

## QUEM VOS OUVE, OUVE A MIM: A TRAJETÓRIA DE UMA PESQUISA

Lair Amaro dos Santos Faria<sup>1</sup>

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

O ponto de partida para esta comunicação foi uma indagação acerca do que teria ocorrido no intervalo de tempo entre a morte de Jesus de Nazaré e o surgimento dos primeiros registros escritos em torno de suas falas e de seus feitos. Ou, como conjecturam alguns pesquisadores, até o preciso momento em que a *Narrativa da Paixão* foi vertida por escrito<sup>2</sup>.

Segundo o biblista C. F. D. Moule, referindo-se ao evangelho de Marcos, antes que essa obra em si fosse iniciada, “provavelmente já circulassem folhas de papiro, em que se registravam, em aramaico (e possivelmente em hebraico) ou grego, adágios ou ditos” que, mais tarde, entraram na composição daquele evangelho (1979:19).

De acordo, portanto, com a suposição de Moule, dentre os seguidores do movimento do Reino de Deus necessariamente haveria quem soubesse escrever e, por iniciativa própria ou instado por outros membros e/ou pelas circunstâncias, tomou para si o encargo de redigir por escrito o assim chamado ministério público de Jesus de Nazaré.

Com efeito, entre os pesquisadores que aventaram cobrir teoricamente os anos que separam a morte de Jesus, o carpinteiro de Nazaré, e a escrita dos evangelhos, é quase impossível imaginar a ausência de textos. Assim, Helmut Köester postula que desde o começo havia uma tradição oral transmitida, mas que não se pode descartar a transmissão em forma escrita, à medida que “os primeiros missionários cristãos e líderes de igrejas não eram absolutamente pessoas iletradas que não sabiam ler e escrever. A cultura dos períodos helenístico e romano era até certo ponto uma cultura literária” (2005:2).

Convém frisar, todavia, que essas opiniões tem sido alvo de críticas bem fundamentadas e estudos recentes impõem uma revisão acerca dessas concepções padrão. Bart Ehrman trata da taxa de analfabetismo por todo o império romano no período em que o movimento de Jesus dava seus passos iniciais. Sustentando-se nas pesquisas de William Harris, sobre a alfabetização no mundo antigo, e de

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutorando pelo mesmo programa. Orientando do Prof. Dr. André L. Chevitarese.

<sup>2</sup> Pesquisadores propõem que a *Narrativa da Paixão*, isto é, a descrição da última semana de Jesus de Nazaré, teria sido a composição que primeiro se desenvolveu nos círculos de seguidores do movimento do Reino de Deus.

Catherine Heszer, sobre a alfabetização especificamente entre os judeus da Palestina, ele sublinha que “na melhor fase, talvez 10% da população fosse grosseiramente alfabetizada. E esses 10% seriam das classes abastadas – pessoas de classe alta que tinham tempo e dinheiro para receber uma educação (...)" (2010:140).

Contrariando a visão de Köester, Ehrman conclui peremptoriamente que nada nos evangelhos ou no livro de Atos dos Apóstolos fornece base para afirmar que os seguidores de Jesus soubessem ler, quanto mais escrever. Por conseguinte, cumpre demarcar uma aguda distinção entre, de um lado, os companheiros de Jesus de Nazaré e, de outro, os autores dos evangelhos que, consoante Ehrman, “eram cristãos altamente educados, falantes de língua grega, que provavelmente viviam fora da Palestina” (2010:141).

Em que medida, portanto, pode-se dizer que Ehrman derroga as ilações de Moule? Somente se as elucubrações de Moule apontarem que os redatores das folhas de papiro tenham sido os assim denominados apóstolos de Jesus. Não obstante, persiste a noção de que os indivíduos ao redor do carpinteiro de Nazaré possuíam habilidades mínimas para escrever e, talvez, para ler.

