

Maria de Betânia unge Jesus para a Paixão: Análise Narrativa de João 12,1-8

*Mary of Bethany anoints Jesus for the Passion:
Narrative Analysis of John 12,1-8*

Leonardo dos Santos Silveira
Waldecir Gonzaga

Resumo

O Evangelho de João, desde o início do século XX, é objeto de estudo de numerosos exegetas através do Método Histórico-Crítico (MHC), o qual trouxe e traz diversas contribuições para o estudo do texto. Com seu surgimento, por volta da década de 80 do século passado, os chamados Novos Métodos de Análise Literária trouxeram um renovado vigor à interpretação bíblica e produziram um maior diálogo com os métodos diacrônicos. Esse artigo se propõe a utilizar dos passos da Análise Narrativa, para o estudo exegetico de Jo 12,1-8 e, a partir de seus resultados, refletir sobre o núcleo central da perícopes, bem como a respeito dos elementos que se destacam no texto por meio do emprego desse método sincrônico. Para tanto, após a introdução, o escrito se divide em quatro partes: crítica textual; segmentação e tradução; análise narrativa e uma exposição da teologia narrativa da perícopes. A conclusão aponta as colaborações acerca do que foi analisado, propõe um novo título para a perícopes e oferece novas contribuições da aplicação desse método ao texto de Jo 12,1-8.

Palavras-chave: Maria. Jesus. Unção. Judas. Análise Narrativa

Abstract

The Gospel of John, since the beginning of the 20th century, has been studied by numerous exegetes through the Historical-Critical Method (HCM), which brought and still brings several contributions to the study of the text. With their emergence, around the 80s of the last century, the so-called New Methods of Literary Analysis brought renewed vigor to biblical interpretation and produced a greater dialogue with diachronic methods. This article proposes to use the steps of Narrative Analysis, for the exegetical study of Jo 12,1-8 and, based on its results, reflect on the central core of the pericope, as well as on the elements that stand out in the text through the use of this synchronic method. Therefore, after the introduction, the writing is divided into four parts: textual criticism; segmentation and translation; narrative analysis and an exposition of the narrative theology of the pericope. The conclusion points out the collaborations about

what was analyzed, proposes a new title for the pericope and offers new contributions from the application of this method to the text of Jo 12,1-8.

Keywords: Maria. Jesus. Anointing. Judas. Narrative Analysis.

Introdução

O Evangelho de João, com estilo próprio,¹ possui uma série de narrativas distintas dos Evangelhos Sinóticos, o que constitui uma das marcas de sua originalidade, a exemplo de narrativas como: a da água transformada em vinho (Jo 2,1-12); o encontro de Jesus com Nicodemos (Jo 3,1-21); o diálogo de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,1-42); o paralítico no tanque de Betesda (Jo 5); Jesus e seus irmãos (Jo 7,1-10); o cego de nascença (Jo 9); a ressurreição de Lázaro (Jo 11); Jesus e os gregos (Jo 12,20-23); o lava-pés (Jo 13,4-11) e; ainda, o ciclo pascal (Jo 20) com a corrida ao túmulo, a aparição a Maria Madalena² e o episódio de Tomé são próprias de João. Em contrapartida, na primeira parte do Evangelho, contam-se cinco relatos que aparecem igualmente nos Sinóticos: a purificação do Templo (Jo 2,13-22); a cura de um funcionário régio (Jo 4,46-54); o milagre da multiplicação dos pães (Jo 6,1-13); o andar sobre as águas (Jo 6,16-21) e a unção em Betânia (Jo 12,1-8). Essas semelhanças e, sobretudo, as diferenças, levaram (e ainda levam) os estudiosos a se perguntarem se João conheceu os Sinóticos e se fez uso deles.³

Uma parte considerável das obras bíblicas e exegéticas sobre João tomam como base o Método Histórico-Crítico (MHC) e, por isso, é comum as discussões sobre as fontes, determinada pela teoria das três fontes de Rudolf Bultmann. Estas seriam: (i) uma coleção de histórias de milagres; (ii) uma coleção de “discursos de revelação” e; (iii) uma narração coerente das histórias da paixão e da páscoa.⁴ Como consequência do uso desse método, observam-se diversas duplicações ou repetições no texto, bem como tensões dificilmente explicáveis que interrompem o desenvolvimento da narrativa ou do discurso.⁵

No presente artigo, o caminho metodológico projetado não é o do Método Histórico-Crítico, um método diacrônico, que, conforme atesta o documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja* da Pontifícia Comissão Bíblica, continua sendo “o método indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos”.⁶ Nos últimos anos os métodos sincrônicos estão ganhando espaço nos programas de Pós-graduação em Teologia, com grupos de pesquisas dedicados a explorar novas possibilidades de interpretação.⁷

¹ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

² O Evangelho de João, em particular João 20,1-18, destaca o papel de Maria Madalena como uma das mais fiéis discípulas de Jesus. Para um estudo sobre Maria Madalena sugerimos: SILVEIRA, L. S.; BELÉM, D.; NETO, L. G. S., Maria Madalena nos Quatro Evangelhos, p. 59-80.

³ Para uma síntese das discussões sobre a questão da dependência ou não de João dos Evangelhos Sinóticos: BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João – Volume 1 (1-12), p. 32-37; e ZUMSTEIN, J., O Evangelho segundo João, p. 448-450.

⁴ BULTMANN, R., *The Gospel of John*, p. 6-7.

⁵ Exemplos podem ser vistos em: BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João – Volume 1 (1-12), p. 6-8.

⁶ PONTÍFICA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 7.

⁷ Dentre os exemplos temos Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) na PUC-Rio, liderado pelo professor Dr. Waldecir Gonzaga, e o Grupo de Leitura Pragmática-linguística das Sagradas Escrituras (LEPRALISE) na PUC-SP, liderado pelo professor Dr. Boris Agustín Nef Ulloa, ambos registrados no CNPq.

Dentre os métodos sincrônicos, o da Análise Narrativa tem produzido resultados significativos. Segundo Ska, Sonnet e Wénin, a Análise Narrativa tem precursores distantes. Aristóteles lançou suas bases em sua *Poética* desenvolvendo conceitos fundamentais como intriga, caráter, reconhecimento, resultado, etc. Também, a exegese rabínica e mesmo a patrística (na obra *De doctrina christiana* de Agostinho) “inconscientemente” praticavam a Análise Narrativa.⁸

No entanto, no século passado, a Análise Narrativa da Bíblia foi elaborada nos Estados Unidos com o auxílio de trabalhos teóricos de estudiosos da narratividade franceses, alemães e americanos. Em 1981, Robert Alter publicou *The Art of Biblical Narrative (A Arte da Narrativa Bíblica)*, em Nova York, que teria uma profunda influência na Exegese Bíblica. Alter não foi o primeiro a se perguntar como a Bíblia narra; mas pela primeira vez um estudo sistematizou as características da narrativa bíblica.⁹ Segundo ele:

Como na Bíblia a narrativa geralmente flagra seus protagonistas em momentos críticos e reveladores de suas vidas, a cena-padrão bíblica não transcorre na prática dos rituais da existência cotidiana, mas em situações críticas da vida dos heróis, da concepção ao nascimento, do compromisso de casamento à morte.¹⁰

Em sua pesquisa, ele não se baseou em exegetas, mas em autores clássicos, e também demonstrou certa familiaridade com a tradição judaica. Assim, as duas fontes cujo encontro deu origem à Análise Narrativa foram, por um lado, o interesse pela narratividade na crítica literária; de outro, a sensibilidade narrativa mantida pela tradição midráshica judaica. Além disso, há recuperações da dramaturgia clássica (a noção de personagem) e legados da semiótica (o enredo ou programa narrativo), juntamente com novos dados (o conceito de autor e leitor, temporalidade, retórica narrativa).¹¹

O documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, citado acima, confere à Análise Narrativa a categoria de método exegetico, indicando a este respeito que a exegese narrativa é “um método de compreensão e de comunicação da mensagem bíblica que corresponde à forma de relato e de testemunho, modalidade fundamental da comunicação entre pessoas humanas, característica também da Santa Escritura”.¹² Desde então, foram surgindo obras específicas que têm valorizado a Análise Narrativa aplicada a textos bíblicos, a exemplo do *Manual de Análise Narrativa Bíblica*, de Zappella.¹³

A partir dessas informações, propõe-se realizar a Análise Narrativa em uma perícopes do Evangelho de João, conhecida por muitos como “A unção de Betânia”,¹⁴ o seja, o texto de Jo 12,1-8. Embora reconhecendo uma ligação com os relatos similares dos Sinóticos (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13), esse artigo focará na Análise Narrativa de João 12,1-8, sem procurar estabelecer a prioridade de uma ou outra redação. Isso se deve ao fato de que as opiniões entre os estudiosos são variadas e debatidas na maior parte dos comentários,¹⁵ e de não se encaixar com proposta do método utilizado neste artigo. Assim, por

⁸ SKA, J. L.; SONNET, J.; WÉNIN, A., *Análisis Narrativo de Relatos del Antiguo Testamento*, p. 6.

⁹ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 19.

¹⁰ ALTER, R., *A Arte da Narrativa Bíblica*, p. 85.

¹¹ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 19.

¹² PONTÍFICA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 10.

¹³ ZAPPELLA, L., *Manuale di Analisi Narrativa Biblica* (2014).

¹⁴ Esse título se encontra na Bíblia de Jerusalém e na Tradução Ecumênica da Bíblia. Os títulos serão analisados no final do artigo, na conclusão.

¹⁵ Sobre as discussões sobre a relação entre os textos, sugerimos: OPORTO, S. G.; LÁIZ, A. R., *La unción “messiânica” de Jesús* (Mc 14,3-9), p. 46-51.

meio dessa análise buscar-se-á responder duas questões: Que elementos se destacam no texto a partir do emprego da Análise Narrativa? Qual título melhor expressa o sentido exato do que se desenrola no relato?

Por fim, para a aplicação dos passos da Análise Narrativa é utilizado como apoio a obra de Marguerat e Bourquin, intitulada *Para ler as narrativas bíblicas*,¹⁶ em diálogo com outros textos de semelhante contribuição.¹⁷ O grego base é o texto crítico de Nestle-Aland, 28ª edição (NA28). Após a introdução, o artigo traz a segmentação e tradução de Jo 12,1-8, depois a crítica textual e, como ponto central, o percurso proposto pela Análise Narrativa. No final a conclusão sintetiza o itinerário realizado.

