

O espaço como categoria cristológica em Lc 7, 36-50

O espaço é, certamente, uma das categorias mais significativas da narração. Integra os componentes do cenário onde a acção dos personagens se desenrola, mas não só, pois o espaço manifesta também incidências semânticas: os lugares, as decorações, os objectos podem simbolizar as atmosferas sociais em que os personagens se movem ou os seus estados psicológicos, traduzindo sentimentos, tensões subterrâneas ou mudanças que aí ocorram.

A representação do espaço narrativo apresenta-nos, à partida, duas condições ¹: a) Que olhemos para ele não como uma simples reprodução do espaço histórico: é sempre um modelo próprio de mundo, com o seu código linguístico específico, aquele que a narração constrói, e por isso precisamos partir dele, atendo-nos aos seus sinais; b) Que vejamos na representação do espaço na narração uma realidade que nunca é exaustiva. O leitor é chamado a completar, de alguma maneira, os pontos de indeterminação, supondo características e objectos não mencionados.

Estamos assim colocados perante a dupla tarefa de, por um lado, detectar as marcas que, no texto, descrevem e organizam o espaço e, por outro, compreender e completar os seus silêncios. Começemos pela primeira.

Numa análise ao episódio de Lc 7,36-50, a célebre intromissão de uma pecadora numa refeição que um fariseu oferecia a Jesus, percebemos que são muitas e de ordem diversa essas indicações. O universo físico é o da casa do fariseu (v.36; v.37; v.44). Ela serve

¹ Cf. REIS, C.-LOPES, A., *Dicionário de narratologia*, Coimbra, 1998, p.137.

de cenário para os acontecimentos relatados. Todos os personagens estão ali presentes. E em relação àqueles que não têm uma ligação de origem com esse espaço, assinala-se a sua entrada: Jesus (v.36) e a mulher (v.37).

Ao mundo delimitado da casa acrescenta-se ainda outra alusão geográfica: a cidade (v.37). Possivelmente a casa de Simão situar-se-ia nessa cidade, pois uma mulher daí soube quem era o hóspede dele para aquela refeição. Isso, porém, não é dito claramente. Mas ainda que tal se confirmasse, não anularia uma dialéctica de contraposição que se adivinha entre os dois lugares.

A condição moral dos habitantes, acaba por ser uma espécie de condicionamento semântico, pois os lugares tomam as características dos seus personagens principais. A casa do fariseu, à luz da ideologia do personagem, vai funcionar como o refúgio da legalidade, da ordem religiosa e social. A cidade, donde a mulher provém, emerge como o lugar onde o pecado é possível. A casa é um território delimitado, susceptível de um ordenamento. A cidade, pela sua dimensão e natureza, escapa a todo o controle. Casa e cidade não são, no jogo narrativo, apenas indicações geográficas, mas *topoi*, paradigmas.

Para lá destas duas referências geográficas, o texto apresenta preposições e formas verbais que nos permitem reconstruir as linhas do espaço.

1. Uma leitura do espaço através das preposições.

Praticamente em todos os versículos (excepção feita àqueles que dizem respeito à parábola e à reacção de Jesus) encontramos formas preposicionais. Vejamos:

v.36	μετ' αὐτοῦ (com ele); εἰς (para)
v.37	ἐν (na) ἐν (na)
v.38	ὀπίσω (atrás); παρὰ (junto)
v.39	ἐν (em)
v.40	πρός (para)
v.44	πρός (para); εἰς (para)
v.49	ἐν (em)
v.50	πρός (para); εἰς (para, em)

A fórmula do versículo inicial, μετ' αὐτοῦ (a fim que comesse) com ele, traduz um desejo de relação e um desejo que se reveste de certa intensidade. Em Lc 11,37, também a propósito do convite de um fariseu a Jesus, usa-se a fórmula παρ' αὐτῶ (a fim que comesse) junto a ele. Ambas significam proximidade, mas em graus diferentes². A primeira ocorre muito mais vezes em Lucas e em passagens-chave, como Lc 1,28 (ὁ κύριος μετὰ σοῦ); 1,66 (καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτῷ); 15,31 (Τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ), com o sentido de comunhão, de companhia. Na terceira refeição de Jesus em casa de um fariseu não há indicação de um convite, nem de qualquer fórmula de proximidade entre o anfitrião e o hóspede.

A outra preposição, εἰς concretiza este apelo de partilha do espaço, indicando o movimento de Jesus na direção de Simão.