Em razão disso, convém acessar o seminal trabalho de Werner Kelber que, passados 21 anos, ainda é tão impactante quanto ignorado. Sua premissa fundamental – e ainda inquestionavelmente precisa – é a de que os acadêmicos bíblicos tendem a “pensar predominantemente, ou mesmo exclusivamente, em termos literários, lineares e visuais”, tornando, dessa maneira, “difícil, se não impossível, estabelecer uma apreciação genuína da oralidade como um fenômeno linguístico por seu próprio direito” (1983:2).

Assim, Kelber supõe que Jesus de Nazaré, na condição de um orador carismático, não falava para seus contemporâneos considerando conscientemente que seus ditos seriam objeto de retenção literária. Antes, ele não precisava nem teria empregado ajudas textuais, nem mesmo falava com os olhos voltados para a preservação textual de suas palavras (1983:19).

A cultura ocidental, em geral, e a pesquisa bíblica acadêmica, em particular, tem a cultura escrita (*literacy*) tão profundamente implantada na maneira de abordar o mundo que dificilmente evitar pensar nela como o meio normal de comunicação e a única medida da linguagem, sublinha Kelber (1983:32). Nesse sentido, ele comenta, tanto a crítica da forma quanto a crítica da redação inclinam-se, quase que naturalmente, a deixar escapar o lugar da palavra falada nos estágios iniciais da transmissão das tradições *de e sobre* Jesus de Nazaré.

Com efeito, Kelber enfatiza o papel predominante da oralidade *em, em torno de e depois* de Jesus. “Diferente de Sócrates”, ele compara, “Jesus não teve um

único herdeiro letrado que coletasse e interpretasse sua mensagem<sup>3</sup>". O carpinteiro de Nazaré pregava e recrutava muito mais entre a população rural da Galileia do que entre as classes médias urbanas. Ademais, Jesus "aparentemente nunca instruiu seus seguidores a registrar suas palavras e a história de sua vida e morte para benefício de leitores educados" (1983:21). No que tange às suas palavras, Jesus não as destinou para serem "memorizadas pelas autoridades, mas, antes, para serem lembradas pelas pessoas comuns e pelos seguidores mais próximos" (1983:21).

No modelo de Kelber, portanto, as tradições *de e sobre* Jesus de Nazaré foram disseminadas por uma rede incontável de pessoas, cada uma com suas versões e soluções para situações específicas<sup>4</sup>. Nesse sentido, é muito interessante quando ele afirma que uma função do evangelho escrito foi a "de implodir essa heterogeneidade oral e linearizar a aleatoriedade oral" (1983:31).

As ideias de Kelber, aqui extremamente sintetizadas, mostraram-se atraentes para uma série de historiadores e pesquisadores e ensejaram um impulso revigorado nos estudos em torno do Problema Sinótico e acerca dos anos subsequentes à morte do carpinteiro de Nazaré.

As palavras de ordem passaram a ser "oralidade" e "memória" e, em razão disso, os especialistas buscaram entabular diálogos com áreas afins na expectativa de entender mais apropriadamente os textos evangélicos canônicos em seus contextos de produção à medida que a abordagem precisava levar em consideração dois fatores: (a) a comunicação oral e (b) como a textualidade estava interrelacionada com a oralidade.

Assim, a indagação sobre os anos que separavam a morte de Jesus, o mago de Nazaré, e o surgimento dos primeiros evangelhos escritos encontrou como resposta plausível, mas que deveria ser testada incessantemente: o intervalo de tempo teria sido preenchido pela transmissão marcadamente oral dos ditos e feitos de Jesus.

O reconhecimento de que o processo comunicativo que permitiu a difusão das propostas do movimento do Reino de Deus sem Jesus fora devedor de homens e mulheres e suas palavras faladas encaminhou a pesquisa para os estudos sobre as tradições orais. Nesse sentido, diferentes autores e suas distintas conclusões foram

---

<sup>3</sup> Um leitor cristão poderia contra-argumentar essa proposição de Kelber, alegando a existência de, no mínimo, três personagens evangélicos a respeito de quem dificilmente seria possível qualificar como iletrados: Mateus, o coletor de impostos; José de Arimateia e Nicodemos.