1. Crítica Textual

A crítica textual é o primeiro passo antes da análise de um texto bíblico, independentemente do método empregado pelo pesquisador, uma vez que é a partir dela que se escolhe o texto a ser traduzido e interpretado; mais ainda, é com ela que já se começa a verdadeira exegese do texto bíblico, a partir da escolha das variantes que farão parte do texto final, indicando as mais próximas de um possível texto original, já que são milhares os manuscritos e, com muito maior razão, as variantes. Têm-se aqui as descrições das variantes presentes no aparato crítico, apontadas na tabela acima pelos símbolos. Através dos critérios externos e internos¹⁸ são explicitadas as razões para a escolha das variantes pelos especialistas.¹⁹

O v.1 apresenta três variantes textuais: a primeira é a substituição do numeral ἕξ (*seis*) pelo numeral πέντε (*cinco*), feita pelo \mathfrak{P}^{66} , do século II, em seu texto original; a segunda variante é o acréscimo da expressão ὁ τεθνηκὼς (*o que tinha morrido*),²⁰ como ocorre em \mathfrak{P}^{66} , A, D, Q, 0217^{vid}, 0250, f^{1.13}, uma possível tentativa de harmonização com o texto anterior no qual há essa informação acerca de Lázaro, em Jo 11,44; a terceira variante é a substituição do termo Ἰησοῦς (*Jesus*) por ὁ Ἰησοῦς (*o Jesus*). A partir da avaliação das variantes do v.1 pelo critério externo, observa-se que a primeira variante é atestada apenas pelo \mathfrak{P}^{66} . A segunda variante, embora seja atestada por vários manuscritos, porém, estes são datados a partir do século IV; os manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland também são datados a partir do século IV, porém, os mesmos fazem parte do texto alexandrino e, as variantes desse texto devem ser preferidas às demais, sobretudo por sua neutralidade estilística e sua brevidade. No que tange à avaliação das variantes do v.1 pelo critério interno: a primeira variante parece tornar a leitura mais difícil²¹ (o numeral “πέντε/*cinco*”), pois colocaria a ceia no domingo, ou seja, cinco dias antes da páscoa; a segunda variante parece ser, conforme mencionado anteriormente, uma harmonização com o texto de Jo 11,44, no qual essa informação acerca de Lázaro aparece (expressão “ὁ

¹⁶ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos* (2000).

¹⁷ VITÓRIO, J., *Análise Narrativa da Bíblia. Primeiros Passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016. Toma-se aqui como exemplo principal à obra de Jaldemir Vitório, professor de Sagrada Escritura na Faculdade Jesuíta de

¹⁸ Para um estudo acerca da importância da Crítica Textual para a correta interpretação das Sagradas Escrituras sugerimos GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia*, p. 214-232.

¹⁹ Estudiosos discutem a necessidade da Crítica Textual em trabalhos acadêmicos uma vez que quando um pesquisador realiza a Crítica Textual ele apenas repete “todo um trabalho criterioso de avaliação já realizado por eruditos reconhecidos internacionalmente e cujo resultado é o texto de alto nível científico apresentado pela edição de Nestle-Aland” (WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 96). Mesmo assim, julgamos oportuno o processo realizado uma vez que contribui para as primeiras reflexões sobre as palavras do texto e podem trazer *insights* importantes para a interpretação.

²⁰ De acordo com \mathfrak{P}^{66} , A, D, Q, 0217^{vid}, 0250, f^{1.13},

²¹ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

τεθνηκὼς/ο *que tinha morrido*”); pelo critério da leitura mais breve essa segunda variante deve ser desconsiderada como o texto mais original, visto que *lectio brevior preferenda est*.²²

No v.2 há duas variantes textuais: a primeira que aparece é um caso de omissão simples, ou seja, o artigo ἡ (*a*) não aparece em alguns manuscritos; no mesmo versículo também há uma segunda variante, que é a omissão da preposição ἐκ (*de*). Na avaliação das variantes pelo critério externo, temos: a primeira variante é pouco atestada, apenas por \mathfrak{P}^{66} , D e Q. Sendo a segunda variante atestada pela maioria dos manuscritos de tipo ocidental e cesareense e, apenas dois pertencentes ao texto alexandrino. Os manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland são todos do tipo alexandrino, além da citação de Orígenes. Sendo assim, as variantes do tipo alexandrino devem ser preferidas às demais. Pelo critério interno, as variantes do v.2 mostram que a omissão desses termos torna a linguagem mais rudimentar e, por isso, deve ser preferida, por que *lectio difficilior preferenda est*.²³ O texto com o artigo e a preposição, respectivamente, trazem uma melhor apresentação estilística ao texto.

No v.3 há três variantes textuais: a primeira é a substituição de Μαριάμ por Μαρία, atestada por um bom número de manuscritos (o papiro \mathfrak{P}^{66} ; os unciais \aleph , A, D, K, L, W, Γ , Δ , Θ , e Ψ ; os minúsculos f^3 , 700, 892, 1241, 1424; o texto \mathfrak{M} e todos os manuscritos da versão copta). Os dois termos são sinônimos e recebem, portanto, a mesma definição morfológica como substantivo próprio, no caso nominativo, feminino e singular; a segunda variante diz respeito à omissão do substantivo *vάρδου* (*de nardo*) em alguns manuscritos; a terceira diz respeito à omissão do artigo τοῦ (*o*) antes de Ἰησοῦ (*de Jesus*). A avaliação das variantes do v.3 pelo critério da crítica externa: a primeira variante (substituição de Μαριάμ por Μαρία) é apoiada por vários e importantes manuscritos, como indicado antes, porém, o texto utilizado por Nestle-Aland é atestado por manuscritos igualmente importantes, mesmo que em menor número, mas com a diferença de que ele é apoiado pelo uncial B, “considerado como o mais valioso de todos os manuscritos gregos do NT”²⁴ e tido “com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais”;²⁵ além disso, conta com o apoio dos minúsculos 1, 33, 565, 579; dos lecionários *l* 844 e *l* 2211; e da versão siríaca heracleana [texto revisado por Tomás de Heracleia]), igualmente importante para o Evangelho de João. Aqui conta o fato de que “os manuscritos devem ser pesados, não contados”,²⁶ ou seja, conta o valor de cada manuscrito e não a somatória de manuscritos: qualidade e não quantidade. A segunda variante do versículo (omissão do substantivo *vάρδου*) é apoiada por poucos manuscritos (o texto original do papiro \mathfrak{P}^{66*} , o uncial D) mais as versões latinas antigas; sendo assim, vê-se que essa variante carece de uma múltipla atestação, bem como de manuscritos de uma ampla expansão geográfica. A terceira variante (omissão do artigo τοῦ) também cai diante da mesma atestação anterior, pois só é apoiada pelo manuscrito uncial B. Diante disso, concorda-se com a opção tomado pelo texto de NA28.

A análise das variantes pelo critério da crítica interna: a primeira variante parece não refletir o estilo do autor do IV Evangelho, uma vez que todas as vezes que o nome de Maria aparece como se referindo a ela surge com o termo Μαριάμ (Jo 11,2.19.20.28.31.32.45; 12,3), enquanto que quando se refere às outras Marias usa o termo sinônimo Μαρία (Jo 19,25; 20,1.11). A segunda variante parece ter surgido pelo entendimento do escriba da dificuldade de se encontrar esse tipo de perfume de nardo autêntico na região de Israel, uma vez que

²² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²⁴ PAROSCHI, W., A origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. 52.

²⁵ ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 117.

²⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 222.

o mesmo era vendido na região do Himalaia.²⁷ Logo, pela crítica interna conclui-se que a lição mais difícil é preferível à mais fácil. Por outro lado, *νάρδου* (*de nardo*) está ausente de \mathfrak{P}^{66^*} . Esse perfume era bastante conhecido e, conseqüentemente, poderia ser uma inserção. Há uma relação entre Jo 12,3 e Mc 14,3 por causa do trecho *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* (*perfume de nardo autêntico, de grande valor*), onde o Códice Beza (D/05) omite *νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* (*nardo autêntico, de grande valor*). Para Alexanderson, é provável que a omissão em Jo 12,3 no \mathfrak{P}^{66^*} e a do Códice Beza em Marcos, seja fruto de leituras originais.²⁸ No caso da terceira variante, a omissão do artigo não reflete uma característica estilística do autor, uma vez que o mesmo utiliza sempre Ἰησοῦ acompanhado por um artigo.

O v.4 apresenta duas variantes textuais: a primeira é a substituição da conjunção δὲ (*porém, mas*) pela conjunção οὖν (*portanto*); a segunda é a substituição da expressão Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (*Judas Iscariotes, um dos discípulos dele*) pela expressão εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Ἰούδας Σίμωνος (*um dos discípulos dele, Judas [filho] de Simão*) com a indicação de pequenas modificações em alguns manuscritos. O manuscrito K não traz o εἷς; o manuscrito Q não traz o ἐκ; o manuscrito D e a Vulgata não apresentam o nome Σίμωνος.²⁹ Há ainda outros manuscritos que acrescentam Ἰσκαριώτης (*Iscariotes*) e ou Ἰσκαριώτου (*de Iscariotes*). O Códice Beza (D/05) traz ἀπὸ Καρυώτου (*da parte de Cariotes*) aqui e também em Jo 13,2; 14,22, que é uma leitura que vem de outra tradição.³⁰ Nesse caso, as variantes presentes no aparato crítico são, de certa forma, explicadas como uma tentativa de harmonização com as informações presentes em Jo 13,2.³¹

O v.5 apresenta apenas uma variante textual, que é a substituição do termo τριακοσίων (*trezentos*) pela expressão διακοσίων (*duzentos*), que aparece em Jo 6,7 e 21,8. Pelos critérios da crítica externa vê-se que essa variante é pouco atestada, bem como é apoiada por manuscritos a partir do século IX d.C. Na análise mediante a crítica interna observa-se que a mudança poderia estar relacionada a uma busca por uma leitura mais fácil ao se considerar o preço do perfume caro demais. Logo, a variante não pode pertencer provavelmente ao texto original em virtude da lição mais difícil ser preferível à lição mais fácil.

