

O EVANGELHO DE TOMÉ, SEU CONTEXTO DE EMERGÊNCIA E O PARADIGMA HERMENÊUTICO

THE GOSPEL OF THOMAS, ITS CONTEXT OF EMERGENCY AND THE HERMENEUTIC PARADIGM

Nestor Figueiredo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar o Evangelho de Tomé em sua forma e conteúdo; seu contexto de emergência e a discussão em torno da memória como base para a reconstrução desse cenário histórico, sobretudo a partir de critérios menos dependentes da subjetividade de quem os escreve. O trabalho foi desenvolvido em três seções. No primeiro momento, apresentamos o texto copta de Tomé num brevíssimo apanhado bibliográfico que pretende situar o leitor em relação a esta obra e seu significado. Em seguida, discutimos a emergência deste evangelho, situado num período que pode ir de meados do século I a fins do século II. A abordagem será feita a partir de uma questão chave diretamente relacionada à importância de suas origens na Galileia, dentro de um quadro político-geográfico que favorecia intercâmbios culturais entre etnias, por meio de conquistas territoriais, do comércio e, principalmente, da *capilarização* do helenismo no *etos* da época. Na terceira e última parte, tratamos de um ponto fundamental em conexão com essa *situação vital*: a importância da memória como vetor necessário para uma reconstrução posterior das palavras de Jesus, tanto do ponto de vista da tradição oral em questão, quanto das narrativas preservadas posteriormente em sua forma escrita, além de discutirmos a possibilidade de novos paradigmas em operação a partir desta condicionante mnemônica.

Palavras-chave: Evangelho de Tomé; Galileia; Cristianismo Primitivo; Memória.

Abstract: The objective of this paper is to present the Gospel of Thomas in its form and content; its emergency context and the discussion around memory as the basis for the reconstruction of this historical scenario, especially from criteria less dependent on the subjectivity of the writer. The work was developed in three sections. In the first moment, we present the Coptic text of Thomas in a very brief bibliographical survey that intends to place the reader in relation to this work and its meaning. Next, we discuss the emergence of this gospel, situated in a period from the middle of the first century to the end of the second century. The approach will be based on a key issue directly related to the importance of its origins in Galilee, within a political-geographical framework that favors cultural exchanges between ethnic groups, through territorial conquests, trade and, mainly, *capillarization* Hellenism in the *ethos* of the time. In the third and final part, we address a fundamental

Artigo submetido em 31/03/2017. Aprovado em 06/05/2017.

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Graduando em Ciências das Religiões (UFPB).

point in connection with this *vital situation*: the importance of memory as a necessary vector for a later reconstruction of the words of Jesus, in the perspective of the oral tradition in question and in the narrative point of view preserved later in its written form. In addition, we discuss the possibility of new paradigms in operation from this mnemonic conditioner.

Keywords: Gospel of Thomas; Galilee; Early Christian; Memory.

Introdução

A história do Evangelho de Tomé segue um roteiro de referências sobre sua existência que começa por volta do século II da Era Cristã, com citações feitas pelos Pais da Igreja, na tentativa de rechaçar a então multiplicidade de vozes portadoras da nova mensagem, baseada nos diversos movimentos de Jesus que se propagavam naqueles tempos. Destacadamente, um cristianismo de conotação sapiencial, gnóstica ou mística, ao lado de uma ortodoxia nascente. Na metade do século XX, em 1945, nas proximidades da cidade de Nag Hammadi, no alto Egito, foram descobertos 13 códices escritos em copta, antigo idioma egípcio². Entre eles estava o Evangelho de Tomé. Passadas sete décadas, vários trabalhos foram publicados sobre esse achado. Importantes estudos e algumas edições críticas do texto estão disponíveis para quem deseja se aventurar por essas *longínquas terras*. Trabalhos estes relevantes, embora nem todos livres da perspectiva devocional ou ortodoxa. Porém, mesmo a despeito de sua popularidade no meio acadêmico, muitos ainda desconhecem completamente a existência de uma obra fora do cânone bíblico e celebrada por alguns autores como o *quinto evangelho*.

O objetivo deste artigo é apresentar o Evangelho de Tomé em sua estrutura e conteúdo; seu contexto de emergência na Galileia e a discussão em torno da memória como base para a reconstrução desse cenário histórico, sobretudo a partir de critérios menos dependentes da subjetividade de quem os escreve. Para este fim, recorreremos a estudos com perspectivas distintas, além de trabalhos específicos sobre este texto. Nesse sentido, autores como Marvin Meyer (2007), John Dominic Crossan (2004), Bart D. Ehrman (2012), Bentley Layton (2002) e Elaine Pagels (2004; 2006) nos auxiliam na apresentação do texto; Richard A.

² O copta é uma língua do grupo camito-semita que usa uma transliteração do grego com alguns fonemas egípcios antigos (LAYTON, 2000, p. 1). Historicamente, a palavra está associada à fértil *terra preta* banhada pelo Nilo, no Egito, conhecida em egípcio antigo como *Kemit* ou *Kemi*, que dava o nome a esta civilização. Egito é uma designação moderna que deriva da palavra grega *Aigyptos*, assim como a palavra *cóptico* e *copta*. Etimologicamente, portanto, cóptico significa egípcio e um copta é uma pessoa egípcia (MEYER, 2007, p. 21).

Horsley (2000) e Eduardo Arens (1997) nos subsidiam em relação à região onde acontece e se dissemina a pregação de Jesus; Jacques Le Goff (2013) e Peter Burke (2000) nos trazem algumas considerações sobre o papel da memória para a discussão sobre a *situação vital* de emergência do cristianismo, numa perspectiva histórico-hermenêutica, ao lado de teóricos que analisam a memória em seu aspecto social, Maurice Halbwachs (2004); Barbara Misztal (2003) e Michael Pollak (1992). Por fim, incluímos a obra do neurocientista Iván Izquierdo (2011), como um contraponto às perspectivas histórico-sociais, a partir de uma abordagem mais centrada na constituição da memória, procurando explorar as possibilidades advindas desse campo de estudo.

O artigo foi desenvolvido em três seções. No primeiro momento, apresentamos o texto copta de Tomé por meio de uma síntese introdutória. Trata-se de um brevíssimo apanhado bibliográfico que pretende situar o leitor em relação a esta obra e seu significado. Em seguida, discutimos o contexto de emergência deste evangelho, situado num período que pode ir de meados do século I a fins do século II. A abordagem será feita a partir de uma questão chave diretamente relacionada à importância de sua moldura histórica, em suas origens na Galileia, dentro de um quadro político-geográfico, o qual favorecia intercâmbios culturais entre etnias por meio de conquistas territoriais, do comércio e, principalmente, da *capilarização* do helenismo no *etos* da época. Na terceira e última parte, tratamos de um aspecto fundamental em conexão com essa *situação vital*: a importância da memória como vetor necessário para uma reconstrução ulterior das palavras de Jesus, tanto do ponto de vista da tradição oral em questão quanto das narrativas preservadas posteriormente em sua forma escrita. Nas considerações finais, discutimos a possibilidade de novos paradigmas a partir desta condicionante mnemônica, e a importância do Evangelho de Tomé como fonte para estudos nessa área, acerca das origens cristãs e do Jesus histórico.

1. O Evangelho de Tomé: síntese introdutória

Até a primeira metade do século XX, a existência de um evangelho extracanônico denominado Tomé só nos era conhecida através de informações de pequenos textos transmitidos por alguns escritores eclesiásticos, como Hipólito, Cirilo e Irineu (RAMOS, 2002, p. 63), os quais se referiam à obra como heresias de inspirações gnósticas, maniqueístas, pagãs ou filosóficas. Esses testemunhos dos Pais da Igreja, contemporâneos do Evangelho de

Tomé, sobretudo a partir da segunda metade do século II, constituíam o ponto de vista da alteridade sobre o texto em questão, sempre na perspectiva da tradição ortodoxa, isto é, aquela que é conhecida como detentora e continuadora do cristianismo no mundo.

Hipólito de Roma no segundo século informava: “dizem que esta natureza é o reino dos céus, que se busca dentro do homem e da qual se fala expressamente no evangelho que tem o título de ‘segundo Tomé’” (RAMOS, 2002, p. 66). Ou como afirmava Cirilo de Jerusalém, no quarto século, não deixando dúvidas quanto à natureza dessa mensagem em suas *Catequeses*, ao declarar que os “maniqueus³ escreveram um evangelho ‘segundo Tomé’ que, colorido com o aroma da denominação evangélica, corrompe as almas dos mais simples. Nunca leias o evangelho ‘segundo Tomé’, pois não é de um dos doze apóstolos”, concluindo ser a obra de um dos três “pérfidos discípulos de Manes” (RAMOS, 2002, p. 66).

Antes da descoberta dos textos coptas, em 1945, o Evangelho de Tomé teve o seu *avant-gard* em fins do século XIX e início do XX, através de três fragmentos de papiros gregos (P. Oxi. 1, 654 e 655), encontrados em um monte de lixo em Oxirincos (moderna Benesa, no Egito), nos anos de 1897, 1903 e 1904, por B. P. Grenfell e A. S. Hunt, que os publicaram nesse mesmo período. Datam provavelmente do século II e III de nossa era (RAMOS, 2002, p. 119, 129, 133). Os textos continham sentenças semelhantes às que se encontravam no Evangelho de Tomé, até então apenas conhecido por referências indiretas, como vimos. Após o achado de Nag Hammadi, os fragmentos em grego foram relacionados à versão copta do Evangelho de Tomé, embora a redação do manuscrito grego apresentasse algumas diferenças em relação à versão copta, sugerindo a existência de mais de uma edição antiga da obra, em grego, circulando no Egito (LAYTON, 2002, p. 448).