<sup>4</sup> Kelber considera haver pouca justificativa para limitar a transmissão das tradições *de e sobre* Jesus ao círculo dos doze apóstolos. Muito embora fossem elementos importantes, não há porque descartar o envolvimento de outros indivíduos – anônimos e desconhecidos para as gerações futuras – na propagação da mensagem do carpinteiro de Nazaré.

somando-se e encorpando uma ampla gama de leituras acerca da complexidade da oralidade e sua relação com o letramento na Antiguidade.

No entanto, até que ponto, outra pergunta que emergiu durante a investigação, era possível falar-se em “tradições orais” quando o tempo estimado entre a morte de Jesus de Nazaré e o aparecimento dos textos chamados de Evangelhos seria de mais ou menos 30 anos? Com efeito, na opinião de alguns interlocutores, a tradição oral, para assim ser considerada, demandaria um substantivo distanciamento temporal que, efetivamente, deveria ser bem maior do que o alegado pelos especialistas em cristianismos primitivos. Por conseguinte, a pergunta desdobrou-se em outra pergunta: existem critérios que delimitam o que é e que não é tradição oral?

Uma referência no tema, Jan Vansina, etnólogo que tratou do valor histórico das tradições orais a partir de suas investigações pessoais levadas a cabo entre os anos de 1953 a 1960 em Ruanda e Burundi, propôs como uma definição possível das tradições orais que elas seriam “todos os testemunhos orais, narrados, relativos ao passado” e com a peculiaridade de somente serem válidos “os testemunhos falados e cantados” (1966:33), excluindo-se, portanto, os testemunhos registrados por escrito. No bojo de sua caracterização, Vansina enfatiza que as tradições orais devem ser entendidas como uma sucessão de testemunhos históricos sempre verbais e que cabe o exame de dois problemas fundamentais em seu estudo: o modo de transmissão e as alterações dos testemunhos devidas à transmissão verbal (1966:35).

Salvo algum engano ou alguma omissão, Vansina em nenhum momento estipula, em conjunto com a obrigatoriedade da transmissão verbal, um tempo mínimo para que uma corrente de testemunhos verbais possa ser caracterizada como uma autêntica tradição oral. Com efeito, o etnólogo discorre sobre as formas pelas quais uma tradição pode originar-se e conclui que ela: (1) pode ter sido completamente inventada pela primeira testemunha; ou (2) remonta a uma observação direta feita por esta pessoa ou (3) não se liga a uma observação, mas a um rumor ou a um boato transformado posteriormente em testemunho verbal (1966:130).

Definindo-se, portanto, conforme a conceituação de Vansina, a tradição oral como o processo de transmissão verbal de um fato do passado, sem que esse passado necessariamente seja remoto e inverificável, admitiu-se que, até a constituição do primeiro evangelho completo, com ou sem papéis produzidos e conservados, o movimento do Reino de Deus sem Jesus estruturou-se com base em relatos orais (ver nota 3).

Convém ressaltar que a escrita dos textos ou dos fragmentos de textos relativos a Jesus de Nazaré, mesmo se iniciada poucas horas depois do fato ocorrido ou da fala pronunciada, seria ainda assim inteiramente dependente da memória daqueles que tomaram para si a incumbência de dar continuidade ao movimento do Reino de Deus sem Jesus.