O v.6 não apresenta variantes textuais, enquanto que o v.7 possui duas variantes: a primeira é a omissão da conjunção ἵνα (*a fim de que, para que*) e a segunda é a substituição do termo τηρήσῃ (*garde*) pelo termo τετήρηκεν (*tem guardado*) em alguns manuscritos, sendo que Tanto a omissão quanto a substituição são atestadas pelos manuscritos A, f^{1.13}, \mathfrak{M} , f, sy^{p,h}. A avaliação das variantes do v.7 pela crítica externa mostra que tanto a omissão quanto a substituição são atestadas apenas por manuscritos sem importância para o Evangelho de João. Enquanto que os que apoiam Nestle-Aland são bem testemunhados, ou seja, são variantes do tipo alexandrino, às quais devem ser preferidas por apresentar um texto mais puro e mais antigas. Verifica-se na análise das variantes pelo critério interno: a omissão da conjunção subordinativa tiraria uma característica estilística do autor de explicar a finalidade de um acontecimento, como é o caso dessa passagem em que a conjunção explica a finalidade da mulher, dita por Jesus, ao derramar o perfume. Já a substituição do

²⁷ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 310.

²⁸ ALEXANDERSON, B., *Problems in the New Testament*, p. 37.

²⁹ Segundo Brown, a identificação de Judas como filho de Simão levou Sanders a fazer de Judas o irmão mais velho na família de Lázaro, Maria e Marta, chegando a descrever Judas como “uma Marta no masculino que se perdeu”. BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João – Volume 1 (1-12)*, p. 737. O texto que Brown toma como base é: SANDERS, J. N., “The Gospel and the Historian”. In: *The Listener* 56, p. 753-757, 1956.

³⁰ ALEXANDERSON, B., *Problems in the New Testament*, p. 29.

³¹ João é o único Evangelho a identificar, em Jo 13,2, seu pai como Simão e conectar a designação “Iscariotes” como se referindo a seu pai.

tempo verbal dá duas possibilidades à variante: mostra que Maria já estava guardando há muito o tempo esse perfume para o dia do embalsamento, enquanto que o verbo no subjuntivo ressalta que ela não derramou todo o perfume, mas que ainda guarda algo para o embalsamento.

O v.8 apresenta uma variante textual, que é a omissão de todo o versículo no uncial D e na versão siríaca sináptica. Enquanto que o ϕ^{75} , 892^{s*} e poucos manuscritos só omitem uma parte do versículo μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε (*com vós mesmos, mas a mim não sempre tendes*). A avaliação da variante mostra que a mesma é testemunhada por poucos manuscritos importantes e que, no que tange à crítica interna, a leitura mais difícil é preferível à leitura mais fácil. Sendo assim, o que se percebe é que a omissão do versículo, bem como de parte dele, é a dificuldade desde cedo de entender seu sentido. Outra explicação para a omissão de uma parte do versículo é de que a mesma seja fruto de um erro visual denominado *parablepse* (παράβλεψις = *olhar para o lado*), que, no caso em questão, ocorreu porque duas linhas consecutivas apresentavam palavras iguais ou semelhantes no final (= ὁμοιοτέλευτον). Tanto no v.8a como no v.8b temos πάντοτε ἔχετε (*sempre tendes*) e, por isso, o copista, por distração, levado a saltar uma linha.

2. Segmentação e tradução de João 12,1-8

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes à perícopa Jo 12,1-8 revelam a beleza e a unidade temática desta perícopa joanina. Esses passos ajudam na análise dos verbos e de seus movimentos e nuances, nos campos semânticos e nos elementos retórico-narrativos, na estrutura e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral, sobretudo com o auxílio destes dois métodos juntos: o MHC e a Análise Narrativa. O vocabulário empregado para a construção da perícopa vai envolvendo o leitor-ouvinte em toda a narrativa, a ponto de quase torná-lo coparticipante da mesma, de tão “minuciosa e vivaz” que se apresenta.

Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρό ³² ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν,	1a	Portanto Jesus, seis dias antes de da páscoa, foi para Betânia,
ὅπου ἦν Λάζαρος [†] ,	1b	onde estava Lázaro,
ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς.	1c	a quem Jesus ressuscitou dentre os mortos.
ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ,	2a	Celebraram, pois, para ele uma ceia ali,
καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει,	2b	e Marta servia,
ὁ δὲ Λάζαρος εἰς ἣν ἕκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ.	2c	Lázaro, porém, era um dos reclinados com ele à mesa.
Ἦ οὖν Ἐλισάβετ λαβοῦσα λίτραν μύρου ὀνόματι πιστικῆς πολυτίμου	3a	Então Maria, tomando uma libra de perfume de nardo autêntico, de grande valor,
ἤλειψεν τοὺς πόδας Ἰησοῦ	3b	ungiu os pés de Jesus
καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριζῖν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.	3c	e enxugou com os cabelos dela os pés dele;
ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου.	3d	a casa, porém, ficou cheia do cheiro do

³² Esta posição de πρό é própria do grego helenístico. É um caso peculiar de indicar a distância (local ou temporal). Ao invés de ἕξ ἡμέρας πρό τοῦ πάσχα se diz πρό ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (Jo 12,1a). ZERWICK, M., *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 48.

		perfume.
λέγει Ἦδε Ἰουδας ὁ Ἰσκαριώτης	4a	Diz, porém, Judas Iscariotes
εἰς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ,	4b	um dos discípulos dele,
ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι.	4c	o que iria traí-lo:
διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη ἑτριάκοντα δηναρῶν	5a	Por que este perfume não foi vendido por trezentos denários
καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;	5b	e foi dado aos pobres?
εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἐμελεν αὐτῷ,	6a	Disse, porém, isto não porque a respeito dos pobres se importava,
ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν	6b	mas porque era ladrão
καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν.	6c	e tendo a bolsa, roubava as coisas lançadas dentro.
εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς.	7a	Disse, pois, Jesus:
ἄφες αὐτήν,	7b	Deixa-a ³³ ,
ἵνα ³⁴ εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου ἑτηρήσῃ αὐτό.	7c	a fim de que para o dia do meu embalsamento ³⁵ guarde o mesmo;
Ἐτοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν,	8a	pois os pobres sempre tendes com vós mesmos,
ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.	8b	a mim, porém, nem sempre tendes.

Tabela 1 - Segmentação e tradução

3. Análise Narrativa de João 12,1-8

3.1. Os limites do relato e a delimitação

A perícopre Jo 12,1-8 está inserida no chamado Livro dos Sinais, no conjunto do IV Evangelho. Após o Prólogo (Jo 1,1-18), esse Evangelho tem sido dividido em Livro dos Sinais (Jo 1,19–12,50) e Livro da Glória (Jo 13,1–20,31), seguindo, enfim, de uma segunda conclusão que é considerada um apêndice (Jo 21,1-25).³⁶

O Livro dos Sinais procura mostrar uma sucessão de episódios, por meio dos quais a revelação cristológica se oferece ao mundo e os chama à fé.³⁷ O ministério de Jesus é destacado por meio dos seus sinais (σημεῖα). O último sinal mencionado é a ressurreição de Lázaro³⁸ (Jo 11,1-44) que culmina na

³³ Outras traduções possíveis: “Deixa-a tranquila!” ou “Deixa-a em paz!”

³⁴ A conjunção ἵνα dá a ideia de uma cláusula de propósito, que pode ser traduzida também como: Brown: “O propósito era que ela o guardou para o dia de meu embalsamento”; Boismard: “Guarde-o para o dia de meu embalsamento” (ἵνα + subjetivo = imperativo); Torrey: “Ela deve guardá-lo até o dia de meu embalsamento?”; Barrett (como uma possibilidade): “Que ela o guarde na mente no dia de meu embalsamento”. Essas propostas encontram-se em: BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João – Volume 1 (1-12), p. 735 e 738.

³⁵ Embora o termo seja normalmente traduzido como “sepultamento”, ele dá a ideia de algo feito antes do sepultamento em si, ou seja, o embalsamento.

³⁶ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João – Volume 1 (1-12), p. 158.

³⁷ ZUMSTEIN, J., O Evangelho segundo João, p. 440.

³⁸ Mazzarolo prefere usar a terminologia “reanimação”, pois Lázaro volta a viver, porém, depois morre. Logo, para ele, teologicamente, a ressurreição é um fato definitivo. MAZZAROLO, I., Nem aqui, nem em Jerusalém, p. 137.

decisão do Sinédrio de matar Jesus (Jo 11,45-54). Sendo assim, a partir de Jo 11,55 há a última aparição pública de Jesus antes da Páscoa. Logo, o trecho em que se encontra a perícopie em estudo é o fechamento do Livro dos Sinais (Jo 11,55–12,50).

A perícopie anterior (Jo 11,45-54) termina com Jesus estando em uma região desértica, na cidade de Efraim, junto com os seus discípulos. A partir daí surge a hora do Messias, ou seja, o período de tempo que precede a terceira Páscoa, última das seis festas mencionadas no Evangelho. O trecho que antecede (Jo 11,55-57) fala dessa Páscoa e da preparação dos judeus para ela, ao mesmo tempo que ressalta a expectativa dos mesmos acerca da ida de Jesus a essa festa. Destaca do mesmo modo que os principais sacerdotes e os fariseus queriam prendê-lo.

Separamos o trecho acima, da unção de Betânia, pois no v.1 temos uma mudança cronológica *πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* (*seis dias antes da páscoa*), bem como uma mudança topográfica *ἦλθεν εἰς Βηθανίαν* (*foi para Betânia*). Surge também novos personagens na perícopie: Ἰησοῦς (*Jesus*), Λάζαρος (*Lázaro*), Μάρθα (*Marta*), Μαριὰμ (*Maria*) e, depois, Ἰούδας (*Judas*). Além desses, ainda há os que estavam junto com Λάζαρος (*Lázaro*) reclinados na mesa que não são mencionados nominalmente e, nem quantos são.