Somente após 16 séculos, em 1945, o texto copta de Tomé saíria do *exílio* com a descoberta de manuscritos enterrados e classificados de gnósticos pelas pesquisas iniciais, sendo depois renomeados de Biblioteca de Nag Hammadi (ou Biblioteca Copta de Nag Hammadi). Com o acesso agora direto, muitos estudos revelaram textos extremamente ricos e representantes de algumas tradições da Antiguidade. Entre os diversos escritos dessa biblioteca estava a obra de Dídimo Judas Tomé aqui em discussão. O antigo evangelho copta

³ O maniqueísmo tira seu nome de Mani, seu criador, nascido por volta do ano 216, na Pérsia. O termo “maniqueu” é uma transcrição grega do siríaco Mani. “Manes” é a forma greco-latina. Foi uma religião gnóstica universalista que floresceu no século III de nossa era. Tinha por princípio fundamental o dualismo (luz/trevas; bem/mal; corpo/espírito). Sobreviveu, isoladamente, em várias regiões. Seu último registro ocorreu no século XIV, na China (RAMOS, 2002, p. 67-68; FILORAMO, 2005, p. 177-187; ELIADE, 2011, p. 334-343).

fazia parte de um conjunto de códices encontrados em um pote de argila; ele era o segundo tratado do códice II (MEYER, 2007, p. 66). A partir daí, teve sua história associada a essa coleção.

A Biblioteca de Nag Hammadi provocou elevado interesse acadêmico, além de enorme atenção da mídia especializada. A coleção contém 12 volumes encadernados em couro e oito páginas de um 13.^o volume. Todas as páginas são feitas de papiro. Existem 52 tratados preservados, porém, em função das duplicações, há 46 textos distintos. Rivalidades acadêmicas e a situação política do Egito, logo após a descoberta da biblioteca, impediram o trabalho com os manuscritos, retardando em mais de três décadas a divulgação e o estudo dos textos (ROBINSON, 2014, p. 35-38). Entretanto, diferentemente dos demais textos da Biblioteca de Nag Hammadi, o Evangelho de Tomé teve sua edição princeps já em 1959, tendo sido publicado por A Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till, e Abed al Masih como *The Gospel according to Thomas: coptic text established and translated*. Leiden: Brill/ New York: Harper (PATTERSON, 2013, p. 1).

De uma forma geral e muito resumida, os manuscritos contêm uma mistura de textos muito diversos: coletâneas de palavras de Jesus ou ditos sapienciais, diálogos deste com os discípulos, relatos sobre Jesus e seus discípulos, apocalipses, tratados sobre as origens do mundo visível e invisível, tratados filosóficos sobre a alma ou o destino do homem e tratados herméticos (KUNTZMANN; DUBOIS, 1990). Marvin Meyer, em seu livro *Mistérios gnósticos*, propõe uma classificação bastante ampla, a partir de cinco grandes grupos, com textos relacionados às tradições de 1) Tomé⁴; 2) Set, filho de Adão; 3) ao pensamento valentiniano e 4) à herança hermética, além daquelas 5) obras que não se enquadram nos grupos anteriores (MEYER, 2007, p.53-56).

Dentro desse contexto diversificado da Biblioteca de Nag Hammadi, o Evangelho de Tomé aparece como um conjunto de sentenças de Jesus anotadas supostamente por Judas Tomé (o Gêmeo⁵), na tradição conhecida como sapiencial ou de sabedoria, que adequadamente compreendidas trariam a salvação e a imortalidade, como revela a primeira

⁴ Faz parte dessa tradição: *O Evangelho de Tomé; O Livro de Tomé, o lutador* (ambos descobertos em Nag Hammadi), além de *Os Atos de Tomé*, no qual se encontra o *Hino da pérola* ou *O hino de Judas Tomé apóstolo no país dos indianos*. Fora dessa tradição de Jerusalém/ Edessa (Síria) existem ainda o *Evangelho da infância de Jesus*, também conhecido como o *Evangelho do pseudo-Tomé*, e o *Apocalipse de Tomé*, porém ambos já dentro da Idade Média, embora bastante populares nesse período (ZILLES, 2004, p. 113).

⁵ “Dídimo” e “Tomé” têm o mesmo significado: “gêmeo” (em grego e em siríaco ou aramaico: *didymos* e *tā'mā* etc.). O fragmento grego (P. Oxi. 654) ao invés de trazer o formato *Dídimo Judas Tomé* apresenta: *Judas*, que é chamado *Tomé* (LAYTON, 2002, p. 450).

sentença: “Quem quer que descubra a interpretação destas sentenças não provará a morte”. O texto é composto de 114 ditos (lógios⁶) de Jesus, e de um versículo introdutório do próprio autor. Evidentemente, não fazia parte do cânone bíblico estabelecido a partir de 325, durante o concílio de Nicéia. Razão pela qual é designado como extracanônico (CROSSAN, 2004, p. 150).

Embora seu conteúdo tenha extrema semelhança com as sentenças presentes nos evangelhos do Novo Testamento, o Evangelho de Tomé, contudo, se diferencia destes por não apresentar narrativas elaboradas sobre os temas da tradição cristã como o juízo final, a crucificação e muito menos as ideias de justificação pela fé encontradas na tradição paulina e na Reforma Protestante, esta última iniciada a partir das teses de Lutero, em 1517, na Alemanha; ou ainda temas como o nascimento e a infância de Jesus, o batismo e as viagens. Também não há qualquer menção sobre milagres e profecias, julgamento, morte nem ressurreição de Jesus. Trata-se, portanto, de um “evangelho cristão no qual a crucifixão de Jesus não tem importância” (LAYTON, 2002, p. 445).

A descoberta do Evangelho de Tomé foi decisiva para as pesquisas em torno de outro importante texto pertencente à história do cristianismo mais primitivo: o Evangelho Q ou o Evangelho Fonte. Vários ditos em Tomé são semelhantes àqueles do Novo Testamento. Encontra-se em Mateus, Marcos e Lucas ditos paralelos aos de Tomé. Comparando entre si, por terem muitos ditos em comum, os três textos canônicos são denominados de *Evangelhos Sinóticos* — literalmente: vistos juntos. Percebendo esse fato (mesmo antes da descoberta do Evangelho de Tomé), estudiosos passaram a questionar a razão dessas semelhanças na busca por explicações para esse fenômeno.

Propuseram então que Mateus e Lucas usaram Marcos como fonte. Mas como existem muitas passagens em Mateus e Lucas sem relação alguma com Marcos, concluíram que Marcos não era a única fonte de Mateus e Lucas. Admitiram então que eles beberam numa outra fonte, perdida desde aquele tempo (hipótese das duas fontes⁷). Pesquisadores

⁶ O termo “lógio”, em português, é sinônimo de “sentença” ou “dito”. Entretanto, alguns estudiosos preferem conservar o plural grego “logia” (os logia de Jesus). No singular, logion em grego clássico significa “resposta do oráculo”, “previsão”. Na literatura cristã passou a designar “palavra de Cristo” (RAMOS, 2002, p. 129-30).

⁷ Em 1838, um independentemente do outro, os estudiosos alemães Christian H. Weisse e Christian G. Wilke propuseram pela primeira vez a teoria das duas fontes; segundo ela Mateus e Lucas dependem do evangelho de Marcos e de outra fonte desconhecida e perdida, chamada então “fonte dos lóghia” e, a partir do século XIX, designada de “Fonte Q” (da primeira letra do termo *Quelle*, “fonte”). Mateus e Lucas, além disso, dispuseram de materiais próprios. Essa hipótese manteve-se, grosso modo, até hoje, embora em anos recentes tenha sido posta em discussão por outras (POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 22).

alemães, criadores dessa hipótese, chamaram essa outra fonte de *Quelle* (“fonte” em alemão) — que é frequentemente citada como *Evangelho ou Fonte Q*. Assim o Evangelho Q (um documento hipotético e virtual) teria alimentado apenas Mateus e Lucas (MACK, 1994, p 25).

Nesse sentido, havia também a possibilidade de fazer estudos comparativos entre Q e Tomé. E de fato foram feitos. John Dominic Crossan, em *O nascimento do cristianismo*, publicado em 2004, no capítulo 14, apresenta um estudo dessa natureza entre esses dois evangelhos de tradição sapiencial, com importantes conclusões sobre as camadas de composição presentes nesses textos. Com base nesse estudo de Crossan, é possível traçar algumas características em relação à estrutura e ao tema presente no Evangelho de Tomé, que nos ajudam a entender com mais clareza as ideias encontradas nesse texto.

