

O fascínio do contraste na narração lucana

*Até começos do séc. XX,
Lc 7,36-50 viu-se
transformado em objecto
de disputa teológica:
um alinhamento católico
pretendia exaurir do texto
uma prova da necessidade
da contrição perfeita para
a absolvição dos pecados;
um alinhamento
protestante sublinhava
que só a fé poderia ser
entendida como
verdadeira causa
do perdão.
E ambas as teses
reivindicavam protecção
textual!
Quando este debate se
atenuou, não se desfez o
dilema.*

**José Tolentino
Mendonça**

*Centro de Estudos
de Religiões e Culturas
Cardenal Höffner
da Universidade Católica
Portuguesa*

«A função do amor é fabricar desconhecimento»
E. E. CUMMINGS

1. O turbilhão da crise da linguagem religiosa, com os seus reflexos nas várias áreas da Teologia, nomeadamente no campo da Exegese bíblica, tem constituído não só motivo de incerteza e angústia, mas representa também um incitamento fértil à criativa procura de caminhos.

Há trinta anos a revista *Concilium*, sintomatizando o estado das coisas, dedicava um número precisamente à crise da linguagem religiosa. Metz perguntava-se, nessas páginas, se um caminho de superação da crise não passaria por prestar maior atenção às «profundas estruturas narrativas»¹ que, tão nitidamente, a fé cristã possui. A seu lado, e ainda mais incisivo, Weinrich fazia uma espécie de reivindicação de uma teologia narrativa, apelando a que fosse recuperado o espaço metafórico e narrativo da verdade². Não por acaso, dizia ele, Jesus foi um contador de histórias e os seus discípulos se constituíram em comunidade narrante. A narratividade é constitutiva da própria anamnese crente: ela é ao mesmo tempo uma forma literária do *kérygma* e mediação da sua própria identidade.

2. Contrariando o idealismo de uma apresentação do Sentido como realidade prévia e objectivável, o pensa-

¹J.-B. METZ, *Petite apologie du récit*, *Concilium*, 85 (1973), 57.

²Cf. H. WEINRICH, *Théologie narrative*, *Concilium*, 85 (1973), 53.

mento narrativo defende que a sua revelação está prevista sim, mas como um percurso a efectuar; sugere um paciente caminho que nunca é instantâneo, nem directo, nem expresso em referentes sistemáticos, mas feito de traços, insinuações, questionamentos, características correctas e incorrectas, indeterminações, etapas provisórias; vai repetindo que o enigma está e não está resolvido; coloca-nos num processo cuja linearidade é apenas uma aparência³, mas cujos interstícios se entreabrem como possibilidade de uma nova demanda. A narrativa é uma história que ainda não acabou de ser contada. Por isso, a emergência do Sentido ocorre não numa etapa pré- ou pós-, mas nesse *enquanto* do texto, na sua duração (isto é, na lógica dos mecanismos que sustentam tal *devoir*).

O exercício hermeneúico não se deve realizar como sobreposição, mas como escuta. Só «o olhar ouve o que alguém escreve», precisa Manuel Gusmão⁴. As interpretações depressa se tornam inúteis carrosséis de fantasmas se primacial e incessantemente não constituírem uma prática de leitura⁵.

3. Tornar ao texto, respeitar os seus mecanismos – pode descrever-se assim a proposta que o método de análise narrativa propõe, assentando numa plataforma interdisciplinar onde a Exegese bíblica estabelece importantes relações com outras áreas como os Estudos Literários, a Teoria do Texto, a Linguística, a Teoria da Comunicação, a Retórica ou a Pragmática Linguística. Embora se deva, a este propósito, falar mais de uma redescoberta do que de uma criação. A verdade bíblica nunca deixou de ser solidária com o seu meio expressivo, pois fé e linguagem intrinsecamente se reclamam⁶. Trata-se, no fundo, de retomar o precioso e milenar património da narrativa, uma arte que serviu, tanto a judeus como a cristãos, para expressar a fé. Não nos esqueçamos que, na sua larga maioria, tanto a Bíblia Hebraica como o Novo Testamento pertencem ao género narrativo. Ainda estes dias, a escritora Agustina Bessa-Luís dizia: «A minha primeira revelação da grande intriga romaneca foi o Velho Testamento (que me fascinava e continua a fascinar)»⁷. Estamos e voltamos sempre ao charme inultrapassável (e inesgotável!) das narrações.