O trecho posterior (Jo 12,9-11) tem sido considerado parte da perícopie em muitas traduções e comentários.³⁹ O advérbio *ἐκεῖ* (*ali*) atesta o fato de Jesus continuar no mesmo local Βηθανίαν (*Betânia*), mas, ao mesmo tempo, vê-se uma mudança no assunto abordado, que não é mais a unção, mas o plano de matarem Λάζαρος (*Lázaro*) e Ἰησοῦς (*Jesus*). Para esse fim aparece, nessa perícopie, outros personagens: τῶν Ἰουδαίων (*os judeus*) e οἱ ἀρχιερεῖς (*os sacerdotes*). Sendo assim, entende-se o trecho posterior como um sumário final que fecha toda uma unidade maior, de Jo 11,55–12,11, pois a partir de Jo 12,12 começa a entrada de Jesus na cidade de Jerusalém. Léon-Dufour mostra que a unção de Betânia é envolta por dois sumários que são esses dois trechos.⁴⁰

Jo 11,56-57	Jo 12,9-11
⁵⁶ Eles [muita gente] procuravam Jesus e diziam entre si: “Que pensais? Virá ele à festa? ⁵⁷ Ora, Os sumos sacerdotes e os fariseus, porém, tinham ordenado: quem soubesse onde Jesus estava, o indicasse, para que o prendessem.	⁹ Soube Uma grande multidão de judeus, soube que ele estava ali [em Betânia] e veio, não só por causa de Jesus, mas também para ver Lázaro, que ele reerguera de entre os mortos. ¹⁰ Os sumos sacerdotes decidiram, então, matar também a Lázaro, ¹¹ pois, por causa dele, muitos judeus se afastavam e criam em Jesus.

Tabela 2 - Sumários antes e depois de Jo 12,1-8

Segundo Léon-Dufour, esses dois sumários enquadram a unção de Betânia, sendo que o primeiro coloca a atenção do leitor para Jesus e sua morte planejada em Jo 11,45-54; enquanto que o segundo destaca Lázaro e o plano dos principais sacerdotes de igualmente o matarem.⁴¹

Do ponto de vista de gênero e forma, certamente estamos diante de um material denominado de *χρεία* (*créia*) ou *ἀπόφθεγμα* (*apotegmas*), que são pequenas histórias que se concentram em torno de uma

³⁹ A Bíblia de Jerusalém e a Bíblia Nova Versão Transformadora delimitam do v.1 ao v.11. Dentre os comentários, destacamos o de Schnackenburg. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan II*, p. 452.

⁴⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 308.

⁴¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 308.

ou mais palavras de Jesus.⁴² Podemos também definir como uma “fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, transcendendo-a”.⁴³ Esse gênero é de origem helenística-grega e seu uso nos Evangelhos mostra um processo de helenização, quando comparado ao chamado judaísmo “palestinense”.⁴⁴ Através da análise do gênero podemos situar melhor o *Sitz im Leben* de Jo 12,1-8.⁴⁵ Portanto, a perícopes Jo 12,1-8 é ocasionada por uma ação realizada por Maria que culmina num pronunciamento de Jesus. Mas o que chama a atenção é que nessa perícopes há créia também na boca de Judas, que é chamado no texto como sendo “um dos discípulos dele” (v.4b).

3.2. A trama

A trama ou enredo “é o elemento essencial de um relato, o que precede à disposição de seus diversos componentes”.⁴⁶ Começando com Aristóteles, há dois tipos principais de trama. A trama de ação é quando o relato descreve uma mudança de situação, ou seja, a transição de uma situação inicial feliz para uma situação final infeliz ou vice-versa. O momento em que ocorre a mudança é chamado de *περιπέτεια* (*reversão da situação*). Já a trama de revelação é quando o problema é sobretudo uma questão de conhecimento e o relato descreve a passagem da ignorância inicial ao conhecimento final. O momento da descoberta ou revelação é chamado de *ἀναγνώρισις* (*reconhecimento*).⁴⁷

Em relação à estrutura do relato, Marguerat e Bourquin propõem um esquema quinário, que divide o relato em: (i) *situação inicial* (exposição): é uma certa quantidade de informações sobre os autores e sobre as principais circunstâncias da ação; (ii) *nó*: momento em que o problema ou conflito da narrativa aparece pela primeira vez; (iii) *ação transformadora*: as diferentes etapas que levam à solução do problema; (iv) *desenlace ou resolução*: supressão da tensão através da aplicação da ação transformadora ao sujeito e; (v) *situação final*: declaração do novo estado adquirido pelo sujeito como resultado da transformação.⁴⁸

O modelo clássico apresentado por Ska é considerado mais completo e apresenta uma estrutura mais elaborada. Suas partes são: (i) *Situação inicial ou exposição*: fornece os elementos de informação necessários para entender a mudança que o relato vai fazer; (ii) *nó*: é a complicação ou desequilíbrio da situação inicialmente levantada e é neste momento que começa a tensão dramática; (iii) *ação*

⁴² WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 184.

⁴³ BERGER, K., Formas Literárias do Novo Testamento, p. 78.

⁴⁴ BERGER, K., Formas Literárias do Novo Testamento, p. 79.

⁴⁵ Indicamos aqui, de forma geral, dados sobre o gênero, a forma e o *Sitz im Leben* da perícopes, pontos que fazem parte do Método Histórico-crítico. *Sitz im Leben* é termo bastante utilizado por Dibelius e Bultmann e sua *Formgeschichte* (Crítica da Forma). Wegner traduz por lugar vivencial e explica: “é uma expressão que procura reproduzir as palavras alemãs. *Sitz* significa ‘lugar/assento’ e *im Leben* quer dizer ‘na vida’. Literalmente *Sitz im Leben* significa, pois, ‘lugar na vida’ = ‘lugar vivencial’” (WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 171). Segundo Klaus Berger, o *Sitz im Leben* dessa perícopes surge em virtude de problemas internos na comunidade, em que, nesse caso, a importância da relação dos de fora para com os discípulos é realçada, em favor da comunidade, cuja a missão está reservada a um lugar específico. Nessa créia a casa aparece como lugar de pregação e práxis comunitária (BERGER, K., Formas Literárias do Novo Testamento, p. 81). Para críticas e proposta de superação do *Sitz im Leben* na pesquisa recente, ver: NOGUEIRA, P. Os Métodos Históricos-Críticos: Pressupostos e Pautas para Renovação. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 296-310, jul./dez. 2019.

⁴⁶ SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 135.

⁴⁷ SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 135-136.

⁴⁸ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., Cómo leer los relatos bíblicos, p. 72.

transformadora: abre quando o primeiro passo é dado para eliminar a dificuldade ou problema levantado pelo relato; (iv) *resultado ou resolução*: a tensão é suprimida através da ação transformadora aplicada ao sujeito e surge o estado ideal em termos práticos ou de conhecimento e; (v) *situação final*: o estado feliz devido à eliminação da tensão ou do problema inicialmente levantado.⁴⁹ A partir desse esquema clássico, a tabela a seguir exemplifica como a trama de Jo 12,1-8 fica dividida.

João 12,1-8: Subdivisões da trama segundo o modelo clássico	
Exposição	1: Portanto Jesus, seis dias antes da páscoa, foi para Betânia, onde estava Lázaro, a quem Jesus ressuscitou dentre os mortos. 2: Celebraram, pois, para ele uma ceia ali, e Marta servia, e Lázaro, porém, era um dos reclinados com ele à mesa.
Início da ação	3: Então Maria, tomando uma libra de perfume de nardo autêntico, de grande valor ungiu os pés de Jesus e enxugou com os cabelos dela os pés dele; e a casa, porém, ficou cheia do cheiro do perfume.
Complicação	4: Diz, porém, Judas Iscariotes um dos discípulos dele, o que iria traí-lo: 5: Por que este perfume não foi vendido por trezentos denários e foi dado aos pobres?
Resolução	6: Disse, porém, isto não porque a respeito dos pobres se importava, mas porque era ladrão e tendo a bolsa, roubava as coisas lançadas dentro. 7: Disse, pois, Jesus: Deixa-a, a fim de que para o dia do meu embalsamento guarde o mesmo;
Conclusão	8: pois os pobres sempre tendes com vós mesmos, a mim, porém, nem sempre tendes.

Tabela 3 - Subdivisões da trama segundo o modelo clássico

Os vv.1-2 constituem a exposição da cena com seus dados essenciais e as primeiras informações sobre os fatos. A partir do v.3 tem-se o início da ação na qual acontece o evento que desperta o leitor para a cena e introduz uma tensão: Maria unge os pés de Jesus com um perfume (ou unguento) e enxuga-os com seus cabelos, enchendo a casa com o aroma do perfume. Verifica-se que a tensão narrativa se encontra nesse início da ação. A complicação está no momento da fala de Judas e, por meio dela, a tensão dramática é ocasionada pela intensidade emocional da fala de Judas, que se opõe à atitude de Maria e promove na trama a dobradiça,

⁴⁹ SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 137-138.

que é o momento da resolução ou ação transformadora, em que Jesus aprova a ação realizada por Maria. Tem-se então a resolução (na tabela anterior, a fala do narrador foi interpretada como parte da resolução), e é aqui que a tensão dramática diminui quase completamente e o relato chega rapidamente à conclusão. Na perícopes em estudo a resolução ou tensão se dá por meio de uma mudança de conhecimento (“ἀναγνώρισις/reconhecimento”). Após a fala final de Jesus ocorre a passagem da ignorância inicial ao conhecimento final de que o gesto de Maria tem um sentido único que aponta para um acontecimento posterior na narrativa. Por fim, como uma conclusão, Jesus ensina sobre os pobres (12,8).

O que é descrito em Jo 12,1-8 pode ser classificado como uma trama unificada e alguns motivos devem ser explicitados aqui: primeiro, está claramente ligado ao que precede, isto é, o capítulo 11 que trata da ressurreição de Lázaro; segundo, tem peso imediato sobre o que segue, que é o plano para matar Jesus (e Lázaro) e o trecho final do Evangelho que aborda a paixão de Jesus; terceiro, e conclusivo, todos os episódios são necessários ao desenvolvimento da trama, o que pode ser verificado no ponto acerca dos limites do relato e a delimitação na parte inicial deste artigo.