Por conseguinte, em decorrência da primeira premissa – a transmissão verbal das tradições *de e sobre* Jesus – o passo seguinte se deu na direção de perscrutar aspectos da memória. Nessa área, por sua vez, Kelber também tinha importantes contribuições a dar para a pesquisa. Em oposição às suposições de Rudolf Bultmann e outros especialistas em Novo Testamento que operavam com a noção de que as tradições orais evoluíam de modo linear, por meio da acumulação consecutiva de novas falas e novos feitos de Jesus, ele ponderou que, no meio em que predomina a comunicação oral, as tradições requeriam memória ativa e não recordações passivas. Para ele (2002:55-56):

O processo de recordação não funciona em benefício do que se considera digno de lembrança (...). Antes, a memória seleciona e modifica sujeitos e figuras do passado a fim de torna-los úteis à imagem que a comunidade deseja cultivar a respeito de si mesma. Socialização e memória mutuamente condicionam-se uma a outra (...). A ênfase se dá decididamente sobre a dimensão sociológica da memória.

Com efeito, Kelber sugeriu que a abordagem sobre os evangelhos enquanto narrativas ou como literatura oral seria mais bem aproveitada quando aportes dos estudos sobre memória cultural entrassem na agenda dos historiadores. Reconhecer e tomar consciência do papel criativo da memória mostraria um instrumento notavelmente útil para uma apreciação sobre como os contadores de histórias cristãos e os autores dos evangelhos poderiam ter, no curso da construção dos cristianismos, utilizado uma “rede de memória cultural”, e, nesse uso, ter “retido, confrontado e adaptado itens tradicionais, corrigindo e citando alguns, apropriando-se direta, crítica e mesmo destrutivamente, de outros, embora recontextualizando todos de modo a fazê-los aproveitáveis em um texto projetado para falar para o presente”<sup>5</sup> (HORSLEY, DRAPER, FOLEY, 2006:xii).

Nesse sentido, seguindo a recomendação de Kelber, a pesquisa buscou travar contato com estudos correlatos que tivessem a memória como objeto. Implica dizer, os seguidores do movimento do Reino de Deus sem Jesus – convém ressaltar, mas também enquanto o carpinteiro de Nazaré estava vivo – estiveram

<sup>5</sup> O presente a que Kelber se refere é o das comunidades originárias. Nenhum dos textos que compõem a literatura cristã primitiva (evangelhos, epístolas, apocalipses) foi escrito tendo em vista leitores e ouvintes dos séculos posteriores, mas para dar conta das questões que exigiam soluções no momento de sua produção.

sujeitos às flutuações da memória individual e às peculiaridades próprias das memórias cultural e coletiva. Quase como uma consequência, mostrou-se imprescindível acercar-se das teorias fecundas da História Oral naquilo que esse ramo da disciplina tem a apresentar sobre a memória.

Com efeito, Michael Pollak, discorrendo sobre o tema, observa que a memória é seletiva. Ou seja, não grava, nem registra tudo. Antes, sua organização relaciona-se às preocupações pessoais e políticas do momento, mostrando, dessa maneira, que a memória é “um fenômeno construído”. Construção que pode ser tanto consciente quanto inconsciente.

Esses e outros aspectos da memória, individual e social, ficam evidentes quando as histórias de vida – os relatos das testemunhas oculares que fornecem a matéria-prima da História Oral – são coletadas, comparadas e analisadas. A pesquisa, portanto, considerou plausível projetar sobre aqueles indivíduos – homens e mulheres – do século I E.C. os postulados em torno do que lembramos, como lembramos e por que lembramos<sup>6</sup>.

Assim, à luz da História Oral, mais e mais questões emergiram inevitavelmente. Pollak, por exemplo, tece comentários sobre as tensões e os conflitos que costumeiramente irrompem na memória de organizações constituídas dentro das quais as pessoas vivenciam o mesmo acontecimento e, *a priori*, tem elementos constitutivos comuns.

Nesse sentido, ele mostra a memória em disputa acerca da Resistência francesa. Depois de 1945, duas famílias políticas e ideológicas – o gaullismo e o comunismo – procuravam ver reconhecidas sua interpretação do passado e, dessa maneira, alcançar seu objetivo que seria o de saber quem detinha a “verdadeira legitimidade de ter sido a vanguarda da Resistência”. No espaço de cerca de 40 anos, ele conta, a “memória gaullista conseguiu transformar-se em memória nacional”, sobrepujando, portanto, a memória comunista.