4. No caso de Lucas, o recurso a este instrumento de análise revela-se uma opção particularmente ajustada, pois o autor do terceiro Evangelho mostra ter um uso muito próprio da narrativa. Torna-se, portanto, imperioso ultrapassar uma concepção estreita ou instrumentalista do texto evangélico e afrontar seriamente a interrogação sobre o modo como, pela criação literária, se expressa uma determinada visão religiosa. É um erro aprisionar Lucas a uma imagem de teólogo que possui visões doutrinárias bem definidas⁸ e não se tomar em devida conta o criador de uma forma literária, que em diálogo com as concepções artísticas do seu tempo, modelou uma composição forte e original. Pois não é possível captar o resíduo teológico sem haver captado a maneira orgânica como o relato foi formulado. Lucas não é apenas um grande teólogo: é também um autor vigoroso, literariamente culto, a gerir uma

³ Cf. C. SEGRE, *Le strutture e il tempo*, Torino, 1974, 15.

⁴ M. GUSMÃO, *Dois Sóis, A Rosa – a arquitectura do mundo*, Lisboa, 1990, 32.

⁵ Cf. S. SONTAG, *Against interpretation*, New York, 1961, 21-36.

⁶ Cf. G. RAVASI, *Per un'estetica biblica*, *Rassegna di Teologia*, 30 (1989), 37.

⁷ A. BESSA-LUÍS, *Entrevista, Público*, 28/06/04, 39.

⁸ Cf. W. VAN UNNIK, *Éléments artistiques dans l'évangile de Luc*, in NEIRYNCK, F., ed., *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Fs. L. Cerfaux, Gembloux, 1973, 131.

dupla proveniência, aquela do mundo de extracção bíblica e a de matriz helénica, hábil na manipulação dos recursos narrativos e, não menos decisivo, deliberadamente empenhado em contar uma história, a de Jesus.

5. Jesus é construído gradativamente pelo processo narrativo lucano. Enquanto personagem, não nos é apresentado numa totalidade sincrónica imediata, como a visão que temos de um retrato, mas em estado de construção: emerge dos traços de caracterização que estão dispersos no relato. Aquilo que ele diz e faz (ou silencia); o modo como se dá a sua interacção com os outros actores; os comentários e recursos do narrador; a simbólica que exala do espaço; as continuidades e descontinuidades do tempo, tudo é matéria de revelação. E ao leitor é pedida a colaboração neste processo revelatório, pois o texto literário, recorda Umberto Eco, é «uma máquina preguiçosa (...) que pede ao leitor que colabore»⁹.

À medida que avançou o nosso estudo, mais se tornou claro que o Evangelho de Lucas se desenvolve em duas etapas, conduzidas por estratégias diversas, quanto à construção de Jesus. Nos três primeiros capítulos (o assim chamado *Evangelho da infância*) são definidos os traços fundamentais que caracterizam Jesus, e definidos com límpida determinação. Jesus é revelado, em modo maximalista, na sua condição de *Filho de Deus* (1,35) e *Messias Salvador* (2,11), e as vozes enunciativas têm uma autoridade que contamina o discurso de uma fiabilidade inquestionável. Não se pode dizer que a outra parte do Evangelho (que vai do cap. 4 ao 24 e descreve o ministério terreno de Jesus até à sua Páscoa), não se oriente no mesmo sentido do que afirmam esses traços. Fazem-no seguramente, mas sem a velocidade e a nitidez anteriores: abre-se um caminho nunca isento de ambiguidades, que passa por meias-afirmações, acenos implícitos, sinais progressivos e negações, hesitações, divergências. A narrativa opera a caracterização de Jesus por acumulação de traços e pela superação progressiva desses traços. A preocupação de Lucas não foi apresentar uma cristologia acabada: está mais interessado em tecer um relato, onde o próprio Jesus se autodefine. Traços como Mestre, Profeta, Rei, Filho de David, Filho de homem, Messias têm uma natureza funcional e provisória, pois são elaborados, corrigidos e modificados sucessivamente pelo raconto. Diante dos olhos do leitor, Jesus vai assomando gradualmente, de uma forma sempre inesperada e plausível. E, a coerência narrativa que protagoniza, é sustentada pelo leitor na medida em que ele apreende as acções e os nexos apresentados pelo texto. Mesmo a indeterminação do texto funciona como um desafio a que o leitor se determine face a Jesus.