3.3. Os personagens

Na perícopes João 12,1-8 temos os seguintes personagens: Jesus, Lázaro, Marta, Maria, Judas e os reclinados a mesa. Jesus, obviamente, é um dos protagonistas e personagem redondo.⁵⁰ Na perícopes ele participa de uma refeição (v.2a), é o destinatário do gesto de Maria (v.3bc), aceita o gesto e o interpreta anunciando sua morte (v.7abc).

Maria também é protagonista e personagem redondo, pois unge o mestre (v.3b) e lhe enxuga os pés (v.3c). Tal ato desencadeia a interpretação de Jesus de que seu gesto prepara o corpo dele para o dia do embalsamento (v.7c).

Judas Iscariotes é o opositor e personagem redondo. Como opositor do gesto de Maria (v.5ab), ele desencadeia uma defesa a Maria por parte de Jesus e é chamado de ladrão pelo narrador no v.6abc. A partir de outras partes no Evangelho de João, vê-se que Judas é sutilmente diferente daquele personagem apresentado nos Sinóticos. Ele representa a humanização das forças cósmicas do mal e seu papel é determinado “desde o princípio” (Jo 6,64), pois é o escolhido pelo diabo (Jo 13,2) e controlado por ele (Jo 13,27). Satanás entra em Judas e, assim, ele é visto como “traidor” (Jo 6,64; 21,20).⁵¹

Tem-se então os personagens figurantes. Lázaro, do qual temos duas informações: (i) Jesus o havia ressuscitado dentre os mortos (v.1c) e (ii) estava com Jesus reclinado a mesa (v.2c); depois Marta, personagem além de figurante, também é plana, pois o relato só diz que ela servia aos reclinados à mesa (v.2b); e, por último “os reclinados com ele” que se encaixam dentro da classificação de personagem coletivo e plano (v.2c). Dentro desse grupo estava Lázaro e podemos supor que os discípulos se encontravam entre eles por causa da presença de Judas (v.4b).

⁵⁰ Entende-se por “personagem redondo”, aquele que é construído com a ajuda de várias características; e é um personagem que assume frequentemente um papel de protagonista. O “figurante” é o personagem que desempenha um papel passivo ou quase passivo no relato. Já por “personagem plano”, temos aquele que se resume a uma só característica no relato. MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 99.

⁵¹ CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 122.

Os padrões do discipulado cristão são esboçados com mais detalhes nas figuras da família de Betânia: Maria, Marta e Lázaro (Jo 11,1-46; 12,1-8). Cada um requer tratamento individual, embora Lázaro nunca fale. Juntos, porém, eles levam adiante o tema de Jesus como o portador da vida.

O esquema *actancial*,⁵² a seguir, sintetiza essas informações:

A unção em Betânia	Jo 12,1-8
Sujeito:	Maria
Objeto:	Unção
Emissor:	Jesus
Destinatário:	Jesus
Ajudante:	Marta
Oponente:	Judas

Tabela 4 - Esquema actancial de Jo 12,1-8

No precedente esquema existe seis posições *actanciais*. A ideia fundamental é que toda história encena um sujeito que corre atrás de um objeto valorizado. No caso em questão o sujeito é Maria e o objeto é a ação de ungir Jesus. O emissor mobiliza o sujeito para a busca do objeto, que deverá ser entregue ao destinatário. Em 12,1-8 Jesus é o emissor e o destinatário, pois ele é o que motiva a ação (o texto não diz porque Maria pratica a ação) e ele também é o destinatário da ação. Para o sujeito realizar a ação, ele e o emissor precisam ter algum tipo de vínculo. O texto do IV Evangelho não traz essa informação, mas como se trata de uma trama unificada, associada ao capítulo 11, vê-se que o vínculo de Jesus com a família é profundo, pois em Jo 11,5 diz: “ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον/*Ora, Jesus amava a Marta e a sua irmã, e a Lázaro*”. Em seu intento, o sujeito (Maria) pode ser ajudado (a ajudante, Marta) ou encontrar obstáculos (o adversário, Judas).

Em relação ao ponto de vista avaliativo, de um lado, o narrador leva o leitor a experimentar um sentimento de empatia por Jesus (já construído pelo percurso narrativo) e por Maria (da mesma forma já construído pelo percurso narrativo, Jo 11), pois ela é a personagem que tem uma atitude elogiada por Jesus e representa a posição ideal na trama; por outro lado, Judas é a personagem que gera antipatia porque se opõe ao beneficiário da empatia do leitor, ou seja, Maria. O caso de indiferença é sempre possível, claro, mas não gera identificação ou repulsa. Já Lázaro, Marta e os reclinados a mesa despertam o sentimento de simpatia e/ou indiferença, pois os poucos dados mencionados não permitem um aprofundamento, a menos que se leve em consideração o capítulo 11, no qual Lázaro e Marta estão presentes. Com esses dados o sentimento de simpatia por eles domina o leitor.

A posição do leitor na trama é superior à dos personagens, ou seja, ele tem uma informação que o personagem não tem, que é a intenção da indagação feita por Judas, revelada no v.6. A focalização do relato, ao longo da história, por sua vez, é externa, porque o enunciado corresponde ao que o leitor pode observar por si mesmo; embora uma exceção seja apresentada no v.6, antes mencionado, sendo aqui a

⁵² O modelo de esquema *actancial* mais conhecido é o de Algirdas Julius Greimas e parte da ideia de que se todas as histórias possuem uma estrutura comum, o mesmo acontece com as personagens, ou seja, podem ser agrupadas em categorias comuns. REUTER, Y., *A Análise Narrativa*, p. 45-46.

focalização zero, já que o narrador conta mais do que os personagens da história sabem. Assim, o narrador permite ao leitor captar elementos da interioridade do personagem que, no caso em questão, é Judas.⁵³

3.4. O marco

A ação dos personagens é resolvida em um quadro (marco) dividido em: temporal, geográfico e social. No quadro temporal verifica-se: em relação à cronologia do relato, o narrador nos conta que, no v.1, o banquete aconteceu seis dias antes da Páscoa. Estaríamos falando sobre o tempo “mortal”; no tempo monumental, verifica-se que esse relato anuncia o início do mistério da hora do Senhor; o quadro geográfico apresenta duas distinções, o banquete acontece em Betânia, em oposição aos sacerdotes e fariseus que planejam a morte de Jesus no templo, em Jerusalém. Segundo León-Dufour, isso “ocorre dentro, na intimidade de uma casa acolhedora, enquanto do lado de fora as pessoas e as autoridades estão ocupadas procurando por Jesus”.⁵⁴

Ainda em relação ao mundo geográfico, nossa perícope fala de Betânia, um lugarejo importante que fica na encosta oriental do monte das Oliveiras. De forma mais precisa, sua localização fica no trajeto de Jerusalém para Jericó.⁵⁵ Em hebraico, esse termo significa “casa do pobre”, mas Tognini menciona que significa “casa da tâmara”.⁵⁶ É comumente conhecido, por causa de Jo 12,1-8, como o lugar onde viviam os irmãos Lázaro, Marta e Maria, “há cerca de 300m a sepultura da família, onde Lázaro permaneceu quatro dias e já cheirava mal”.⁵⁷ Também se fala de Betânia nos Evangelhos na menção de Simão, o leproso (Mt 26,6ss.), nas narrativas da entrada de Jesus em Jerusalém (Mt 21,17) e da ascensão de Jesus no Evangelho de Lucas (Lc 24,50).⁵⁸

Na questão cultural temos uma informação importante pelo emprego do verbo *ἀνάκειμαι* (*reclinar*). Segundo Carson, esse costume era o procedimento adotado na Páscoa:

Era costumeiro sentar-se na maioria das refeições. Reclinar-se à mesa, um costume helenístico, era reservado para refeições especiais. Quando foi introduzido no mundo judaico, este costume provavelmente era um sinal de extrema decadência (Am 6,4-7), porém, nos tempos do Novo Testamento, isto era normal em banquetes importantes e festas e, portanto, era praticamente exigido na celebração da Páscoa, quase como marca de uma celebração tranqüila e livre, em contraste consciente com a pressa com que a refeição da primeira Páscoa foi feita na noite do êxodo (Ex 12,11; cf. B. *Pesabim* 108a; *NewDocs* 1. § 1; 2. § 26). Em suma, a postura de Jesus e seus discípulos é um pequeno indicador de que eles estavam, de fato, comendo a refeição da Páscoa.⁵⁹

⁵³ Há poucas visões internas de cada um dos discípulos. Segundo Culpepper, não há como saber no Evangelho o que Pedro, André ou Tomé estão pensando, a menos que eles mesmos nos digam, e a única visão interna do Discípulo Amado aparece em Jo 20,8, “... e ele viu e acreditou”. Judas é o único discípulo de quem temos uma visão interna significativa, mesmo assim é superficial e incompleta. CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 23.

⁵⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 309.

⁵⁵ BORN, A. V. D., *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 176.

⁵⁶ TOGNINI, E., *Geografia da Terra Santa e das Terras Bíblicas*, p. 130.

⁵⁷ TOGNINI, E., *Geografia da Terra Santa e das Terras Bíblicas*, p. 130.

⁵⁸ BORN, A. V. D., *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 176.

⁵⁹ CARSON, D. A., *Comentário de João*, p. 473-474. R. H. Stein, no *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, também traz essa informação: “Jesus e os discípulos reclinaram-se enquanto comiam (Mc 14,18), era costumeiro sentar-se nas refeições comuns e reclinar-se na Páscoa”. REID, D. G., *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, p. 1267.

