

Jesus Narrativo: oralidade cristã entre história, memória e mítica

Narrated Jesus: Christian orality between history, memory and myth

*Leandro Seawright Alonso**

Resumo

Consideramos as diferentes reflexões acadêmicas convencionais sobre o Jesus Histórico, o Jesus da Fé e, como alternativa, um novo conceito emergente de Jesus Narrativo. Se é verdade que *Jesus de Nazaré* morreu na grande história, então também é verdade que reviveu na memória coletiva dos cristãos.

Palavras-chave: História; Memória; História oral; Teoria da história.

Abstract

We consider the different conventional academic reflections on historical Jesus, the Jesus of Faith, and alternatively a new emerging concept of the Narrated Jesus. If it is true that Jesus of Nazareth died in the great history, then it is true that he revived within the collective memory of the Christians.

Keywords: History; Memory; Oral history; Theory of history.

Introdução

Neste artigo pretendemos demonstrar as fragilidades dos estudos de historiadores convencionais sobre o *Jesus Histórico*, principalmente por suas buscas pela “verdade” da concretude dos documentos objetivos, regulares¹. Almejamos demonstrar concomitantemente que, depois do *Jesus da Fé*, emerge alternativamente outro conceito acadêmico – no âmbito da história, da oralidade e das ciências da religião – denominado de *Jesus Narrativo*.

Demonstraremos, pois, que o *Jesus Histórico*, pretendido axiomáticamente por alguns historiadores convencionais, e também por teólogos do criticismo, bem como por cientistas da religião, não se descola do *Jesus da Fé*, mas oferece lugar ao *Jesus Narrativo* como alternativa para se estudar as diferentes versões de *Jesus de Nazaré* na memória coletiva da comunidade cristã. Partiremos da

* Doutorando em História Social pela USP e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Email: leandroneho@usp.br

convicção de que o *Jesus Histórico* pertence às buscas da grande história e, ao mesmo tempo, o *Jesus Narrativo* – como preferimos denominar – pertence à memória oral dos crentes.

Justificamos a utilização da expressão *Jesus Narrativo* pela demonstração da ritualização da oralidade própria aos cristãos, com base na *Palavra*, na *documentação viva*, na *memória coletiva*, na *subjetividade*, na *conotação*, nos *mitos*, e, sobretudo, na disciplinaridade da *história oral* autônoma². Provocativamente, concebemos que o *Jesus Histórico* morreu na história e o *Jesus Narrativo* ressuscitou na memória oral. “Você aceita *Jesus*”?

1. Jesus histórico

Reconhecemos, *ab initio*, que este texto parece ser instruído por argumentos ortodoxos à vista dos heterodoxos. Somente parece. Instrui-nos, na verdade, argumentação crítica contrária à busca pela exatidão axiomática do *Jesus Histórico*. Esta é, pois, a parte negativa do presente artigo. São importantes, portanto, duas expressões basilares em busca da provocação aos “caçadores” bem-aventurados do autêntico *Jesus de Nazaré*. Esforçamo-nos, nas próximas linhas, para esboçá-las sucintamente.

1.1. Documentação objetiva

Parece-nos até repetitivo. É-nos necessariamente repetitivo. Mais, é quase mito acadêmico do “eterno retorno” às origens essenciais da moderna teoria da história (religiosa). Eis que grande parte dos historiadores continua rugindo – “bramando como leão” – atrás da verdadeira grande história da humanidade. Apesar dos tempos modernos e liquefeitos, os “caçadores” da verdade estão em busca das suas presas axiomáticas (Bauman, 2001). Existem os que ainda querem fundar a verdade apodítica sobre os grandes homens, políticos ou não, e sobre os grandes períodos preponderantes da história da humanidade. Na mania de “História Universal” as digressões não são exíguas. Mesmo com certo “avanço acadêmico” em direção às histórias religiosas alguns historiadores continuam buscando descobrir verdades absolutas rumo à descrença como *status* supostamente desejável para a vida intelectual.

Para explicar as tendências convencionais da historiografia, Peter Burke elenca algumas características fundamentais dos historiadores influenciados por pressupostos anteriores aos da Escola de Annales. Entre outros antigos paradigmas convencionais, elencados por Burke, estão os seguintes: a “história deveria ser baseada em documentos e a história é objetiva” (Burke, 1992, p. 9-16). Decorre disso que, para os historiadores convencionais, os documentos não são apenas objetivos (frutos dos dados concretos), mas são também os objetivos da história convencional (frutos das produções “oficiais”). Por crível que pareça, ainda atualmente, os historiadores convencionais se fazem notar por suas buscas ávidas pela verdade oficial dos personagens históricos. Evidentemente, *Jesus de Nazaré* não ficou de fora dessas buscas comumente realizadas.

Se os documentos oficiais são produtos dos “pontos de vistas” oficiais e os demais documentos são produtos dos “pontos de vistas” dos seus respectivos autores – canônicos ou não canônicos – é necessário reconhecer a impossibilidade de dissociação dos textos com as cosmovisões dos seus autores. É ilusão, “quase utópica”, achar que se pode (que se deve) dissociar os documentos dos grupos que lhes deram origens. Em outras palavras: não existe, obviamente, tendência documental sem as marcas características dos respectivos autores. *Jesus de Nazaré*, assim como Sócrates e outros, não deixou textos escritos – de sua autoria. Por isso, os “caçadores” do *Jesus Histórico* procuraram estudá-lo por meio das fontes documentais, arqueológicas e outras, que remontam com mais brevidade sua vida, sua obra e sua morte desmistificada (sem mitos, sem fantasias e sem histórias emocionantes da fé).