6. Na organização do nosso trabalho, uma vez que anteriores estudos haviam tomado, em perspectiva narrativa, quer o arco do terceiro Evangelho¹⁰, quer o conjunto da obra lucana (Ev./Act)¹¹, decidimos partir de uma unidade narrativa mínima, um episódio, tentando avaliar em que medida esse momento concorre para a construção global e ao mesmo tempo como o global faz a sua maturação etapa por etapa. Assim chegamos a essa preciosa miniatura que é Lc 7,36-50.

Se não é raro encontrar quem o coloque entre as páginas mais belas de todo o Novo Testamento, há também um histórico consenso, entre comentadores, em clas-

⁹ U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, 1994, 3.

¹⁰ J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, Paris, 1989.

¹¹ R. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, Philadelphia, 1986.

sificar o episódio de Lc 7,36-50 como um dos mais difíceis dos Sinópticos¹². O relato da mulher inominada, que irrompe pelo repasto de Jesus em casa de Simão, tem um forte carácter impressivo, que conjuga o dramatismo dos contrários: um fariseu e uma pecadora, hospitalidade e conflito, intromissão e perdão. O seu realismo torna-o inesquecível, tal como o minucioso jogo (transversal e especular) que lhe serve de suporte. Mas a complexidade do seu tecido, as descontinuidades e clivagens semânticas que o agitam, conduziram a exegese tradicional do passo a um verdadeiro beco sem saída. Para complicar, na óptica dessas leituras, não só o texto não aponta claramente uma saída como parece acolher uma divergência de opinião. Outros factores ampliaram ainda a pressão hermenêutica em redor da perícopa:

A nível da genética textual, o problema das semelhanças entre Lc 7,36-50, Mt 26, 6-13, Mc 14,3-9 e Jo 12,1-8 desencadeou, no tempo, uma atribulada dissecação de dependências, diluindo-se quase a autonomia da perícopa, perspectivada como uma espécie de amálgama de elementos externos. «Estamos certamente perante um mesmo acontecimento», explica Boismard¹³. Porém, o realçar das semelhanças fez esquecer as substanciais diferenças e como elas solicitam uma esclarecimento.

Por outro lado, até começos do séc. XX, Lc 7,36-50 viu-se transformado em objecto de disputa teológica: um alinhamento católico pretendia exaurir do texto uma prova da necessidade da contrição perfeita para a absolvição dos pecados; um alinhamento protestante sublinhava que só a fé poderia ser entendida como verdadeira causa do perdão. E ambas as teses reivindicavam protecção textual! Quando este debate se atenuou, não se desfez o dilema.

Tentativas várias de solução foram sendo avançadas: a) Numa perspectivização histórico-crítica, via-se nas tensões textuais a marca das fases sucessivas de composição ou de tradições distintas que Lucas teria reunido, sem conseguir, no entanto, uma unidade perfeita de sentido¹⁴; b) Outros concentravam-se na decisão por uma ou por outra das linhas em conflito¹⁵; c) Outros ainda buscavam iludir a dificuldade do discurso histórico, afirmando que é precisamente na circulação incessante de significados que o segredo do texto se aloja¹⁶.

Confrontando a metodologia seguida em grande parte por estas abordagens, mesmo quando realizadas por autores de latitudes e épocas diversas, podemos identificar uma estratégia semelhante: num primeiro momento, elaborava-se um diagnóstico das zonas de tensão da perícopa e, fatalmente, se acaba a isolar uma parcela, tentando que um versículo, ou um fragmento dele, se torne a chave para o segredo do conjunto. Esta opção, que se conforma às descontinuidades do texto, terá talvez a vantagem de aprofundar os particulares de um passo cujos filamentos impressionam pela densidade que guardam; mas tomar como cesuras aquilo que, pelo contrário, são pólos de afirmação de uma unidade narrativa é rejeitar uma chave que desmonta o carácter aparentemente insolúvel de Lc 7,36-50.

Ora, contrapondo-se aos impasses de outras práticas exegéticas, o método nar-

¹²Cf. L. VON SYBEL, *Die Salbungen. Mt 26 6-13, Mc 14 3-9, Lk 7 36-50, Joh 1 1-8, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 23 (1924), 185.