O contexto social e econômico está marcado pela menção do preço do perfume e da menção dos pobres no relato. O relato em si não faz menção expressa desse tema, ele surge de uma clara distinção entre a posição econômica da família de Maria, que pode adquirir o perfume de nardo, cujo custo equivaleria a trezentas jornadas de trabalho, e os pobres que, segundo Judas, podiam ser alimentados com esse dinheiro.⁶⁰

Na perícopes, em Jo 12,5.6, a palavra grega πτωχοῖς (*pobres*) pode ser traduzida como pobre, mendigo e/ou como alguém que necessita de algo.⁶¹ Logo, ela designa os absolutamente pobres, aqueles que não tinham meio algum de subsistência e, por isso, necessitavam de esmolas para sobreviver. Segundo Stegemann e Stegemann, era a situação das pessoas que:

(...) têm fome e sede, vestem apenas farrapos, encontram-se desprovidas de moradia e esperança. Dependem da ajuda de outros para o indispensável à vida, obtendo-o, por exemplo, mediante a mendicância. Além dos mendigos, incluíam entre eles frequentemente viúvas e órfãos, mas também doentes crônicos e portadores de deficiência, como cegos, paralíticos e leprosos.⁶²

Tais dados revelam que a tradução da palavra não se refere a pessoas mal remuneradas, que não ganhavam o mínimo para uma existência condigna, que é como entende-se nos dias de hoje. Para esse caso, a palavra πένης (*pobre*) é a que se aproxima, uma vez que trata de uma situação econômica que permite a subsistência para si e para sua família.⁶³

O substantivo μύρον (*perfume*) aparece três vezes na perícopes. Esse termo grego se refere a um perfume ou unguento feito de mirra.⁶⁴ O uso de perfume/unguento é muito antigo (desde o terceiro milênio a.C., no Egito), nele são adicionados materiais de cheiro doce juntamente com o óleo vegetal. O costume de unguir o corpo, embora muitas vezes um luxo mais tarde, deve ter sido considerado como uma necessidade pelo povo. Os unguentos também foram usados na medicina, no embalsamamento, no culto, na magia.⁶⁵

Na Bíblia Hebraica e na tradição judaica posterior, também encontramos menção do uso de unguentos, tanto seculares (Ct 1,12, Am 6,6; Pv 27,9; Sb 2,7) e no culto (Ex 30,25). Em Filon de Alexandria,⁶⁶ o termo aparece na representação da figura feminina Ἡδονή, enfeitada como uma prostituta: μύρων εὐωδουμένων ἀποπνέουσα (*exalando docísimos perfumes*). Flávio Josefo⁶⁷ usa μύρον (*perfume*) em funções de culto, como adorno e na decoração festal (com coroação). Obviamente, no Novo Testamento, o uso principal de μύρον (*perfume*) está nas histórias de unção.⁶⁸ No Evangelho de João, bem como em Mc 14,3, usa-se μύρον em um sentido mais genérico de perfume, já que este μύρον (*perfume*) não é feito de mirra, mas de nardo.⁶⁹

⁶⁰ LÓPEZ, M. C., Relato de una Unción. Análisis Narrativo de Jn 12,1-8, p. 5-15.

⁶¹ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.; NEVES, M., Dicionário Grego-Português, p. 944.

⁶² STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W., História Social do Protocristianismo, p. 114.

⁶³ STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W., História Social do Protocristianismo, p. 111.

⁶⁴ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. v. 1 (1-12), p. 736.

⁶⁵ KITTEL, G.; BROMILEY, G. W., FRIEDRICH, G. (Org.), Dicionário Teológico do Novo Testamento, p. 682.

⁶⁶ PHILO, On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and Cain, II. 266.

⁶⁷ JOSEFO, F., Antigüedades Judías – Libros I-XI, p. 161.

⁶⁸ KITTEL, G.; BROMILEY, G. W., FRIEDRICH, G. (Org.), Dicionário Teológico do Novo Testamento, p. 682,683.

⁶⁹ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. v. 1 (1-12), p. 736.

3.5 O tempo narrativo

O estudo da temporalidade narrativa se relaciona com o jogo de relações entre o tempo da história narrada e o tempo da narração: o primeiro é definido como o “tempo contado pelas unidades de tempo: minutos, horas, dias, anos e séculos”⁷⁰ que o narrador informa no texto; o segundo “corresponde ao tempo empregado para descrever as cenas” e é registrado pela “quantidade de palavras, frases, parágrafos e páginas”.⁷¹

A segunda parte do Evangelho de João, dos capítulos 12 ao 20, cobre um período de duas semanas, no qual os capítulos 13 a 19 são dedicados aos eventos de um único período de 24 horas. No caso de João 12,1-8, demora-se em torno de 50 segundos para uma leitura da trama que descreve uma ceia em uma casa. Pela brevidade do relato é possível verificar algumas *elipses*. A *elipse* “é quando se passa em silêncio um período, omitindo-se de narrar fatos acontecidos naquele espaço de tempo”⁷² e é uma forma de aumentar a velocidade da trama.

Segundo Marguerat e Bourquin, o Evangelho de João apresenta diversos casos, sobretudo a partir do final da ressurreição de Lázaro (Jo 11). Depois de ter revelado a trama dos sacerdotes, o narrador diz que Jesus foi para Efraim (Jo 11,54), o que aponta para uma *elipse*, pois ele não nos conta nada sobre aquela estada em Efraim, só menciona a ida de Jesus para essa cidade. Novamente, ao lermos os vv.55-57, percebe-se um silêncio intencional, pois os fatos e sinais do protagonista não são mencionados novamente, destacando apenas a proximidade da Páscoa. Depois, em Jo 12,1, lê-se a informação sobre a proximidade da Páscoa e a ida de Jesus a Betânia. Com isso, no nível narrativo, é notável o efeito do silêncio joanino sobre a estada de Jesus em Efraim: destaca a reação das multidões e dos sumos sacerdotes, e, sutilmente, continua a história de Jesus com diversas *elipses* (ausências).⁷³

Logo, em relação ao tempo narrativo, pode-se dizer que o relato funciona na velocidade normal, até o v.6, em que, através de um glossário explicativo, o narrador aponta para o leitor a verdadeira motivação da pergunta do versículo anterior, produzindo uma pausa que fornece uma chave para seguir a leitura do relato.

Em relação à ordem da trama, o leitor facilmente identifica casos de *ἀναχρονία* (*anacronia*). *Ἀνάληψις* (*analepsis*, *analipse*) e *πρόληψις* (*prolepsis*, *prolepse*) são casos de *anacronia*, e criam uma discrepância entre a ordem da história (discurso narrativo) e a da história contada. Se o alcance da *anacronia* for considerável e ultrapassar os limites da história, estamos falando de uma *anacronia* externa. Se, por outro lado, se enquadrar completamente na estrutura da história, será chamada de *anacronia* interna. As *anacronias* podem ser classificadas de acordo com o contexto em que são aplicadas: individual, social, sócio-religioso ou cultural.⁷⁴ No v.1 uma *analepse* ocorre quando o narrador faz referência a Lázaro, que foi aquele “a quem Jesus tinha ressuscitado dos mortos” (contexto individual). Por sua vez, encontra-se no v.4 uma *prolepse*, quando ele anuncia que Judas seria aquele que ia entregar Jesus (contexto individual); e uma segunda *prolepse*, nos vv.7-8, quando Jesus anuncia, mais uma vez, sua morte (contexto individual e cultural).

⁷⁰ VITÓRIO, J., *Análise Narrativa da Bíblia*, p. 113.

⁷¹ VITÓRIO, J., *Análise Narrativa da Bíblia*, p. 113.

⁷² VITÓRIO, J., *Análise Narrativa da Bíblia*, p. 116.

⁷³ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 147-148.

⁷⁴ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 149.

3.6 A voz narrativa

A verificação da voz narrativa está relacionada com os comentários explícitos e implícitos deixados pelo narrador. No caso do primeiro, estamos falando de algo direto no relato que é deixado pelo autor a fim de produzir efeitos no leitor, como os de empatia, antipatia e simpatia. Já o segundo relaciona-se com certos elementos que aparecem no texto que funcionam como cochichos que o leitor necessita captar.⁷⁵

Uma característica do Evangelho de João é a do autor fazer comentários, como ocorre em 2,22.24; 7,39; 12,16.33; 19,35. Nos textos desse Evangelho o autor não apenas conhece as intenções escondidas das pessoas, mas ele as compreende melhor do que elas mesmas e analisa as suas respostas. É o caso do v.6 de nossa perícopes que introduz, num segundo nível, que é o do comentário, o esclarecimento aos seus leitores acerca da *créia* dita por Judas, ou seja, seu comentário reforça outras opiniões já trabalhadas pelo autor, como a do v.4, além de Jo 6,64.70.

Têm-se então cinco informações sobre Judas, que funcionam como comentários ao leitor: (i) era um dos discípulos dele (v.4b); (ii) iria trair Jesus (v.4c); (iii) não se importava com os pobres (v.6a); (iv) era ladrão; e (v) tomava conta da bolsa e tirava o que tinha dentro (v.6c). O último ponto pode ser entendido como a explicação da qualificação de Judas como ladrão (o ponto v). No v.4 temos uma *glosa* explicativa que apresenta um paradoxo: ser um discípulo de Jesus e o trair. E no v.6 o comentário é explícito e existe uma suspensão do tempo para que seja observada por quem lê uma avaliação negativa de Judas.

Outra *glosa* explicativa encontra-se no início do relato (v.1c), a qual esclarece quem é Lázaro, isto é, aquele que foi ressuscitado por Jesus. Tal *glosa* liga a perícopes com o capítulo anterior, e pode ter sido realizada por outro narrador.⁷⁶ Por meio dela tem-se que a leitura desse relato não pode ser dissociada do capítulo anterior (Jo 11).

Em relação aos comentários implícitos, ou seja, aqueles que muitas vezes são vistos por meio das palavras e ações dos personagens, o gesto de Maria gera no leitor uma empatia por ela. De forma semelhante, a fala de Jesus no final do relato gera esse efeito (já produzido pelas palavras e ações de Jesus até esse momento do Evangelho), enquanto que a fala de Judas gera uma antipatia no leitor.

Com relação à posição do narrador, é possível falar de uma instância narrativa *extradieética*, já que o narrador é externo à história contada e, também, *heterodieética*, porque o narrador se encontra ausente neste relato.

4. Teologia Narrativa de Jo 12,1-8

4.1. A prática da unção

Desde as origens da monarquia, a unção é mencionada como parte essencial da cerimônia de coroação de um rei. Um profeta, Samuel, unge Saul (1Sm 10,1); e Davi, segundo a tradição, é ungido por Samuel (1Sm 16,13); e um discípulo de Eliseu unge Jeú (2Rs 9,6). Entende-se, de uma forma geral, que os reis consagrados no Templo, eram ungidos pelo sacerdote. Logo, a unção, efetivamente, é um rito religioso. Ela é acompanhada de uma vinda do Espírito que confere à pessoa uma capacitação para o cumprimento do ofício. Assim, por exemplo, o Espírito de Deus se apossou de Saul depois que foi ungido (1Sm 10,10). Por causa disso, Davi se guarda de tocar em Saul porque é ungido de YHWH (1Sm 27,7,11).