Assim, em relação a sua estrutura, ao comparar os dois evangelhos (Q e Tomé) o estudo revelou os seguintes aspectos: trata-se, do ponto de vista das fontes, de um texto independente de todos os quatro evangelhos intracanônicos; foi composto originalmente sem o uso deles, embora possa haver traços insignificantes da influência deles durante a transmissão e transcrições posteriores. Além disso, pertence ao gênero discursivo, de cunho didático, na forma de ditos ou *lógios*, ou ainda sentenças sapienciais e místicas. Sobre isso, Bentley Layton afirma que “ditos atribuídos a Jesus, isolados ou agrupados em coleções, escritos ou transmitidos oralmente, eram um dos mais autorizados tipos de literatura para os primeiros cristãos, especialmente no Mediterrâneo oriental” (LAYTON, 2002, p. 445).

O estudo comparativo ainda mostrou outro importante aspecto da estrutura desse evangelho: sua estratificação. Esta característica do texto refere-se a manifestações de sucessivas camadas de conteúdo dentro de uma obra. O estudo da estratificação envolve o discernimento de onde se acrescentou material mais tardio a material mais primitivo. Nesse sentido, há, pois, dois estratos, ou camadas de conteúdo presentes no Evangelho de Tomé: 1) estrato sapiencial e 2) estrato gnóstico. O primeiro caracteriza-se como ditos sapienciais em forma e conteúdo, os quais incluem parábolas, bem-aventuranças e aforismos. Contém sabedoria radical, contrária ao bom-senso e à atitude comum. É um tipo de sabedoria *inversionista* (de inversão) ou de contracultura. O estrato gnóstico caracteriza-se por uma orientação dessa tradição, manifesta de maneira mais incisiva na invocação de motivos

mitológicos gnósticos⁸ (esotéricos). Em outras palavras: cada elemento é um todo coerente, e é o gnóstico que foi imposto ao sapiencial, não vice-versa. Portanto, estruturalmente, o Evangelho de Tomé revela os restos de uma tradição cristã mais primitiva que enfatiza as palavras de Jesus; essa tradição é, assim, sapiencial, no sentido mais amplo. Em suas manifestações mais tardias, essa orientação sapiencial primitiva deu lugar a paradigmas teológicos mais bem conhecidos de gerações cristãs mais tardias, como a gnose e o apocaliptismo (CROSSAN, 2004, p. 298).

A temática do Evangelho de Tomé, segundo Bart D. Ehrman, “gravita em torno de um evangelho que se preocupa com a salvação, mas que não considerava a morte e a ressurreição de Cristo como requisito para isso” (EHRMAN, 2012, p. 92). A salvação vem pela correta interpretação dos ditos de Jesus, como no já mencionado dito de abertura da obra: “Estas são as palavras secretas de Jesus, o vivo, que foram escritas por Dídimos Judas Tomé. Quem descobrir o sentido dessas palavras, não provará a morte”. E dentro desse contexto soteriológico, diversos temas emergirão, como nos informa Marvin Meyer:

Como evangelho sapiencial, O Evangelho de Tomé proclama uma mensagem característica. Diversamente do modo como é retratado em outros evangelhos, em especial nos evangelhos do Novo Testamento, Jesus, no Evangelho de Tomé, não realiza milagres físicos, não revela o cumprimento de profecias, não anuncia qualquer reino apocalíptico prestes a romper a ordem do mundo e não morre pelos pecados de ninguém. Ao contrário, o Jesus de Tomé dispensa percepção a partir da fonte borbulhante da sabedoria (Sent. 13), desconta o valor de profecia e sua realização (Sent. 52), critica anúncios apocalípticos, de fim de mundo (Set. 51, 113), e oferece um modo de salvação por meio de um encontro com as sentenças do “Jesus Vivo”.

(MEYER, 1993, p. 19 – Aspas do autor)

Embora uma parte dos que escrevem sobre o Evangelho de Tomé o entenda como um escrito gnóstico, em alguns casos pelo menos com inspiração gnóstica, outros, contudo, não leem o texto de Nag Hammadi dessa forma. Defendem uma leitura apenas mística ou sapiencial. Para Ehrman, essa visão predominantemente gnóstica do texto vem recebendo

⁸ Sobre o Gnosticismo e principalmente sobre o uso deste termo como categoria, ver *Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category*, de Michael A Williams, de 1996, e Karen L King, em seu *What is Gnosticism?*, de 2003. Sobre o fenômeno gnóstico, ver Kurt Rudolph, em *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, de 1987 e Hans Jonas, *La religión gnóstica*, publicado em 2000. Para este último, o gnosticismo é uma religião de conhecimento, com determinada concepção de mundo, da alienação do homem dentro dele e da natureza transmudana da divindade (JONAS, 2000, p. 134).

ataques, “principalmente por estudiosos que receiam que interpretar Tomé a partir de uma perspectiva gnóstica requer a ação de importar o Gnosticismo para um texto que, por si só, não dá sinais de perspectivas gnósticas” (EHRMAN 2008, p. 98). Um desses estudiosos é a autora April D. DeConick, que em seu livro *Seek to see Him*, define o Evangelho de Tomé como místico, negando a tradicional hipótese de que seja um texto gnóstico, uma vez que, segundo a autora, não existe muito de Tomé no chamado gnosticismo do segundo século: “nós poderíamos falar de um influxo da tradição encontrada em Tomé no gnosticismo, não de influxo do Gnosticismo em Tomé”, acrescentando que a relação Tomé-Gnosticismo deveria se mover na direção da exploração da influência que a ideologia deste evangelho não-gnóstico pode ter tido sobre os emergentes sistemas gnósticos do século II (De CONICK, 1996, p. 27).

Em geral, as linhas interpretativas ou a hermenêutica produzida pelos mais destacados especialistas nesse texto caminham em dois sentidos distintos: estudos com abordagem eminentemente acadêmica, com perspectivas de linha heterodoxa e ortodoxa, e trabalhos cujos autores estão ligados à tradição cristã numa perspectiva apologética tanto para relativizar ou diminuir quanto para superestimá-lo. Destaca-se nessas linhas, sobretudo, a maneira como o texto é lido e interpretado: se de acordo com parâmetros *não* devocionais e apologéticos, quer numa visão conservadora; quer numa visão progressista; ou se seguindo tais parâmetros também nessas perspectivas.

Assim, uma leitura acadêmica, pautada por critérios científico-normativos para o estudo da religião, inclusive no campo teológico, estaria no primeiro caso; enquanto que uma leitura devocional, apologética ou exclusivamente teológico-confessional estaria no segundo caso. Em outras palavras: diante do Evangelho de Tomé, determinado autor, geralmente, dará sua interpretação dentro de uma dessas grandes categorias. É preciso observar ainda que essas características da hermenêutica do Evangelho de Tomé, obviamente, em última análise, podem facilmente representar as diversas cosmovisões de seus intérpretes, por meio de crenças, filosofias e ideologias, muitas vezes circunscritas ou presas a um determinado tempo e espaço, ou mesmo a novos sistemas em pleno processo de construção.

2. O contexto de emergência do Evangelho de Tomé

Uma questão ainda não resolvida pelos estudiosos mais respeitados da área condiciona o contexto em que surge o Evangelho de Tomé àquilo que se poderia chamar de primeira versão escrita, possivelmente em grego: a data. Dependendo do caso, a obra pode assumir uma grande ou relativa importância para trabalhos ligados ao cristianismo primitivo ou para a pesquisa sobre o Jesus histórico⁹. Além disso, é preciso determinar se estamos lidando com a tradição oral ou a versão escrita desse conjunto de sentenças. De uma maneira geral, a linha ortodoxa de estudiosos do Novo Testamento tende a colocá-lo em fins do séc. II, entre 180 e 200 d.C. (BOOK 2007; PERRIN, 2007)¹⁰; uma parte dos acadêmicos concorda com esse intervalo, porém outra parte costuma datar o Evangelho de Tomé dentro do primeiro século de nossa era, situando este texto entre as décadas de 30 e 60 ou mais além (CROSSAN, 2004; KOESTER, 2005; PATTERSON, 2013), por volta do mesmo período atribuído às cartas de Paulo, para as quais já existe consenso nesse sentido. Sobre essa discussão, Marvin Meyer aborda o assunto relacionando a determinação de datas para esse evangelho a certas preferências dos eruditos envolvidos na pesquisa:

Acredito que muitos daqueles que querem, por razões *históricas ou teológicas*, minimizar a importância do Evangelho de Tomé e marginalizá-lo da discussão de quem foi Jesus e como a igreja primitiva se desenvolveu, atribui a ele uma data de composição posterior por essa razão. Contrariamente, muitos daqueles – e eu sou um deles – que querem empregar o Evangelho de Tomé no estudo de Jesus e das origens cristãs apóiam o uso do texto sustentando uma data de composição anterior.

(MEYER, 2007, p. 43, grifo nosso)

⁹ A busca moderna pelo Jesus histórico iniciou-se com o trabalho de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) publicado anônima e postumamente, seguindo-se por David Friedrich Strauss (1808-1874), até o livro de Albert Schweitzer (*A busca do Jesus histórico*), de 1906 (CROSSAN, 2004, p. 63; MACK, 1994, p. 24). Giuseppe Segalla, em seu *A pesquisa do Jesus histórico*, de 2013, afirma que os estudos tradicionais tendem a dividir a historiografia sobre o Jesus Histórico em três etapas: a primeira busca pelo Jesus histórico (séc. XVIII até a primeira metade do séc. XX), a segunda busca (segunda metade do séc. XX), e a terceira busca (final do séc. XX e início do séc. XXI).

