



Protestantismo em Revista é licenciada  
sob uma Licença Creative Commons.

## Por um mundo sem fronteiras: uma leitura em Jonas

For a world without borders: a reading in Jonah

Silas Klein Cardoso\*

Publicitário (2007), Teólogo (2013)  
Mestrando em Ciências da Religião pela UMESP, São Paulo, SP.  
Bolsista CAPES.

### Resumo

Em um mundo que tem recriado seus muros físicos e ideológicos, cabe uma reflexão bíblica que pense a criação de um método teológico plural. Esse é nosso objetivo no presente ensaio: a partir da leitura do livro de Jonas, trazer uma hermenêutica que combata a ênfase ao exclusivismo e ortodoxismo contemporâneo. Usamos, para isso, os conceitos trazidos pelo antropólogo Pierre Clastres em seu ensaio “Arqueologia da Violência” e a análise da composição dos personagens na novela bíblica.

### Palavras-chave

Jonas. Profecia. Violência. Pluralismo. Dualismo.

### Abstract

In a World that recreates its physical and ideological walls, a biblical reflection that understands the creation of a plural theological method has its place. That is our purpose with the present essay: from the reading of Book of Jonah, we intent to bring a hermeneutics that question the emphasis to contemporaneous exclusivism and orthodoxies. In order to do that, we use the concepts brought by the anthropologist Pierre Clastres, in his essay “Arqueologia da Violência” and the character composition analysis in the biblical novel.

### Keywords

Jonah. Prophecy. Violence. Pluralism. Dualism.

## Considerações Iniciais

Vivemos em um mundo murado. Nos últimos anos acredita-se que “ao menos 6.000 milhas de arame farpado, concreto, aço, areia, pedra, rede” foram criados, para deixar pessoas “para fora - ou para dentro”<sup>1</sup>, segundo matéria do The Guardian. Os EUA

\* Publicitário (2007), Teólogo (2013) e Mestrando em Ciências da Religião pela UMESP, São Paulo, SP. Bolsista CAPES. Contato: silasklein@gmail.com

<sup>1</sup> As citações em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor. Consulte textos originais na bibliografia

ergueram murada de 965 km na borda mexicana, enquanto Israel está construindo uma de 643 km frente aos palestinos e outra de 265 km frente aos egípcios. A razão para isso, segundo James Anderson, da Universidade de Belfast, pode ser compreendida sócio-politicamente:

Há aqueles construídos como resposta aos conflitos civis internos, étnico-nacionais, no interior dos estados e, frequentemente, dentro das cidades. Há aqueles erguidos porque dois grupos estão um contra o outro, mas o estado, em si, não está em jogo - ricos contra pobres, brancos contra negros, criminosos contra vítimas em potencial. E há aqueles que correm ao longo das fronteiras do estado.<sup>2</sup>

Wendy Pullan, professora de história e filosofia da arquitetura em Cambridge, ressalta que os muros não resolvem problemas, mas seriam, segundo ela, “mais simbólicos do que qualquer outra coisa”. Ela aponta que Berlim é mais reconhecida pelo muro, assim como é a Jerusalém de hoje, pois através dos muros decreta-se a imagem de divisão<sup>3</sup>. A realidade não está distante de nós, no Brasil. Em matéria interativa do mesmo jornal, um destaque é oferecido a um dos centros financeiros paulistas, o muro chamado “divisa entre ricos e pobres”<sup>4</sup>, entre Alphaville e a popularmente chamada “Alfavela”<sup>5</sup>. O lugar chegou a receber o apelido de “Truman Show”<sup>6</sup>, pois permite que os residentes vivam alienados da realidade.

Dois conceitos estão aqui subjetivamente concatenados: fronteira e violência<sup>7</sup>. Enquanto *fronteira* tem dupla função, delinea quem somos por similaridade e evita que nos tornemos o temido “outro”, ou seja, tem caráter identitário, a *violência* parece estar subscrita à fronteira, sendo-lhe instrumento regulador. O antropólogo Pierre Clastres trabalhava tal conceito de violência, a partir da vivência com os Yanomamis amazônicos. Ele contrapõe Lévi-Strauss<sup>8</sup>, dizendo que a razão da guerra está inscrita sob o ser da sociedade primitiva que é ao mesmo tempo *totalidade e unidade*, “é um todo finito porque é

---

citada. HENLEY, Jon. *Walls: an illusion of security from Berlin to the West Bank*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/uk-news/2013/nov/19/walls-barrier-belfast-west-b-ank>>. Acesso: 21 de Abril 2014

<sup>2</sup> ANDERSON apud HENLEY

<sup>3</sup> PULLAN apud HENLEY

<sup>4</sup> "The rich-poor divide". Cf. RICE-OXLEY, Mark. *Why are we building new walls to divide us?* Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2013/nov/walls>>. Acesso: 21 de Abril 2014

<sup>5</sup> Termo utilizado na entrevista por Douglas Cunha, jardineiro que vive na “Alfavela” e trabalha em Alphaville.

<sup>6</sup> Utilizando a ideia de vida-forjada do filme hollywoodiano onde um homem vive numa cidade sem saber que se trata de um reality show. O enredo trata das aflições e a tentativa do ator principal se desvencilhar da farsa.

<sup>7</sup> E aqui podemos adicionar a violência simbólica dos muros ou deixá-la como violência subentendida.

<sup>8</sup> Segundo Clastres, Lévi-Strauss considerava violência e guerra resultado de transações comerciais mal-sucedidas. Cf. CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 229-230

um Nós indiviso”<sup>9</sup>. A relação territorial é emblemática, pois é marca do grupo primitivo, que é *local*, unidade que “não apenas se inscreve no espaço homogêneo de seu habitat como também estende seu controle, sua codificação, seu direito sobre um *território*”<sup>10</sup>.