Os vv.37 e 38 relatam-nos a chegada e a actuação da mulher inominada. Ela era pecadora na (ἐν) cidade e soube que Jesus estava na (ἐν) casa do fariseu. Temos assim assinalados dois pontos de referência, na geografia e na simbólica. Há uma distância objectiva entre ambos os τόποι, distância que é mediada por um conhecimento, que se revela como motivo da deslocação que vai agora acontecer. No v.38, as preposições ὀπίσω (atrás) e παρά (junto) já nos falam de uma distância superada, embora inscrevam na narração uma estranheza. A mulher traz um alabastro de perfume, é portadora de um presente, e em vez de colocar-se diante do homenageado, coloca-se por detrás. Percebemos então que a mulher não entrou simplesmente para um espaço onde Jesus estava. Ela como que busca a sua sombra, a sua protecção, colocando-se atrás (ὀπίσω) dele.

Esta preposição aparece apenas mais seis vezes no Evangelho de Lucas. Só uma vez parece ter um uso puramente circunstancial, em 19,14, quando Jesus conta a parábola das minas e fala de um senhor, odiado pelos seus cidadãos, que ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες, Οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. Em 17,31 aparece no contexto de um discurso escatológico: ὁ ἐν ἀγρῷ ὁμοίως μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω. Todas as outras vezes, é uma preposição típica das fórmulas de seguimento vocacional (Εἰ τις θέλει ὀπίσω μου», 9,23 / Οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα ἐπ'

² Cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1976, #227. #238.

ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὐθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, 9,62 / ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητῆς 14,27 / πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου... μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν, 21,8). O que nos faz supor que a mulher, mais do que um fortuito avizinha-se, entrou, de facto, na órbita de Jesus. Com este ὀπίσω ela transpõe um limiar. O παρά, que se lhe segue, como que concretiza a proximidade, explicitando que é *junto aos pés* de Jesus que ela se coloca.

O v.39 faz-nos passar para um outro plano de representação do espaço. Até aqui prevaleceu o domínio da exterioridade. Irrompe agora, com o monólogo íntimo do fariseu, o plano da interioridade: é ἐν ἑαυτῷ que ele discorre. E discorre desse modo para estabelecer distância com aquilo que vê. Inicia-se assim um movimento de orientação contrária no texto: até este momento os personagens convergiam para Jesus, a partir daqui instala-se a dissensão, um princípio de distância.

Edward T. Hall, no seu estudo sobre o significado das distâncias entre as pessoas, defende que «a ideia do espaço (...) não se limita unicamente ao espaço visivo, mas envolve muito mais profundamente toda a sensibilidade»³. A proximidade e a distância não são mensuráveis num sentido puramente exterior. Como realidades humanas, mais até que geográficas, elas são também invisíveis e incalculáveis. O antropólogo americano insiste muito neste ponto: que o espaço quando habitado pelo homem, deixa de ser espaço apenas, para tornar-se espaço humano. O espaço revela-se como processo de comunicação interpessoal e instância de produção de uma cultura. Umberto Eco vê nestes princípios a base para uma semiologia do espaço⁴.

Podemo-nos interrogar sobre as razões que levaram o narrador a introduzir, diante da dimensão mais visível do espaço (ἰδῶν δὲ ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτόν), uma dimensão mais invisível (εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων). E a chave do mistério está, cremos, na natureza

³ HALL, E., *La dimensione nascosta. Vicino e lontano: il significato delle distanze tra le persone* (trad. it. de *The Hidden dimension*), Milano, 1998, p. 128, («l'idea dello spazio (...) non si limita al solo spazio visivo, ma coinvolge molto più profondamente tutta la sensibilità»).

⁴ Cf. Eco, U., *Edward T. Hall e la prossemica*, in HALL, Edward, *La dimensione nascosta*, p. VIII.

do discorrer íntimo do fariseu (Οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν). A alteração da dimensão espacial exprime uma distância que se instalou entre ele e Jesus. A propósito de quê? A propósito exactamente da partilha do espaço entre os personagens e do seu significado. A mulher é uma pecadora (ἀμαρτωλός) e, contudo, toca-o (ἅπτεται αὐτοῦ), violando as normas de separação recomendadas entre puros e impuros. Jesus parece passivamente consentir naquilo que acontece. Como pode ele ser profeta? Comenta Fitzmyer, «os pensamentos do fariseu reflectem uma crença comum: um profeta devia ser capaz de perceber o carácter das pessoas com quem ele trata»⁵. E, por isso, o fariseu coloca-se na defensiva.

Não sabemos exactamente o motivo pelo qual esta distância não é verbalmente explicitada (por receio? para manter a cordialidade que deve reger as relações entre anfitrião e hóspede? por não estar ainda seguro da sua opinião?), permitindo um confronto aberto entre os personagens. Temos, no entanto, com este v.39, informação suficiente para saber que essa distância existe. E se o fariseu, por alguma razão, não quis desencadear o confronto, este será desencadeado por Jesus.