Quem foi o *Jesus Histórico*? Esta pergunta é assaz intrincada. Com suposta “segurança histórica”, não canônica, “disse Flavio Josefo”, no final do século I, que “Sobre este tempo vive Jesus, um homem sábio, se é que se deve chamá-lo de um homem porque operou maravilhas e foi professor de pessoas e conquistou muitos judeus e muitos gregos. Ele era o Messias”. Josefo disse ainda que “quando Pilatos, ao ouvi-lo acusado por homens da mais alta posição entre nós, condenou-o a ser crucificado”. Em seguida, Josefo continuou: “no terceiro dia ele lhes apareceu de volta à vida, para os profetas de Deus que tinham profetizado estas e inúmeras outras coisas maravilhosas sobre ele” (Josefo, livro XVIII). No entanto, as referências de Josefo a *Jesus* são consideradas pela maioria dos historiadores como inserções posteriores às suas obras historiográficas. Esse é o

caso dos relatos não somente de Josefo, mas também de Tácito e de outros historiadores antigos.

Considere-se, contudo, a opinião de Holger Kersten sobre a “obra de Josefo”:

[...] O historiador judeu Flavio Josefo publicou, por volta de 94 d.C., uma obra grandiosa, intitulada *Antiguidades Judaicas*, que cobre um espaço que vai desde a criação do mundo até a época de Nero, onde narra acontecimentos considerados mais importantes. Cita João Batista, Herodes e Pilatos; detalha, com minúcias, fatos políticos e sociais, mas não escreve uma só palavra sobre Jesus. No terceiro século, surgiu uma obra escrita por um cristão, intitulada *Testimonium Flavianum*, onde o historiador judeu Josefo aparece inesperadamente, narrando e confirmando os milagres e a ressurreição de Cristo. Os padres da Igreja, Justino, Tertuliano e Cipriano, nada sabiam a esse respeito e Orígenes nos lembra, repetidas vezes, que Josefo não acreditava em Cristo [...] (Kersten, 1988, p. 28-29).

Sublinhamos, no entanto, que Josefo (ou quem quer que seja), não descreveu nenhum “fato novo” além dos anteriormente descritos pelos questionados evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João (ou por outros evangelhos). Ao contrário, os historiadores convencionais contemporâneos – sob nítida influência tardia e arcaica do iluminismo, do positivismo e do criticismo – continuam suas buscas pelos axiomas documentais capazes de fazê-los conhecer o verdadeiro *Jesus Histórico*. Outras fontes, tais como os documentos de Tácito, no século II, “ratificam” episódios muito semelhantes aos anteriormente evidenciados por Josefo e pelos evangelhos.³

Atualmente, as buscas pelo *Jesus Histórico* transpuseram os limites da Europa e dos Estados Unidos para se constituírem também como preocupação de historiadores no Brasil. Entre outros historiadores, destacamos André Leonardo Chevitarese com sua preponderante influência na busca pelo *Jesus Histórico*. Chevitarese disse, em sua entrevista a Maurício Santos e Elaine Herrera, que “os textos neotestamentários continuam decisivos” na busca pelo *Jesus Histórico*, mas “outros documentos passam a interagir advindos da cultura material” dos impressos. Assim, os recursos da arqueologia são oportunos para buscar o *Jesus de Nazaré* por meio de “ótimas pistas” da verdade como abalizou Chevitarese (Santos; Herrera, 2010).

Semelhantemente, alguns historiadores de influências anteriores à Escola de Annales, e à Nova História, sustentaram seus anseios por documentos

objetivos “bem escolhidos”. Leopold Von Ranke procurava demonstrar os fatos, os feitos, detalhes e mais detalhes, como “realmente aconteceram” (Burke, 1992, p. 10). Evidentemente, os únicos *vieses* que foram capazes de satisfazer as pretensões de Ranke, e dos seus discípulos acadêmicos, indicaram caminhos metodológicos documentais “inocentemente” desprendidos dos possíveis, dos criteriosamente factíveis.

Por crentes que às vezes são os historiadores convencionais, parece-nos bastante improvável chegar às verdades “puras e plenas” acerca da vida, da obra e da morte desencantada de *Jesus de Nazaré*. Os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João (em qualquer ordem), além dos outros evangelhos “não canônicos”, bem como as fontes múltiplas (cartas paulinas, fonte Q e o evangelho de Tomé – entre outros), não são capazes de preservar certos “purismos documentais” sobre o “verdadeiro” *Jesus Histórico*. Mas quem é capaz?

Vigendo as verossímeis graças dos Annales, da Nova História, consideramos que os documentos continuam tendo importância fundamental para qualquer boa história. Considerá-los, contudo, como as exatas correspondências das suas proposituras com as realidades por elas referidas é incorrer em regressão acadêmica nefasta à modernidade historiográfica. Com isso, perguntamo-nos: se não é possível construir – absolutamente – um *Jesus Histórico*, consensual, por meio dos múltiplos documentos, é possível desconstruir totalmente um *Jesus da Fé* relativamente consensual? Antes, concebemos as denominadas “heteroglossias” (“polifonias”), como alternativas desejáveis para se buscar um *Jesus de Nazaré*, segundo diferentes versões narrativas, que exorcizam as noções das “inquestionáveis verdades documentais” do inacessível e “docilizado” *Jesus Histórico*.