¹⁰ Segundo Darrell L. Boock, o Evangelho de Tomé pode conter dizeres verdadeiros de Jesus aqui e ali, fazendo com que algumas de suas partes sejam mais antigas. Contudo, segundo o autor, para a maioria dos acadêmicos, esse evangelho como um todo é posterior, refletindo uma obra do século II (BOOCK, 2007, p. 88-89).

Ainda segundo Meyer, a partir de uma revisão feita por Soren Giversen¹¹, em relação às datas dos papiros de Oxirincos, inicialmente situados entre os séculos II e III, estimou-se um período anterior, com possibilidade de que os documentos originais tenham sido produzidos já no século I. Isso elevaria o status de Tomé à mesma categoria dos textos canônicos. O autor ainda reforça esse entendimento alegando que esse evangelho ilustra preocupações que normalmente são consideradas como pertencentes ao século I: “discordâncias sobre apostolado, incerteza sobre o papel de Tiago, o virtuoso, interesse nos enunciados de Jesus e coleções de enunciados, e assim por diante” (MEYER, 2007, p. 67).

Além do que, a questão da data é central também em função de outro importante tópico dentro dessa discussão, tendo em vista que parte dos estudiosos, como vimos, costuma declarar o Evangelho de Tomé como uma obra do gnosticismo situado historicamente no século II, que teria ocorrido dentro do cristianismo segundo os pais da Igreja, e fora ou paralelamente (com intercâmbios) para outros estudiosos. Neste trabalho, optamos por seguir a tendência para a data mais antiga, a partir da qual também se pode associar o evangelho à tradição oral dos ditos, posteriormente escrita. Portanto, o momento histórico sobre o qual trataremos a seguir será o séc. I de nossa era.

O contexto vital ou *Sitz im Leben* no qual surgem os primeiros movimentos a partir da mensagem atribuída ao Jesus histórico é bastante diversificado e intrincado, sobretudo do ponto de vista cultural, notadamente em sua dimensão filosófico-religiosa. Esta moldura histórica na qual o Evangelho de Tomé foi gerado, disputando com outras comunidades e textos as prerrogativas da mensagem do mestre judeu, no primeiro século de nossa era, assume grande importância na medida em que tira o texto do foco eminentemente teológico, lançando um olhar a partir de variados aspectos, além de permitir observar quais filosofias predominavam naquela época e quais religiões poderiam influir no processo de criação e consolidação do cristianismo, entre outras características fundamentais para o entendimento desse período, tais como a dimensão socioeconômica e política.

Uma dessas situações, por exemplo, diz respeito à configuração político-geográfica da Galileia. Localizada numa zona de fronteira, com intensos intercâmbios culturais, favorecia uma expansão mais rápida da nova mensagem por abrigar várias etnias. Além do que, a região havia enfrentando inúmeras invasões, sendo subjugada durante anos por

¹¹ “The Palaeography of Oxyrhynchus Papyri 1 and 654-55.” Trabalho apresentado na Reunião Anual da *Society of Biblical Literature*, Boston, novembro de 1999 (Apud MEYER, 2007, p. 67).

diferentes povos, com influxos helenistas através, por exemplo, da fundação de cidades como Ptolomaida, Séforis e Tiberíades. A Galileia seria um verdadeiro caldo cultural em sua expressiva pluralidade (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p. 41-47), sobretudo se considerarmos as filosofias correntes dessa época associadas ao paganismo romano e aos cultos de mistérios órficos e egípcios, além do próprio judaísmo já sob influência da cultura helênica dominante.

Essa arquitetura também fornecia condições ideais para a disseminação dos diversos movimentos de Jesus que resultaria em múltiplos discursos ou cristianismos, ou sua pluralidade representativa, entre as quais, a ortodoxa, que em fins do século IV d.C prevaleceu. Elaine Pagels em *Os evangelhos gnósticos*, publicado originalmente em 1979, trabalha as razões que, segundo ela, explicam a crescente organização e institucionalização da Igreja Ortodoxa até sua vitória final a partir da oficialização do cristianismo pelo Império Romano. Para a autora, em *Além de toda a crença*, “o que se nomeia depreciativamente de gnóstico e herético, às vezes, se revela serem formas de ensinamentos cristãos que apenas não nos são familiares”, precisamente pela combatividade da oposição ortodoxa (PAGELS, 2004, p. 81).

Por outro lado, o trabalho pioneiro sobre a tese da diversidade, isto é, um cristianismo plural ou cristianismos na origem dessa religião, em oposição à ideia de unicidade defendida pela ortodoxia, a partir do século II, foi desenvolvido pelo teólogo e lexicógrafo do Novo Testamento grego, o alemão Walter Bauer, e retomado por diversos autores com observações e reparos (PAGELS, 2006, p. 27). Desafiando a visão tradicional ortodoxa, e mesmo antes da descoberta em Nag Hammadi, Walter Bauer, em sua obra *Orthodoxy and heresy in earliest christianity* — publicada originalmente em 1934, mas que se tornou influente somente a partir de sua segunda edição, em 1964 —, traz uma concepção da *heterodoxia* bastante diferente da que as fontes ortodoxas vinham indicando desde o século II. Para ele, o movimento cristão primitivo seria muito mais diverso do que até então se aceitava sem muito questionamento. Sobre a tese central desse livro, Ehrman nos dá um excelente resumo:

Bauer argumentava que a igreja cristã primitiva não consistia em uma ortodoxia única da qual emergiu uma variedade de minorias heréticas concorrentes. Em vez disso, o cristianismo mais primitivo, até onde podemos recuar em nossas fontes, é encontrado sob algumas formas

divergentes, nenhuma das quais representando a maioria clara e poderosa de seguidores contra todas as outras. Em algumas regiões da cristandade primitiva, aquilo que mais tarde veio a ser rotulado de “heresia” era, na verdade, a forma mais antiga e principal de cristianismo

(EHRMAN, 2012, p. 253, aspas do autor)

Walter Bauer, na obra citada, deixa claro que a vitória de um partido, no campo das hipóteses com que trabalha, não era apenas fruto de uma conjuntura favorável à ortodoxia, naquela época, mas também de seu próprio mérito (BAUER, 1964, p. xxi, apud BOCK, 2007, p. 70). Desta forma, a literatura cristã foi produzida em circunstâncias históricas e concretas em sua época, estando condicionada e em diálogo com elas. Pelo menos é essa tese de Eduardo Arens em *Asia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*, para quem os textos do Novo Testamento foram redigidos tendo precisamente em conta circunstâncias políticas, sociais, econômicas e religiosas, com a “finalidade de orientar seus destinatários em como viver a fé nas condições ou circunstâncias em que se achavam” (ARENS, 1997, p. 12):

Assim, por exemplo, se se quiser compreender o que um autor como Lucas quis comunicar a seu auditório (a comunidade para a qual escreveu) acerca da pobreza e riqueza, será necessário tomar consciência de que não tratou em seu evangelho desses temas por lhe terem ocorrido espontaneamente ou por tê-los considerados de interesse teológico. Fê-lo antes porque correspondiam a uma situação concreta: havia nessa comunidade um conflito relacionado com as diferenças socioeconômicas entre seus membros

(ARENS, 1997, p. 5)

O autor ainda chama a atenção para a distância entre o pressuposto com que frequentemente se leem certos escritos bíblicos e a realidade que os gerou. Não seria tanto em função de preocupações doutrinárias, mas, sobretudo, em vista de alguma situação concreta, de alguma necessidade humana imediata, social, política ou econômica, “que exigia resposta ou orientação para os crentes”, advertindo haver ainda quem, por exemplo, “pensa ingenuamente ser o judaísmo conhecido pelos evangelistas idêntico ao judaísmo que Jesus conheceu na Palestina” (ARENS, 1997, p. 16-17).

Esta ênfase na ideia de que os comportamentos e os discursos refletidos nos textos são respostas a situações e condicionamentos significa para os evangelistas que seus escritos foram produto desse diálogo entre a realidade (o contexto vital) em que estavam imersos, ou que conheciam bem, e sua fé na doutrina, a exemplo do que escreveram sobre a riqueza

numa comunidade integrada por pobres e ricos. Daí que a “realidade mundana em que viviam influenciou sua compreensão e apreciação do acontecimento Jesus Cristo, do conceito de salvação etc.”. Por outro lado, ainda de acordo com o autor, o compromisso desses evangelistas com a mensagem e missão influenciou sobre sua compreensão e apreciação do mundo em que viviam (ARENS, 1997, p. 19). Além disso, antes de se redigir o primeiro dos escritos que constitui o Novo Testamento, “o cristianismo existiu como realidade vivencial. Não foram os escritos do Novo Testamento que deram inicialmente forma ao cristianismo, mas ao contrário” (ARENS, 1997, p. 17, 21). Sobre esta perspectiva nada abstrata, Wayne A. Meeks, em *Os primeiros cristãos urbanos*, condiciona a descrição social do cristianismo primitivo a uma análise detalhada e rigorosa desse contexto mais próximo, sendo necessário ir além das habituais apresentações de cunho generalista, em direção à sua especificidade. “Preferencialmente, dentro dos limites que as fontes e a habilidade nos permitam, devemos tentar discernir o contexto de vida em épocas particulares e em lugares particulares” (MEEKS, 2011, p. 17).