No v.40 surge a preposição πρὸς seguida de um pronome pessoal no acusativo (αὐτόν). É uma fórmula muito frequente⁶ quando se trata de dizer alguma coisa a alguém. Jesus, o sujeito verbal, dirige-se ao fariseu. Já uma vez, logo ao início do episódio, ele se tinha orientado ao encontro do fariseu, mas aí o desejo de Simão era de proximidade, que Jesus estivesse μετ' αὐτοῦ. Jesus dirige-se agora ao fariseu numa situação oposta, quando o desejo dele é a distância. E é com esta distância, real mas não explicitada por Simão (e que Jesus conhece: eis um dos segredos que tece o segredo deste texto!), que Jesus vai passar agora a dialogar.

Os vv.41-43 dizem respeito à parábola que Jesus conta. Segundo Vittorio Fusco é «o caso mais evidente, que poderia mesmo ser tomado como paradigmático, para iluminar a função dialogico-argumentativa das parábolas de Jesus»⁷. Talvez como em nenhuma

⁵ FITZMEYER, J., *The Gospel According to Luke I-IX*, New York, 1979, p. 699, («the Pharisee's thoughts reflect a common belief: a prophet should be able to perceive the character of persons with whom he deals»).

⁶ Cf. BLASS-DEBRUNNER, #239.

⁷ FUSCO, V., *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma, 1983, p. 65, («il caso più evidente, che potrebbe essere preso come paradigmatico, per mettere in luce la funzione dialogico-argumentativa delle parabole di Gesù»).

outra parábola, estão presentes todos os procedimentos argumentativos: a) Jesus conta a parábola a um interlocutor nomeado; b) questiona directamente o seu interlocutor; c) o interlocutor responde; d) Jesus passa à aplicação da parábola.

Podemos, por isso, afirmar que, até a um nível formal a parábola cumpre inteiramente esta deslocação de Jesus para o espaço de Simão. A nível do conteúdo, isso vai tornar-se evidente na aplicação, que passa a ocupar um longo segmento narrativo (vv.44-47).

καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα τῷ Σίμωνι ἔφη, Βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα: eis uma incrível enunciação das estratégias espaciais de Jesus! Este triplo movimento (volta-se para a mulher, fala ao fariseu, ao mesmo tempo que o desafia também a olhar esta mulher) consegue a unificação do fio narrativo. Coloca personagens que funcionaram até aqui em dimensões diferentes do espaço a funcionar no mesmo plano. E compara as suas acções, tomando, como limite temporal, a entrada em casa do fariseu (εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν), num jogo fortíssimo de analepses que vai conduzir a narração ao seu ponto culminante.

No terceiro quadro (v.48-50), temos por parte dos comensais um movimento semelhante ao de Simão no v.39. Diante da declaração de Jesus à mulher inominada (Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι), eles assinalam o seu distanciamento crítico, afirmando a sua oposição unicamente no espaço interior (ἐν ἑαυτοῖς). A sua discordância, porém, não dissuade Jesus de dirigir-se uma vez ainda à mulher (e temos, como no v.44, a preposição πρὸς), para anunciar-lhe a que parecia, no início da narrativa, a mais improvável e distante das notícias: a salvação.

A fórmula final de despedida, *vai em paz*, apresenta-nos ainda uma preposição, εἰς que já aparecera duas vezes antes (v.36; v.44), referida à casa do fariseu, e que aqui aparece referida à paz. A paz é o novo espaço que a declaração de Jesus abre à vida daquela mulher.

2. O espaço de Jesus.

À semelhança das preposições, temos também na perícope uma série de formas verbais com uma ligação directa ao espaço:

v.36	εἰσελθὼν (tendo entrado); κατεκλίθη (reclinou-se à mesa)
v.37	κατάκειται (estava à mesa)
v.38	στᾶσα (colocando-se)
v.39	ἅπτεται (toca)
v.44	στραφεῖς (tendo-se voltado); εἰσῆλθόν (entrei)
v.50	ποπεύου (vai)

Quando se alinham os verbos ligados ao movimento espacial, a primeira grande surpresa é perceber que eles se concentram em torno a Jesus: ou descrevem uma ordem sua (πορεύου) ou uma acção de que ele é tanto sujeito (εἰσελθὼν / κατεκλίθη / κατάκειται / στραφεῖς / εἰσῆλθόν), como objecto (στᾶσα, ἅπτεται). Do dono da casa esperar-se-ia tal intensidade de movimentos, mas de um hóspede!

A verdade é que o anfitrião se refugiou no estatuto de observador. Manifestou um primeiro desejo de proximidade com Jesus, mas a presença inesperada daquela mulher desconcertou-o nos seus juízos acerca do hóspede. Ante o que via suceder, reportou-se ao seu espaço íntimo para aí expressar livremente as suas dúvidas e salvaguardar a integridade das suas perspectivas. Como enuncia Eco, «estar a uma certa distância do nosso semelhante tem um significado»⁸: a distância que Simão estabeleceu revela a sua atitude. Mas será que a intensidade de movimentos de Jesus é simplesmente porque o fariseu lhe deixou todo o espaço disponível?