1.2. Denotação factual

Entre tantos conceitos, dois são salientes na obra de Joseph Campbell: “denotação e conotação” (Campbell, 2003, p. 47). Para Campbell, a *denotação* é um pretenso “fato concreto” da exatidão documental. Os historiadores convencionais *denotam* os acontecimentos descritos na documentação objetiva. Estão sempre ligados à descrição dos acontecimentos ou à busca dos “objetos” apresentados factualmente. As *denotações* estão próximas da história convencional dos “acontecimentos” absolutos, de tradição positivista, chamada

por Burke de “tradicional”.⁴ Hermeneuticamente, entretanto, os historiadores *denotativos* interpretam “a empobrecida” vida de *Jesus de Nazaré* segundo os pressupostos literais de uma *história maior* – dos acontecimentos “verdadeiros”.

Reforçamos que é desnecessário, e muito difícil, situar todos os autores responsáveis pelas buscas *denotativas* do *Jesus Histórico* (autêntico e sem graça mitológica). Estabelecemos, contudo, três períodos distintos nas buscas *denotativas* pelo *Jesus Histórico*. O *primeiro período* se estendeu do século XVIII até o século XX; O *segundo período*, no século XX, compreendeu 1953 até 1980; O *terceiro período* começou finalmente em 1980 até os dias atuais (Macateer; Steinhauser, 1996, p. 79).

Nesse ínterim, as propostas das buscas *denotativas* pelo *Jesus Histórico* foram múltiplas.⁵ Se para Hermann Samuel Reimarus o *Jesus Histórico* foi um revolucionário judeu que falhou ao tentar estabelecer um reino messiânico terreno, o *Jesus da Fé* foi um engodo criado pelos discípulos que roubaram o corpo de *Jesus* na tumba e inventaram as doutrinas da ressurreição, bem como da segunda vinda iminente – a “parousia” (Kselman, 1968).

Alfred Loisy propôs a desvinculação do *Jesus Histórico* – “inconsciente de sua divindade” – do *Jesus da Fé* (Loisy, 1903). Posteriormente, Rudolf Bultmann aduziu que “não podemos agora saber quase nada referente à vida e a personalidade de *Jesus*, levando em consideração que as fontes cristãs primitivas não demonstram qualquer interesse” (Bultmann, 1958, p. 8). Ademais, para Bultmann as fontes cristãs primitivas são fragmentadas e o “Cristo que é apresentado não é o *Jesus* histórico, mas sim o Cristo da fé” (Bultmann, 1963, p. 370).

Recentemente, o Instituto Westar – com Robert W. Funk e John Dominic Crossan – fundou um projeto denominado *Jesus Seminar*. O referido seminário acadêmico, que aconteceu em 1985, procurou desvendar as histórias autênticas das narrativas e dos fatos atribuídos ao *Jesus de Nazaré*. Pouquíssima coisa “verdadeira” sobrou, assim como na proposta “desmitologizadora” de Bultmann. As *denotações* foram cruciais para demonstrar que o *Jesus Histórico* estava escondido nas tessituras dos mitos e das lendas cristãs – em sentido quase depreciativo.

O *Jesus Seminar* teve como objetivo, portanto, retirar os mitos e as lendas para recuperar *denotativamente* uma versão “verdadeira” de *Jesus*. Dessa forma,

o *Jesus Seminar* pareceu ter descoberto as teses hipotéticas de antemão defendidas: “por mais de dez anos o Seminário sobre Jesus investigou e debateu a vida e a morte do Jesus histórico e, conseqüentemente, concluiu que o Jesus da história é muito diferente ao da imagem proveniente do cristianismo tradicional”.⁶

Concebemos, assim, que os autores do *Jesus Histórico* se fundamentam sempre *denotativamente* na procura pelos axiomas da concretude documental.⁷ Contrário à *denotação*, Campbell – citando Heinrich Zimmer – disse que “as melhores coisas não podem ser ditas e as segundas melhores são mal interpretadas” porque são metáforas erroneamente interpretadas por suas meras *denotações* (Campbell, 2003, p. 86). Ora, o *Jesus Histórico*, se não fosse também o *Jesus da Fé* (metafórico), seria mais um judeu despercebido entre os seus irmãos galileus – simplificado, sem graça e sem vida fantástica. Talvez, se não fosse também o *Jesus da Fé*, não merecesse tanta atenção dos seus discípulos e dos historiadores convencionais. Em outra perspectiva, perguntamos: quem “fez história”, o desventurado *Jesus Histórico* ou o bem-aventurado *Jesus da Fé*?

Paulo Roberto Candido dos Santos nos deu um exemplo claro da *denotação* no processo de busca pelo “verdadeiro” *Jesus de Nazaré*. Disse Santos que existem “fatos importantes que põem em dúvida a credibilidade dos quatro livros evangélicos”:

É intrigante a falha que se encontra no Evangelho de Marcos, no capítulo 5, quando Jesus expulsa os demônios de um homem na terra dos gadarenos. Os demônios se instalam então em uma manada, ou vara, de porcos que se precipitam no mar, como está escrito; só que o Mar da Galiléia fica a mais de 10 quilômetros do local apontado pelo evangelista. Isto indica que Marcos, ou quem quer que tenha escrito este Evangelho, não conhecia a geografia da Palestina e, portanto, não deve ter testemunhado esse fato (Santos, 2010, p. 5).

Outro exemplo importante foi oferecido por Chevitarese:

João fala na passagem em questão que essa piscina tinha cinco pórticos, contudo os arqueólogos verificaram que os tais cinco pórticos são resultados de uma ampliação da piscina realizada no século II, pelas estruturas arquitetônicas aplicadas, pelo tipo de cimento, pela argamassa. Eles associaram os tais cinco pórticos a uma realidade do século II, do que propriamente a do século I [...] o redator final, pelo menos nesta passagem específica, está longe de ser alguém do século I [...] Essa intervenção nos ajuda a datar a própria passagem (Santos; Herrera, 2010, p. 2).