⁷⁵ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos*, p. 167.

⁷⁶ Segundo Brown, do ponto de vista do desenvolvimento redacional da perícopes, “uma *glosa* redacional como indica a repetição do nome de Jesus. BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*. v. 1. (1-12), p. 736.

Parece que a unção real não é algo exclusivo de Israel. Segundo De Vaux, a carta de Amarna nos informa que os reis da Síria e da Palestina recebiam a unção como vassalos de Faraó; assim como um vaso de barro encontrado nos túmulos reais de Biblos parece ter servido para tal investidura.⁷⁷ Por causa dessa unção como vassalo, De Vaux se pergunta se o rei de Israel não seria ungido como o vassalo de seu Deus, ou seja, ele é o ungido de YHWH.⁷⁸

A unção não era um rito exclusivamente real.⁷⁹ Os sacerdotes, em muitos textos de tradição sacerdotal, eram ungidos e, segundo Ex 40,12-15, essa unção lhes conferia o sacerdócio perpetuamente. Percebe-se nesses textos duas camadas: em uma delas, a unção é reservada ao sumo sacerdote, como em Ex 29,4-9; já em outros textos, todos os sacerdotes recebem a unção, como em Ex 28,41 e Nm 3,3.

Mas é preciso ter consciência de que no pensamento antigo vários tipos de óleo de unção podem penetrar profundamente no corpo e dar-lhes forças, saúde, beleza e até alegria. Sendo assim, no mundo antigo, a ideia de ungir já tinha alcançado um sentido simbólico e religioso, além do seu emprego normal na cosmética e na medicina. Ungir no sentido literal, não figurativo, é expressado no Novo Testamento pelo verbo encontrado no v.3, ἀλείφω; enquanto χρίσμα e χρίω se empregam exclusivamente no sentido religioso e simbólico.⁸⁰

Na Septuaginta, o termo ἀλείφω é empregado no sentido literal para cuidar do corpo e da beleza em geral (Rt 3,3; 2Cr 28,15) e, no hebraico, é o equivalente ao verbo מָשַׁח. No Novo Testamento a utilização desse termo também abarca a ideia de ungir pessoas para o asseio corporal, para honrar um hóspede, honrar os mortos e curar os enfermos. No caso da unção de Betânia, parece ter o sentido de honrar um hóspede, mas isso era feito na cabeça. Segundo Léon-Dufour, a unção feita por Maria sobre os pés de Jesus não tem paralelo na cultura judaica,⁸¹ ocorre somente na passagem de Lc 7,36-50. Alguns afirmam para o fato de que a unção nos pés aponta para os rituais fúnebres.⁸²

4.2. O gesto de Maria

O gesto de Maria tem lugar em um ambiente festivo: durante uma ceia na casa de Betânia.⁸³ A palavra “ceia” (δείπνον) aparece também em Jo 13,2.4, no lava-pés, e em Jo 21,20, que relembra esse momento. Portanto, há uma identificação desse momento com o do capítulo 13. Há uma celebração pelo dom da vida. A trama se passa dentro, na intimidade de uma casa acolhedora, enquanto do lado de fora a multidão e as autoridades estão ocupadas na busca de Jesus.⁸⁴ O amor se manifesta no servir a mesa e se expressa no gesto corajoso de ungir os pés de Jesus e enxugá-los com os cabelos.⁸⁵

⁷⁷ DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 132.

⁷⁸ DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 132.

⁷⁹ A unção dos profetas é apenas raramente afirmada no Antigo Testamento (1Rs 19,16 e Is 61,1). Para De Vaux, na passagem de 1Rs 19,16, o termo é usado por causa do contexto e de forma inapropriada; e, em Is 61,1, o termo é usado no sentido figurado e expressa a consagração do profeta a YHWH; DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 132.

⁸⁰ COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, v. II, p. 2563.

⁸¹ LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho Segundo João II, p. 311.

⁸² MAZZAROLO, I. Nem aqui, nem em Jerusalém, p. 146.

⁸³ Conforme foi mencionado, o nome geográfico “Betânea” significa “casa do pobre”. O significado do nome parece contrastar com as realidades do banquete e do perfume.

⁸⁴ LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho Segundo João II, p. 309.

⁸⁵ Uma mulher não poderia, por decência, soltar seu cabelo em público.

Maria parece expressar a missão do discípulo na comunidade: diaconia, servir, estar ao serviço dos demais. Aliás, “na comunidade do discípulo amado não há senhores e mestres. Jesus se fez servidor com os discípulos, como Maria se fez servidora com Jesus”.⁸⁶ Esse serviço está embasado no amor, na caridade fraterna incondicional. É interessante notar que não há um diálogo verbal entre a mulher e Jesus. O “silêncio” verbal tem uma finalidade: a expressão não verbal também é reveladora e transmite sua mensagem.

Maria demonstra que “com o gesto simbólico e profético, não somente faz uma homenagem antecipada ao corpo assassinado de Jesus, mas também anuncia o amor de Deus que se revela em sua entrega total”.⁸⁷ O gesto é de uma discípula que escutou, instruiu-se e aceitou o convite de seguir a Jesus (Jo 11,28). É a forma que ela encontrou não só para homenagear Jesus mediante o toque, mas sobretudo para expressar a sua intimidade com ele. É como se o ramo se unisse à videira, a exemplo do que se lê em Jo 15,1-17.

João utiliza a linguagem do Cântico dos Cânticos, na qual Maria assume o papel de esposa com referência a Jesus, pois conforme assinala Ct 1,12, na Septuaginta: ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ νάρδος μου ἔδωκεν ὀσμήν αὐτοῦ (*enquanto o rei está assentado à sua mesa, o meu nardo exala o seu perfume*) e o secar os pés com o cabelo, nos quais o esposo fica cativo, que aparece no texto de Ct 7,6, indicando o amor com que Jesus corresponde aos seus.⁸⁸ Estrategicamente, Maria rouba a cena do convidado principal da festa. Com o seu gesto, toda a atenção se volta para ela. Mais uma vez, sai à tona a importância do corpo com gestos que expressam algo de mais profundo. Ela torna-se a protagonista da cena, a personagem principal.

4.3. A reação de Judas

A reação de Judas é um protesto calcado nas categorias do dinheiro (πιπράσκω). Ele se encaixa na categoria dos vendedores do Templo, ou seja, professa os princípios da exploração. Em Jo 6,64 seu nome fica implícito na expressão ὁ παραδώσων αὐτόν (*o que vai trair a ele*), e em Jo 6,70 ele é chamado, também de forma implícita, de διάβολός (*diabo*). Essas informações parecem levar à acusação própria do IV Evangelho, em 12,6b, acerca de Judas, de que ele era um κλέπτης (*ladrão*). Provavelmente havia um vínculo entre Judas e o dinheiro na tradição, pois esse discípulo havia traído o mestre também em troca de dinheiro.⁸⁹

O valor estipulado no texto por Judas, τριακοσίων δηναρίων (*trezentos denários*),⁹⁰ era o salário de um dia de um trabalhador (Mt 20,2), logo, essa informação indica que o perfume era realmente muito caro. Ele prefere o dinheiro ao amor e, portanto, a Jesus. Na verdade, sua preocupação não parece ser com os pobres, como o próprio narrador atesta, mas consigo mesmo, ou seja, a oportunidade de tirar vantagem com a venda do perfume, já que o narrador também diz καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν (*e tendo a bolsa, roubava as coisas lançadas dentro*).

O narrador mostra que ele não só roubava, mas sobre o pretexto de ajudar os pobres, pretende roubar ainda mais. A resposta de Jesus vai ser uma exortação àquele que ao invés de dar-se a si mesmo, como fez Jesus, despoja os outros e retém para si, causando a morte. Judas se torna o símbolo da oposição e, a morte evocada prepara, no relato, o que Jesus vai dizer em defesa de Maria.

⁸⁶ RICHARD, P., Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora, p. 11-12.

⁸⁷ LOPES, M., A Confissão de Marta, p. 35.

⁸⁸ MATEOS, J., BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 512.

⁸⁹ LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho Segundo João II, p. 313.

⁹⁰ Esse valor recorda as trinta moedas de prata, preço pelo qual taxaram Jesus e pagaram a Judas os sumos sacerdotes em Mt 26,15; 27,3.9.

4.4. A resposta de Jesus

No v.7 é o início da resposta de Jesus em que se vê é um elogio de Jesus à Maria, pelo seu gesto de antecipar o seu embalsamento. Sendo assim, Maria se torna a única personagem do IV Evangelho a pressentir o mistério da hora. Pela interpretação de Jesus, a ação de Maria constituiu uma unção do corpo de Jesus para o embalsamento, e assim, inconscientemente, ela realizou uma ação profética. Mas a segunda parte da resposta de Jesus, no v.8, que finaliza a perícopie estudada, chama ainda mais a atenção porque pode causar um entendimento errôneo acerca da visão de Jesus dos pobres. O texto parece ser uma alusão a Dt 15,11a: *כִּי לֹא יִחַדֵּל מִקָּרֵב מִקָּרֵב הָאָרֶץ* (*Pois não cessará de haver pobres na terra*). Na Septuaginta, esse texto aparece da seguinte forma: *οὐ γὰρ μὴ ἐκλίπη ἐνδεῆς ἀπὸ τῆς γῆς* (*Portanto, não irá desaparecer quem passe necessidade sobre a terra*) e Vulgata traz: *non deerunt pauperes in terra habitationis tuae* (*não faltará pobres na terra de tua habitação*).

O contexto do texto de Deuteronômio é o do mandamento de socorrer os pobres, e isso permanecerá no futuro por causa da injustiça entre os homens. Indiretamente, Jesus pode estar evocando a ordem de Deus. A frase de Jesus, todavia, não significa um desinteresse pelos pobres ou a condição da pobreza como fatalidade, mas destaca que aquele momento era prioritário, era uma circunstância única. Além disso, a menção à preocupação dos pobres se encaixa com o tempo da Páscoa, pois era nessas ocasiões que os judeus muitas vezes se sensibilizavam e se comprometiam em dar esmolas e cuidar dos pobres.⁹¹

Conclusão

Esse artigo analisou a perícopie Jo 12,1-8 através da Análise Narrativa, destacando os principais passos propostos por esse método exegético. Foram apresentados os elementos iniciais de uma pesquisa dessa perícopie, mas que podem servir como ponto de partida para uma pesquisa que aprofunde ainda mais a exegese do texto e sua relação com o contexto do livro, especialmente em relação a seu lugar de diálogo entre os dois Livros: dos Sinais (Jo 1,19–12,50) e da Glória (Jo 13,1–20,31).