A mulher também tem limitações na acção espacial. O espaço dela na narração está, de uma forma muito clara, circunscrito a Jesus. É verdade que ela penetra e partilha o espaço comum da casa do fariseu, mas como se verdadeiramente não tivesse uma autonomia de movimentos, e funcionasse, por opção deliberada, num modo subsidiário: ela coloca-se atrás de Jesus; toca os seus pés; mas é ele que se volta e lhe fala. A sua deslocação àquele espaço tem por motivo Jesus e a mulher não se dispersa, orien-

⁸ Eco, U., *Edward T. Hall e la prossemica*, p.VI, («stare a una certa distanza dal nostro simile ha un significato»).

tando-se na direcção dele (στᾶσα / ἄπτεται), ou sendo orientada por ele (πορεύου). Seria, por acaso, a dependência desta personagem em relação a Jesus a desencadear a necessidade de uma actividade acrescida por parte dele?

Creemos que se trata ainda de outra coisa. Jesus actua não no sentido de suprir o silêncio ou a necessidade dos outros personagens. Jesus actua na revelação de si mesmo (não é isso, aliás, que esperam os outros personagens?). Se o narrador concentra nele os verbos ligados a uma intervenção no espaço, é porque Jesus é o motivo e a questão, é aquilo que está em jogo. Entra legitimamente (por convite) na casa do fariseu, acolhe a acção da intrusa, estabelece de sua iniciativa um diálogo com o anfitrião (Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν), introduz no espaço linguístico corrente um outro corpo linguístico (o da parábola), ousa comparar a atitude do fariseu com a da mulher e anuncia a esta o perdão. Jesus opera no espaço segundo aquilo que lhe é próprio.

O desequilíbrio que os verbos espaciais evidenciam entre a actuação de Jesus e dos outros dois personagens, não se justifica apenas pelo papel de actor principal nos inesperados acontecimentos que ocorrem em torno à mesa. Jesus não actua mais vezes: actua de maneira diversa. E isso prende-se, fundamentalmente, com aquilo que ele é.

Tanto o fariseu como a pecadora têm uma imagem de Jesus. Na verdade, para o anfitrião, Jesus não é um hóspede casual. Simão experimenta diante dele o conflito das expectativas, estuda-o silenciosamente para perceber se ele é um προφήτης. A mulher nada diz, mas o seu procedimento dramático não esconde o seu quê de suplicante, pois como recorda Roland Barthes, «chorando, eu pretendo impressionar alguém, pressioná-lo»⁹. Não sabemos exactamente que imagem a pecadora inominada faz de Jesus, mas percebe-se que ela confia e conta com ele.

O desequilíbrio na ocupação espacial tem, porém, a ver com uma realidade mais profunda que o texto, pouco a pouco, nos leva a perceber. A condição de Jesus não é equivalente à dos seus interlocutores na narrativa. Ele é aquele que diz, com a autoridade de Deus, Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι. É verdade que isso provoca

⁹ BARTHES, R., *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, 1977, p.215, («en pleurant, je veux impressionner quelqu'un, faire pression sur lui»).

assombro e recusa por parte dos comensais (Τίς οὗτός ἐστιν), mas o episódio, na sua orgânica narrativa, está inequivocamente da parte de Jesus e confirma-o (por exemplo, é a ele que a narração atribui a última palavra). Este facto que 'desequilibra' o texto, abre-o a uma nova dimensão. É como se Jesus representasse por aquilo que ele é (e que o texto progressivamente manifesta) um outro espaço dentro do espaço.

Pensar o espaço em Lc 7, 39-50 é tornar-se sensível a dessimetria que Jesus representa¹⁰, uma espécie inevitável de distorção que impregna o texto de densidade e de surpresa: no espaço previsível da casa do fariseu, deparamo-nos com o imprevisível da revelação de Jesus. A presença de Jesus transforma a simplicidade segura daquele espaço doméstico, num complexo sistema de atracção/retracção que aprofunda, aos olhos do leitor, o significado da identidade e da missão daquele hóspede extraordinário.

3. O puro e o impuro: a problematização do espaço.

Se atendermos à acusação íntima que o fariseu faz a Jesus, podemos considerar que o conflito tem origem num motivo espacial. De facto, Jesus não parece interessado em salvaguardar as devidas distâncias espaciais em relação à mulher e permite que ela o toque. Esta intersecção do espaço das duas personagens atea a polémica.