Para ambos os autores, estão em evidência as fragilidades dos textos bíblicos em detrimento das mensagens principais das narrativas mítico-sagradas. Em ambos os casos, percebemos que os autores se “esqueceram” dos sentidos metafóricos, fantásticos, dos exorcismos de *Jesus* e da importância mágica da cura de *Jesus* em Betesda. As *denotações* “desmitologizadoras” da objetividade hermenêutica substituíram os principais núcleos comunicativos das mensagens religiosas supracitadas.

Por isso, os historiadores convencionais, *denotativos* do *Jesus Histórico*, se ocuparam das tarefas mais inusitadas possíveis. Estiveram, na “verdade”, “possuídos por duplo demônio historiográfico”, a saber, “o demônio das origens e o demônio satânico inimigo da verdadeira história: a mania de julgamento” – como esconjurou Bloch (2001, p. 57-58).⁸ As “possessões dos historiadores das *origens*” são estritamente documentais porque não consideram as místicas hermenêuticas das metáforas religiosas. Semelhantemente, as possessões dos historiadores do “*julgamento*”, “togados com as capas da verdade”, denotam sempre autoritariamente as inconsistências das crenças dos outros em nome do *Jesus Histórico*. Depreciam, pois, o todo em razão dos detalhes mágicos e místicos dos documentos analisados. Desapreciam o *Jesus da Fé* dos crentes e, ao mesmo tempo, apreciam o mirrado *Jesus Histórico* dos historiadores convencionais.

Segundo Bloch, “a questão, em suma, não é mais saber se *Jesus* foi crucificado, depois ressuscitado” – como atestam os “cânones da mais pura verdade”. Tampouco interessa se *Jesus* foi *depois ressuscitado* de fato. Interessamos – com Bloch – “compreender como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na Crucificação e na Ressurreição”. Queremos dizer, em outras palavras, que mais importam as mensagens transmitidas “pedagogicamente” do que as “caças – *denotativas* – das presas axiomáticas” da grande e paradigmática história religiosa.

Se, *a priori*, este texto parecia ser instruído por argumentos ortodoxos à vista dos heterodoxos, comprovou-se, *a posteriori*, ser heterodoxo à vista dos ortodoxos da grande história convencional. Sem documentação objetiva, sem pressupostos simplesmente *denotativos*. Isto é, sem a “suprema verdade” para o *Jesus de Nazaré* que, como *Jesus Histórico*, morreu no decurso do tempo

histórico. Morreu o *Jesus Histórico* axiomático e ressuscitou no *Jesus Narrativo* da memória oral.

2. Jesus narrativo

Entendemos agora que parte deste texto parece, *in status nascendi*, ser instruída por argumentos heterodoxos à vista dos ortodoxos. Apenas parece, porém. Orienta-nos, na verdade, argumentação favorável na busca do *Jesus Narrativo*. Tanto o *Jesus Histórico*, quanto o *Jesus da Fé*, deve – doravante – oferecer lugar democrático ao que chamamos de *Jesus Narrativo*. Esta é, portanto, a parte afirmativa do presente artigo. Basicamente, são importantes duas expressões para sustentarmos a ideia do *Jesus Narrativo*. Avigoramo-nos, pois, para esboçá-las com brevidade.

2.1. Documentação subjetiva

Jesus Narrativo é um conceito emergente importante para as expressões orais das religiões cristãs. Aliás, quer queiram, quer não, a *Palavra* é fundamental para qualquer religião cristã, tanto católica, quanto principalmente protestante ou qualquer outra expressão. Para os católicos a *Palavra* é permeada, por entre as vozes autorizadas, para chegar ao povo leigo que a recebe como verdadeiramente legitimada pela Santa Igreja (a ritualística simbólica e litúrgica lhe confere sentido). A *Palavra* católica tem função mística lapidar porque ritualizada e, às vezes, codificada linguisticamente pelos sacerdotes. Os protestantes, tradicionais, pentecostais ou neopentecostais, ritualizam a *Palavra* de núcleo bíblico subjetivo resistente almejando as conversões atribuídas ao Espírito Santo. Tudo é falado. Narrado. Contado. Mas ainda assim as Escrituras Sagradas centralizam o texto mítico inspirado pela divindade.

De toda forma, advogamos que o cristão, católico ou protestante, seja concebido como um *documento vivo*, subjetivo, capaz de vincular a *Palavra* falada do *Jesus Narrativo* às suas experiências religiosas. Dessa forma, o cristianismo passa a ser não somente “uma religião de historiadores”, ou uma “religião histórica”, como preconizou Bloch, mas uma religião documental subjetiva. Indubitavelmente, além dos documentos escritos do cristianismo, os crentes são

constituídos *documentação viva* nas experiências religiosas com o *Jesus Narrativo*.

Prescindimos da documentação estritamente escrita como portadora da “verdade” da *história vista de cima*. Privilegiamos, por isso, os *colaboradores* cristãos como *documentação viva* das experiências religiosas, as quais são parte de uma *história vista de baixo*. Isso implica dizer que, nem sempre, as doutrinas maiores, oficiais, atingem as experiências menores, extraoficiais e heterodoxas. Por isso, preferimos principalmente os crentes da *micro-história* religiosa e, depois, as instituições religiosas consequentemente. Este é também o “resgate vicário” das pessoas crédulas como caminho para decifrar as instituições religiosas.