¹³M.-É. BOISMARD, *En quête du Proto-Luc*, Paris, 1997, 206.

¹⁴Cf. J. DELOBEL, *Lk 7,47 in its context. An old crux revisited*, in VAN SEGBROECK, F., ed., *The Four Gospels*, Fs. F. Neiryck, Leuven, 1992, 1581-1590.

¹⁵Cf. J. DONOHUE, *The Penitent Woman and the Pharisee: Luke 7:36-50*, *American Ecclesiastical Review*, 142 (1960), 414-421.

¹⁶Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris, 1958, 120-137.

rativo obriga-nos a considerar o texto de Lc 7,36-50 na sua irreduzível individualidade. Não é que se neguem influências ou traços comuns: no caso do nosso episódio eles saltam aos olhos. Mas se tomarmos como critério a tipologia do exercício narrativo, *a) o nível da história* (o complexo dos acontecimentos contados); *b) o nível do relato* (o discurso que os enuncia); e *c) o nível da narração* (o acto real ou fictício que produz tal discurso em determinada situação), aceitamos que aquele texto constitui um particular universo. O nosso trabalho foi observá-lo de perto.

O relato de Lc 7,36-50 articula-se organicamente segundo o clássico paradigma triádico: *acção* (vv.36-38); *reação* (vv.39-47); e *desfecho* (vv.48-50). A *acção* é-nos descrita em ritmo dialéctico: um dos fariseus convida Jesus para uma refeição em sua casa e uma pecadora intromete-se no decorrer da cena, trazendo um perfume (e também lágrimas inesperadas; e também gestos inusitados). Instala-se uma atmosfera ambígua, que o próprio narrador reforça com os seus silêncios. Propositadamente, ele descreve a intervenção do fariseu num único breve versículo (apenas convidou Jesus para sua casa), e a da mulher em dois versículos mais longos, e enriquecidos por uma didascália de verbos transitivos, sem parecer preocupado em explicar a rapidez do primeiro e a lentidão da segunda. O narrador entrega, de propósito, ao leitor esta situação indeterminada e, por que não dizer, escandalosa.

A *reação* principia com o fariseu formulando, no seu íntimo, uma interpretação que põe em causa o estatuto de Jesus: este teria um deficitário conhecimento e não poderia, por isso, ser profeta. Jesus, que estivera impassível durante a *acção*, toma agora a palavra, conta uma história, volta-se para a mulher e, dirigindo-se ao fariseu, estabelece entre ambos uma comparação: alinha os gestos da inominada com as (não)acções do seu anfitrião. Explicita assim a síncrize que estava apenas latente, desfavorável a Simão. Além disso, esboça um desfecho surpreendente como consequência da hospitalidade que lhe foi prestada pela mulher: *são perdoados os seus pecados, os muitos, porque ela amou muito* (v. 47). Esta fala prepara-nos para ver subir o texto à altíssima parada que representa o seu desfecho (vv. 49-50).

No diálogo directo de Jesus com a inominada, compreendemos que Jesus não é apenas anunciador do perdão. E no remate surge uma fundamental palavra sobre a identidade de Jesus: *Quem é este que até perdoa pecados?*. Descobrimos então que o endereço da perícopa não é a pecadora, nem o fariseu, mas o próprio Jesus. E todas as peripécias da história servem, afinal, ao trabalho lucano da sua construção narrativa.

Jesus instaura 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 sua revelação. A presença de Jesus transforma a univocidade daquele espaço doméstico (assegurada religiosa e moralmente pelo farisaísmo), num complexo *topos* de atracção / retracção que aprofunda, aos olhos do leitor, o significado do hóspede inédito que ele representa.

Podemos dizer que o processo revelatório em Lc 7,36-50 é conseguido pela dialéctica, primeiro escondida e, depois, progressivamente manifestada, entre dois tempos: o *tempo histórico* e o *tempo da Salvação*. O *tempo histórico* é aquele gerido pelas expectativas e apreensões do anfitrião. É um tempo construído por códigos semânticos anteriores a esta situação narrativa, mas que funcionam para ela como o dispositivo de juízo. Esses códigos explicam-nos o que é uma pecadora, qual a relação entre justos e pecadores, o que é o legal e o interdito, o que é um profeta, etc. E, do ponto

de vista do *tempo histórico*, o desenrolar da acção evolui para um bloqueio ou mesmo para uma cisão. Mas de uma forma que se tornará mais clara à medida que o raconto avança, nós percebemos que o *tempo da Salvação* provoca a superação do *tempo histórico*.