Isso traria o significado de que “a exclusividade no uso do território implica um movimento de exclusão”<sup>11</sup>. Por conseguinte, a violência, guerra ou agressão, tornam-se modo de funcionamento dessas sociedades, pois “para cada grupo local, todos os Outros são Estrangeiros: a figura do Estrangeiro confirma, cada grupo dado, a convicção de sua identidade como Nós autônomo”<sup>12</sup>. A guerra seria o asseguramento “da dispersão, da fragmentação, da atomização dos grupos”<sup>13</sup>. Nesse aspecto, Clastres demonstra a dicotomia entre Estado/guerra, pois enquanto a guerra impede o Estado, o Estado impede a guerra<sup>14</sup>. O Estado seria ferramenta unificadora, enquanto Guerra seria ferramenta da identidade *local*.

Enquanto temos instrumentos para *divisão* bem delineados pelas fronteiras – e a conseqüente violência, simbólica ou não – o movimento contrário, da *unificação*, parece carecer de métodos sadios<sup>15</sup>. Pensar a valorização da vida e a união entre diferentes parece ser andar na contramão do instinto sócio-antropológico humano, mesmo que seja conhecida a necessidade humana da coletividade, para sobrevivência via cooperação mútua. Ser *plural* num mundo *dual*<sup>16</sup> parece necessário à promulgação da vida, no contexto atual. Nesse ínterim, um texto do cânon hebraico chama atenção, pois revela pressupostos teológicos para a unificação com o outro. A novela de Jonas, que tem lugar dentre os doze profetas, parodia o conflito de estar na fronteira, assumindo o encontro com o outro como solução, não como heterodoxia. Seu *vanguardismo* inspira nossa reflexão. Antes, porém, de tratarmos pressupostos do fazer teológico a partir de Jonas, vale introduzirmos-lhe como um todo.

### O livro de Jonas: breve introdução

O livreto de Jonas é único na literatura profética bíblica. Ele não prioriza oráculos de denúncia/juízo, como outros livros proféticos, mas possui um singular anúncio (Jn 3.4b). Não se constitui, portanto, de um livro profético, como enxergamos na literatura

<sup>9</sup> CLASTRES, 2011, p. 237

<sup>10</sup> CLASTRES, 2011, p. 233

<sup>11</sup> CLASTRES, 2011, p. 233

<sup>12</sup> CLASTRES, 2011, p. 245

<sup>13</sup> CLASTRES, 2011, p. 247

<sup>14</sup> CLASTRES, 2011, p. 250. Podemos assentir com Clastres ao verificarmos a dispersão de povos egípcios antes da formação do Império e também das unidades gregas em guerra, antes da criação de um “país”. De igual modo, podemos lembrar da criação de uma “nação” israelita após a fragmentação tribal.

<sup>15</sup> O Estado, enquanto ferramenta de unificação utiliza métodos de coerção e exclusão proibitivos à prática ética. Assim, não seria o melhor caminho teológico e, por isso, procuramos outra metodologia.

<sup>16</sup> Quando utilizamos o termo *dual* estamos tratando do dualismo entre “eu” e “outro”, da relação fronteiriça.

bíblica paralela. Sua forma, nesse aspecto, não é poética (exceto o adendo de 2.2-11<sup>17</sup>), mas predominantemente narrativa, o que nos faria associá-lo às lendas de Elias, Eliseu, Jeremias (Cf. 1Rs 17s.; 2Rs 2s.; Jr 26s.; 36s.) e aos livros de Rute e Ester<sup>18</sup>. A forma peculiar do livro levou os exegetas a dividirem-se sobre seu gênero literário, o classificando desde biografia profética, lenda, midrash e sabedoria, até sátira, comédia, alegoria, mito, tragédia etc<sup>19</sup>. A singularidade do livro dificulta a própria comparação com outras literaturas, para uma resposta apurada<sup>20</sup>. Nosso objetivo, na presente etapa, é esboçarmos opiniões referentes a forma, data e intenções do livreto, procurando discernir seu lugar literário e histórico.

### Forma literária

Ao procurarmos classificar o livro de Jonas dentre os grandes gêneros narrativos do Antigo Testamento<sup>21</sup> poderíamos, de início, descartar Saga e Conto. Jonas não carrega uma narrativa longa e episódica ou uma única cena com poucos personagens. Teríamos iguais dificuldades ao encaixá-lo sobre o gênero História ou Biografia, visto não demonstrar interesses em retratar o passado como ocorreu (Cf. §3). Etiologia, Fábula e Mito estariam fora de cogitação. O gênero novela parece compreender melhor o livro como todo, visto conter “uma sequência limitada de eventos que é trazida à conclusão na luz de um incidente inicial”<sup>22</sup>. Ao contrário do conto, a novela não carrega simples relação de causa e efeito, mas um enredo que une toda a trama, construído a partir de pequenos e subordinados subenredos. Segundo Coats, a novela deve ser entendida “desde o princípio como tipo de literatura produzida por um autor como uma peça original de arte”, embora possa empregar tradições (orais) antigas, transformando-a em novo trabalho de arte, a partir da unidade interna<sup>23</sup>. É importante salientar que textos não possuem gêneros puros, mas carregam influências de outras formas literárias. Assim é com Jonas, que possui elementos de outros gêneros.