Para atingir essa condição, todavia, foi preciso o que Pollak conceitua de *trabalho de enquadramento de memória*. Os principais agentes responsáveis pelo enquadramento de memória seriam, conforme Pollak, os historiadores orgânicos, muito embora ele entenda ser necessário incluir “organizações políticas, sindicais”, a “Igreja”, enfim, “tudo aquilo que leva os grupos a solidificarem o social”.

Além desse trabalho de enquadramento da memória, cumpre acrescentar o *trabalho da própria memória em si*. Com essa proposição, Pollak estabelece que

---

<sup>6</sup> Alguns interlocutores opuseram-se à metodologia da pesquisa sob o argumento de que os sujeitos do século I teriam uma memória distinta das de homens e mulheres do século XX, de onde os estudos de casos foram tirados para servir de comparação. Contudo, entre suposições e críticas, ainda aguarda-se a demonstração empírica acerca dessa diferença.

uma memória, uma vez relativamente constituída, “efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização”.

Com suporte nas considerações teóricas de Pollak a pesquisa adquiriu um novo desenvolvimento. Com efeito, quem quer que tenha organizado – caso haja existido esse figura – as memórias em torno das falas e dos feitos de Jesus, o mago de Nazaré, viu-se às voltas com cada uma dessas questões. Tensões e conflitos devem ter sido uma constante já nas primeiras décadas em que os continuadores do movimento do Reino de Deus sem Jesus selecionavam o que era válido entrar na composição da assim chamada Boa Nova. Ademais, as várias comunidades nascentes, na suposição de que Jerusalém não foi o único destino dos companheiros e companheiras de Jesus, elegeram quem seriam os portadores mais legítimos e mais confiáveis das recordações a serem reproduzidas? Ou pode-se aventar que a todos foi concedido o direito de trazer sua contribuição, qualquer que fosse o seu grau de participação no movimento e de intimidade com Jesus?

Debalde essas dúvidas, os textos que integram a literatura cristã primitiva puderam ser analisados sob outra luz. E os contextos de sua produção igualmente adquiriram outros contornos. Nesse sentido, veio a ser praticamente impossível não pensar em cada um dos documentos engendrados no processo de formação dos cristianismos (evangelhos, epístolas, livro de Atos, Apocalipses) como inexoravelmente resultante de um ou mais trabalhos de enquadramento de memória realizados no interior das comunidades que legaram esses textos.

Desnecessário dizer que essa perspectiva sobre os esforços dos redatores dos textos cristãos primitivos calca-se em um modelo teórico segundo o qual a história é um processo com sujeito, isto é, onde a ação humana, e somente ela, é quem põe em movimento os acontecimentos em qualquer escala. Os seguidores do movimento do Reino de Deus sem Jesus – e seu fundador, inclusive – não eram vetores de uma vontade divina, o que, em última instância, configuraria uma proposta de uma teologia historicista (THOMPSON, 1981:99).

Essas considerações e suposições, por sua vez, frisaram ainda mais a necessidade de “sentir” a agência humana por trás de cada uma das etapas que culminaram na escrita dos evangelhos. Aqueles sujeitos tinham recordações sobre o ministério público do carpinteiro de Nazaré, esses mesmos sujeitos selecionaram o que lembrar e o que esquecer. Eles construíram uma memória “oficial”, descartando memórias não-oficiais. Eles e elas tinham expectativas e interesses. Em suma, a pesquisa foi em busca da “experiência”, ou seja, o modo como as “pessoas experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura (...) das mais complexas maneiras

(...) e em seguida (...) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada" (THOMPSON, 1981:182).