A construção do raconto supõe também a construção que o texto faz do leitor. As técnicas narrativas são ao mesmo tempo uma forma de pedir a colaboração do leitor para a construção do texto e uma maneira de construí-lo. Instaura-se, assim, um fundamental jogo de correspondências.

7. Como ilumina o episódio de Lc 7,36-50 a construção de Jesus? Este texto sintomatiza a crise, um ponto de ruptura na percepção de Jesus. Explica porque é que ele se torna um personagem inaceitável. De facto, a actividade taumatúrgica de Jesus não colocava problemas em si mesma (ele, por exemplo, não é criticado por curar, mas por fazê-lo em dia de sábado; 6,6-11; 14,1-6). Em relação aos cegos, pobres, estropeados, Jesus revelava-se consensualmente como uma espécie de *benfeitor divino*. A polémica reacção das autoridades judaicas, nomeadamente doutores da Lei e fariseus, visava sim a relação de Jesus com os pecadores. Esta é uma das características mais impertinentes do ministério de Jesus e, por isso, também uma das de maior espessura cristológica.

O pobre, o cego, o estropeado, o oprimido – essenciais até a um certo momento para caracterizar o ministério terreno de Jesus – têm uma presença provisória, visto que desaparecem praticamente na narração dos Actos, quando a salvação equivaler sobretudo ao perdão dos pecados. Essa galeria de personagens integra aquilo que na nossa Dissertação designamos por *retórica de persuasão*, pois, confirmando o estatuto profético de Jesus, segundo a tipologia da LXX, atestam que vale a pena segui-lo naquela que é a fracturante novidade: Jesus é aquele que pode salvar o homem pecador; ele é o Salvador que liberta; a fé nele depositada obtém o perdão. No seu modo de agir para com a pecadora (e os pecadores) Jesus expressa o seu ministério, que passa tanto por buscar, como por aceitar ser buscado; tanto por festejar alegremente regressos, como por amparar essas palavras sem palavras que certas lágrimas segredam.

A pecadora perdoada fornece assim uma progressão à revelação da identidade de Jesus que o próprio Evangelho visa. No fundo, ao construir, traço por traço, a personagem da intrusa que busca e acolhe o dom do perdão, Lucas não está senão a construir aquele que perdoa, Jesus. O evangelho da mulher pecadora ajuda-nos a ler o Evangelho de Jesus.

Por outro lado, o episódio permite a Jesus operar a remoção da ideia de pecador aplicada de modo restritivo a singulares ou a grupos. E Lc 7,36-50 reforça assim um outro argumento importante do ensinamento de Jesus: o pecador deixa de ser representante de uma categoria social ou religiosa, para passar a ser o símbolo do homem carente que em Jesus encontra a misericórdia e a vida. A intrusa é tomada como paradigma de todos os crentes, quer tenham mais ou menos pecados. A identificação do leitor com a *pecadora* parece ser um dos objectivos da quase exageração que representa a centralidade daquela mulher anónima na perícopes. Mas percebemos, por fim, que ao descrevê-la tão demoradamente, Lucas esteve, afinal, a construir o leitor e o discípulo.

8. Escreveu Todorov que, no confronto hermenêutico com o texto, os exegetas têm de acolher, com naturalidade, uma mais que previsível derrota¹⁷. Pois as diversas aproximações ao texto são apenas isso, aproximações. E se o escondido se manifesta, não se deixa reter como um inútil troféu, mas continua vivo, desafiador, imper-scrutável. E se o recôndito se revela, revela-se em nocturna luta, imagem daquela que Jacob travou com Deus (Gen 32,23-33): ao romper do dia, tudo o que temos, é um segredo que se afasta. Por isso, as palavras agora proferidas, e que eu confio à grandeza da vossa bondade, deixariam de ser verdadeiras se, ao mesmo tempo que enunciam os resultados de uma viagem, não constituíssem igualmente a confissão desta espécie irremediável de naufrágio que a leitura é.

¹⁷ Cf. T. TODOROV, *Poétique de la prose*, Paris, 1978, 81.