O crente é, portanto, a *documentação viva* da experiência religiosa que nos vincula ao conhecimento dos espaços sagrados, das histórias sagradas. Mais, o crente fala, prega, ora, reza, evangeliza, profetiza, canta, cantarola, testemunha e vive *fazendo missões* regionais, estaduais, nacionais, mundiais (mormente no denominado protestantismo de missão). Católicos vão à missa, à Canção Nova, à Aparecida do Norte, à vida cotidiana. Protestantes vão ao culto, aos retiros espirituais, às missões evangélicas, à vida cotidiana. Todos, por isso, fazem *Jesus* ser *Narrativo*: morto na história dos historiadores convencionais e ressuscitado na memória oral dos crentes. Ressuscitado, então, na oralidade ritualizada. Sem estranhamentos, pois todos os que ressuscitam – *Fênix* ou *Jesus* – precisam primeiro morrer: é o curso, agrário, da semente lançada em terra.⁹

Evidentemente, quando situamos o *Jesus Narrativo*, como facilitador de novos estudos, estamos recorrendo à memória da *documentação viva* – dos crentes – por meio do alternativo conjunto de procedimentos provenientes da *história oral* como possibilidades disciplinares. Em outras palavras, estamos buscando versões variadas de *Jesus* por meio da narração das pessoas da experiência religiosa cristã. Porque esse *Jesus* sempre é feito à imagem e à semelhança dos cristãos em seus lugares plurais de ser-em-Deus.

Conforme Gwyn Prins, no entanto, para os historiadores convencionais, a palavra escrita é soberana e a palavra falada está numa posição de rebaixamento (*apud* Burke, 1992, p. 169). Os historiadores convencionais pretendem, sem muito sucesso, desqualificar a oralidade ao inferir que os documentos datados

contêm uma forma mais estável da evidência, com temporalidade objetiva, e serialmente situada no calendário de sociedades alfabetizadas. Consideramos com José Carlos Sebe Bom Meihy e Fabíola Holanda que atualmente *não se fala* mais de “exatidões históricas ou testemunhos de verdades” e mesmo de “realidades comprovadas”. Fala-se, no âmbito dos estudos sobre a oralidade, de

Visões, construções narrativas, idealizações, que são definidas na exposição dos fatos. Para muitos que nada endentem de história oral, a confiabilidade das entrevistas é fato suspeito, pois a memória falha, erra, desvia, camufla, distorce, inventa. Mas é exatamente isso que interessa. Lembremos: o respeito à empiria expressa no fazer do documento é o tesouro buscado pela história oral capaz de revelar a subjetividade contida nas variações do parâmetro dado pelo estabelecido como verdade (Meihy; Holanda, 2007, p. 124).

Paradoxalmente, contudo, os historiadores convencionais distantes da memória oral – como Chevitaese – consideram alguns “perigos perniciosos” da memória, quais sejam: “nós esquecemos alguma coisa”, nós somos “incapazes de recobrar a memória de algum acontecimento”, recebemos “interferências” que “impedem a memória de emergir para a consciência” ou, por fim, a “informação nunca foi armazenada na memória”. Além disso, Chevitaese – buscando a “verdade” sobre o *Jesus Histórico* – desqualifica a memória narrativa como “não tão acurada quanto gostaríamos que ela fosse”.

Depois, atingindo o ápice desse tipo de pensamento desatualizado sobre a memória, Chevitaese aduz semelhantemente que

Quando o tema é memória, erros e confusões parecem ser mais a regra do que a exceção. E o esquecimento é uma experiência comum para todos nós [...] Em outras palavras, novos eventos interferem naqueles que já estão armazenados na memória. Na medida em que muitos de nós somos pessoas regularmente ativas, é provável que venhamos experimentar numerosos acontecimentos que potencialmente podem interferir com outros, os quais gostaríamos de nos lembrar (Chevitaese, 2011, p. 17-30).

Podemos buscar o *Jesus Narrativo*, na oralidade dos crentes, seguindo as diferentes versões da experiência religiosa. Nesse sentido, todas as nuances da memória, apontadas por Meihy – “falha, erra, desvia, camufla, distorce, inventa” – são virtudes na procura por diferentes versões da experiência religiosa por meio da pluralidade das construções imagéticas de *Jesus de Nazaré*. Por isso, a

“narrativa vale por si e em si e é ela que se constitui como fato analítico ou objeto da reflexão” – conforme Meihy (2010, p. 182-184).

Interessa-nos, portanto, mais a subjetividade da experiência religiosa narrativa do que a objetividade da documentação regular como preferem os historiadores convencionais. A *documentação viva*, os crentes da *historia vista de baixo*, é muito mais mnemônica e subjetiva porque voltada à narrativa do que propriamente apodítica, axiomática. Na subjetividade, entretanto, está o *improvável* e o *imponderável* em detrimento da *verdade provável*. Meihy considera que o “resultado expresso oralmente funciona como realidade” da experiência do narrador. Com isso, importa-nos “*saber por que as pessoas se enganam, erram, mentem, distorcem, esquecem detalhes*”.

No núcleo da *documentação viva* está a subjetividade como coração da experiência religiosa – do *Jesus Narrativo*. Diz Alessandro Portelli que interessa-nos os

elementos mutáveis, como subjetividade, memória, narrativas e histórias [...] Da mesma maneira que trabalhamos com a interação social e da pessoa, trabalhamos com a interação da narrativa, da imaginação e da subjetividade, por um lado e, por outro, com fatos razoavelmente comprovados (Portelli, 1997, p. 25).

Daí, abalizamos que os aspectos subjetivos, mnemônicos, são cruciais para estudar as experiências religiosas juntamente com os fatos apenas razoavelmente comprovados. Ademais, constatamos que o *Jesus Histórico* é parte da “grande história” e o *Jesus Narrativo* é integrante participativo da memória coletiva. Este último *Jesus* fundamenta as investidas acadêmicas no campo da *história oral* por meio da realização de entrevistas com escopo nas alternativas de diferentes, e divergentes, versões do *Jesus de Nazaré*. Ele está na *Palavra*, e a *Palavra* está nele – falada, cantada, ritualizada. Ele é a *Palavra* narrada segundo as diferentes versões imagéticas.