A tese de que o cristianismo em sua origem é antes de tudo um produto da cultura de determinado lugar e tempo não significa, contudo, um tipo de reducionismo que negue, por exemplo, suas reivindicações sobrenaturais. Antes, aponta para um método de verificação não comprometido com qualquer confissão religiosa a priori. Assim, o Evangelho de Tomé, engendrado supostamente por comunidades de seguidores de Jesus, numa fase posterior à sua morte, deve ser entendido exatamente como o resultado de seu estatuto humano na história, particularmente vinculado à religião judaica de corte helenista e de acentuado sincretismo tanto no âmbito religioso quanto na esfera filosófica predominante no século I de nossa era. Como afirmou o biblista e exegeta italiano do Novo Testamento, Giuseppe Barbaglio, “nenhum homem é uma ilha; não o foi Jesus”. Filho de seu tempo e de sua terra de origem, a Galileia, ele estava bem inserido em seu mundo (BARBAGLIO, 2011, p. 8).

É nessa direção que Richard A. Horsley, professor de línguas clássicas e de religião na Universidade de Massachusetts, em seu livro *Arqueologia, história e sociedade na Galileia*, faz referência à tese de um Jesus mais helenístico e cosmopolita, numa região sob influxos diversos, defendida por Burton L. Mack e John Dominic Crossan (HORSLEY, 2000, p. 169). Segundo o autor, “estudos recentes sobre o Jesus histórico aproveitaram as ideias de alguns arqueólogos referentes à ‘urbanização’ da Galileia nos tempos romanos e as utilizaram para

tirar Jesus de seu ambiente judeu e situá-lo num contexto cultural mais cosmopolita” (HORSLEY, 2000, p. 11, aspas do autor). Assim, para entender a religião na antiga Galileia e Judeia, é necessário que estejamos atentos ao seu envolvimento com a vida social em geral, uma vez que os evangelhos voltados para o ministério de Jesus é uma literatura de comunidades colonizadas, “produzida ao mesmo tempo como acomodação e como resistência à interferência do poder imperial romano em suas vidas” (HORSLEY, 2000, p. 15; 20).

De acordo com o consenso formado pelos estudiosos na matéria, a literatura mais próxima do Jesus histórico é exatamente aquela que interage nesse contexto, sobretudo relacionada a ditos sapienciais, formato muito utilizado nessa época por diversas correntes de pensamento filosófico e religioso. As coleções de ditos eram amplamente usadas tanto na cultura grega como em vários outros povos do antigo Oriente Médio. Os paralelos mais conhecidos são os livros sapienciais do Antigo Testamento: Provérbios, Sirácida, Sabedoria de Salomão, Eclesiastes e partes de Jó (LAYTON, 2002, p. 447). Marvin Meyer acrescenta que retóricos greco-romanos, especialmente aqueles com propensão cínica a usar sentenças inteligentes e incisivas, empregaram coleções memoráveis chamadas *chreiai* (sentenças úteis) em seus discursos pedagógicos (MEYER, 2007 p. 63-64).

Dessa maneira, a tese de que a pregação de Jesus nesse gênero discursivo teria componentes helenísticos amalgamados vem desse quadro sociológico imbricado, ou um tipo de *etos* cosmopolita da Galileia no século I, principalmente pelas ligações e rotas comerciais existentes nessa região, além de intercâmbios entre cidades próximas, não havendo dúvida de que “tanto Séforis como Tiberíades produziram um forte impacto sobre os camponeses galileus” (HORSLEY, 2000, p. 60). E nessa perspectiva, o movimento de Jesus e seus seguidores, naturalmente, estavam sujeitos ao contato com esse tipo de ambiente experimentado pela população destes lugares, especialmente pelo fato de a língua grega ser um vetor cultural helenístico de suma importância para essa *situação vital*, que ocorreu durante a emergência do cristianismo após a morte de Jesus. Sobre esta influência da língua grega na região, o autor afirma acerca de estudos nessa linha:

Tratamentos anteriores das línguas na palestina tenderam a levar em consideração a maior penetração do grego na Galileia do que na Judeia propriamente dita – talvez devido ao período mais longo durante o qual a

Galileia estivera sob administração imperial ptolomaica ou selêucida e à falta de algo correspondente à Revolta Macabaica na Judeia
(HORSLEY, 2000, p. 151)

Portanto, o movimento de Jesus vai se formando como uma possível resposta a eventos sócio-político-econômicos os quais tiveram a capacidade de penetrar no modo de vida na Galileia. Questões relacionadas a aumento de impostos e o conseqüente empobrecimento da população camponesa, por exemplo, além de uma urbanização acelerada em função de um comércio aquecido. Tais reviravoltas no cenário em que operava o movimento de Jesus devem ter sido a principal causa de desintegração social. O Evangelho de Tomé teria sido composto em seu primeiro estrato nessa região, dentro desse contexto desagregador, porém cosmopolita, reunindo uma diversidade bastante significativa, como se pode observar até aqui. Reforça esse entendimento a maneira pela qual os testemunhos sobre Jesus foram transmitidos: “primeiro *oralmente* por vias que desconhecemos”. No decorrer do tempo, “as memórias foram fixadas por escrito, de diferentes modos, *de acordo com a cultura dos autores e os perfis das comunidades*” a que eram endereçadas (POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 11 – O grifo é nosso). Mais uma vez, fica corroborada a vinculação do discurso cristão ao seu *contexto vital*.

Novamente, Eduardo Arens chama a atenção, ainda, para fato de que a religião das cidades dessa região em foco era o “resultado da simbiose da cultura grega postulada por Alexandre Magno e das culturas indígenas, as quais implicavam em boa medida os aspectos místicos” (ARENS, 1997, p. 46). Ademais, como se viu, o processo de conquistas contínuas sofridas pelo povo judeu provocou constantes intercâmbios culturais, especialmente religiosos, o que influenciaria na reconfiguração do judaísmo presente no século I, antes de nossa era. Ao lado desse segmento propriamente religioso, conforme este autor, a filosofia exercia igual influência sobre o espírito e a mente do cidadão do Mediterrâneo, podendo-se até dizer determinante para o modo de vida greco-romano da época. Entre as principais correntes filosóficas que exerciam influência religiosa na Ásia Menor, e também nas circunvizinhanças, estavam o cinismo, o estoicismo, o epicurismo, o neoplatonismo¹² e neopitagorismo, apresentados por Arens como integrantes do conjunto cultural

¹² Para o contexto de emergência do Evangelho de Tomé, no entanto, o médio-platonismo seria mais adequado, uma vez que a primeira especulação cristã se remete a esta forma de platonismo, enquanto o neoplatonismo se inicia nos primeiros anos do século III de nossa era, na escola de Alexandria de Amônio Sacas, porém sistematicamente fundado na escola de Roma de Plotino (REALE, 2014, 163, 181).

multifacetado dessa época. Assim, muito do que se lê no discurso do Evangelho de Tomé guarda estreita relação com as ideias de algumas dessas escolas de pensamento.

Segundo esse autor, por exemplo, o cínico tinha por meta chegar a um grau de autossuficiência tal que não necessitasse de nada e de ninguém. Para isso, a verdadeira liberdade deveria consistir em ser livre de toda a dependência dos bens e fatores externos, inclusive, a mulher e os filhos, caso precisasse. Sobre isso, Burton L. Mack afirma que “o movimento de Jesus teve início como uma variedade local de cinismo nas circunstâncias que se formaram na Galileia antes da Guerra” (MACK, 1994, p. 117). O estoicismo e neopitagorismo também aparecem no bojo das interpretações associados a temas presentes no Evangelho de Tomé, tanto por meio da ênfase na necessidade da perfeita comunhão com o mundo divino, rejeitando o mundo material, num dualismo de caráter marcadamente ascético, quanto pelo predomínio dos interesses ético-religiosos encontrados em algumas filosofias desse período.

O quadro que agora temos diante de nós, embora muito resumido, permite-nos verificar a heterogeneidade do contexto de emergência experimentado pelo movimento de Jesus em seu *teatro de operações* na Galileia. É desse *Sitz im Leben* judaico-helenista diversificado e sincrético que vêm à tona as palavras que o *Jesus Vivo* proferiu e Dídimo Judas Tomé anotou. Mas, entre este proferir e o registrar, houve um espaço bastante significativo de algumas décadas. Nesse intervalo, devemos confiar numa singular memória *treinada* primeiramente dos seus discípulos, depois das comunidades que provavelmente deram forma escrita aos discursos de Jesus, dentre as quais a de Tomé, ou simplesmente duvidar da possibilidade concreta de que as palavras atribuídas ao Jesus histórico tenham chegado até nós sem alterações, como um dos muitos milagres narrados nessa literatura. O Evangelho de Tomé, em sua proximidade com esse *fiat lux* cristão, apresenta-se até agora como um documento qualificado em relação à tentativa de se estabelecer critérios de validade menos subjetivos aos discursos do cristianismo primitivo, a partir exatamente das memórias enraizadas nesses textos.

3. O “esquecido” papel da memória em discussão: desafios e possibilidades

Neste ponto, cabe uma pequena incursão sobre a importância da memória no contexto de emergência do cristianismo de uma forma geral e, analogamente, ao Evangelho

de Tomé. A memória tem sido frequentemente esquecida na equação descritivo-hermenêutica, sendo subestimada como categoria analítica para o estudo do cristianismo primitivo, ao se tentar resgatar um passado X num presente Y, embora o interesse pelo seu estudo remonte à Antiguidade Clássica, desde a Grécia Antiga, na figura mitológica da titânida Mnemosina, filha de Urano e Geia. O próprio vocábulo *museu* (templo das musas), lugar onde se guarda objetos dignos de preservação, tem origem no nome desta deusa grega que personificava a memória (BRANDÃO, 2013, p. 206, 213).