Por consequência, várias passagens dos evangelhos canônicos podem ser relidas e reinterpretadas como evidências do que Alessandro Portelli denomina de "memórias divididas" e que requereram urgentes trabalhos de enquadramento de memória. Um caso que pode ser trazido para a reflexão, portanto, é um debate que parece ter tomado corpo nas assim chamadas comunidades do Discípulo Amado em torno da prática do batismo. De acordo com o evangelho produzido por esse grupo (Jo 4:1-3):

Quando Jesus soube que os fariseus tinham ouvido dizer que ele fazia mais discípulos e batizava mais que João – ainda que, de fato, Jesus mesmo não batizasse, mas os seus discípulos – deixou a Judeia e retornou à Galileia.

A glosa presente em Jo 4:2 corrigindo a informação do versículo anterior e também de uma passagem prévia (Jo 3:22: "Depois disso, Jesus veio com os discípulos para o território da Judeia e permaneceu ali com eles e *batizava*"), ou seja, negando que Jesus em pessoa batizava aqueles que ingressavam em seu movimento, mostra que, nos estágios iniciais da comunidade do Discípulo Amado, essa era uma memória que, num certo sentido, representava algo relevante e que merecia ser lembrado. Muito embora não seja possível precisar em que momento essa memória passou a ser contestada, é inegável que ela tornou-se um incômodo e nada impede que se pense que tensões eclodiram na comunidade em torno da questão sobre se Jesus batizava ou não. O imbróglio demandou uma intervenção que, para ser efetiva, não poderia se dar somente no nível do texto escrito<sup>7</sup>.

Essa situação ocorrida na comunidade do Discípulo Amado concorreu para o surgimento de mais uma indagação. A saber, por meio de quem e com qual autoridade as memórias foram transmitidas. Como teriam se formado os elos entre a primeira geração e os redatores dos evangelhos mais antigos?

Um leitor atento do assim chamado Novo Testamento não titubearia e de imediato indicaria o prefácio do evangelho de Lucas como a passagem atestadora de cada uma das etapas do processo. Com efeito, as palavras iniciais desse documento canônico explicitam de que maneira as tradições *de e sobre* Jesus de Nazaré foram transportadas até seu destino final: seu congelamento na forma de texto. Tratar-se-ia, assim, da "experiência", sem abstrações e sem a desumanização do processo, à medida que mostraria a agência humana sem a

---

<sup>7</sup> Convém ressaltar que esse não foi um problema para as outras comunidades cujos textos sobreviveram à ação destrutiva do tempo. Os evangelhos sinóticos (Marcos, Mateus e Lucas), as epístolas paulinas (tanto as autênticas quanto as falsamente atribuídas ao apóstolo), as cartas atribuídas a alguns dos companheiros de Jesus, o Apocalipse, e a variada produção cristã extra-canônica sequer tangenciam a espinhosa querela.

necessidade de recorrer a elementos para além da materialidade. De acordo com o prólogo do evangelho lucano (1:1-4):

Visto que muitos já tentaram compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós – conforme no-los transmitiram os que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da Palavra –, a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, ilustre Teófilo, para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste.

O autor do evangelho de Lucas, em seu prefácio, muito embora não citasse um nome sequer, indicava quem, “desde o princípio”, estivera encarregado de transmitir os fatos que se cumpriram entre eles: as testemunhas oculares e os ministros da Palavra.

A pesquisa, no entanto, desconfiou das palavras introdutórias do texto canônico e entendeu ser imprescindível dialogar com trabalhos acadêmicos que se serviram dessa parte do evangelho como objeto de estudo. Por outro lado, antes mesmo de indagar acerca da confiabilidade e precisão de memória das “fontes” que o autor de Lucas alegava ter empregado – as testemunhas oculares e os ministros da Palavra – havia uma outra barreira a ser transposta e que dizia respeito ao “corte que sempre separa a palavra viva do texto escrito” (CHARTIER, 2001:X). Mesmo supondo-se que a declaração inicial do evangelho lucano correspondia realmente ao processo tal como ele se deu, não restava dúvida que algo, irrelevante ou extremamente importante, perdera-se durante as etapas de composição desse texto canônico.