---

<sup>17</sup> A numeração dos versículos segue a *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

<sup>18</sup> KILLP, Nelson. *Jonas*. Comentário Bíblico Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 2008, p. 13

<sup>19</sup> WOLFF, Hans Walter. *A Continental Commentary: Obadiah and Jonah*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, p. 80; Cf. também GAINES, Janet Howe. *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's Dilemma*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 13

<sup>20</sup> Alguns autores preferem, inclusive, se abster de tomar posição. Cf. MAGONET, Jonathan. *Jonah, book of*. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. v.3. New York: Doubleday, 1992, p. 940

<sup>21</sup> Coats demonstra quatro critérios para se estabelecer gêneros literários: (1) estrutura distinta; (2) padrão vocabular distinto; (3) configuração típica; e (4) função qualificadora da peça literária com intenção distinta. Ele seleciona, disso, nove principais gêneros no AT: Saga (*saga*), Conto (*tale*), Novela (*novella*), Lenda (*legend*), História (*history*), Informe (*report*), Fábula (*fable*), Etiologia (*etiology*) e Mito (*myth*). Cf. COATS, George W. *Genesis: with an introduction to Narrative Literature*. FOTL 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 3-10

<sup>22</sup> WOLFF, 1986, p. 82

<sup>23</sup> COATS, 1983, p. 8

Existem elementos *cômicos*, como demonstra Hans W. Wollf<sup>24</sup>. A *sátira* surge na contradição de Jonas ao se esconder do Criador dos Mares num barco (Jn 1.9) e no pagamento de Jonas pelo transporte (Jn 1.3), enquanto o peixe o leva gratuitamente à Nínive (2.1). Há elementos do *grotesco*: o profeta vomitado, a penitência animal etc. O final, entretanto é *irônico*, na pergunta divina (Jn 4.10). Segundo Wollf, a ironia final serve tanto para “manter a atenção do leitor viva até o final”, quanto para “moldar seu desejo indireto de ensinar uma lição de forma que libere a mente do leitor pela sagacidade e brincadeira, de modo que a própria resposta à questão final não mais o ocupe indevidamente”<sup>25</sup>.

Ao lado da comicidade do livro, há elementos da *tragédia*, perspectiva que Janet H. Gaines prefere enfatizar, dizendo que a narrativa não é apenas para divertir. A autora aborda a história demonstrando elementos característicos da tragédia que surgem na narrativa, como: *falha trágica de um herói, catástrofe, dor, escolhas erradas e morte*<sup>26</sup>. Gaines chega a demonstrar que, embora o profeta não morra no final, como a tragédia pede, ele clama pela morte duas vezes (4.3, 8), demonstrando o caráter terminal das decisões. Contudo, não há da tragédia o reconhecimento e reversão<sup>27</sup>, Jonas jamais reconhece o perdão de Deus.

A discussão sobre o gênero nos ajuda a perceber as distintas emoções que o livreto evoca, assim como nos ajuda a notar algumas das intenções do texto. Uma aposta segura, sobre a intencionalidade do texto, é seu caráter didático. O uso litúrgico judaico do texto, assente com tal aspecto. Jonas é lido no *Yom Kippur* (Dia do Perdão), uma das Festas Austeras<sup>28</sup> do calendário litúrgico judaico. Segundo Carmine di Sante, o livro é lido porque:

Fala da soberania de Deus e do seu amor por todas as nações; fala também da possibilidade que todo ser humano tem, independentemente de raça ou nacionalidade, de arrepender-se e de se converter; e da dureza de coração de Jonas, que não crê nem no perdão de Deus nem na conversão dos ninivitas e que Deus o contesta e desmente.<sup>29</sup>

## Contexto histórico

Mas o que o livro quer ensinar? Precisamos de uma conexão visceral com o contexto histórico, para entender propósitos dessa pequena peça literária. Jack M. Sasson

<sup>24</sup> WOLLF, 1986, p. 81-85

<sup>25</sup> WOLLF, 1986, p. 85

<sup>26</sup> GAINES, 2003, p. 23-24

<sup>27</sup> Do inglês: Recognition and reversal. Optamos pela tradução “reversão” e não “conversão” pelo atribuição moderna da palavra na língua portuguesa, em ambientes eclesiais. GAINES, 2003, p. 24

<sup>28</sup> Recebem esse nome pela conotação penitenciaría, de austeridade. O nome da festa viria de *yom*, que é dia, e *kipper*, que significaria expiar. Cf. SANTE, Carmine Di. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. Trad. João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004, p. 229

<sup>29</sup> SANTE, 2004, p. 241

demonstra a dificuldade de discernir tal contexto, a associação ao personagem histórico e a forma narrativa, semelhante às lendas de Elias e Eliseu, nos levam à tradições orais, difíceis de se rastrear<sup>30</sup>. Quanto ao texto final, Wollf o situa entre III e IV a.C., pelo vocabulário tardio, além da ligação de temas distintos num único livro, como o pedido de morte do profeta (Jn 4.8b/1Rs 19.4) e a fraseologia da teologia deuteronômica de arrependimento em Jeremias (Jn 3.8-10/Jr 18.7s.; 26.3s.)<sup>31</sup>. Killp situa-o em IV a.C., pela conexão a costumes persas, como os animais participando de cerimônias de luto e a expressão “Deus do Céu” (Jn 1.9)<sup>32</sup>.

As opções dadas o confirmam como escrito do pós-exílico bíblico. No período, diversos projetos foram elaborados, com fins de explicar a destruição passada e propor uma nova identidade à nação israelita. O projeto “dominante” tinha dupla pertença: o governo imperial estrangeiro e o Templo de Jerusalém e foi composto por sacerdotes que voltavam do exílio e justificavam sua autoridade com extensas listas genealógicas (Cf. Ed 8; Ne 11-12). No projeto, estrangeiros deveriam ser excluídos – especialmente moabitas e amonitas – e a Torá e o Templo deveriam ser centrais, como busca de uma identidade segregacionista via pureza étnico-religiosa<sup>33</sup>. Sob essa ideologia, temos os textos de Neemias (Ne 13), Esdras (Ed 10) e alguns da Torá (Nm 25; Dt 23.4-6), tendo como aliadas tardias as narrativas etnocêntricas legitimadoras de Tobias e Daniel (Cf. Tb 1/Dn 1-6).