Como foi exposto no texto, a Análise Narrativa tem alcançado bons resultados a fim de ajudar o leitor e entender o texto. Um deles, segundo Wegner, comum aos métodos sincrônicos, é o de provocar “uma leitura atenta do que realmente está escrito nos textos, evitando uma concentração unicamente em determinadas partes ou aspectos da narrativa”.⁹² No MHC, por exemplo, as discussões sobre o processo redacional muitas vezes deslocam o pesquisador para um ponto do texto ou faz com que a busca por essas tensões no processo de composição seja o resultado final da exegese.

No caso de Jo 12,1-8, a partir do emprego da Análise Narrativa, os elementos que se destacam no texto são os seguintes: (i) maior aprofundamento dos personagens e suas ações no relato; (ii) consciência precisa de que as ações se desenvolvem dentro de um quadro (marco) que precisa ser explorado e; (iii) de que o leitor deve ficar atento à condução do relato feita pelo narrador.

Através do primeiro elemento (aprofundamento dos personagens e suas ações) é possível refletir sobre os títulos propostos em algumas das Bíblias publicadas no Brasil. Eis os principais: “Unção em

⁹¹ VOIGT, E., *Contexto e Surgimento do Movimento de Jesus*, p. 178.

⁹² WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 28. O autor está falando do método estruturalista, mas de uma forma geral, tal comentário se aplica aos métodos sincrônicos.

Betânia”,⁹³ “Mulher unge com perfume a Jesus”,⁹⁴ “A unção de Betânia”,⁹⁵ “Jesus é ungido em Betânia”,⁹⁶ “Jesus ungido por Maria em Betânia”,⁹⁷ “Jantar em Betânia”,⁹⁸ “Jesus ungido em Betânia por Maria”⁹⁹ e “Jesus em Betânia”.¹⁰⁰ De forma geral, os títulos expressam o principal acontecimento do relato, a unção realizada por Maria, mas, poucos mencionam o nome daquela que é a personagem principal da ação, ou seja, Maria. Neste sentido, constata-se que Maria deve estar presente nos títulos apresentados nas Bíblias e, por isso, a partir da análise realizada, sugere-se como título: *Maria de Betânia unge Jesus para a Paixão*. Expressa-se aqui, Jesus e a protagonista do relato, Maria; a finalidade de sua ação, que foi explicitada por Jesus; e, ainda, a expressão “paixão”, que é oriunda da questão da *prolepse* identificada pela interpretação de Jesus, usada como recurso narrativo.

Os recentes métodos de Análise Literária trazem novos olhares sobre os textos e despertam no leitor *insights* para a interpretação. Refletindo sobre a trama unificada, ou seja, a relação de Jo 11,1-46 com Jo 12,1-8, é possível destacar um elemento que muitas vezes passa despercebido pelo leitor, o fato de ambos os capítulos falarem de odor, de cheiro. Alessandro Rocha expressa bem esse elemento ao comentar:

A forma que Maria encontrou para demonstrar sua gratidão foi cheia de significado: contrastando o bom cheiro de seu perfume com o cheiro mau do corpo morto de seu irmão. Com isso ela superava a frustração e o desespero diante da morte – representado por aquele cheiro de podridão –, pela gratidão e esperança diante da vida – representada pelo perfume derramado aos pés de Jesus. [...]. O Evangelho diz que “a casa encheu-se com a fragrância do perfume”. Aquela encontro de Jesus na casa de Lázaro já havia cumprido dessa forma seu propósito: a morte o desespero que dela surge cedeu espaço à vida e a gratidão diante dela. À ressurreição de Lázaro somava-se a ressurreição de Maria”.¹⁰¹

Assim, a partir do que foi analisado e refletindo no que tange aos componentes alegóricos, pode-se dizer que Marta representa o ideal de discernir fé e serviço; Maria, amor e devoção ilimitados; e Lázaro, a esperança da vida ressurreta. Juntos, eles são quase uma caracterização joanina das virtudes paulinas, da tríade teológica: fé, esperança e amor (1Cor 13,13).

Referências Bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B. **O texto do Novo Testamento**: Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri: SBB, 2013

ALEXANDERSON, B. **Problems in the New Testament**. Göteborg: Mölnlycke, 2014.

ALTER, R. **A Arte da Narrativa Bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁹³ Bíblia do Peregrino (2000).

⁹⁴ Almeida Revista e Corrigida (1995).

⁹⁵ Bíblia de Jerusalém (2006) e Tradução Ecumênica da Bíblia (1994).

⁹⁶ Nova Versão Internacional (2000), Nova Versão Transformadora (2016) e Nova Almeida Atualizada (2017).

⁹⁷ Almeida Revista e Atualizada (2008).

⁹⁸ Bíblia de Estudo Ave-Maria (2017).

⁹⁹ Tradução Brasileira (2010).

¹⁰⁰ Nova Tradução na Linguagem de Hoje (2012).

¹⁰¹ ROCHA, A. Celebração dos Sentidos, p. 111.

- BERGER, K. **Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BÍBLIA. **Ave Maria**: Edição de Estudos. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2017.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.
- BÍBLIA. **Bíblia do Peregrino**. Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2000.
- BÍBLIA. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BÍBLIA. **Nova Tradução na Linguagem de Hoje**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- BÍBLIA. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Vida, 2000.
- BÍBLIA. **Nova Versão Transformadora**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- BÍBLIA. **Revista e Atualizada**. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BÍBLIA. **Revista e Corrigida**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.
- BÍBLIA. **Tradução Brasileira**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- BÍBLIA. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994.
- BORN, A. V. D. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João**. Volume 1 (1-12). Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BULTMANN, R. **The Gospel of John**. Pennsylvania: The Westminster Press, 1971.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. I, p. 925-930.
- CULPEPPER, R. A. **Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- ELLINGER, K.; RUDOLPH, W. (ed.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 681-704, set./dez. 2020. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4461/4507>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2023. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>
- JOSEFO, F. **Antigüedades Judías – Libros I-XI**. Madrid, Espanha: Ediciones Akal, S. A., 1997.
- KITTEL, G.; BROMILEY, G. W., FRIEDRICH, G. (Org.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. Volume 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

- LEON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho Segundo João**. Volume II. São Paulo: Loyola, 1998.
- LOPES, Mercedes. **A Confissão de Marta**: Leitura a partir de uma óptica de gênero. São Paulo: Paulinas, 1996.
- MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.; NEVES, M. **Dicionário Grego-Português**. 2. ed. Cotia, São Paulo: Atelie Editorial; Araçoiaba da Serra, São Paulo: Editora Mnema, 2022.
- MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Cómo leer los relatos bíblicos**: Iniciación al Análisis Narrativo. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000.
- MATEUS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MAZZAROLO, I. **Nem aqui, nem em Jerusalém**: O Evangelho de João. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2001.
- NESTLÉ-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NOGUEIRA, P. Os Métodos Históricos-Críticos: Pressupostos e Pautas para Renovação. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 296-310, jul./dez. 2019.
- PAROSCHI, W. **A origem e transmissão do texto do Novo Testamento**. Barueri: SBB, 2012.
- PHILO. **On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants**. Translated by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 227. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- PONTÍFICA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- RALPHS, A.; HANHART, R. (ed.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- REUTER, Y. **A Análise Narrativa**. O texto, a ficção e a narração. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- RICHARD, P. Chaves. Para Uma Re-leitura Histórica e Libertadora (Quarto Evangelho e Cartas). In: **RIBLA: A Tradição do Discípulo Amado**: Quarto Evangelho e Cartas de João. Petrópolis: Vozes, n.17, 1994/1.
- ROCHA, A. **Celebração dos Sentidos**: Itinerário para uma espiritualidade integradora. São Paulo: Paulinas, 2009.
- RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANDERS, J. N. The Gospel and the Historian. In: **The Listener**, n. 56, 1956. p. 753-757.
- SCHNACKENBURG, R. **El Evangelio segun San Juan**. v. II. Salamanca: Herder, 1980.
- SILVEIRA, L. S.; BELÉM, D. F.; NETO, L. G. S. Maria Madalena nos Quatro Evangelhos. In: **Cadernos de Pesquisa e Extensão da Unigama**, v. 2, n. 3, 2022. p. 59-80.
- SKA, J. L. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, H. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. p.123-147.
- SKA, J. L.; SONNET, J.; WÉNIN, A. **Análisis Narrativo de Relatos del Antiguo Testamento**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2001.

STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo**. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

TOGNINI, E. **Geografia da Terra Santa e das Terras Bíblicas**. São Paulo: Hagnos, 2009.

VAUX, R. de. **Instituições Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

VITÓRIO, J. **Análise Narrativa da Bíblia**. Primeiros Passos de um método. São Paulo: Paulinas, 2016.

VOIGT, E. **Contexto e Surgimento do Movimento de Jesus**. As razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014.

WEBER, R.; GRYSO, R. (Eds.). **Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatam Versionem**. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. 7. ed. Revista e Ampliada. São Paulo: Sinodal, 2011.

ZAPPELLA, L. **Manuale di Analisi Narrativa Biblica**. Torino: Claudiana, 2014.

ZERWICK, M. **El Griego del Nuevo Testamento**. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2006.

ZUMSTEIN, J. O Evangelho segundo João. In: MARGUERAT, D. (Org.). **Novo Testamento: História, Escritura e Teologia**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 437-470.

Leonardo dos Santos Silveira

Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro/RJ, Brasil.
E-mail: prof.leosansil@gmail.com

Waldecir Gonzaga

Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália)
Diretor do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Rio de Janeiro
Rio de Janeiro/RJ –Brasil.
E-mail: waldecir@puc-rio.br

Recebido em: 01/02/2023

Aprovado em: 23/03/2023