2.2. Conotação mítica

Obviamente, os conceitos de *denotação* e de *conotação*, em Campbell, são essencialmente diferentes. Se *denotação* é um pretense “fato concreto” da exatidão documental, *conotação* é uma interpretação das diferentes partes das

histórias religiosas com linguagens metafóricas (de boas narrativas). Ao contrário dos historiadores convencionais, que são *denotativos*, os oralistas contemporâneos – ou os historiadores mais atualizados – são basicamente *conotativos* porque procuram na *documentação viva* da *subjetividade* as *memórias* religiosas por meio das linguagens metafóricas, *das mensagens transcendentais, ou imanentes*.

A *história oral* pode alternativamente captar as diferentes *conotações* míticas do *Jesus Narrativo* nas diversas versões do cristianismo.¹⁰ Essa proposta, no entanto, é contrária às “investigações desmitologizadoras” do *Jesus Histórico* nas categorias do *Jesus Seminar* ou de historiadores e teólogos como Bultmann. Desmitologizar as histórias cristãs – coisa que não consideramos totalmente possível – é descaracterizá-las, desfigurá-las, nas suas organizações lógicas e teológicas. Os mitos são, antes, organizadores lógicos mnemônicos, *subjetivos*, que caracterizam o *Jesus Narrativo* da *documentação viva*.

Os historiadores convencionais, e os teólogos “desmitologizadores”, aduzem na maioria das vezes que os mitos sejam mentiras ilusórias de pessoas mentecaptas, alheadas. Logicamente, temos opinião diferente acerca dos mitos. Como qualquer outra religião, o cristianismo é uma religião fundamentada imaginariamente, narrativamente e ritualisticamente por mitos elementares vinculados sempre à *Palavra* fundadora. O que é um mito? Campbell diz que

Mito não é uma mentira. Uma mitologia completa é uma organização de imagens e narrativas simbólicas, metafóricas das possibilidades de experiência humana e da realização de determinada cultura em certo momento [...] A vida de uma mitologia surge e depende do vigor metafórico de seus símbolos (Campbell, 2003, p. 24 e 29).

Os mitos, no mor das vezes, são rebaixados às condições de mentiras religiosas. Deus, nos meandros mitológicos cristãos, é ideia sempre transcendente e, quando imanente, esvazia-se da sua glória maior para se tornar acessível à narrativa *micro-histórica* dos crentes. Aí, então, torna-se *Jesus Narrativo* como encarnação ôntica da *Palavra*. De pessoa para pessoa, torna-se por isso *Jesus Narrativo* na memória coletiva mítica não descolada da experiência mnemônica individual.¹¹

A linguagem do mito é metafórica. Não é concreta, factual, embora emoldurada pelos acontecimentos mais ou menos precisos. É por isso que para

entendermos a linguagem da religião, que é metafórica, precisamos constantemente distinguir a denotação, ou fato concreto, da conotação, ou mensagem transcendente – conforme disse Campbell. Nas histórias de *Jesus de Nazaré* é possível identificar os contextos históricos, as narrativas factuais, mas podemos nos lembrar de que as memórias coletivas das comunidades cristãs reinterpretam os acontecimentos segundo suas experiências religiosas.

Reforçamos, portanto, que a história religiosa – com todos os aspectos factuais – é indissociável da linguagem mitológica narrativa, metafórica. Então, o *Jesus da Fé*, sem se descolar do *Jesus Histórico*, se desloca das suas formas “originais” para ser *Jesus Narrativo*: branco, negro, solteiro, casado, barbado, imberbe, rastafári, hippie, árabe, judeu, católico, protestante, da teologia da libertação, da teologia sistemática, das teologias radicais. *Narrativo, Jesus de Nazaré* assume outras formas imagéticas – sempre contadas, cantadas e encantadas.

Nesse direcionamento, existem aproximações demasiadas, na fala, do crente com o *Jesus Narrativo*: a memória comemora e rememora, a memória coletiva vincula e desvincula, a documentação viva lembra e esquece, a subjetividade abriga os diferentes mitos religiosos. Emilio Bonvini disse que

O procedimento mnemônico é assumido pelo estilo falado, que serve para pontuar o discurso, para ritmar a mensagem, facilitando sua memorização, enfim, para atrair a atenção do interlocutor [...] O procedimento mnemônico, enfim, é garantido pelo estilo oral, cujo ritmo é sua espinha dorsal [...] Sua estrutura é essencialmente de tipo dialógico: uma palavra sempre partilhada. O vivido do grupo está ligado a essa palavra. Um implica o outro: o vivido precisa ressoar na palavra e esta, proferida, deve repercutir no vivido (Bonvini, 2006, p. 5-7).

Foi assim que a tradição oral das primeiras comunidades cristãs, transferida à textualidade, não se reteve nas linhas escritas, mas perpassou novamente as experiências cristãs de longa duração para assumir diferentes situações da oralidade: *provérbios, adivinhações, contos, máximas, nomes próprios, cantos*. Segundo Bonvini todos os textos estão a serviço da memória coletiva e da transmissão da experiência do grupo (religioso).

As experiências dos crentes, por suas vezes, conferem legitimidade à mítica das memórias coletivas e, por essa razão, “a linguagem que usamos ao falar do mistério religioso é a metáfora”. Sabemos, pois, que “a metáfora é a linguagem do

mito que continua sendo largamente mal interpretada como mentira ou distorção sobre uma pessoa ou evento” (Campbell, 2003, p. 23-42).

