autoritárias, fixadas em formulações verbais, as quais escritores posteriores respondiam por meio de incorporação, elaboração, debate ou paródia”.⁴²

Dentro da perícope, sob análise, iremos observar a relação intertextual presente em dois versos (Jn 3:10 e 4:2) e sua respectiva correspondência com a renovação da aliança em Ex 32-34. Muitos estudiosos têm identificado essa relação textual e se dedicado à sua interpretação, apontando para as mais variadas formas de seu uso. Nesta última seção, enfatizaremos o caráter irônico que acompanha o diálogo entre essas duas narrativas da Bíblia Hebraica, destacando que o diálogo entre os dois textos se dá, principalmente, por meio de repetições de palavras e na função dos personagens envolvidos.

Em artigo intitulado “Jonah Read Intertextually”, Paul Kim faz uma análise das implicações intertextuais de *Jonas* em paralelo à outras histórias. Ele explora quatro conexões demonstrando como a mudança de motivo, ações, temas, entre as histórias, conduzem o leitor a perceber a ironia no caráter distinto (oposto) dos eventos presentes em *Jonas*.⁴³ Embora não seja uma preocupação deste artigo categorizar a relação entre Jonas e Moisés, analisaremos a ironia nos contrastes entre as narrativas, conforme sugeridos pela intertextualidade.

Relação 1:

Jn 3: 10

וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת־מַעַשְׂיָהֶם כִּי־שָׁבוּ מִדְרָגָם הָרְעָה וַיִּנְחָם הָאֱלֹהִים עַל־הָרָעָה אֲשֶׁר־דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת־לָהֶם וְלֹא עָשָׂה:

“Viu Deus o que fizeram, como se converteram do seu mau caminho; e Deus se arrependeu do mal que tinha dito que faria e não o fez” (ARA).

⁴¹ KOCH et al., 2012, p. 9.

⁴² ALTER, 1992, p. 50.

⁴³ KIM, 2007, p. 501-502.



Ex 32:14

וַיִּנָּחֵם יְהוָה עַל־הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ:

“Então, se arrependeu o SENHOR do mal que dissera havia de fazer ao povo” (ARA).

Os textos correspondentes dessa primeira relação são uma descrição da resposta divina diante dos pedidos do rei de Nínive e Moisés. No entanto, não é apenas nesse verso que os textos dialogam. Há uma série de paralelos no contexto das duas passagens que fortalecem a conexão entre as duas histórias.

Depois de o povo de Israel ter quebrado a aliança construindo para si um bezerro de ouro, a fúria de Deus se acendeu contra seu povo. Como resultado, por meio de um intenso diálogo com Moisés, Deus os ameaça destruir. Não obstante, Moisés intercede pelo povo e pede para que Deus se volte de sua ira (וַיִּנָּחֵם עַל־הַרְעָה), arrependa-se do mal que havia intencionado (שׁוּב מִקְרוֹן אֶפְדֵּה), lembre (זָכַר) de que eles são herdeiros das promessas feitas aos patriarcas (Ex 32: 12-13). Imediatamente, o narrador descreve que a intercessão de Moisés foi efetiva,⁴⁴ pois no v. 14 é dito: “Então se arrependeu o SENHOR do mal que dissera que havia de fazer ao povo”.

No caso dos ninivitas, a resposta divina é antecedida por uma enorme comoção diante do anúncio de um juízo iminente (Jn 3:4). Embora não haja um diálogo direto entre o rei de Nínive e Deus, é possível notar, através da repetição de algumas palavras, uma relação bem próxima entre o pedido do rei e a resposta divina.⁴⁵ Após estabelecer o decreto obrigando o jejum e o ato de clamar, no v. 9, há uma súplica do rei para que Deus se arrependa de sua ira (וַיִּשָּׁב מִקְרוֹן אִפּוֹ) contra seu povo. Em vista disso, Deus se arrepende do desastre pronunciado (וַיִּנָּחֵם עַל־הַרְעָה).