Apesar do projeto teocrático sacerdotal ter firmado-se como principal, ganhando status posterior de *religião oficial*, outros projetos de oposição podem ser identificados no período. Podemos citar, por exemplo, a resistência dos círculos de sábios-escribas que se opuseram à teologia oficial, não vinculando sabedoria à leitura da Torá, desqualificando a visão retribucionista sobre a queda de Jerusalém e não vinculando Javé ao território israelita, como expresso no livro de Jó e, posteriormente, em Coélet. O grupo sacerdotal, em si, teria se dividido em dois, aqueles de linhagem sadocita, que tiveram êxito e tornaram-se dominantes, e aqueles de linhagem levítica, que teriam parte na historiografia cronista (Cf. 1 Cr 9).<sup>34</sup>

Um projeto chama a atenção, o qual Júlio Zabatiero chama “resistência familiar do povo-da-terra”<sup>35</sup>. Por “povo-da-terra”, no período, devemos entender os que não conseguiram comprovar sua pertença ao seletivo “povo de Israel”, das extensas listas genealógicas (Cf., p. ex., Ez 22.23-31). Assim, tais famílias, agora excluídas, levantam oposição frente ao grupo sacerdotal, clamando a aceitação dos estrangeiros, ou seja, de suas famílias. Porta-vozes do projeto são o Terceiro Isaías (Cf. Is 56.3-7) e as narrativas de

---

<sup>30</sup> SASSON, Jack M. *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation*. The Anchor Bible 24B. New York: Doubleday, 1990, p. 27

<sup>31</sup> WOLFF, 1986, p. 77

<sup>32</sup> KILLP, 2008, p. 17 Cf. a descrição do personagem Jonas, onde abordamos dificuldades históricas.

<sup>33</sup> Cf. ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 249-257

<sup>34</sup> ZABATIERO, 2013, p. 258-261

<sup>35</sup> ZABATIERO, 2013, p.258

Rute e Jonas, que seguiam uma antiga convicção israelita (Gn 12.3)<sup>36</sup>. Renate A. Klein afirma, nesse aspecto, que Rute contrapõe os anseios pós-exílicos de não se misturar com outros povos, trazendo uma mulher moabita para ser bisavó de Davi, enquanto o livro de Jonas, em outra face da mesma moeda, faz antítese do arrependimento dos ninivitas com o não arrependimento israelita em Jr 36<sup>37</sup>.

Agora podemos responder a questão sobre o conteúdo de ensino de Jonas: o livro tinha intenção de resistir às camadas sacerdotais dominantes no pós-exílio bíblico. Sua característica didática aqui, que mescla sentimentos da *tragédia* e *comédia*, projeta-se como um clamor visceral de empobrecidos – estrangeiros, viúvas, o “povo da terra” – prestes a serem desterrados. A relação de fronteira e violência são primordiais. Por essa razão, e em vista de aprofundarmos nosso recorte de tratar o conflito entre “nós” e o “outro” na relação fronteira, traçaremos análise da caracterização dos personagens na novela bíblica.

### A teologia no selecionar personagens

A escolha dos personagens, em Jonas, não se compôs aleatoriamente. Cada um ocupa seu lugar na complexa trama que enreda os personagens, no contexto do pós-exílio. Com fins didáticos, desenharemos nossas observações sobre eles a partir dos conceitos de “nós”, “outro” e “sobre todos”, onde, respectivamente, alocamos Jonas, marinheiros e ninivitas e Javé-Elohim. Nossa intenção é discutir a teologia por trás da escolha desses personagens.

#### *O “nós” da narrativa: Jonas, filho de Amitai*

Um aspecto quase consensual nos comentários consultados é que o Jonas da narrativa é o histórico “Jonas, filho de Amitai” de 2 Rs 14, embora seja amplamente reconhecido que o livro trate de uma ficção posterior sobre a vida de tal profeta<sup>38</sup>. Como que averiguando o fato, Nelson Killp demonstra três dificuldades históricas da narrativa<sup>39</sup>: (1) na época de Jeroboão II (787-747) Nínive não era grande ou importante, só foi

<sup>36</sup> KILLP, 2008, p. 21

<sup>37</sup> KLEIN, Renate A. Todas as pessoas são estrangeiras em quase todos os lugares: aspectos da teologia pós-exílica nos exemplos de Rute e de Jonas. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.51, n.2, jul/dez 2011, p. 207

<sup>38</sup> A visão parece ser compartilhada por: KILLP, 2008; WOLFF, 1986; SASSON, 1990; MAGONET, 1992, p. 941; FRETHERM, Terence E. Jonah, Book of. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 730; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Lecciones de cartografía: pequeña introducción ao libro de Jonás*. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla35-36/lecciones%20de%20cartografia.html>>. Acesso: 17 de Abril 2014. Pereira ressalta que autores fundamentalistas afirmam que foi um texto escrito e vivido pelo profeta Jonas.

<sup>39</sup> KILLP, 2008, p. 16

expandida e feita capital em 705 a. C., por Senaqueribe<sup>40</sup>; (2) em VIII ou VII a. C. não se utilizaria “rei de Nínive”, mas “rei da Assíria”, a terminologia errada pode ter sido confundida com cidades-estado fenícias ou para fazer antítese a um rei nacional<sup>41</sup>; (3) para um profeta de Gat-Ofer, aldeia da Galiléia, seria mais fácil tomar um navio em Tiro ou Aco, o porto de Jope ficava ao Sul, próximo à Jerusalém, fazendo parte da área da atual Tel Aviv. O distanciamento histórico dificulta a aceitação do personagem histórico Jonas ter vivido tal episódio. Isso nos faz levantar a seguinte questão: se Jonas não viveu tal história, porque alocá-lo como personagem principal em nossa narrativa?