Por isso, em toda história religiosa, especialmente sobre o *Jesus de Nazaré*, existem vínculos metafóricos produzidos pela memória coletiva das diferentes comunidades do *Jesus Narrativo*. Maurice Halbwachs disse que

toda religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não imaginássemos o lugar que conhecemos geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo, e que em todo o caso, sua existência está garantida através de testemunhas (Halbwachs, 2006, p. 157).

Fechando os olhos, imaginando, pensando, sonhando, o crente – ou qualquer um que minimamente se esforce – pode contemplar as múltiplas situações em que *Jesus de Nazaré* “viveu”. Nenhum contemporâneo, evidentemente, estava durante a cena da crucificação, mas pode imaginar e narrar os terrores do castigo da cruz romana por meio da memória coletiva. Da mesma forma acontece, por exemplo, quando pensamos nos massacres dos judeus durante o holocausto, na Alemanha de Adolf Hitler.

Não se trata, portanto, de buscar as “verdades” da documentação objetiva, mas as subjetividades da imaginação da memória nas categorias de Halbwachs. Essa subjetividade vincula as pessoas, por seus imaginários, às diferentes comunidades cristãs. É-nos possível, por conseguinte, imaginar as histórias religiosas fantásticas, de *Jesus de Nazaré* e dos seus milagres míticos, utilizando-nos de boa imaginação metafórica: enxergando-nos nas tramas e nos dramas do nascimento virginal até a cruz, à ressurreição.

Com Halbwachs (2006, p. 165), portanto, deve-se compreender que o que importa é a significação invisível “e eterna desses fatos e não há lugar onde não possamos evocá-la, com a condição que adotemos a mesma atitude, quer dizer, que reproduzamos materialmente a cruz e os santuários que os erguem sobre o teatro histórico dos evangelhos”. Esta reprodução é oralidade, é narração, é caracterização do *Jesus Narrativo* no interior da *história do tempo presente*, da *micro-história* e da *documentação viva, subjetiva*.

Ponderamos, dessa forma, que a *história oral* não é simplesmente “dar voz” às pessoas menos favorecidas, ou excluídas e vitimadas, embora cumpra função

social importante. As pessoas têm suas próprias vozes e, os religiosos, sustentam núcleos narrativos bastante evidentes. Basta-nos dar ouvidos criticamente dispostos para conhecer as narrativas desse *Jesus* que vive e reina eternamente.

História oral de crentes, e de quem quer que seja, é um “conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas” (Meihy; Holanda, 2007, p. 15).

Para Paul Thompson *a história oral é*

Uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação [...] Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança (Thompson, 1992, p. 44).

Paralelamente, toda experiência cristã está vinculada à memória, à identidade e à comunidade. Ao mesmo tempo, as narrativas não se deslocam da memória coletiva e podem ser captadas por meio da história oral. Ademais, é pela memória, como técnica de celebração litúrgica das lembranças, que aproxima o passado, soldando os indivíduos no seio de uma mesma comunidade cristã, que o *Jesus Narrativo* comunitário ganha importância aos pesquisadores do imaginário e da oralidade. As experiências religiosas, no entanto, engendram diferentes versões de *Jesus de Nazaré* que podem ser narradas e materializadas segundo os critérios da *subjetividade*, da história oral.

Se, *a priori*, este texto parecia ser instruído por argumentos heterodoxos à vista dos ortodoxos, demonstrou-se, *a posteriori*, ser ortodoxo à vista dos heterodoxos incrédulos da oralidade. Com base na experiência religiosa, *mítica*, ritualística da *Palavra*, *subjetiva*, o *Jesus Narrativo* é uma alternativa *conotativa* fundamental para quem estuda os diferentes ramos do cristianismo. Assim, mais uma vez dizemos provocativamente: o *Jesus de Nazaré* que ressuscitou na memória, oral, coletiva, não é o da grande história. Este último está morto segundo os historiadores convencionais. *Jesus* vive, no entanto, pela narrativa dos seus piedosos.

Considerações finais

Até mesmo Crossan, estudioso competente do *Jesus Histórico*, compreendeu que a solução é entender tanto o *Jesus Histórico*, quanto o *Jesus da Fé*, distinguindo-os. Crossan disse, contudo, que não devemos separá-los. Assim, Crossan aduziu que existem “os dois lados da mesma moeda de Jesus”. Em todo caso, não somente podemos estudar o *Jesus Histórico* e o *Jesus da Fé*, mas sugerimos novos estudos com base no conceito do *Jesus Narrativo* – reinventado pelas diferentes tradições de um mesmo cristianismo nos seus vários períodos e espaços.

Se for *Jesus Narrativo*, então é falado, pregado, cantado, ritualizado pela *Palavra* mítica e, portanto, pode ser compreendido pela oralidade – pela *história oral* dos seus fiéis. Da mesma forma que história não é memória, como abalizou Jacques Le Goff, o *Jesus Narrativo* deve contemplar os estudos da *memória coletiva* e da *subjetividade*, da *documentação viva* e da *conotação mítica*. Parece-nos que toda história, mesmo que chamada de antiga, é do *tempo presente* porque o historiador (ou os acadêmicos de diferentes áreas) está sempre no tempo imediato do aqui, agora.