Em jogo está a fronteira entre o puro e o impuro e o risco da contaminação. Deve dizer-se que, em Israel, a impureza não era prerrogativa exclusiva de nenhum tipo de pessoas: «a maior parte da gente contrai impureza corporal na maior parte do tempo»¹¹. A impureza é universal. Explica a antropóloga Mary Douglas:

¹⁰ É muito interessante o que Maurice Blanchot escreve sobre a presença espacial do mestre: «le maître représente une région absolument autre de l'espace et du temps; cela signifie qu'il y a, de par sa présence, une dissymétrie dans les rapports de communication; c'est-à-dire que, là où il est, le champ des rapports cesse d'être uni et présente une distorsion excluant toute relation droite et même la réversibilité des relations. L'existence du maître révèle une structure singulière de l'espace interrelationnel». BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, Paris, 1969, p. 5.

¹¹ NEALE, D., *None but the Sinners. Religious Categories in the Gospel of Luke*, Sheffield, 1991, p.122, («most people had corpse-uncleanness most of the time»).

«Na Bíblia todas as várias causas de incidente – dos juramentos violados às maldições, do entrar nos lugares sagrados, à mentira e ao furto: tudo transgressões que nós tendemos a tratar separadamente – caíem sob a alçada da impureza. Pode-se pensar nela como numa fractura da existência: de um lado Deus, com tudo quanto ele estabelece; do outro, inevitavelmente e necessariamente, a impureza»¹².

O problema é manter a pureza, visto que, como recorda o Livro dos Números (19,22), tudo aquilo em que o impuro toca, torna-se impuro. A mulher é, desde o primeiro momento (v.37), nomeada como pecadora. Apesar de tudo esta é uma formulação genérica, e o termo ἀμαρτωλός tem uma reconhecida flexibilidade. Mas para um Fariseu, o pecador é, antes de mais, alguém que não respeita os ordenamentos farisaicos de uma vida ‘separada’¹³ de quanto, física ou moralmente, pode ser dito impuro. Por isso, a questão primeira de conflito que o texto coloca é a da pureza.

A pecadora inominada entra em casa do fariseu, desloca-se para Jesus, atravessa o espaço daquele, toca-o. Do ponto de vista do fariseu, contamina-o. É assim que ele lê as lágrimas e os gestos dramáticos da mulher. De alguma forma, o fariseu procura distanciar-se, protegendo-se do que está a passar. O seu silêncio pode ser interpretado como um propositado alheamento: ele não quer intervir numa cena da qual discorda profundamente e que o obriga a estabelecer um distanciamento em relação ao próprio hóspede.

A questão da pureza/impureza problematiza o espaço. Este torna-se segmentado, sem circulação entre as partes. E o dilema, no percorrer do fariseu, é que Jesus não se aperceba disso. Será, mais tarde, o próprio Jesus a esclarecer o assunto, pois no perdão anunciado à mulher, o medo da contaminação perde toda a razão de ser. Mas isso o fariseu Simão não sabia.

¹² DOUGLAS, M., *Nel Deserto. La dottrina della contaminazione nel libro dei Numeri* (trad. it. *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*), Bologna, 2001, p. 35, («Nella Bibbia tutte le varie cause di disastro – dai giuramenti infranti alle maledizioni, dall'entrare nei luoghi sacri, alla mensogna e al furto: tutti misfatti che noi tendiamo a trattare separatamente – cadono sotto la rubrica di impurità. Si può pensare ad essa come ad una frattura nell'esistenza: da un lato Dio, con tutto quanto egli stabilisce; dall'altro, inevitabilmente e necessariamente, l'impurità»).

¹³ Cf. RENGSTORF, K., ἀμαρτωλός in KITTEL, G. – FRIENDRICH, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia, c. 891.

4. O espaço semântico do perfume

Para com o espaço físico (ao contrário do espaço simbólico e actancial) não parece que Lucas tenha tido, em 7,36-50, especial preocupação. Estabeleceu, logo na abertura, uma determinação geral: estamos em casa do fariseu por ocasião de um repasto, e o resto é deixado à participação do leitor. Não se avançam pormenores do ambiente físico, nem se sabe sequer que comidas se serviram à mesa. O texto traz a marca de um grande despojamento espacial, talvez porque não faz depender a sua verosimilhança da presença de objectos e de descrições. A sua natureza é eminentemente dramática: arranca os seus efeitos muito mais da tensão das acções e dos diálogos, em estilo directo, que da acumulação de elementos característicos a funcionarem como uma encenação.

Contudo, há na nossa perícopes um objecto, um único. E, como nos ensina a ver Italo Calvino, «desde que surge um objecto na narração, ele reveste-se de uma força especial e torna-se uma espécie de pólo de um campo magnético, nó de uma rede de relações invisíveis»¹⁴.

Já Vladimir Propp¹⁵ na sua obra sobre os contos tradicionais russos, 'Morfologia do conto', que se tornou um clássico para essa área de estudos, colocara em relevo as grandes virtualidades de um objecto no desenvolvimento das intrigas. É verdade que nos contos tradicionais trata-se de um objecto mágico (uma espada capaz de derrotar exércitos, um anel que guarda poções de vida e de morte, um lenço...), mas, mesmo aí, está sempre suposta uma outra característica 'mágica' fundamental: no fundo um objecto não passa de um dispositivo linguístico ao serviço da intencionalidade transformadora da acção narrativa. É, por isso, que «numa narração um objecto é sempre um objecto mágico»¹⁶.