Diversos argumentos, ao longo dos anos, têm sido sugeridos para a seleção de Jonas. Terence Fretheim levanta a questão da necessidade da conexão com o reino do norte e, por isso, teriam optado por um profeta do norte<sup>42</sup>. Gaines, mesmo avessa, lembra que Lewis sustenta que o nome Jonas contém a raiz da palavra hebraica “oprimir”, como se a missão até Nínive lhe tornasse um oprimido<sup>43</sup>. Duas explicações de Wollf, entretanto, nos saltam aos olhos. Primeiro, ele diz que a escolha do personagem pode ser pela promessa de restauração da terra israelita realizada pelo profeta (Cf. 2 Rs 14.25). Isso transformaria Jonas num profeta de juízo às nações vizinhas, o que denotaria ironia, entregando perdão ao povo que conquistou Israel Norte (2 Rs 17). Outra opção seria pelo tom *satírico* do suposto autor, que achou graça no simbolismo do nome Jonas, que pode ser traduzido por “pomba”<sup>44</sup>. A ligação com a “pomba cambaleante de Efraim”, em Os 7.11, nesse aspecto, é notória, quando se pede para Efraim ir para um lado, mas ele não obedece e vai para o outro lado (Cf. Jn 1.3)<sup>45</sup>.

A proposta é atraente quando vemos a forma como o Jonas da narrativa liga-se ao povo israelita. Em sua primeira fala do livro (!), Jonas se define como: hebreu e temente a Javé (Jn 1.9). A palavra hebreu (hebr. *ibri*) é uma declaração de pertença étnico-política nos tempos de exílio e pós-exílio (Cf. Jr 34.9, 24; Gn 39.14, 17), que ligava-os ao antigo patriarca Abraão (Gn 14.13). O *ser temente a Javé*, por sua vez, parece ser extensão de sua nacionalidade, quando observamos as perguntas feitas: qual a atividade, de onde vinha, qual a terra e a qual povo pertencia. Três dentre as quatro perguntas questionam sua nacionalidade e Jonas se vê satisfeito em responder com tal fórmula. A própria forma como Jonas enxerga Javé denuncia seu nacionalismo. Deus está somente no Templo até a primeira metade da narrativa. Como disse Shigeyuki Nakanose, para o salmista de Jn 2.3-10<sup>46</sup>, “estar longe de Javé significa estar distante do Templo”<sup>47</sup>. Somente nessa visão

<sup>40</sup> Cf. WOLLF, 1986, p. 99-100

<sup>41</sup> Nessa linha, Cf. WOLLF, 1986, p. 145-146. Abordaremos a antítese na próxima sessão.

<sup>42</sup> FRETHEIM, 2000, p. 730

<sup>43</sup> GAINES, 2003, p. 36

<sup>44</sup> WOLLF, Hans W. *A Bíblia é Palavra de Deus ou Palavra de Homens?* In: WOLLF, H. W.; MOLTMANN, J.; BOHREN, R. *A Bíblia, palavra de Deus ou palavra dos homens?* Reflexões baseadas em Jonas e 2Co 4. 2ed. Trad. Harold Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 1979, p. 28-29

<sup>45</sup> WOLLF, 1986, p. 98

<sup>46</sup> Não nos escapa o fato de que o salmo entoado no ventre do peixe, assim como sua moldura (Jn 2.2-11,

caberia a tentativa de fugir de Javé. Társis era um lugar onde Deus era desconhecido, ou seja, que Deus poderia desconhecer (Cf. Is 66.19).

O personagem Jonas, assim, teria sido escolhido por seu nacionalismo, pela centralidade e permanência de Deus em Israel, que é caricaturizado na narrativa e, na memória do povo pós-exílico, pela caracterização da fala profética em 2Rs 14.25. O “nós”, no método teológico do escritor de Jonas é bem definido e pontual. Jonas é encontrado nos mínimos detalhes da narrativa, porém, não em sua forma “real”, mas através da sátira. A postura “pecaminosa” é satirizada! Não se suporta rigidez no discurso, visto já ser ferrenha a prática (Cf. Ed 9.3-4). Assim, através da sátira e da ironia, o autor atrai a atenção do leitor pela estranheza.

### *O “outro” da narrativa: Marinheiros e Ninivitas*

Um segundo personagem da narrativa é, na verdade, um “tipo”: o estrangeiro piedoso. Esse é caracterizado pelos marinheiros e pelos ninivitas. A generalidade do trato com os marinheiros e a impossibilidade de Jonas ter pregado em Nínive<sup>48</sup>, nos fazem questionar a opção por tais personagens segundo os propósitos da narrativa. Caso fôssemos discutir a estrutura do escrito<sup>49</sup>, notaríamos que há um espelhamento na postura demonstrada pelos dois grupos, que fornece uma antítese à atitude de Jonas. Enquanto no barco os marinheiros clamam aos seus deuses (Jn 1.5), Jonas não ora, mas dorme (Jn 1.6) e, enquanto eles tentam salvar a vida dele (Jn 1.13-14), Jonas pede que seja lançado ao mar (Jn 1.12). Já em Nínive, enquanto Jonas realiza um terço de seu trabalho (Jn 3.3-4), os ninivitas abundam em sua prática penitenciaría, chamando até os animais para realizarem penitência perante Deus (Jn 3.5-9).

Essa visão, de que o estrangeiro é o contrário do conterrâneo, é propriamente exemplificada na intertextualidade com textos (realmente) proféticos. Em Jr 36.22-26 vemos um rei que despreza a mensagem de Jeremias e, além de não se atemorizar, não rasgar as vestes e de nem ele ou seus servos ouvirem aquelas palavras, as rasgaram. Em Jn 3.6-9, o contrário é exposto: o rei de Nínive se levanta do trono, tira suas vestes reais,

*BHS*) é adição posterior. O gênero do peixe deixa clara tal distinção, tendo gênero indefinido (hebr. *dag*) em Jn 2.1 e sendo feminino (hebr. *dagah*) em Jn 2.2, 10. Jonas estar no ventre denotaria uma conversão, que não ocorre ou condiz com o fim da história, no quarto capítulo. A ideologia do templo é presente no salmo, não condizendo, igualmente, com o enredo maior da narrativa. Pensamos que tenha sido acréscimo sacerdotal, subvertendo a própria subversão dos escritores do livreto, tornando-a *teologicamente oficializada*.

<sup>47</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. “Continuo a contemplar o teu santo templo” (Jn 2,5): uma leitura de Jonas 2,1-11. *Vida Pastoral*. São Paulo. Ano 51, n. 274, set/out 2010, p. 25

<sup>48</sup> Cf. discutimos no tópico anterior, Nínive só foi feita capital da Assíria em 705 e foi destruída pelos Medos e Babilônios antes da escrita da história, em 612 a.C., para jamais ser reconstruída. WOLLF, 1986, p. 99, 148

<sup>49</sup> Para uma análise da antítese pela estrutura Cf. ZENGER, Erich. O livro dos Doze Profetas. In: ZENGER, Erich (et alii). *Introdução ao Antigo Testamento*. Bíblica Loyola 36. São Paulo: Loyola, 2003, p. 500-501

cobre-se de pano de saco e assenta-se em cinzas e, como se não bastasse, decreta que nenhum, nem animais, escapem da penitência. O fundo da ação do rei é representado pela fala em Jr 18.7-8, onde diz “Ora, eu falo sobre uma nação ou contra um reino, para arrancar, para arrasar, para destruir; mas se esta nação, contra a qual falei, se converte de sua perversidade, então me arrependo do mal que jurara fazer-lhe”<sup>50</sup>, que é o pedido do rei de Nínive: “Quem sabe? Talvez Deus volte atrás, arrependa-se e revogue o ardor de sua ira, de modo que não pereçamos!” (Jn 3.9).

Já vimos que as ações dos personagens tipificam por contraste o estrangeiro. Mas porque escolher marinheiros de um navio para Tárzis e ninivitas? Podemos traçar algumas suposições. Tárzis era reconhecida pela distância e por seu comércio marítimo<sup>51</sup>. Acreditava-se que levava ao menos um ano (Cf. 2Cr 9.21) para se chegar de Israel até lá, onde se faziam negócios. A concepção antiga de mundo o considerava círculo achatado, cercado de montanhas e por um limítrofe e infindável abismo<sup>52</sup>. Com isso criou-se a noção de “fim da terra”, mesmo sentido atribuído as ilhas e países marítimos distantes (Cf. Is 41.5; Dt 33.17; Sl 2.8). Tárzis, por esse atributo de “distante fim do mundo”, era um lugar onde se achava que Deus não era conhecido ou não chegava (Cf. Is 60.9; 66.19; Sl 72.10), um lugar perfeito para se fugir de Javé.

Nínive, por sua vez, após sua destruição, em 612 a.C., era lembrada por suas grandiosas proporções, que levaram o autor do livro a descreve-la como “uma grande cidade mesmo para Deus” (Jn 3.3, hebr. *'yr gedolah le'elohim*). Havia sido capital daquela que considerada um dos maiores inimigos de Israel, a Assíria<sup>53</sup>, um país reconhecido por sua extrema violência, retratada como país sanguinário (Cf. Na 3.1ss), que havia destruído brutalmente o Reino do Norte (2Rs 17) e cometido a calamidade de misturar as etnias (2Rs 17.24-41), que inclusive, teriam criado a situação que deu origem, segundo a tradição bíblica, aos samaritanos, oponentes no período pós-exílico. A violência contra estrangeiros e miscigenação de povos serviriam muito bem aos propósitos daqueles que se opunham a um sacerdócio violento e etnocêntrico.

O “outro” da narrativa, os ninivitas e os marinheiros de Tárzis, foram escolhidos pelas ligações via tradição bíblica. Eles eram oponentes mal-quistos, reconhecidos pela sua distância dos ensinamentos de Javé e pela sua distância aos preceitos de Javé. Eram odiados, símbolo da opressão ao povo bíblico, os piores inimigos que poderiam existir e, ainda assim, são caracterizados como pessoas tementes a Javé. O “outro” em Jonas é utilizado também por estranhamento, para transformar a aversão em aceitação. A

---

<sup>50</sup> Seguimos aqui a *Bíblia de Jerusalém*.

<sup>51</sup> SASSON, 1990, p. 82; KILLP, 2008, p. 36

<sup>52</sup> Cf. uma análise iconográfica em KEEL, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Trad. Timothy J. Hallett. Indiana: Eisenbrauns, 1997, p. 21

<sup>53</sup> KLEIN, jul/dez 2011, p. 201

distância geográfica não significa distância da misericórdia divina ou de uma vida segundo a Torá.

*O “sobre todos” da narrativa: Javé-Elohim*

A equação não estaria completa se deixássemos de fora o último personagem: Javé-Elohim. Sem discriminar nomes, em Jonas, Deus é quem comanda mar, terra, animais e plantas, como disse Sasson, Ele “nunca é o participante distante, providencialmente guiando e sustendo o destino de todos os seres humanos”<sup>54</sup>. É, afinal, “um Deus de piedade e de ternura, lento para a ira, e rico em amor e que se arrepende do mal” (Jn 4.2), como era bem expresso nas mais variadas canções (Cf. Sl 86.15; 103.8; 111.4; 145.8; Ex 34.6; Nm 14.18; Na 1.3; Ne 9.17, 31; Jl 2.13). Assim, a fórmula com que Jonas se relaciona com Deus demonstra a ironia de como Javé era descrito nas canções e como eram contadas suas histórias. Enquanto se proclamava sua bondade, se pedia sua vingança<sup>55</sup>! Qual Deus é narrado no livreto de Jonas?

É bem reconhecido que o nome Javé (hebr. *yhwh*) viria da raiz “ser” (hebr. *hayâ*), de uma formatação arcaica com prefixo *ya* e de provável relação com uma pré-história “Madiãita”<sup>56</sup>. O nome se liga ao povo israelita desde os textos mais antigos do Antigo Testamento (Jz 5.3, 5)<sup>57</sup>, ainda que o nome original do Deus de Israel bem possivelmente fosse *'el*<sup>58</sup>. A relação desse personagem de nossa narrativa com Jonas é facilmente associada a seu caráter nacionalista, como demonstramos acima. Outra denominação, no livro, se dá com *'elohim*. A palavra seria plural de *'eloah* (hebr. deusa), sendo uma designação para o divino, seja singular ou plural<sup>59</sup>. A denominação, pode caracterizar-se, segundo alguns, como um plural majestático<sup>60</sup>. O nome, entretanto, é genérico, não tendo a determinação precisa de Javé.