Hans Wolff e Douglas Stuart, sustentam que essa combinação de frases é encontrada apenas em Ex 32:12 e Jn 3:9. Todavia, há uma diferença determinante no uso da tradição de Moisés em *Jonas*, pois, em Êxodo, isso é aplicado para Israel, em *Jonas*, para a gentia Nínive.⁴⁶

Wolff ainda observa uma relação entre a progressão presente nas duas histórias e o oráculo profético de Jeremias, indicando a condicionalidade do juízo divino sobre qualquer nação (Jr 18:7-8). Para o autor, o texto de Jeremias é o único que

⁴⁴ DOZEMAN, 1989, p. 220.

⁴⁵ As palavras repetidas que destacamos: “caminho” (דֶּרֶךְ), “voltar” (שׁוּב), “mau” (רָע), “arrepender” (נָחַם), “Deus” (אֱלֹהִים). Estas palavras aparecem tanto no pedido do rei de Nínive (Jn. 3:9) quanto na reação divina no v.10.

⁴⁶ WOLFF, 1986, p. 154; STUART, 1987, p. 496.



contém a mesma progressão de três períodos aplicados para uma nação não israelita:⁴⁷ palavra de julgamento, arrependimento e retração.⁴⁸

Stuart acrescenta que esse texto de *Jeremias* é o *locus classicus* do Antigo Testamento, ensinando sobre as possibilidades que compõe o alerta profético.⁴⁹ Dessa forma, ainda que a utilização da tradição de Ex 32 em Jn 3:10 seja, em certo sentido, inovadora (aplicando-se a Nínive), o texto de Jr 18:7-8 mantém a dinâmica a Nínive.

É importante ressaltar também que o uso do intertexto de Jn 3:10, naturalmente, sugere uma ligação com o papel do profeta, como no caso de Ex 32:14. Contudo, ecoando o capítulo 1 e a proeminência do líder estrangeiro sobre o profeta de Israel, é o rei de Nínive quem suplica a Deus para que Ele se volte de sua decisão, e não Jonas. Cumprindo assim uma das funções proféticas de interceder pelo povo diante de Deus. Uriel Simon argumenta que, dessa maneira, “além de Jonas fugir de sua missão específica à Nínive, ele também se rebela contra o duplo papel profético: falar em nome do SENHOR para os seres humanos e falar em nome dos seres humanos diante do SENHOR”.⁵⁰ Jonas se cala em vez de assumir seu dever profético.

Apesar de Moisés ter o seu pedido atendido (Ex 32:14), ele percebe, no restante do capítulo 32, a indignação de Deus quanto à atitude do povo. O diálogo entre Deus e Moisés continua e a narrativa avança para a seu clímax em Ex 34, na qual Moisés presencia a revelação de Deus e o firmamento de uma nova aliança entre Deus e Israel. Comentando acerca dessa seção de Ex 32-34, Thomas Dozeman destaca o aspecto determinante da narrativa como sendo o misericordioso caráter divino. Ele pontua:

de fato, é a habilidade de YHWH de arrepender-se do mal em Êxodo 32 que permite que a história continue e alcance sua culminação em Êxodo 34. Assim, a estrutura da narrativa sugere que a habilidade divina de evitar uma destruição justificável e prolongar a vida, está inextrincavelmente relacionado com o gracioso caráter de

⁴⁷ WOLFF, 1986, p. 154.

⁴⁸ Allen e Dozeman não concordam com essa mesma progressão de três períodos. Eles relacionam Jn 3:10 com o texto de Jr 18:7-8. Dozeman considera as cinco vezes em que os verbos (שוב) e (נחם) aparecem combinados em *Jeremias* e descreve as implicações de cada uso (DOZEMAN, 1989, p. 221).

⁴⁹ STUART, 1987, p. 495.

⁵⁰ SIMON, 1999, xxxvi.