¹⁴ CALVINO, I., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, 1993, p. 41, («...dal momento in cui un oggetto compare in una narrazione, si carica d'una forza speciale, diventa come il polo d'un campo magnetico, un nodo d'una rete di rapporti invisibili»).

¹⁵ Cf. PROPP, V., *Morfologia do conto* (trad. port. *Morfologia Skazky*), Lisboa, 2000, pp. 84-93.

¹⁶ CALVINO, I., *Lezioni americane*, p.41, («potremmo dire che in una narrazione un oggetto è sempre un oggetto magico»).

O objecto em jogo é o vaso de perfume (ἀλάβαστρον μύρου), transportado pela mulher.

4.1. O Alabastro de perfume

Começemos pelo continente: um alabastro. Por esta denominação os antigos designavam «vasos de forma especial, e particularmente destinados a guardar perfumes»¹⁷. No seu artigo do 'Dictionnaire de La Bible', Jacques Thomas refere a utilização da fórmula 'ἀλάβαστρον μύρου' em autores gregos como Heródoto e Luciano e a sua tradução latina, '*alabaster plenus unguenti*', por Cícero ou Petrónio. 'ἀλάβαστρον μύρου' é também a expressão que encontramos em Mt 26,7 e Mc 14,3, no relato da unção.

O conteúdo é o perfume, propriamente dito. Em consonância com aquilo que se passa no mundo oriental, o perfume regista uma vasta presença nas tradições bíblicas. Tem uma utilização sagrada reconhecida («no decurso dos séculos, o sacrifício de perfumes desempenhou na liturgia do Templo um lugar sempre maior»¹⁸), mas também um uso profano e social («o emprego de perfumes constitui um dos ritos essenciais da cordialidade, traduzindo a alegria do encontro comum, ao mesmo tempo que honrava o hóspede»¹⁹). É exactamente este uso que nos interessa.

Os perfumes são um sinal importante da alegria de viver: «óleo e perfume (שמן וקטורה) alegam o coração», diz-se em Prov 27,9. Têm um âmbito pessoa (מִרְיָאֵהֶלֶת קִצְיֵנוּחַ כָּל־בְּגָדֶיךָ, «*mirra e aloés perfumam as tuas vestes*», Sl 45,9) e colectivo (שִׁמְנֵיךָ יִמְשְׁחוּ, «*ungem-se com o melhor dos óleos*», Am 6,6). A propósito da mesa, o seu emprego integra as regras do convívio nos banquetes e de acolhimento na hospitalidade. «Para os banquetes realiza-se a unção com óleo perfumado. Quando se convida um hóspede, começa-se por lhe

¹⁷ THOMAS, J., *Alabastrum*, in VIGOUROUX, F., (Ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Vol. I, 1894, c. 331, («des vases de forme spéciale, et particulièrement destinés à renfermer des parfums»).

¹⁸ COTHENET, E., *Parfums*, in CAZELLES, H., (Ed.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris, 1960, c.1291, («au cours des siècles, le sacrifice des parfums a tenu dans la liturgie du Temple une place toujours plus grande»).

¹⁹ COTHENET, E., *Parfums*, c.1291, («l'emploi des parfums constitue l'un des rites essentiels de la politesse, traduisant la joie de se retrouver ensemble en même temps qu'il fait honneur à l'hôte»).

perfumar a cabeça; é considerado uma grave falta de delicadeza omitir a apresentação de uma ampola de óleo perfumado para o seu convidado»²⁰.

No episódio de Lucas, há uma discussão sobre a hospitalidade, no decorrer de um repasto. No v.46, Jesus realiza uma contraposição entre a mulher e o fariseu, ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρω ἤλειψεν τοὺς πόδας μου: Simão nem óleo ofereceu para a cabeça do seu hóspede, enquanto que a mulher derramou óleo de mirra sobre os seus pés.

Schlier defende que o ἀλάβαστρον μύρου, de que se fala, não é um simples unguento, como em Mc 14,3, onde se acrescenta a especificação de nardo. Este μύρου seria 'óleo de mirra', uma espécie preciosa de óleo que nos aparece indicada em Est 2,12 (na tradução da Septuaginta, «συρνίνῳ ἐλαίῳ»). E isso tornaria, segundo ele, mais clara a contraposição, pois esta sublinha «a diferença entre o fariseu, que não honra o seu hóspede, nem nas formas ordinárias, e a pecadora que cumpre essa mesma função servil com generosa prodigalidade»²¹. Mas parece-nos que a grande contraposição que Jesus elabora não parte tanto da qualidade do perfume, quanto da qualidade do gesto que a mulher desenvolve.