Esse ponto, no entanto, teria que aguardar, pois o foco da pesquisa estava direcionado para aferir até que ponto o prefácio lucano poderia ser um elemento decisivo para preencher, mesmo que incompleta e parcialmente, o intervalo de tempo entre a morte do carpinteiro de Nazaré e a escrita dos primeiros evangelhos. Assim, I. I. Du Plessis (1974) postulava que o prefácio lucano consistia numa introdução formal explicativa dos motivos, do método e do propósito do autor do evangelho. Ademais, por conta de uma série de convenções literárias que o prólogo apresenta, é apropriado afirmar, segundo Du Plessis, que o autor do evangelho de Lucas poderia ser situado como um “historiador”, no sentido de que ele teve o cuidado de selecionar e consular suas fontes, escritas e orais, ordenando-as e produzindo um relato coerente. Em suma, na perspectiva de Du Plessis, mesmo que o autor de Lucas tenha empregado recursos retóricos em seu prefácio, não há condições de negar a veracidade do que se afirma no prefácio. Implica dizer, pelo menos no que tange ao evangelho de Lucas, os anos que separavam a carreira pública de Jesus e sua escrita estavam enfim preenchidos.

No entanto, as décadas seguintes viram surgir outras análises do prefácio lucano, históricas e literárias, que forçaram uma revisão das conclusões de Du Plessis. Loveday Alexander, para citar um exemplo, postula que o prefácio lucano faria paralelo com a tradição científica da Antiguidade (1986) e, por essa razão, não caberia pensar que o autor desse texto evangélico tenha consultado testemunhas oculares da carreira pública de Jesus. Por conseguinte, o prólogo desse evangelho pode ser descartado no que tange à formação da cadeia de testemunhos verbais que faria a ligação entre o carpinteiro de Nazaré e o texto cristão.

Os autores consultados e as reflexões que eles suscitaram levaram a pesquisa a concluir que o intervalo de tempo entre a morte de Jesus de Nazaré e a escrita dos primeiros evangelhos foi preenchido por tradições orais, sujeitas às oscilações e permanências próprias da memória individual e coletiva. Por meio de quem essas memórias foram transportadas é uma questão em aberto e que, muito provavelmente, jamais será desvendada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação

**BÍBLIA.** **Bíblia de Jerusalém.** Nova Edição Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

### Bibliografia

ALEXANDER, L. (1986). "Luke's preface in the context of Greek preface-writing". In: *Novum Testamentum*, vol. 28, fasc. 1 (Jan., 1986), pp. 48-74. Acesso em 20/09/2008.

CHARTIER, R. (2001). *Cultura escrita, Literatura e História*. Porto Alegre: ARTMED Editora.

CHEVITARESE, A. L. (2011). *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné Editora.

Du PLESIS, I. I. (1974). "Once more: the purpose of Luke's prologue (Lk I 1-4)". In: *Novum Testamentum*, vol. 16, fasc. 4, pp. 259-271. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1560221>. Acesso em 20/09/2008.

EHRMAN, B. D. (2010). *Quem Jesus foi? Quem Jesus não foi?* Rio de Janeiro: Pocket Ouro.

HORSLEY, R. A.; DRAPER, J.; FOLEY, J. M. (2006). *Performing the Gospel. Orality, memory and Mark*. Minneapolis: Fortress Press.

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

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

KÖESTER, H. (1994). Written Gospels or Oral Tradition? In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 113. n.º 2, p. 293-297. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3266517>. Acesso em 20/09/2008.

\_\_\_\_\_ (2005). *Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus.

MOULE, C. F. D. (1979). *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.

THOMPSON, E. P. (1981). *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

POLLAK, M. (1989). "Memória e identidade social". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3.

VANSINA, J. (1966). *La tradición oral*. Brcelona: Editorial Labor.