YHWH.⁵¹

De forma semelhante a Israel, ao povo de Nínive é concedido a possibilidade de continuar existindo e nos dois casos esta possibilidade repousa sobre o mesmo fundamento: o caráter de Deus. Todavia, no texto, Jonas já havia sido objeto da misericórdia de Deus e O louvado por isso (Jn 2:6-9). Por esse motivo, a reação de Jonas se torna ainda mais intrigante: “[...] desgostou-se Jonas extremamente e ficou irado” (4:1). O que esperar de Jonas diante da misericordiosa ação divina, que como hebreu ele experimentava, mas que agora também fora estendida para a recém-convertida Nínive?

Robert B. Chisholm argumenta que a resposta de Jonas (Jn 4:1-2) ao livramento de Nínive é irônica em alguns aspectos. O primeiro deles está na repetição da raiz רעע que aparece no mal que Deus condena em Nínive (“sua malícia” – רעע) em Jn 1:2, nos “maus caminhos” (רעע) dos quais Nínive se converte, e que também aparece, ironicamente, na reação de ira (רעע) do profeta (Jn 4:1). Isso ecoa o capítulo 1, onde Jonas é identificado como a causa do mal (רעע) que sobrevém aos marinheiros (1:7). A ironia reside na suposição de que no início do livro,⁵² Nínive é caracterizada como perversa, mas caminhando para a conclusão, percebemos ser esta uma característica mais aplicável a Jonas.⁵³

Outros aspectos irônicos estão presentes na reação de Jonas em 4:2, onde pela segunda vez ele ora, e onde finalmente revela o motivo pelo qual se deu sua tentativa de fuga para Társis. Além do mais, Jonas utiliza a fim de explicar-se, uma ampliação da fórmula que revela o caráter gracioso e compassivo de YHWH presente em Ex 34:6.⁵⁴ É o uso desta fórmula em *Jonas* que iremos analisar agora.

Relação 2:

Jn 4:2

וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יְהוָה הֲלוֹא־אֲנִי דְבַרְי עַד־הַיּוֹתַי עַל־אֲדָמָתִי עַל־כֵּן קִדַּמְתִּי לְבָרֶחַם פָּרָשִׁישָׁה כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֱלֹהֵי־חַיִּים וְרַחוּם אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְנָחָם עַל־הַרְעָה:

⁵¹ DOZEMAN, 1989, p. 221.

⁵² CHISHOLM, 1990, p. 127.

⁵³ Phyllis Trible, em sua análise desse verso (4:1), acrescenta outros dois contrastes. Ela argumenta que a repetição da raiz קָרָה tanto em Jn 3:9 (“furor de sua ira” – מִקְרָהוֹן אָפוֹ – quanto em 4:1 sugere um jogo de palavras que contrasta firmemente o caráter de Jonas e o de Deus, pois é exatamente do que Deus se afasta que agora inflama Jonas. Ela também pontua que o último contraste tem que ver com a relação entre Jonas e os ninivitas. Eles se convertem de seus maus caminhos (3:10); Jonas, se inflama (קָרָה) com o mal (רעע) (TRIBBLE, 1994, p. 197).

⁵⁴ DOZEMAN, 1989, p. 207.



E orou ao SENHOR e disse: Ah! SENHOR! Não foi isso o que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Társis, pois sabia que és Deus clemente e misericordioso, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal (ARA).

Ex 34:6

וַיַּעֲבֹר יְהוָה אֶל-פְּנֵי וַיִּקְרָא יְהוָה אֶל רַחֵם וְסָגִוּן אָרַף אַפַּיִם וְרַב-חַסְדִּים וְנֶאֱמַת:

E, passando o SENHOR por diante dele, clamou: SENHOR, SENHOR Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade (ARA).

Em seu discurso Jonas faz uso de uma fórmula do caráter gracioso e compassivo de YHWH.⁵⁵ Essa fórmula aparece em alguns outros textos da Bíblia Hebraica,⁵⁶ mas nossa ênfase será na ocorrência da mesma em Ex 34:6 na qual ela é primeiramente introduzida como uma revelação de YHWH e supostamente como a base para as demais ocorrências.⁵⁷

Essa revelação do caráter de YHWH é fundamental para a narrativa do Sinai porque ela permite que a renovação da aliança aconteça após os incidentes ocasionados pelo bezerro de ouro.⁵⁸ Após a intercessão de Moisés (Ex 32: 30-33), YHWH decide: “meu Anjo irá adiante de ti” (v. 34). Embora haja uma resposta da parte de Deus, não há menção de que o povo fora perdoado (v. 32) e no início do capítulo 33 há uma linguagem de aparente descaso da parte de Deus. Moisés então suplica: “como se há de saber que achamos graça aos teus olhos, eu e teu povo?” (Ex 33: 16). O desenrolar da narrativa conduz para a revelação de Deus em Ex 34:6-7 e a segurança de que tal caráter possibilita um recomeço na relação entre Deus e Israel.

Apesar de ser uma repetição que parcialmente ocorre em outros contextos, à luz de *Jonas*, ela se destaca pela curiosa inovação em seu uso. Geralmente utilizada em contexto de adoração, essa declaração é agora utilizada pelo autor de *Jonas* e colocada na boca do profeta para expressar sua ira contra Deus.⁵⁹ Nessa mesma direção Allen pontua que “as palavras que em outro lugar do Antigo Testamento evoca louvor dos homens, é tornada aqui, ofensivamente, uma

⁵⁵ Cf. DOZEMAN, 1989, p. 207.

⁵⁶ Nm 14:18; Sl 86:15; 103:8; 145:8; Na 1:3; Ne 9:17; Jl 2:13. Dentre essas ocorrências, destaca-se o texto de Jl 2:13, que assim como o texto de Jo 4:2, acrescenta a última linha (וַיִּתְחַם עַל-הַרְעָה).

⁵⁷ DOZEMAN, 1989, p. 207; CHISHOLM, 2002, p. 414.

⁵⁸ DOZEMAN, 1989, p. 218.

⁵⁹ WOLFF, 1986, p. 167.



causa para descontentamento”.⁶⁰ Na boca de Jonas, tais palavras soam de forma atrevida, como um desafio ao próprio caráter de Deus. Para Jacques Ellul, ao citar as mesmas palavras que o SENHOR citou a Moisés “Jonas coloca Deus contra Deus, a palavra de Deus contra o mandamento de Deus, e tudo para justificar ele mesmo”.⁶¹

Nesta segunda oração, Jonas finalmente explica sua fuga do chamado divino. Ao explicar-se, ele o faz justificando-se: “por isso (עַל־כֵּן) me adiantei” (Jn 4:2). Seu discurso é marcado pela ênfase na primeira pessoa do singular. Cinco palavras neste verso possuem esta terminação. Incluindo o verso 3, são ao todo nove referências egocêntricas; o “eu” parece envolver toda a confissão de Jonas quanto ao caráter misericordioso de YHWH. No entanto, para Tribble, até mesmo estas “palavras de justificação própria, ironicamente, testificam a misericórdia divina”.⁶² Por mais que exista esta ênfase egocêntrica, o narrador faz Jonas afirmar que as preocupações de YHWH são universais e de que ele sabia, desde o começo, que isto poderia incluir Nínive.⁶³

Há um aspecto que coloca as reclamações de Jonas em questão: a aparente ignorância que acompanha essa declaração (4:2). Seu argumento é baseado no credo que marca a misericórdia de Deus para com Israel.⁶⁴ Para Robert Chisholm, no uso desse credo, podemos perceber mais uma vez (Jn 1:9) a ironia que envolve o argumento do profeta. Deus decidiu mostrar misericórdia para os dois, mas “Jonas estava disposto a aceitar isto no caso de Israel (e no seu mesmo), mas não no caso dos Ninivitas”.⁶⁵

O que surpreende ainda mais é que sua declaração é consciente: “pois eu sabia” (Jn 4:2). Jonas está decidido de que sabe o que está fazendo (talvez isso o torne ainda mais ignorante). A palavra “sabia” – יָדָעָה – aparece circundada por duas partículas – וְ – que, de acordo com Tribble,⁶⁶ produz uma ênfase pelo ritmo.⁶⁷ O verbo יָדָעָה aparece de forma significativa em Êxodo 33 e o seu uso em comparação com o uso de Jonas fortalece o contraste entre os dois profetas. Em seu diálogo com YHWH, várias vezes Moisés expressa o desejo de saber o que

⁶⁰ ALLEN, 1976, p. 229.

⁶¹ ELLUL, 1971, p. 74.

⁶² TRIBLE, 1994, p. 200-201.

⁶³ ALLEN, 1976, p. 228.

⁶⁴ ALLEN, 1976, p. 228.

⁶⁵ CHISHOLM, 1990, p. 128.

⁶⁶ TRIBLE, 1994, p. 200.

⁶⁷ Outra sugestão dada pela é que em outras ocorrências como em Gn 22:12; Ex 18:11 e 1 Rs 17:24, parece apontar para uma expressão clímax (TRIBLE, 1994, p. 200).



fazer (33:5, 12, 16): “rogo-te que me faças saber (וַיֵּדָע) neste momento o teu caminho, para que eu te conheça (וַיֵּדָע) [...]” (Ex 33:13).

Na narrativa de Moisés “saber” ou “conhecer” está relacionado com um “não saber” (os caminhos de YHWH) que conduz a uma aproximação do divino. Moisés sobe no Monte Sinai e ali Deus revela Seus atributos. Na narrativa de Jonas, o profeta demonstra que os caminhos do Senhor já são conhecidos por ele e isto o leva a um movimento de descida para fugir da presença do SENHOR (Jn 1:3). Para Simon,⁶⁸ “ele reprova o Céu anunciando que não considera o divino atributo da misericórdia algo louvável”.

Outra relação contrastante do verbo וַיֵּדָע pode ser encontrada na comparação entre os discursos de Jonas e do rei pagão. Sua afirmação “eu sei”, forma um contraste com a expressão do rei de Nínive “quem sabe?” (3:9). O rei de Nínive parece estar a favor da soberania de Deus quanto a sua maneira de lidar com a misericórdia, ao passo que Jonas confronta a decisão divina.

Ao retornar à trajetória de Jonas no decorrer do livro, é notável como o autor elabora um personagem que tem em sua disposição “credos”, mas que não possui um comportamento tão religioso quanto os gentios:

como no capítulo 1, Jonas termina em um distante segundo lugar quando comparado com os pagãos e seu temor à Deus. Os Ninivitas responderam imediatamente e positivamente à revelação de Deus, em contraste ao rebelde Jonas, que obedeceu a Deus apenas depois de sujeitado às mais drásticas medidas divinas. Jonas foi presunçoso quanto a graça de Deus; o rei de Nínive humildemente submisso à soberana autoridade de Deus, reconhecendo que Deus não era obrigado a poupar a cidade (3:9).⁶⁹

Em vista de tantas incongruências que envolvem Jonas, Edwin M. Good lembra que a participação do leitor é crucial na construção da ironia. Uma vez que a ironia é crítica, o leitor percebe as incongruências na maneira com que as coisas lhe são apresentadas pelo ironista (autor), seja de forma implícita ou explícita.⁷⁰

Ao fazer o uso de frases que remetem à narrativa da renovação da aliança (Ex 32-34), o autor de *Jonas* coloca na boca do profeta e do rei de Nínive, palavras que extrapolam seu significado próprio. À luz da relação intertextual elas soam como uma “espada de dois gumes”, e as implicações de tais palavras são

⁶⁸ SIMON, 1999, p. xxxvii.

⁶⁹ CHISHOLM, 1990, p. 126-127.

⁷⁰ GOOD, 1981, p. 30.



expandidas pelo leitor que possui um contexto mais amplo de conhecimento.

Uma vez que as incongruências foram reconhecidas na relação entre os textos de Jn 3:7-4:2 e Ex 32-34, torna-se necessário avançar em direção ao que está sendo criticado por intermédio da ironia. De acordo com Good, a crítica do ironista advém de uma espécie de ideal de como as coisas deveriam ser. Dessa forma, o ironista tenta formar uma conexão entre leitor e ironia, baseando-se em sua posição quanto à verdade.⁷¹

James Ackerman sugere que uma das críticas principais de todo o texto está relacionada com as incongruências que acompanham as ações de Jonas. Para o autor: “a história satirizou Jonas como um profeta cuja piedade está fora de sincronia com seu comportamento”.⁷² Todavia, por meio da intertextualidade, pode-se acrescentar ainda que a crítica do autor à Jonas não se dá apenas no nível de seu comportamento, mas também naquilo que ele deveria fazer e não faz.

Embora o texto de *Jonas* em momento algum o chame de profeta, desde o início da narrativa, Jonas é caracterizado como tal. É ele quem recebe a “palavra do SENHOR” duas vezes (Jn 1:1; 3:1). É ele o único personagem que dialoga com Deus livremente. É ele quem usa credos e tradições (1:9; 4:2). Mas, ao mesmo tempo, ele é também o único que deseja fugir da presença do SENHOR (1:3), que desobedece a uma ordem divina e parece não se importar tanto com a vida daqueles que o cercam (1:6; 3:4; 4:10-11).

Como já foi mencionado na análise da primeira relação intertextual (Jn 3:7-10), Jonas deveria cumprir o papel profético de interceder por outros seres humanos diante de Deus, mas é o rei de Nínive quem assume este papel. Na relação com a narrativa de Êxodo 32, o rei gentio parece ser apresentado pelo autor como “Moisés”, um intercessor de seu próprio povo. Dessa maneira, ao trocar as figuras o autor forma um contraste surpreendente. Jonas é um profeta disfuncional, cujo papel pode ser facilmente substituído por um rei pagão.

Além disso, Jonas extrapola os limites do chamado profético. Ele usa a palavra de Deus contra o próprio Deus e isto com objetivo de protestar contra a misericórdia divina. O que é ainda mais intrigante é que ele o faz em plena consciência (Jn 4:2). É justamente essa “consciência” que parece ser criticada na segunda relação intertextual.

Em última análise, o que o autor parece estar criticando é a reação de Jonas diante da maneira com que Deus lida com a Sua misericórdia. Até mesmo quando Jonas tenta dar razão ao seu protesto ele acaba sendo ridicularizado sob

⁷¹ GOOD, 1981, p. 31; WEST, 1984, p. 240.

⁷² ACKERMAN, 1997, p. 258.



a vista do leitor. Afinal, quem concordaria com alguém que tem mais misericórdia de uma planta do que de uma cidade inteira? Todo esse uso da ironia talvez sugira que o não reconhecimento de Jonas como profeta no livro seja intencional, uma forma sutil de sublinhar o papel tragicômico que envolve Jonas em sua tentativa de fugir do gracioso YHWH.

Conclusão

Este artigo buscou analisar alguns aspectos literários do livro de *Jonas* e teve como interesse principal verificar o uso da intertextualidade como instrumento de ironia. Nesse sentido, foi realizada uma breve análise sobre a ironia como característica literária. Por intermédio dessa análise, notou-se como elas são importantes para perícopes em questão, pois a ironia, identificadas logo nos primeiros eventos do livro, prepara o leitor para os eventos que tomam forma em Jn. 3:7-4:2.

Por fim, foi examinada a relação intertextual entre a perícopes e a narrativa de Ex 32-34. Ali destacamos o uso inovador que o autor de *Jonas* faz do texto de Êxodo a fim de caricaturar o disfuncional profeta de Israel, cujo papel profético é substituído pelo rei de Nínive. Além do mais, na segunda relação intertextual analisada, Jonas é apresentado em agudo contraste com profeta Moisés, principalmente no que tange a revelação do caráter gracioso de YHWH.

Sendo assim, pode-se afirmar que o autor de *Jonas* se utiliza da intertextualidade como um instrumento irônico, envolvendo o profeta em um contexto mais amplo para ratificar a ironia presente nas ações e falas do profeta, sendo estas não apenas internas ao texto de *Jonas*, mas também externas ao mesmo, como exemplificado no diálogo com o texto de Êxodo.

Referências

ALLEN, Leslie C. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* – New International Commentary on The Old Testament. Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1976.

ACKERMAN, J. A. Jonas. In: ALTER, Robert; KERMOND, Frank (Ed.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp. 1997, p. 251-261.

ALTER, Robert. *The World of biblical literature*. United States: Basic Books, 1992.

BODA, M. J; MCCONVILLE, J. G. *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Illinois: InterVarsity Press, 2012.

CHISHOLM JR., Robert B. *Handbook on the Prophets: Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel, Daniel, Minor prophets*. Grand Rapids: Baker Academic 2002.

CHISHOLM JR., Robert B. *Interpreting the minor prophets*. Grand Rapids:



Zondervan Publishing House, 1990.

DOZEMAN, Thomas B. Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character. *Journal of Biblical Literature*, v. 108, n. 2, p. 207-223, 1989.

ELLUL, Jacques. *The Judgment of Jonah*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

GOOD, Edwin M. *Irony in the Old Testament*. Sheffield: The Almond Press, 1981.

HOLBERT, John C. Deliverance Belongs to Yahweh!: Satire in the Book of Jonah. *Journal of the Study Old Testament*, v. 6, n. 21, p. 59-81, out., 1981.

KIM, H. C. P. Jonah Read Intertextually. *Journal of Biblical Literature*, v. 126, n. 3, p. 497-528, Fall, 2007.

KLEIN, Lilian R. The Triumph of Irony in the Book of Judges. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, v. 68; Bible and Literature Series, v. 14. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

KOCH, J. G. V; BENTES, A. C; CAVALCANTE, M. M. *Intertextualidade: diálogos possíveis*. São Paulo: Cortez, 2012.

LANDES, G. M. The Kerygma of the book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm. In: *Interpretation*, v. 21, n. 1, p. 3-31, Jan. 1967.

NOGALSKI, James D. *Redactional Processes in the Book of the Twelve*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, v. 218; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1993.

MILES, J.A. Laughing at the Bible: Jonah as Parody. *The Jewish Quarterly Review, New Series*, v. 65, n. 3, p. 168-181, jan. 1975.

SASSON, J. M. Anchor Bible 24B: Jonah: A new translation with introduction, commentary, and interpretation. London: Yale University Press, 2008, p. 7-29.

SHARP, Carolyn, H. *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

SIMON, Uriel. *The JPS Bible Commentary: Jonah*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.

STUART, Douglas; HUBBARD, David Allan. *Word biblical commentary: Hosea-Jonah*. Waco: Word Books, 1987.

SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*. Berit Olam series (v. 1). Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000.

TRIBLE, P. *Rhetorical Criticism: Context, Method and the Book of Jonah*. Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress, 1994.



WEST, Mona. Irony in the book of Jonah: Audience identification with hero, *Perspectives in Religious Studies*, v. 11, n. 3, p. 233-242, Fall, 1984.

WOLFF, H. Walter. *Obadiah and Jonah*. 1 ed. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

Recebido em: 28/08/2018.

Aprovado em: 20/10/2018.