4.2. O perfume como espaço biográfico

Nós encontramos na literatura grega sobre os banquetes a referência ao perfume, como um dos elementos presentes nessas celebrações. E já aí o perfume não é simplesmente um perfume. Ele pode ter um carácter consolador, como nos deixa supor um verso de Alceu, κατ τὰς πόλλα παθοίσας κεφαλὰς χέε μοι μύρον²² («Sobre esta cabeça que sofreu tanto / derrama perfume»); ou capacidades terapêuticas em relação ao comer e ao beber²³; ou até

²⁰ COTHENET, E., *Parfums*, c.1311, («Pour les banquets, on s'oingt d'huile parfumée. Quand on invite un hôte, on commence par lui parfumer la tête; aussi est-ce un manque grave de politesse que d'omettre de présenter une ampoule d'huile parfumée à son invité»).

²¹ SCHLIER, H., ἐλαίον in *GLNT*, vol. III, c. 386, («la differenza tra il fariseo, che non onora il suo ospite, neppure nelle forme consuete, e la peccatrice, che compie essa stessa la funzione servile con generosa prodigalità»).

²² ALCEO, *Lirici Greci*, (Testo Greco), Milano, 1993, p.55.

²³ Cf. PLUTARQUE, *Propos de Table*, (Texte Grec), Paris, 1972, p.114-117.

mesmo ilustrar, simbolicamente, o ideal de vida de um homem, revelando-o assim intimamente. No 'Banquete' de Xenofonte, quando Lycon interroga Sócrates sobre qual deve ser o perfume de um homem, ele não hesita: Καλοκάγαθίας²⁴ (o da virtude). O perfume ganha uma densidade existencial e moral: pelo perfume chega-se ao âmago de um personagem.

O referente semântico do perfume é o odor. Um referente subtil que flui como uma espécie de pretexto para a intimidade se expressar, para a biografia se dizer. Atrás dele segue-se alguma coisa (palavras, memórias, confidências, lágrimas...). Por vezes, ele entrea-bre o mundo secreto das identidades ou ajuda a tornar evidente o espaço interior²⁵. Vejamos o caso de Lc 7,36-50.

Numa passagem anterior do evangelho, a presença de Jesus, agregou pecadores em torno da mesa (5,29-32). Mas aí o contexto era bem diverso. O anfitrião era um publicano que se tornara discípulo de Jesus, e esse repasto foi muito criticado por fariseus e escribas (Διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;). Agora a refeição é em casa de um dos fariseus. Há um passado pairante de uma certa hostilidade, que parece, no entanto, rarefeita. Um fariseu acolhe Jesus, e esse é um sinal de boa vontade.

Mas, depois de contar o convite do fariseu a Jesus, o narrador apenas nos diz: καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη. Estamos evidentemente perante um sumário, pois o tempo da história aparece reduzido no discurso. A entrada de Jesus em casa do fariseu e a sua instalação à mesa aconteceu num período durativo bem maior. O que não deixa de ser significativo, pois o sumário traduz uma certa atitude redutora do narrador em relação aos factos: este permite-se seleccionar o que lhe parece relevante, e abreviar o que julga de menor importância. Instaura-se assim «uma espécie de desvalorização da matéria narrada por parte do narrador, desvalorização essa que pode ser explicada em função da economia da história e dos valores semânticos que a regem»²⁶. Se para contar a chegada de Jesus e a sua colocação na mesa, o narrador precisou apenas de umas escassas oito palavras, isso quer dizer que, do seu ponto de vista, além disso nada mais aconteceu

²⁴ XÉNOPHON, *Banquet – Apologie de Socrate*, (Texte Grec), Paris, 1995, p.42.

²⁵ Cf. HALL, E., *La dimensione nascosta*, p.69.

²⁶ REIS, C.-LOPES,, A., *Dicionário de Narratologia*, p.398.

de extraordinário que mereça ser contado. O espaço verbal concedido aos personagens e às suas peripécias é um recurso do raconto para a determinação do sentido.

A vinda da mulher interrompe esta escassez descritiva. Do sumário o narrador passa à cena, que é definida como «a tentativa mais aproximada de imitação, no discurso, da duração da história»²⁷. Agora, na sua perspectiva, ocorre um facto a que tem de ser dado espaço narrativo.

A inominada, uma pecadora da cidade, sabendo que ali está Jesus, transporta um objecto, o alabastro de perfume. E, primeiramente, dir-se-ia que esse objecto como que passa despercebido. De facto, nos passos que a tradição considera paralelos, o debate centra-se em torno do perfume, por causa do seu valor ou pela oportunidade da unção realizada (Mt 26,8: Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὐτῆ; / Mc 14,4: Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὐτῆ τοῦ μύρου γέγονεν; / Jo 12,5: Διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;), enquanto que, na perícopre lucana, não se tecem quaisquer comentários àcerca do perfume.