Além da criticada história convencional, consideramos “outros atalhos, com destaque às referências mnemônicas feitas por meio da expressão oral” das chamadas *novas fontes*. Com Meihy ponderamos, finalmente, que a atualização do fazer intelectual “quebrou absolutos condutivos e no lugar de remos exatos instalou rotas de ação, andamento fluxo, curso, inscrevendo também o trabalho empírico com seres vivos, no tempo presente” (Meihy, 2010, p. 179-182). A *história viva* é oriunda da *documentação viva* e, portanto, alternativamente materializada pelos procedimentos próprios da história oral.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BONVINI, Emilio. Textos orais e textura oral. In: QUEIROZ, Sonia. *A tradição oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus and the word*. London: Scribner, 1958.
- _____. *The history of the synoptic tradition*. Oxford: Blackwell, 1963.

- BURKE, Peter (Org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- CAMPBELL, Joseph. *Tu és isso: transformando a metáfora religiosa*. São Paulo: Mandras, 2003.
- CHEVITARESI, André Leonardo. *Cristianismos, questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2011.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- KERSTEN, H. *Jesus viveu na Índia*. São Paulo: Best Seller, 1988.
- KSELMAN, J. S. Modern New Testament Criticism. In: *The Jesus Jerome Bible Commentary*. London, 1968.
- JOSEFO, Flavio. *História dos hebreus, obra completa*. São Paulo: CPAD, 2004.
- LOISY, Alfred. *The gospel and the church*, London: Isbister, 1903.
- MCATEER, M; STEINHAUSER, M. G. *The man in the scarlet robe: two thousand years of searching for Jesus*. Etobicoke, Ont: United Church Publishing House, 1996.
- MEIHY, José Carlos Sebe. Memória, história oral e história. *Oralidades* (2010): 179-191.
- MEIHY, José Carlos Sebe; HOLANDA, Fabíola. *História Oral, como fazer, como pensar*. São Paulo: Editora Contexto, 2007.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética em História Oral. *Projeto História*, n°. 15, PUC, SP.
- SANTOS, Paulo Roberto Candido. *O Jesus histórico e o Jesus mitológico*. São Paulo: Feedbooks, 2010. Ver: <http://www.feedbooks.com/userbook/10043.pdf>
- SANTOS, M.; HERRERA, E. *Entrevista com o professor doutor André Leonardo Chevitaese*. Ver: <http://cpantiguidade.wordpress.com/2010/03/05/os-professores-mauricio-santos-e-elaine-herrera-entrevistaram-o-professor-doutor-andre-leonardo-chevitaese-a-entrevista-sera-dividida-em-dois-posts-confira-imperdivel/>. Acesso em: 12/10/2012.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- WESTAR INSTITUTE. Home of the Jesus Seminar. Disponível em: <http://www.westarinstitute.org>. Acesso em: 05/08/2011.

¹ Evidentemente não pretendemos fazer desconstruções completas ou sólidas comprovações em apenas um artigo. Conhecemos nossos limites e, por isso, é mister esclarecer também que nossas preocupações não são tanto teológicas, mas sim históricas com ênfases especiais na narrativa e na oralidade.

² Consideramos que a história oral não é apenas uma metodologia, uma técnica ou uma ferramenta. Ponderamos que a história oral é uma disciplina autônoma capaz de se constituir epistemologicamente. Esta última tendência parece clara em oralistas como José Carlos Sebe Bom Meihy – NEHO/USP.

³ A credibilidade dos escritos de Tácito também é constantemente questionada.

⁴ Existem, pois, dificuldades terminológicas para o emprego da expressão “tradicional” – adotada por Burke. Por isso, escolhemos denominar, na maioria das vezes, essa tendência historiográfica de convencional.

⁵ Apesar de não ser tecnicamente adequado reunir grande parte dos pesquisadores do *Jesus Histórico* num mesmo grupo, justificamos essa prática, aqui exclusivamente, por falta de um trabalho maior e mais completo para distingui-los como se deve. Estão situadas nesse período as obras de Hermann Samuel Reimarus, de David Fredich Strauss, de Ernest Renan, de Willian Wrede, de Alfred Loisy, de Albert Schweitzer, de Rudolf Bultmann, de Ernst Käsemann, de Günthur Bornkamm, de Robert W. Funk e de John Dominic Crossan. Há outros autores não mencionados.

⁶ Ver: <http://www.westarinstitute.org/Polebridge/acts.html>. Acesso em 01 de agosto de 2011.

⁷ Atualmente, destacam-se alguns expoentes da busca pelo *Jesus Histórico*, quais sejam: J. D. G. Dunn, T. Whright, E.P. Sanders, G. Theissen, J.P. Meier, W. Stegemann, R. E. Brown, entre outros. Diga-se, por justiça, que a “Third Quest” representa – para alguns pesquisadores – certa mudança de perspectiva ou de paradigma na pesquisa sobre o *Jesus Histórico*. Muitos autores, e autoras, questionam a busca pela “exatidão axiomática do *Jesus Histórico*”.

⁸ Não se trata obviamente de “demônios” no sentido literal e tampouco estamos buscando ser deselegantes ou agressivos. Fundamentamos essa argumentação no consagrado historiador, Marc Bloch da Escola dos Annales, que faz análise profunda e primordial sobre tais considerações.

⁹ Não estamos teorizando visando ponderar sobre a temporalidade histórica. Essa menção é, portanto, despreziosa neste artigo.

¹⁰ Em nossa opinião, a expressão “cristianismos”, utilizada por Chevitarese, não se justifica. Existem diferentes versões do mesmo movimento denominado cristianismo. Há uma pluralidade de experiências religiosas do *Jesus Narrativo*. Diferentes versões, diferentes experiências e um mesmo *Jesus da Fé* – segundo diferentes experiências religiosas cristãs.

¹¹ Utilizamos-nos do conceito de *memória coletiva* nas categorias de Maurice Halbwachs.

Recebido em 04/07/2012, revisado em 28/08/2012, aceito para publicação em 27/09/2012.