Uma fórmula presente no livro nos atrai, a junção *Javé-Elohim* (Jn 4.6). Perceberíamos, numa busca pelas ocorrências dos nomes divinos, que Javé surge 26

<sup>54</sup> SASSON, 1990, p. 350

<sup>55</sup> Cf. MI 2.16-17; 3.18. Sobre isso WOLFF, 1986, p.167

<sup>56</sup> METTINGER, Tryggve N. D. *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*. Trad. Daniel Sotello. Santo André: Academia Cristã, 2008, p. 64

<sup>57</sup> ROSE, Martin. Names of God in the OT. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. v.4. New York: Doubleday, 1992, p. 1002

<sup>58</sup> A designação passa pelo simples critério que Israel finaliza com o epíteto *El* e não com um epíteto referente a Javé. Cf. SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2ed. Grand Rapids: HarperCollins, 2002, p. 32-43; SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006, p. 219

<sup>59</sup> Cf. Ex 12.12, onde *Elohim* é traduzido no plural e Jó 1.6, onde é traduzido pelo singular: “filhos de deus”.

<sup>60</sup> FRANCISCO, Edson de F. *Tetragrama e Epítetos Divinos*. Disponível em: < <http://bibliahebraica.com.br/wp-content/uploads/2014/03/Tetragrama-e-Epitetos-Divinos.pdf> >. Acesso: 22 de Abril 2014.

vezes<sup>61</sup>, enquanto Elohim 11<sup>62</sup>. A designação conjunta, foi utilizada para verificar as camadas redacionais do livreto<sup>63</sup> e Sasson chega a afirmar que “o verso 6 contém um sincretismo que serve de transição”<sup>64</sup>. Entretanto, a partir da temática da obra e tipificação dos personagens, esboçamos outra opinião. Percebamos que, quando se relaciona com estrangeiros, o nome preferido é *Elohim*, assim ocorre no primeiro capítulo (v.6) e terceiro (v.3, 5, 8-10). No quarto, após utilizar o conjunto *Javé-Elohim*, no v.6, é chamado *Elohim* até o versículo 10, quando começa sua fala final. Parece-nos não ser despropositadamente. O Deus de Israel, Javé, ao relacionar-se com seu povo, é Javé e ao relacionar-se com povos que não o conhecem, utiliza o nome genérico.

Isso não explica a razão de que, em Jn 1.14, 16, os marinheiros orem a Javé e, depois, se convertam a Javé, fazendo sacrifícios e votos a Ele. Utilizando o mesmo critério do qual nos servimos anteriormente para relacionar os marinheiros e ninivitas, da estrutura literária, veríamos que as duas etapas da narrativa são correspondentes. Enquanto em Jn 1.14, 16 os marinheiros se convertem a Javé ao lançar Jonas, em Jn 3.10 é Javé que se converte aos ninivitas. Ele, inclusive, apresenta-se a Jonas, no v.7, como *Elohim* e o faz até no v.10 proclamar, sob o nome Javé, sua questão final. Javé aceita ser *Elohim* para salvar os ninivitas. A palavra traduzida por se arrepender é *xwb* (hebr. voltar atrás), a mesma pedida por Moisés à Deus (Cf. Ex 32.11-14; Sl 90.13), quando intercede pelo povo.

Existe um elemento incomum na relação fronteiriça no livro de Jonas, é o “sobre todos”, que é caracterizado por Javé-Elohim. Esse “sobre todos” tem a força da palavra final (Jn 4.10-11) e a força da heterodoxia (Jn 3.10) ao seu lado. Argumentando por meios naturais, a palavra não teria força, mas com um Deus a seu favor, a palavra heterodoxa torna-se ortodoxia, mesmo frente a maior força religiosa que possa existir. Ao contrário do Jonas da narrativa, que jamais se converte de seus atos, Javé-Elohim, toma em suas próprias mãos a tarefa de *converter o “outro”*, mas não o faz sem também *converter-se ao “outro”*, como que prototipicamente. Esse é o elemento chave do fazer teológico do autor de Jonas.

## Considerações Finais

Nas comunidades primitivas, para se atingir uma identidade, recorria-se a fronteiras rígidas, com fins de estabelecer a totalidade e unidade dos grupos autônomos. O raciocínio, longe de ser peculiaridade daqueles povos antigos, é marca sócio-antropológica humana. Vemos isso no panorama histórico do pós-exílio bíblico, com os diferentes

---

<sup>61</sup> Jn 1.1, 3 (2x), 4, 9, 10, 14 (3x), 16 (2x); 2. 1, 2, 3, 7, 8, 10, 11; 3. 1, 2, 3; 4. 2 (2x), 3, 4, 6, 10

<sup>62</sup> Jn 1.6; 3.3, 5, 8, 9, 10 (2x); 4. 6, 7, 8, 9

<sup>63</sup> Cf. p. ex. WOLFF, 1986, p. 164; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Lecciones de cartografía: pequeña introducción ao libro de Jonás*. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla35-36/lecciones%20de%20cartografia.html>>. Acesso: 17 de Abril 2014.