Contudo, quer em relação ao triângulo dos personagens principais, quer, em última análise, em relação ao próprio texto, o perfume vai jogar um papel importante na determinação daquele espaço interior onde as identidades se definem. Sigamos a mulher. No v.37 ela é caracterizada por dois elementos: 1) a sua condição de pecadora; 2) o alabastro de perfume que ela transporta (κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου). É sintomático que o fariseu se centre no primeiro elemento e Jesus no segundo. Para o fariseu a grande questão é que ela sendo pecadora não poderia, por motivo de impureza, tocar em Jesus (v.39). Mas Jesus fixa-se no dom que a mulher transporta: interpreta (e realiza) o potencial de transformação que ele representa e refere tal como uma das faltas ao seu anfitrião (v.46).

Por outro lado, na comunicação sem palavras que a mulher mantém com Jesus, o perfume ganha um valor icónico. Se, como escreve Bernard Marcadé, os perfumes «são uma espécie de epifanias da alma»²⁸, a mulher derrama não apenas perfume (nem

²⁷ REIS, C.-LOPES,, A., *Dicionário de Narratologia*, p.55.

²⁸ MARCADÉ, B., *Odor di femina*, in BLANC-MOUCHET, J., (ed.), *Odeurs. L'essence d'uns sens*, Paris, 1999, p.144-145, («sont quelque chose comme des épiphanies de l'âme»).

apenas lágrimas, nem apenas os seus cabelos) sobre os pés de Jesus, mas o dialecto silencioso e punjente da própria existência. O perfume está em vez dela. Ela está no perfume.

Em segundo lugar, o perfume trazido é pertinente, porque a sua presença permite a Jesus aludir simetricamente a uma ausência: Simão não lhe ofereceu óleo para a cabeça (ἐλαίω τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας). No versículo inicial (v.36b), o narrador precisou apenas de umas escassas oito palavras para descrever o acolhimento de Jesus em casa do fariseu. Isso quer dizer que não aconteceu, do seu ponto de vista, nada mais de extraordinário que mereça ser contado, além da chegada de Jesus e do seu reclinar-se à mesa. O que não quer dizer que não pudesse ou não devesse ter acontecido. O raconto está costurado em silêncios que, pouco a pouco, vão sendo revelados. E um dos 'silêncios', relativamente ao fariseu, prende-se com o perfume. E do mesmo modo que o perfume é um artifício revelador do espaço dos sentimentos, a sua ausência é um sintoma caracterizador.

Num olhar comparativo entre a nossa perícope e os outros dois relatos lucanos de comensalidade com fariseus (11,37-54 e 14,1-24), é notória a diferença de registo. Lc 11,37-54 e 14,1-24, apesar de partirem do convite de um singular a Jesus, assumem imediatamente uma configuração colectiva e impessoal. Um exemplo é 11,39, em que a introdução da resposta de Jesus é destinada ao seu anfitrião, mas o seu conteúdo tem por destinatários já os fariseus, na sua globalidade (εἶπεν δὲ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν, Νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι) ou logo 14,1, que refere, a par do convite, a presença vigilante de todo o grupo (Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων [τῶν] Φαρισαίων σαββάτω φαγεῖν ἄρτον καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν). O anfitrião de Lc 7,36-50 é o único que tem um nome próprio e que Jesus trata por tu, de uma maneira directa.

O episódio de Lc 7,36-50 tem um carácter quase íntimo, é descrito como um acontecimento privado, se bem que, depois percebemos, esse espaço fosse partilhado por outros comensais. Mas a sagesa do raconto está nesse recortar de personalidades únicas num processo complexo de revelação.

Podemos interrogar a diferença entre os relatos de comensalidade deste modo: por que é que Lc 7,36-50 não se transforma também depressa numa diatribe? A resposta podia estar na presença do perfume, não por acaso trazido àquele espaço por uma

intrusa, não por acaso atribuído naquele espaço a Jesus. O perfume vai permitir a Jesus o discurso sobre a hospitalidade. Isto é muito importante, porque o perfume é verdadeiramente o único elemento dos rituais de hospitalidade e é aquele que permite entender, nessa linha, elementos de outra ordem, como sejam as lágrimas e os cabelos. Por isso mesmo o narrador anuncia o alabastro de perfume no v.37, embora depois a unção ocupe o último lugar na sucessão dos gestos da inominada. Mas o perfume permite entender a sua actividade num determinado registo.

E falar de hospitalidade (e de não-hospitalidade) é centrar as atenções sobre o hóspede. De facto, a categoria do espaço é, como julgamos haver provado, um dispositivo cristológico de revelação. Ele deu a Jesus a possibilidade de apresentar-se como aquele que perdoa os pecados, antecipando o desenlace escatológico do Seu destino.

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA