

“QUEM VOS OUVES, OUVES A MIM”: TRADIÇÕES ORAIS NA TRANSIÇÃO DO JESUS HISTÓRICO AO CRISTIANISMO MAIS PRIMITIVO

Lair Amaro dos Santos Faria

Universidade Federal do Rio de Janeiro

<http://lattes.cnpq.br/8136626937111109>

Resumo

O baixo nível de letramento das sociedades mediterrâneas dos primeiros séculos, em geral, e das comunidades rurais, em particular, não era levado em consideração nos estudos históricos do judaísmo de Jesus e sua continuação, o cristianismo primitivo. O estudo antropológico comparado de culturas, antigas e modernas, em que a comunicação é marcadamente oral trouxe novas luzes para a compreensão da transmissão primitiva das tradições de e sobre Jesus.

Palavras-chaves

Cultura escrita – oralidade – tradições orais

Abstract

The low level of literacy of the Mediterranean societies of the early centuries, in general, and rural communities, in particular, was not taken into account in historical studies of Jesus' Judaism and its continuation, the early Christianity. The anthropological study of comparative cultures, ancient and modern, in which oral communication is strikingly brought new light on our understanding of early transmission of traditions about Jesus.

Keywords

Literacy – orality – oral tradition

Não se encontra em parte alguma do material cristão, intra ou extracanônico, qualquer recomendação por parte do Jesus histórico (ou que a ele tenha sido atribuído) para que seus seguidores registrassem por escrito seus ditos e feitos para a posteridade. Antes, o que se observa, em vários ditos de diferentes seções do cristianismo, são menções explícitas a um programa de disseminação de uma mensagem, atrelada à interiorização e à exemplificação de um estilo de vida cujo meio primordial de transmissão seria a palavra falada. Implica dizer, a comunicação face a face, coletivamente repartida.

É inegável, porém, que os homens e mulheres que aderiram ao programa político-religioso do Reino de Deus, no espaço de algumas décadas, legaram substancial corpo de textos das mais variadas espécies e gêneros. Como declara Harry Gamble (1995, p. 18), “nenhum grupo religioso greco-romano produziu, usou ou deu valor a textos em escala comparável ao Judaísmo e ao Cristianismo, de tal modo que, excetuando a literatura judaica, não há um corpo apreciável de escritos religiosos com que a literatura cristã primitiva possa ser proveitosamente comparada.”

Com efeito, houve um espaço de tempo, aqui considerado como *a transição do Jesus histórico ao cristianismo mais primitivo*, em que as *memórias* dos feitos e ditos do milagreiro de Nazaré, mais ou menos afetadas por fatores emocionais, foram recordadas, criadas, desenvolvidas, alteradas, melhoradas, expandidas, abreviadas, contestadas e também esquecidas.

Essas memórias, não obstante esses fatores, circulavam e eram transportadas pelos seguidores que permaneceram ligados ao grupo de Jesus, ainda que não exclusivamente, mas essencialmente, tal qual projetada e vivenciada pelo próprio Jesus durante seu ministério público: por peregrinos em movimento no curso de pregações comunitárias.

Esse estágio intermediário, portanto, requer uma abordagem que leve em conta o mundo social das primeiras comunidades de judeus e gentios que se cristianizaram, ou seja, considerando: (a) o não-letramento massivo da população e (b) o papel desempenhado pela comunicação oral em todas as camadas sociais que caracterizam a época em que as tradições primitivas *de* e *sobre* Jesus eram transmitidas.

Nesse sentido, Christopher D. Stanley pondera (2007) que, virtualmente, todos os pesquisadores do Novo Testamento parecem divisar um mundo em que os autores cristãos escreviam para congregações letradas que cultivavam o hábito de ler, estudar e discutir entre si acerca das escrituras judaicas e os escritos das lideranças cristãs. Com efeito, embora vários estudiosos reconheçam que os baixos níveis de letramento estavam entre um dos fatores que contribuíram para a transmissão oral das tradições *de* e *sobre* Jesus antes de sua composição na forma de evangelhos, eles têm pouco a dizer sobre como esse baixo letramento poderia ter afetado o uso dos evangelhos nas comunidades primitivas após eles terem sido escritos. Ou seja, a maioria dos estudiosos contemporâneos trabalha com um modelo social que pressupõe níveis de letramento no interior das primeiras comunidades cristãs que variam de médio a alto.

Entretanto, quão realista é esse modelo? É evidente que estimar a extensão do letramento dentro das comunidades judaico-cristãs do primeiro século constitui-se num empreendimento incerto, embora alguns estudiosos concordem que pelo simples fato de que os evangelhos foram escritos e preservados implica um substancial

conhecimento da escrita à medida que não faria sentido para seus autores compor textos para pessoas que não os pudessem ler. O problema dessa posição é que ela admite aquilo que precisa provar, ou seja, que os textos eram escritos para ser lidos e estudados por judeus cristãos comuns.

Outros acadêmicos argumentam que o aparecimento frequente de citações e alusões bíblicas nos escritos cristãos indicaria um substancial grau de letramento nas comunidades primitivas. Por trás desse argumento jaz a crença de que os autores neotestamentários esperavam que suas audiências fossem capazes de identificar todas as referências explícitas e muitas de suas alusões implícitas às escrituras judaicas. O que os pesquisadores não provam é como os primeiros seguidores obtiveram tão alto nível de letramento bíblico.

Segundo Stanley (2007, p. 4), uma porção de estudos recentes questionou se o letramento entre os judeus da antiguidade era, de fato, tão alto quanto anteriormente se pensava. Uma inspeção mais detida das evidências persuadiu muitos pesquisadores de que os textos utilizados como argumentos a favor de um letramento judaico amplamente disseminado estavam, em verdade, falando acerca de subgrupos especiais situados no interior da comunidade judaica. Catherine Hezser concluiu (2001, p. 496), após exaustivo levantamento de evidências literárias e epigráficas na Palestina romana, que pouquíssimos judeus eram capazes de ler textos simples e assinar seus próprios nomes durante a era imperial.

A autora descreve o letramento entre os judeus por meio da imagem de círculos concêntricos no qual o círculo central seria ocupado por um número muito pequeno de pessoas altamente letradas que podia ler textos em hebraico/aramaico e em grego. O círculo seguinte seria composto por pessoas que podiam ler textos em hebraico/aramaico ou em grego. Em torno desses dois círculos, haveria um terceiro, formado por pessoas que não conseguiriam ler textos literários, mas seriam capazes de ler somente listas ou cartas. Uma proporção bem mais ampla da população conseguiria identificar letras, nomes e rótulos e, finalmente, a vasta maioria da população que tinha acesso a textos apenas por meio de intermediários.

Ao mesmo tempo, vem crescendo uma consciência, como assegura Richard Horsley (2000, p. 140), que as comunicações na Galileia, assim “como em outras partes do império romano, eram em grande parte orais, mesmo entre os letrados. A escrita tinha pouca importância, a não ser para certas funções da elite”. Percepção bastante similar à oferecida por Eric Havelock (1995, p. 27), segundo a qual, “dos egípcios e sumérios aos fenícios e hebreus (para não mencionar os indianos e os chineses), a escrita nas sociedades onde era praticada restringiu-se às elites clericais ou comerciais, que se davam ao trabalho de aprendê-la”.

Por conseguinte, Horsley sugere (1999, p. 127) que três fatores sejam reconhecidos: (1) no mundo antigo, pouquíssimas pessoas tinham as habilidades mínimas para ler; (2) a escrita estava a serviço, principalmente, da comunicação oral e (3) dadas as disponibilidades limitadas e a utilização proibitiva de rolos escritos tais como os das Escrituras Judaicas, o cultivo das tradições culturais israelitas se dava através da memória e da comunicação oral.

WERNER KELBER E AS LIMITAÇÕES DA CRÍTICA DAS FORMAS

Nos anos recentes, o campo dos estudos bíblicos histórico-críticos deparou-se com inovações em três áreas interrelacionadas que apresentaram desafios fundamentais às suposições padrão até então predominantes: (a) na década de 70, alguns intérpretes começaram a ler os evangelhos intracanônicos como narrativas globais e não com o olhar centrado sobre alguns ditos e passagens; (b) na década de 80, começaram a despontar explorações sobre a comunicação oral que era predominante no mundo antigo e suas consequências para os materiais evangélicos e (c) nos anos 90, a memória cultural chamou a atenção de pelo menos alguns intérpretes como um fator central na composição e apropriação da literatura bíblica, em especial no que tange aos evangelhos.

Nessas três áreas interrelacionadas, Werner Kelber foi um dos pioneiros em todas. Ele foi um dos primeiros a explorar o evangelho de Marcos como uma narrativa com um enredo central e não como uma espécie de “rosário”, no sentido de uma série de pequenos episódios e situações interligados por acidentes geográficos. Ele foi um dos primeiros a reconhecer que os evangelhos foram compostos e recebidos em um mundo dominado pela comunicação oral. Em consequência desses *insights*, Kelber demonstrou que as narrativas evangélicas foram produzidas por e a partir da memória cultural. Suas incisivas investigações nessas áreas conduziram a mudanças decisivas na abordagem e no entendimento do evangelho de Marcos. No entanto, como pondera Richard Horsley (2006, vii), nos estudos bíblicos “a inovação nem sempre é bem-vinda e é, às vezes, suspeita”.

Assim, uma das principais premissas que fundamentam toda a pesquisa de Kelber consiste (1983, xv) na percepção de que a “consciência humana é estruturada em pensamentos pelas formas de comunicação disponíveis”. Por conseguinte, “o meio oral, em que as palavras são dirigidas da boca para o ouvido, manuseia a informação diferentemente do meio escrito, que liga os olhos a visíveis, porém silenciosas, letras sobre páginas e páginas”.

Porém, ele prossegue (1995, p. 140), a atual pesquisa bíblica acadêmica é, num grau elevado, um produto das forças interdependentes da lógica e da cultura impressa. A lógica, como é sabido, foi formalizada com a ajuda da escrita. O

surgimento do alfabeto converteu a linguagem falada em artefatos que facilitaram a indexação de sons em um número limitado de símbolos. Um triunfo da lógica em si mesmo, a alfabetização da linguagem veio a servir, de maneira crescente, como um catalisador na formação e implementação do pensamento abstrato. Mais tarde, a impressão despersonalizou as palavras e transformou a cultura manuscrita, fortalecendo a linguagem com um senso de objetivação desconhecido até então.

No entanto, fora dos estudos bíblicos observa-se uma ampliação da consciência que os padrões de regularidade lingüística e as noções de propriedade verbal fixa não são empregáveis em culturas quirográficas e inaplicáveis para o discurso oral. Nesse sentido, reitera Kelber (1995, p. 141), “a reificação e neutralização de textos, embora altamente análogo ao processamento tipográfico da linguagem, fez-nos esquecer que as quirografias antigas nasceram, tanto pelo ângulo da composição quanto do ângulo da recepção, em um meio saturado por sensibilidades orais”.

Precisamente porque documentos escritos a mão não eram percebidos como sendo entidades estritamente autônomas com fronteiras impermeáveis, eles interagem, em parte e no todo, com o discurso oral. Isso é excessivamente difícil para nós entendermos porque os métodos que empregamos nos estudos bíblicos instilaram em nós a idéia de entidades textuais autônomas, que cresceram de textos, ligaram-se diretamente a outros textos e, por sua vez, geraram outros textos.

Kelber assinala que os cristãos primitivos viviam em um mundo que não era estranho ao letramento, mas um sentido de dominação por textos e da primazia das palavras escritas é uma experiência do mundo que ocorre somente depois de Johannes Gutenberg. Por toda a antiguidade, ele prossegue, a escrita estava nas mãos de uma elite de especialistas treinados e a leitura exigia uma educação avançada disponível somente para poucos. Em função da vasta maioria das pessoas estarem habituadas à palavra falada, muito do que era escrito destinava-se à recitação e à escuta. A prática da escrita, ele considera (1983, p. 17), não transformou o letramento num novo modelo de comportamento lingüístico, nem foram as formas e hábitos do discurso oral sumariamente extintos pela literatura.

Em seu ponto de vista, a escrita era, na antiguidade, essencialmente, um produto da urbanização e de povoados compactos, enquanto nas áreas rurais a linguagem era quase inteiramente confinada a comunicação face a face. À medida que o movimento liderado pelo Jesus histórico nasceu em e disseminou-se por ambientes rurais, Kelber considera que a fala era a norma das comunicações mais do que a circulação de textos.

Não sobram dúvidas que todos os evangelhos canônicos sustentam um retrato geral de Jesus como um proclamador de autorizadas e frequentemente perturbadoras

palavras, mas jamais como um leitor, escritor ou líder de uma escola. À proporção que ele é caracterizado como um orador profético e um mestre escatológico, deslocando-se de um lugar para outro, rodeado de ouvintes e envolvido em uma série de debates, os evangelhos terão retido um aspecto genuíno de um pregador oral. Consoante Kelber (1983, p. 18), “sua mensagem e sua pessoa estão ligadas, inextricavelmente, à palavra falada, não a textos”.

Por conseguinte, ele declara (1983, p. 21), “diferente de Sócrates, Jesus não tinha um herdeiro letrado que colecionasse e interpretasse sua mensagem. Ele pregou e recrutou mais entre a população rural da Galileia do que entre a classe média urbana”. Convém ressaltar que as palavras de Jesus, segundo Kelber, não estavam destinadas a serem memorizadas pelas autoridades, mas para serem lembradas pelas pessoas comuns e seus seguidores mais próximos. Mais que isso, Kelber (1995) também lança dúvidas se o Jesus histórico, “narrador de parábolas e proclamador de aforismos”, e os primitivos “escribas e recitadores” que mais adiante aderiram ao movimento, estavam comprometidos, como nós estamos, com um “ethos de pura formalidade, linearização do pensamento, compartimentação da linguagem, causalidade estratigráfica”.

Nesse sentido, o historiador moderno, persuadido da natureza literário-teológica dos evangelhos e resolvido a lidar com a mensagem de Jesus vê-se confrontado com a questão da fala. Por conseguinte, o primeiro evangelho canônico – Marcos – traria em si sua dívida para com a vida oral e a consciência não-letrada. Se primeiro veio a fala e se ela ajustou os padrões lingüísticos para a tradição sinótica, uma importação de aspectos orais para esse evangelho deve ser admitida. Consoante seus argumentos (1983, p. 44), “a menos que se veja o texto [o texto de Marcos] como um corpo errante caído do céu, é razoável esperar conexões com o que precedeu sua existência”.

Em suma, Kelber destaca a formação de um paradigma que resultou das análises da Crítica das Formas inteiramente inconsistente com as realidades sociais da época e do meio em que a tradição sinótica entrou em circulação. De fato, ele sublinha, o letramento está tão profundamente implantado em todos os acadêmicos que estudam os textos bíblicos que é imensamente difícil evitar tomá-lo como o meio de comunicação normal e como a única medida da linguagem.

OUVINDO MARCOS E Q COMO *PERFORMANCES* ORAIS

Rompendo com o paradigma constituído pela Crítica das Formas, Kelber também chamou a atenção que qualquer investigação das dinâmicas da tradição e da cultura deve iniciar com uma abordagem sobre o papel da linguagem nas comunidades.

De acordo com Jonathan Draper (1999, p. 176), a linguagem é moldada pela interação humana, mas também molda essa interação, tanto pela ampliação quanto pela limitação, das possibilidades de comunicação. A linguagem, ele prossegue, também nos socializa dentro de hierarquias e classes sociais e marca nosso status social em termos da linguagem que falamos. Por conseguinte, a comunicação é uma interação entre sistema linguístico, cultura e estrutura/classe social.

Entre esses fatores, a estrutura/classe social afeta a comunicação de duas maneiras fundamentais. Em primeiro lugar, o dialeto é um aspecto importante de estrutura e classe. Apesar de diferentes dialetos se desenvolverem, normalmente, em diferentes espaços geográficos, eles tornam-se implicados na manutenção do status social. Assim, o dialeto de uma região dominante passa a ser a linguagem falada e escrita padrão do centro de poder em uma dada sociedade. Em segundo lugar, a comunicação também é afetada por um código socialmente determinado. Pesquisas empíricas nessa área mostram que crianças, originárias da classe média e da classe operária, são socializadas diferentemente por seus pais no que tange ao uso da linguagem, de modo que, pela linguagem empregada, pode-se presumir a classe social da criança.

Assim, à medida que as teorias linguísticas modernas têm enfatizado o quão importante é reconhecer o papel que a classe/estrutura social exerce sobre a comunicação, convém atentar para dois aspectos: (a) Jesus e seus companheiros provinham das classes menos favorecidas da sociedade de Israel. Como as narrativas intracanônicas fornecem indicações claras, eles eram pescadores, camponeses, pequenos agricultores; (b) embora só apareça em Mateus (26:73), encontra-se uma referência ao fato de os companheiros de Jesus possuírem um dialeto ou sotaque distintivo: “Pouco depois, os que lá estavam disseram a Pedro: ‘De fato, também tu és um deles; pois o teu dialeto te denuncia’.”

Portanto, à luz das teorias sociolingüísticas, a origem social dos missionários judeus cristãos pode ter afetado mais do que simplesmente o conteúdo de seu ensino; deve ter determinado e canalizado o processo comunicativo como um todo.

Implica dizer, o iletramento, a estrutura/classe social e o dialeto dos primeiros seguidores de Jesus que se dedicaram à disseminação do “evangelho” afetaram, substancialmente, a *performance* da mensagem. Não no sentido de empobrecimento, mas no de distingui-lo das *performances* executadas por sujeitos letrados.

Ademais, John Milles Foley defende o argumento que o contexto oral de uma *performance* oral fixada em um texto escrito pode ser reconstruído, visto que ela sobrevive em forma retórica. Essa reconstrução foca sua atenção sobre os indicadores-chaves da *performance* oral na literatura que são (HORSLEY e DRAPER, 1999, p. 184):

aliterações, assonâncias, rimas, repetições, paralelismos e ritmos. Com efeito, todos esses indicadores são auxiliares da memória e artifícios para a fluência da declamação das histórias orais diante de audiências. Cumpre ressaltar que linguagem arcaica, fórmulas, imagens e linguagem simbólica são todas também encontradas em “textos” orais, como aspectos metonímicos. Outras ajudas à composição oral, a maior parte das quais são perdidas na transmissão escrita, são as canções, entonações da voz, acompanhamento por instrumentos musicais, diálogos e resposta da audiência.

Com efeito, se for possível deduzir que várias dessas características da comunicação oral se mostram presentes em Marcos e/ou Q, ficará evidenciada a natureza oral daqueles escritos. Assim, mais do que mapear textos da antiguidade, sublinhando indicadores chaves de performances orais, cabe, tal como buscado em relação à memória, atentar para uma teoria, com base empírica, que fundamente a suposição de que Marcos e/ou Q são transcrições de comunicações orais.

Conforme o antropólogo Dell Hymes (1977:431), que propõe a *teoria dos versos rítmicos*, as narrativas do povo Chinookan – índios norte-americanos nativos do Óregon – estão organizadas em termos de linhas, versos, estrofes, cenas e no que se poderia chamar de atos. Um conjunto de aspectos dos discursos diferenciam as narrativas dentro de versos. No interior desses versos, é possível observar a diferenciação de linhas por meio de verbos. Os versos, por sua vez, são comumente reunidos em grupos de três e cinco. Esses versos agrupados constituem estrofes e, onde a elaboração das estrofes é tal que exige algum tipo de distinção, elas viram cenas. E, em narrativas mais longas, as próprias cenas são organizadas em termos de uma série de atos.

Essas conclusões, Hymes obteve após analisar “textos” orais de quatro povos Chinookan, coletados por diversos antropólogos e por ele mesmo, desde o fim do século XIX até os primeiros anos da década de 70. Ele admite, porém, que, em seu primeiro paper sobre as narrativas daqueles povos nativos dos EUA, vários detalhes passaram despercebidos, mas, após acompanhar outros pesquisadores e suas hipóteses e teorias, resolveu reescrever seu trabalho com o objetivo de comentar a relevância desse tipo de análise para outras abordagens da literatura oral.

Enfim, Hymes constata (1977, p. 448) que a descoberta de tal organização nas narrativas americanas nativas parecem de importância fundamental à proporção que podem fornecer os rudimentos de, ao menos, uma teoria da estrutura do discurso literário na cultura em questão.

Portanto, consoante essa teoria, cabe afirmar: (1) uma estrutura consistente existe na literatura oral que pode ser identificada por uma análise cuidadosa e (2) a estrutura pode ser vista em co-variações de forma e significado. É certo que essa

teoria, admitidamente, consiste de dificuldades e incertezas, pois infere uma padronização extremamente genérica para todos os exemplares de comunicação oral do mundo.

As performances orais da Boa Nova, por carismáticos itinerantes, foram, em algum momento, registradas por escrito. Isso parece ser uma conclusão óbvia. Igualmente, parece evidenciado, que o registro escrito das performances, relevando as possíveis interferências dos escribas, assumiu contornos específicos e peculiares a cada um dos presumidos profetas, ou grupos deles, que disseminavam as tradições de e sobre Jesus.

Não obstante, há uma categoria de ditos de Jesus que, embora os discursos não sejam paralelos em Marcos e em Q, podem ser analisados comparativamente. Kelber os denomina (1983:55) estórias didáticas e cobrem uma variedade de diálogos de controvérsias e contos biográficos cujo cume é sempre um dito de Jesus aparentemente exarado para ficar retido na memória do orador e sua audiência. Definido dessa maneira há seis exemplos que fornecem evidências claras de uma formulação pré-textual: Jesus à mesa de Levi (2:15-17), Debate sobre o jejum (2:18-19), Arrancar espigas de milho no sábado (2:23-28), Discussão sobre o divórcio (10:2-9), Questão sobre as posses (10:17-22) e Pagamento de impostos a César (12:13-17). Segundo Kelber (1983:56), todas assumem a mesma forma padrão, com uma variação ou outra:

Quadro 1: Estórias didáticas

Esquema padrão	Marcos 10:2-9	Marcos 12:13-17
(a) <i>mise en scene</i>	Alguns fariseus aproximaram-se dele e, para pô-lo à prova, perguntaram-lhe	Enviaram-lhe, então, alguns dos fariseus e dos herodianos para enredá-lo com alguma palavra.
(b) proposição de uma questão (provocativa)	se é lícito a um marido repudiar a sua mulher.	Vindo eles, disseram-lhe: "Mestre, sabemos que és verdadeiro e não dás preferência a ninguém, (...). É lícito pagar imposto a César ou não? Pagamos ou não pagamos?"
(c) contra-argumento do protagonista	Ele respondeu: "Que vos ordenou Moisés?"	Ele, porém, conhecendo a sua hipocrisia, disse: "Por que me pones à prova? Trazei-me um denário para que eu o veja." (...) E ele disse: "De quem é esta imagem e a inscrição?"

(d) resposta pelo indagador	Eles disseram: “Moisés permitiu escrever carta de divórcio e depois repudiar.”	Responderam-lhe: “De César.”
(e) pergunta do protagonista: dito memorável	Jesus, então, disse: “Por causa da dureza dos vossos corações ele escreveu ara vós esse mandamento. (...) Portanto, o que Deus uniu o homem não separe.”	Então Jesus lhes disse: “O que é de César, devolvi a César, o que é de Deus, a Deus.”

Conforme discorre Kelber (1983:57), essas histórias foram arranjadas na medida da oralidade, tanto mnemonicamente quanto conceitualmente. Elas inculcam propriedades por meio de exemplos memorizáveis, narrados como episódios. Códigos tornam-se inseparavelmente alinhados como situações humanas, ou mais precisamente, emanam de cenas dramáticas de disputas.

Implica dizer, a comparação das performances orais, tais como grafadas no evangelho marcano e como supostamente estariam no Evangelho Q, indicam:

(a) embora se servindo de recursos de memorização para transportar em segurança suas histórias, reproduzindo-as, por conseguinte, com o mínimo de alterações possíveis, e fazendo delas narrativas inesquecíveis, os profetas encontraram maneiras distintas de transmitir as tradições *de* e *sobre* Jesus que eles conheciam.

(b) se Jesus, seus primeiros seguidores e aqueles outros que deram continuidade ao movimento, em especial os carismáticos itinerantes, fossem letrados e possuísem a capacidade mínima para tomar notas “daqueles dias”, é provável que as versões mais primitivas de evangelho remanescentes assumiriam outra feição.

BIBLIOGRAFIA

1. DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 7ª edição, 1980.

Novum Testamentum Graece. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 27.ª edição.

ROBINSON, J. M., HOFFMANN, P. & KLOPPENBORG, J. S. El Documento Q en Griego y en Español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás. Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures. New York, USA: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1985.

2. TRABALHOS ESPECÍFICOS

GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*. London: Yale University Press, 1995.

HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In.: OLSON, D. R., TORRANCE, N. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.

HEZSER, C. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

HYMES, D. "Oral performance and measured verse in American Indian narrative". In: *New Literary History*, vol. 8, n. 3, Oral Cultures and Oral Performances (Spring, 1977), pp. 431-457. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/468294>. Acesso em 30/08/2008.

HORSLEY, R. A.; DRAPER, J. A. *Whoever hears you hears me: prophets, performance, and tradition in Q*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.

KELBER, W. H. *The oral and written gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

_____. Jesus and Tradition: words in time, words in space. In: *Semeia* 65 (1995) 139-168. Disponível em www.rosetta.reltech.org/Ebind/docs/Semeia/SEM65

_____. The case of the Gospels: memory's desire and the limits of historical criticism. In: *Oral Tradition*. 17/1 (2002): 55-86.

STANLEY, C. D. (2007) *Literacy and Illiteracy in Early Christianity*. Disponível em http://www.lamp.ac.uk/trs/research_institute/conferences/stanley_illiteracy_paper.doc. Acesso em 30 de agosto de 2008.