<sup>64</sup> SASSON, 1990, p. 291

projetos identitários e percebemos o mesmo procedimento em nossa contemporaneidade, com os muros que se erguem a cada dia. Embora a identidade torne-se garantida, a partir de tal procedimento, um ônus deve ser reconhecido: a guerra e violência, causadas pela divisão física e simbólica na manutenção do espaço. Nas sociedades primitivas, esse traço originava a guerra tribal e no tempo bíblico descrito originava a segregação racial e expulsão de pessoas que não tinham o *status* de “povo de Israel”. Ainda que hoje, pela proximidade histórica, teime-se em não reconhecer tal ônus nos muros re-construídos, a história nos ensina e pede uma nova solução, que não seja *dual*, mas *plural*, para que a vida, que exige um entrelaçamento e cooperação entre os diferentes participantes da humanidade, tenha a devida manutenção.

Nesse ponto, o livreto de Jonas nos mostra outro caminho, por redefinições conceituais dos papéis sociais. Primeiramente, Jonas descaracteriza o “nós”: o profeta não é chamado por tal título, mas é caricaturizado, pois, de rigidez e violência, já basta a realidade. Assim, é possível ver o “outro”. Os distantes que se tornaram desconhecidos, são aproximados sob um novo perfil: o inimigo odiado se converte no que mais se aprecia e naquilo que não se consegue ser. É o rei perfeito, que é de Nínive e o israelita perfeito, que é o marinheiro de Tárzis. Além disso, Jonas acrescenta um elemento “sobre todos”, alguém fora e acima de suspeitas. É Deus, mas não qualquer Deus, é um Deus que rompe com as mais rígidas ortodoxias e se converte ao distanciado, aceitando o nome do outro, em prol da salvação: é Javé, mas também é Elohim. Esse Deus usa todos os artifícios em prol da união, pois é misericordioso e bondoso, ainda que seja pregado em tom de vingança e violência (Jn 4.2 vs Jn 3.4).

A rigidez da religião, da posição política, da etnia, da questão de gênero e racial, que estabelece fronteiras e restaura guerras pelo binômio exclusão/exclusividade, tem sido marca de nossos tempos, com uma violência que não é tão silenciosa quanto os muros que erguemos. A violência grita ao destituir palestinos de seus lares e famílias, ao submeter mexicanos a uma pseudosuperioridade norte-americana e ao subjugar paulistanos às bordas esquecidas do bem-estar social. Um novo método teológico precisa ser instaurado, para rever e transformar mentalidades. Propusemos, no presente ensaio, o método exposto no livro de Jonas, cujo segredo está no converter a visão sobre Deus, de um Deus violento e vingativo para um Deus que se converte ao outro e, por consequência, converte nossa visão *dual* em *plural* e a *exclusão* em *inclusão*, transformando *muros* em *estradas*, onde todos caminham juntos.

## Referências

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

COATS, George W. *Genesis: with an introduction to Narrative Literature*. FOTL 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

FRANCISCO, Edson de Faria. Tetragrama e Epítetos Divinos. Disponível em: <<http://bibliahebraica.com.br/wp-content/uploads/2014/03/Tetragrama-e-Epitetos-Divinos.pdf>>. Acesso: 22 abr. 2014.

FRETHEIM, Terence E. Jonah, Book of. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 730.

GAINES, Janet Howe. *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's Dilemma*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

HENLEY, Jon. *Walls: an illusion of security from Berlin to the West Bank*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/uk-news/2013/nov/19/walls-barrier-belfast-west-bank>>. Acesso: 21 de Abril 2014

KEEL, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Trad. Timothy J. Hallett. Indiana: Eisenbrauns, 1997.

KILPP, Nelson. Jonas. *Comentário Bíblico Latino-Americano*. São Paulo: Loyola, 2008.

KLEIN, Renate A. Todas as pessoas são estrangeiras em quase todos os lugares: aspectos da teologia pós-exílica nos exemplos de Rute e de Jonas. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v.51, n.2, p. 196-212, jul/dez 2011.

MAGONET, Jonathan. Jonah, book of. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. v.3. New York: Doubleday, 1992, p.936-942.

METTINGER, Tryggve N. D. *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*. Trad. Daniel Sotello. Santo André: Academia Cristã, 2008.

NAKANOSE, Shigeyuki. "Continuo a contemplar o teu santo templo" (Jn 2,5): uma leitura de Jonas 2,1-11. *Vida Pastoral*. São Paulo. Ano 51, n. 274, set/out 2010, p. 21-29.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Lecciones de cartografía: pequeña introducción ao libro de Jonás*. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla35-36/lecciones%20de%20cartografia.html>>. Acesso: 17 de Abril 2014

RICE-OXLEY, Mark. *Why are we building new walls to divide us?* Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2013/nov/walls>>. Acesso: 21 abr. 2014.

ROSE, Martin. Names of God in the OT. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. v.4. New York: Doubleday, 1992, p. 1001-1011

SANTE, Carmine Di. *Liturgia Judaica: Fontes, Estrutura, Orações e Festas*. Trad. João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004.

SASSON, Jack M. *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation*. The Anchor Bible 24B. New York: Doubleday, 1990.

SCHWANTES, Milton. Convite à compaixão: interpretação e meditação a partir de Jonas 4.1-11. *Revista Caminhando*. São Bernardo do Campo, v.11, n.18, p.13-24, jul/dez 2006.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006 .

\_\_\_\_\_. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2ed. Grand Rapids: HarperCollins, 2002.

WINTER, Alicia. *Jonás y la liberación de Nínive*. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla9/jonas%20y%20la%20liberacion.htm>>. Acesso: 17 abr. 2014.

WOLFF, Hans Walter. *A Continental Commentary: Obadiah and Jonah*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

\_\_\_\_\_. A Bíblia é Palavra de Deus ou Palavra de Homens? In: WOLFF, H. W.; MOLTSMANN, J.; BOHREN, R. *A Bíblia, palavra de Deus ou palavra dos homens? Reflexões baseadas em Jonas e 2Co 4*. 2ed. Trad. Harold Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 1979, p. 7-45.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.

ZENGER, Erich. O livro dos Doze Profetas. In: ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Bíblica Loyola 36. São Paulo: Loyola, 2003, p. 460-544.

[Recebido em: setembro de 2014

Aceito em: setembro de 2014]