Uma das primeiras publicações de que se tem registro acerca do tema é do filósofo Aristóteles, em seu *Da memória e Reminiscência*, o segundo dos *Pequenos tratados de história natural* (ou *Parva naturalia*), no qual ele “elabora a primeira análise explicativa e sistemática da memória, e o *Da memória* é, a este respeito, um texto fundador” (MOREL, 2009, p. 1-44). No campo da pesquisa científica, no século XIX, o psicólogo alemão Hermann Ebbinghaus (1850—1909) iniciou as primeiras aplicações experimentais no estudo da memória, com sua obra *Memory: A Contribution to experimental Psychology*, de 1913, uma tradução do alemão *Über das Gedächtnis*, de 1885 (ROEDIGER, 1985, p. 519-523), seguido por Willian James (1842-1910), com seu clássico *The principles of psychology*, publicado em 1890, uma das obras mais influentes da disciplina durante grande parte do século XX, na qual o autor discute a memória, por exemplo, como algo composto por dois sistemas denominados memória primária e secundária, sendo esta a memória propriamente dita¹³, assemelhando-se bastante aos temas que posteriormente seriam trabalhados, os quais faziam referências a estas obras do final do século XIX, consideradas fundadoras. Ao longo do século seguinte, ocorrem inúmeros debates sobre o assunto, apresentando as mais variadas tendências e perspectivas.

Durante muito tempo, a memória foi estudada apenas em seu aspecto individual. Entretanto, no começo do século XX, observou-se uma mudança de paradigma nas ciências sociais, através do interesse pelo estudo da dimensão social e cultural presentes na memória. Inicialmente, isto ocorreu no âmbito da Sociologia e da História e, mais recentemente, da Psicologia Social, principalmente através de releituras das ideias seminais do sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945) e do psicólogo inglês Frederic C.

¹³ Este tópico aparece no capítulo XVI (Memória) de *The principles of psychology* (1890, p. 643-687), quando o autor inicia uma ampla análise sobre a memória, abordando tipos, causas, condições, medidas, esquecimento e retenção.

Bartlett (1886-1969). Em seu *Remembering: a study in experimental and social psychology*, de 1932, Bartlett trabalha a teoria do *esquema*, constatando que o entendimento e a lembrança de eventos que as pessoas tinham eram imensamente influenciados e moldados pelas suas expectativas. Através de estudos empíricos, Bartlett sugeriu que estas expectativas tinham alguma forma esquemática de representação mental, que incorporava todo o conhecimento de um tipo de objeto particular ou de um evento ocorrido em uma experiência passada (ROEDIGER, 2000, p. 149-161). Tais contribuições abriram caminho para os estudos atuais.

Maurice Halbwachs, em sua obra de 1950 (*La Mémoire Collective*), conclui seu trabalho sobre o conceito de *memória coletiva* que vinha desenvolvendo desde 1925. Para este autor, a memória é um fenômeno eminentemente coletivo, pois lembramos quando assumimos o ponto de vista de um ou mais grupos e nos situamos em uma ou mais correntes do pensamento coletivo (HALBWACHS, 2004, p. 31-35). Peter Burke, em *Variedades de história cultural*, afirma que coube a Maurice Halbwachs pesquisar mais detidamente o que denominou “estrutura social da memória”, sendo as memórias construções dos grupos sociais. E embora sejam os indivíduos que lembram, no sentido literal da expressão, são os grupos sociais que determinam o que é “memorável” e as formas pelas quais será lembrado. Portanto, os indivíduos se identificam com os acontecimentos públicos relevantes para o seu grupo. “Lembram muito o que não viveram diretamente. Um artigo de noticiário, por exemplo, às vezes se torna parte da vida de uma pessoa. Daí, pode-se descrever a memória como uma reconstrução do passado” (BURKE, 2000, p. 71). Por isso, partindo-se da ideia de que a memória social, como a individual, é seletiva, faz-se necessário identificar os princípios de seleção e observar como os mesmos variam de lugar para lugar, ou de um grupo para o outro, e como se transformam na passagem do tempo. “As memórias são maleáveis, e é necessário compreender como são concretizadas, e por quem, assim como os limites dessa maleabilidade” (BURKE, 2000, p. 73).

Este conjunto de ideias, a partir de Halbwachs, foi retomado pelo historiador alemão Andreas Huyssen, para quem “o real pode ser mitologizado tanto quanto o mítico pode engendrar fortes efeitos de realidade” (2000, p. 16), e atualizado pelo sociólogo e historiador austríaco Michael Pollak, porém sem o caráter de determinismo social da memória coletiva de Halbwachs que, em certo sentido, esvaziava a importância da dimensão individual da memória. Ao reconhecer um processo de negociação entre a seletividade

coletiva e individual, Pollak adota a ideia de *memória enquadrada* ao invés de coletiva, ou uma operação dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, como tentativas mais ou menos conscientes. O surgimento de uma memória, em determinado contexto, pode variar em sua ênfase em relação a um ou outro aspecto, deformando e reinterpretando o passado. Nesse sentido, toda organização veicula seu próprio passado e a imagem que forjou de si mesma (POLLAK, 1989, p. 3-15), havendo, portanto, uma tentativa de controle que subjaz a partir de uma diversidade de testemunhos. Em seu texto de 1992, “Memória e identidade social”, Pollak discute a ideia de memória *herdada* como uma relação fenomenológica construída individual e socialmente, a partir do sentimento de identidade ou a maneira como se quer ser percebido, resultando dessa relação dual disputas em conflitos sociais e intergrupais (POLLAK, 1992, p. 200-212).

Barbara A. Misztal, professora de Sociologia da Universidade de Leicester, Inglaterra, e pesquisadora na área da teoria sociológica e sociologia da memória, em seu *Theories of Social Remembering*, de 2003, trata da abordagem da qual nos fala o historiador austríaco, isto é, a ideia de um passado estrategicamente construído por setores sociais hegemônicos, também conhecida como abordagem das *políticas da memória* ou *teoria da invenção das tradições* (MISZTAL, 2003, p. 56). Segundo a autora, esta teoria recebeu seu contraponto a partir de estudos posteriores na abordagem da *memória popular*, ou uma contra memória, capaz de rivalizar com as representações ideologicamente dominantes do passado, embora não negando o caráter instrumental da memória influenciada por razões do presente (MISZTAL, 2003, p. 61). Nesse sentido, há uma tendência contemporânea de ver essa ideia de uma memória sob dominação ideológica como algo relativo em função exatamente da fluidez de nossa época. Pois, embora a construção social do passado esteja sujeita a manipulações ideológicas, é preciso observar igualmente a multiplicidade de grupos ou de sujeitos participando desse processo. Essa ideia dialógica revela a natureza dinâmica e intersubjetiva presente na memória social (MISZTAL, 2003, p. 77).

Em *História e memória*, Jacques Le Goff, tratando sobre este tema, emprega parte destas teorias em sua conceituação e considerações. Para o autor, a memória seria a “propriedade de conservar certas informações”, remetendo-nos a um conjunto de funções psíquicas, “graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”. Dessa maneira, a memória aparece como uma construção psíquica e intelectual que busca uma representação seletiva do passado no

momento de sua atualização, transcendendo seu aspecto individual ao se inserir em seu contexto social e, portanto, coletivo. Nesse sentido, de acordo com Le Goff, o estudo da memória abarcaria a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia e, quanto às perturbações da memória, das quais a amnésia é a principal, a psiquiatria (LE GOFF, 2013, p. 423), acrescentando que “certos aspectos do estudo da memória, no interior de qualquer uma destas ciências, podem evocar, de forma metafórica ou de forma concreta, traços e problemas da memória histórica e da memória social”. Num sentido ainda marcadamente biológico sobre o tema, e reforçando a concepção de uma reconstrução problemática, Le Goff acrescenta que “o processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios e os processos de releitura podem fazer intervir centros nervosos muito complexos” (LE GOFF, 2013, p. 424). Ainda segundo o autor, em virtude desse entendimento, alguns cientistas foram levados a aproximar a memória de fenômenos diretamente ligados à esfera das ciências humanas e sociais.

No entanto, dentro do terreno da análise textual, especialmente sobre a relação entre memória e pesquisa bíblica, Werner H. Kelber, da Universidade de Chicago, em seu artigo *The generative force of memory: early Christian traditions as processes of remembering*, registra e lamenta a ausência de estudos sobre memória nessa direção, afirmando que este aspecto é uma questão simplesmente irrelevante para a erudição neotestamentária (KELBER, 2006, p. 15). Muito embora, segundo o mesmo autor, e como pudemos constatar, desde a década de 1960, uma série de trabalhos sobre memória tenha feito parte do repertório de variado campo do conhecimento como:

Antropologia, ciência política, crítica literária, estudos medievais, estudos culturais, sociologia, estudos étnicos, filosofia, história e outras disciplinas, elevando virtualmente a memória à significância programática e gerando um corpo diverso de teorias e uma abundância de estudos sobre atividades ligadas a memorização/comemoração/recordação na cultura humana
(KELBER, 2006, p. 16)

Estranhamente, segundo Kelber, essa perspectiva parece não ter chegado aos estudos bíblicos, os quais não buscaram se aproximar dos conceitos desenvolvidos sobre memória, a exemplo daqueles trabalhados pelos teóricos aqui visitados (processo de recordação, maleabilidade, controle, domínio ideológico, instrumentalização, engajamento etc.), uma vez que a pesquisa sobre o Jesus histórico e estudos correlatos se servem

exatamente de materiais dessa natureza, além de serem em termos de composição, desempenho e recepção, largamente enraizados em contextos culturais orais/ retóricos (KELBER, 2006, p. 16).

Acerca disso, James H. Charlesworth, pesquisador e professor de Literatura e grego helenístico, em sua obra *Jesus dentro do judaísmo*, faz uma interessante afirmação: “Os evangelistas não se limitaram a compilar a tradição; eles *selecionaram* a tradição. Cada um moldou sua própria obra segundo algumas *tendências* facilmente reconhecíveis” (CHARLESWORTH, 1992, p. 35, grifo nosso). Neste ponto, a ideia de uma memória seletiva influenciada pelo contexto de emissão/recepção e retransmissão, no âmbito da oralidade, deve assumir grande relevância para a compreensão do que deve ter sido o movimento de Jesus em sua origem, e dos cristianismos, posteriormente. Segundo Charlesworth, os evangelhos procedem de uma geração ulterior a de Jesus (CHARLESWORTH, 1992, p. 36), o que coloca os autores não como testemunhas oculares, mas apenas informados por essas testemunhas, isto é, uma memória já seletiva e de segunda mão, afeita aos condicionamentos mais diversos possíveis.

A propósito de tais imperfeições ou erros de memória, no sugestivo artigo “Os sete pecados da memória”, Daniel L. Schacter, destacado professor de psicologia da Universidade de Harvard, aborda os problemas relacionados à memória a partir das categorias *esquecimento*, *distorção* e *persistência*, com foco em dois tipos de distorções: 1) quando a memória é atribuída a uma fonte incorreta e 2) quando conhecimento e crenças atuais distorcem nossas lembranças do passado, que ele denomina como o “pecado” do *viés* ou *tendência* (SCHACTER, 2003, p. 226-239)¹⁴. Apesar disso, Charlesworth defende, juntamente com outros estudiosos, “que as palavras que não são autênticas de Jesus podem corretamente conservar a *real* intenção de Jesus” (1992, p. 37, grifo nosso). É preciso ter sempre em mente, contudo, que o passado retratado por esse material literário pressupõe uma oralidade dependente em grande parte de uma memória tanto individual quanto coletiva, dentro daquelas noções de conflito, seletividade, viés, negociação e predominância ideológica de que tratamos anteriormente.

¹⁴ O artigo “The seven sins of memory - Implications for self” foi publicado um ano após o lançamento do livro com mudança apenas no subtítulo: *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*, Mariner Books, 2002.

Em *O nascimento do cristianismo*, John Dominic Crossan, outro respeitado pesquisador, teólogo e historiador, dedica uma parte de sua volumosa obra à memória e à oralidade. Dentre outras observações agudas, destacamos as que abordam a hipótese da dependência escrita entre os evangelhos sinóticos (Mateus e Lucas a partir de Marcos, este a partir de Q e João dependente de todos — como observamos na primeira seção). “Portanto, todo o estudo da transição do Jesus histórico para o cristianismo mais primitivo precisa enfrentar essa questão da tradição oral” (CROSSAN, 2004, p. 90), que como podemos observar, pressupõe a memória como guardiã, e talvez algo mais, de preciosas informações. Nesse sentido, o autor faz duas interessantes observações:

Primeiro, a memória é criativamente reprodutiva em vez de precisamente recordativa. Segundo, a oralidade é estrutural em vez de sintática. Exceto pequenos itens conservados mágica, ritual ou metricamente, de maneira literal, ela recorda essência, contorno e interação de elementos em vez de detalhes, pormenores e precisão de sequência

(CROSSAN, 2004, p. 90)

Mais adiante, Crossan afirma que “a memória é tanto ou mais reconstrução criativa que recordação exata”, lamentando não ser possível dizer onde termina uma e começa a outra. Para ele, em geral, trabalha-se com base em uma delas ou em ambas “com a mesma certeza serena e implacável” (CROSSAN, 2004, p. 99). Valendo-se de estudos na área da psicologia¹⁵, o autor apresenta três casos que trazem situações da memória em atividade com o intuito de contrabalançar a certeza do senso comum. O primeiro envolve o movimento *de fato para não-fato* (lembramos de um fato e confundimos os detalhes); o segundo traz o movimento de *ficção para fato* (quando a memória transforma uma história fictícia em história real); o terceiro trata do movimento do *não-fato para o fato* (a invenção de um acontecimento em si), sendo esse o mais perturbador dos três movimentos. Por fim, o autor conclui com uma advertência:

Não sugiro que nunca nos lembramos corretamente de alguma coisa. Isso seria absurdo. Nem sugiro que a memória não passa de outro nome para imaginação, ou que inventamos tudo sob influência de sugestões e da

¹⁵ Os casos derivam de experimentos realizados por Elizabeth F. Loftus, em sua obra *Eyewitness testimony*, de 1979, e *Memory*, de 1980. Loftus é psicóloga cognitiva e especialista em memória humana, com pesquisas sobre a maleabilidade da memória e sobre o efeito das inexatidões de testemunhas oculares e a criação e natureza de memórias falsas.

sociedade. Isso também seria absurdo. Mas todos esses casos precedentes servem, primeiro, para atenuar a serena complacência do senso comum sobre a memória e, segundo, para nos advertir que, embora certamente nos lembremos, lembramos por um processo reconstutivo. O processo reconstutivo mistura fatos recordados de uma ocorrência real com outros vistos, ouvidos ou imaginados de ocorrências semelhantes

(CROSSAN, 2004, p. 107)

Como se pode observar em toda essa discussão, o valor da memória é bastante evidente e significativo. Mais ainda, sua validação em termos científicos. É preciso então se voltar para algumas áreas do conhecimento pouco utilizadas em análise de textos que remontam a um passado distante, baseado, sobretudo, em processos de recordação, na busca de critérios que propiciem novos modelos teóricos; com paradigma mais objetivo, capaz de *depurar* da mistura aludida por Crossan no trecho citado, os “fatos recordados de uma ocorrência real”, lançando luz sobre inúmeros pontos de sombra provenientes da subjetividade, tão comum a reconstruções de material naturalmente diverso e condicionado. A neurociência, ao realizar estudos e pesquisas sobre a memória, por exemplo, talvez tenha muito a contribuir nesse sentido, fornecendo conceitos, tipologias e aparato científico. A grande tarefa, no entanto, é criar um método aplicável à reconstrução de realidades e fatos distantes no tempo, a partir precisamente de conteúdo produzido por novas formas de conhecimento.

Encerrando esta seção e o artigo, cabe uma observação final proveniente exatamente de concepções e tipologias utilizadas no estudo da memória na perspectiva da neurociência. O professor titular da PUC-RS, médico e cientista especialista em neurobiologia, Iván Izquierdo, em sua obra *Memória* (2011), apresenta vários conceitos fundamentais sobre a nossa capacidade para adquirir, formar, conservar e evocar informações, os quais podem e devem estabelecer um enriquecedor diálogo com os estudos na área relacionada a reconstruções a partir da memória textual. Se por um lado, citando Norberto Bobbio, “somos aquilo que recordamos literalmente”, o autor igualmente pondera sobre o fato de que também somos o que resolvemos esquecer: “sem dúvida; mas não há como negar que isso já constitui *um processo ativo, uma prática da memória*: nosso cérebro “lembra” quais são as memórias que não quer trazer à tona, e evita recordá-las” (IZQUIERDO, 2011, p. 11, aspas do autor, grifo nosso).

De acordo com o neurocientista, as memórias são moduladas pelas emoções, pelo nível de consciência e pelos estados de ânimo. Além disso, os maiores reguladores da aquisição, da formação e da evocação são justamente as emoções e os estados de ânimo (IZQUIERDO, 2011, p. 14). Outra importante consideração feita diz respeito à memória e suas deformações, uma vez que “tanto a memória pessoal quanto a coletiva descarta o trivial e, às vezes, incorpora fatos irreais”, na medida em que vamos incorporando ao longo do tempo “mentiras e variações” que geralmente as enriquecem. Assim, “pessoas (avós, tios, amigos, companheiros da escola) que não foram no seu momento mais do que comuns, adquirem um verniz heróico ou de alguma maneira brilhante” (IZQUIERDO, 2011, p. 19).

Quando o especialista trata dos tipos de memória, seu trabalho se aproxima bastante das perspectivas de análise textual e também de algumas teorias abordadas ao longo deste artigo. Para o autor, o cérebro converte a realidade em códigos e a evoca também através de códigos (IZQUIERDO, 2011, p. 20). Nesse sentido é que se fala em processo de tradução entre a realidade das experiências e a formação da memória respectiva e o processo entre esta e sua evocação, sendo a *linguagem* a principal forma de empreender essas traduções: as emoções, o contexto e a combinação de ambos influenciam na aquisição e na evocação dessas traduções (IZQUIERDO, 2011, p. 21). O processo é como segue, conforme o neurocientista:

Ao converter a realidade num complexo código de sinais elétricos e bioquímicos, os neurônios *traduzem*. Na evocação, ao reverter essa informação para o meio que nos rodeia, os neurônios reconvertem sinais bioquímicos ou estruturais em elétricos, de maneira que novamente nossos sentidos e nossa consciência possam interpretá-los como pertencente a um mundo real

(IZQUIERDO, 2011, p. 22, grifo do autor)

Como já se vê, há um intenso trânsito de dados que trafegam em nossas memórias sob a influência de algo tão volátil como emoções e estados de ânimo. Entre a aquisição, formação, conservação e sua posterior evocação com o objetivo, por exemplo, de escrever um livro, há muitas possibilidades em jogo e pouquíssima precisão a partir de condições tão suscetíveis como essas, e ainda com métodos analíticos notadamente subjetivos. Além disso, e o autor destaca, há naturalmente perdas e mudanças nesse processo de *tradução neural*, a exemplo do que, analogamente, percebemos ao comparar um poema no idioma original e

numa tradução. É bom lembrar, continua Izquierdo, que a base sobre a qual formamos e evocamos memórias “constantemente está constituída por memórias e fragmentos de memórias, mas principalmente por estes últimos. Temos mais memórias extintas ou quase-extintas no nosso cérebro do que memórias inteiras e exatas” (IZQUIERDO, 2011, p. 42).

Considerações finais

O cristianismo em sua origem se constituiu a partir de vários movimentos de Jesus após sua morte. Talvez isso se explique em parte, segundo o que foi discutido neste artigo, em função exatamente desse contexto de emergência bastante plural, de modo que, em sua raiz ou em seu DNA, já havia um, por assim dizer, *código da diversidade*. Por isso, devemos mais acertadamente falar em cristianismos, no plural. No entanto, seja para uma suposta unicidade defendida pela ortodoxia, seja para a tese da diversidade, acolhida entre os mais recentes estudos nessa área, antes de tudo e na origem, houve inegavelmente um processo de recordações (também no plural) desse fenômeno desde os primeiros indícios de sua difusão, numa geografia cultural multifacetada, através de discípulos, seguidores destes ou de autores de evangelhos, escritos décadas depois.

Portanto, o cristianismo, quer em seu processo formativo, com seu fundador; quer em seu resgate por um processo de recordações, com os movimentos de Jesus, aponta para uma *situação vital* diversa. E é nesse contexto múltiplo em muitos sentidos que o Evangelho de Tomé emerge na forma de ditos sapienciais de um mestre itinerante. Sua importância nesse cenário tem a ver tanto com sua natureza ontológica quanto epistemológica. Se aceitarmos sua data mais recuada, este texto se constitui na fonte mais próxima dos ditos de Jesus e conseqüentemente, das origens do cristianismo depois de Jesus. E embora o Evangelho Q esteja no mesmo patamar, ainda não foi encontrado seu exemplar físico; como espera seus defensores, sendo antes um documento virtual. Além disso, o conhecimento como mola mestra para uma salvação que opera já neste mundo e não apenas no além, subjacente ao longo de seus 114 lógiós, poderia significar um cristianismo não dogmático, porém ao preço da vulnerabilidade a correntes mais bem organizadas e hierarquizadas.

Para além do que poderia ter sido um cristianismo diferente daquilo que nos chegou, o Evangelho de Tomé, assim como outros textos da tradição cristã, requer muito cuidado em sua abordagem, pois, como ficou demonstrado em nosso trabalho, lidar com materiais tão

sensíveis e voláteis ao contexto vital de onde surgem (e também de onde ressurgem por meio da memória) demanda uma atenção metodológica especial, a qual exige de fato uma compreensão do fenômeno de forma interdisciplinar na busca de uma reconstrução satisfatória e possível. Contudo, como nos lembra CROSSAN (2004, p. 63), “coisas estranhas acontecem aos historiadores quando o assunto é Jesus”, enfatizando que “se a reconstrução histórica é, com frequência, um campo minado, a reconstrução do *Jesus* histórico são só minas, sem campo” (grifo do autor). Desativar esse *paio!*, portanto, talvez exija muito mais do que o apenas tradicional paradigma literário ou da oralidade. É preciso ir além, e em conjunto com estes modelos, criar num autêntico trabalho transdisciplinar uma nova compreensão da complexidade dos acontecimentos daquele longínquo mundo dos ditos sapienciais, colhidos no Evangelho de Tomé.

Em seu livro *A pesquisa do Jesus histórico*, o professor de Novo Testamento da Faculdade Teológica de Triveneto, Itália, o biblista Giuseppe Segalla, apresenta nessa obra os possíveis caminhos que a pesquisa sobre o Jesus histórico seguirá ao longo do século XXI. Segundo o autor, há uma tendência na atualidade em direção exatamente à memória e aos primeiros testemunhos, indo além do contexto judaico e sociocultural de Jesus. De acordo com o autor, duas são as principais áreas de interesse, nesse sentido: o Jesus lembrado e o Jesus testemunhado, cabendo ao *Jesus lembrado* representar a única maneira possível de se chegar ao Jesus histórico, embora também discuta a ideia de que só podemos conhecer algo sobre o Jesus histórico a partir do impacto que ele teria causado sobre seus seguidores (SEGALLA, 2013, p. 131-161). E poderíamos acrescentar: sobre a memória deles. Depositária, em última instância, de eventos ocorridos àquela época.

Lembrar, entretanto, não é algo tão simples como à primeira vista nos parece e como pudemos verificar. Trabalhar a partir dessa dificuldade é de fato um grande desafio que exige um volume razoável de conhecimento em articulação. Não parece ser uma tarefa de um especialista, mas de vários e em conjunto. Incluir algumas conquistas científicas em novas abordagens talvez represente um ganho considerável, a despeito dos problemas que isso possa trazer. Assim, um estudo acerca da memória deveria ser capaz de identificar e extrair dos textos resultados mais objetivos por meio de uma heurística interdisciplinar e correlacional, equacionando conceitos e tipologias fundamentais, e validando um determinado discurso por aquilo que ele efetivamente possa nos dar no seu limite extremo.

Em que medida tal linha de investigação, se efetivada, poderia contribuir para uma busca radical na direção do Jesus histórico? O Evangelho de Tomé, em sua condição de texto mais próximo possível dessa realidade, poderia aparecer de fato como candidato ideal? Que tipo de metodologia aplicável seria capaz de criar uma ponte entre conceitos da neurociência e um texto da antiguidade baseado em recordações? Podendo, inclusive, representar critérios normativos para a análise de inúmeros processos de memórias, enraizadas nos textos que chegaram até nós sobre as origens do cristianismo? Possibilidades. Conseguir aplicar tal método, utilizando algumas dessas ideias, seria quase como ir ao *inconsciente do texto*, numa pesquisa profunda, radical e difícil.

Parece haver camadas muito mais profundas naquele campo minado, em que, na verdade, segundo Crossan, só existem minas. Nesse sentido, um texto escrito a partir de uma evocação da memória exigiria um esforço de reconstrução extremo, e ainda assim, não conseguiria traduzir exatamente a história como ela teria de fato ocorrido. Fica a nítida impressão de que o contrário seja mais provável, isto é, facilmente esse texto estaria sujeito a mudanças durante o processo de tradução por meio da memória, como se pode depreender desta brevíssima consideração acerca do *texto-contexto-memória*, e a prevalência desta última sobre os demais vetores de análise textual. Mas certamente evitaríamos entrar no *não-campo e só minas* de Crossan se nos fosse possível analisar estes *perigosos artefatos* antes que lá fossem colocados e armados por uma multiplicidade de opções e abordagens teóricas. E se não podemos dizer algo com absoluta precisão sobre realidades pretéritas, a partir de uma *nova ferramenta*, poderíamos validar os discursos que procuram reproduzir estes cenários. E nesse caso, com melhor precisão. Sem campo; sem minas.

Referências

ARENS, E. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*. São Paulo: Paulus, 1997.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BOCK, Darrel L. *Os evangelhos perdidos*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol I. 25. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

- BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CHEVITARESE, A. L.; G. Cornelli. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. Rio de Janeiro, Piracicaba: Ottoni Editora, 2003.
- CROSSAN, J. Dominic. *O nascimento do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- De CONICK, April D. *Seek to see Him*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996.
- EHRMAN, Bart D. *Evangelhos perdidos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, vol. II*. RJ: Zahar, 2011.
- FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões da salvação*. SP: Hedra, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HORSLEY, Richard. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia*. São Paulo: Paulus, 2000.
- HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. RJ: Aeroplano, 2000.
- IZQUIERDO, Iván. *Memória*. 2.ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- JAMES, William. *The principles of psychology*. Vol. 1. New York: Henry Holt & Co, 1890.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica*. Madri: Edições Siruelas, 2000.
- KELBER, Werner H. The generative force of memory: early Christian traditions as processes of remembering. *Biblical Theology Bulletin*, vol. 36/1, 2006, p. 15-22.
- KING, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridg, MA: Belknap Press/ H.U. Press, 2003.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005.
- KUNTZMANN, R; DUBOIS, J.-D. *Nag Hammadi*. São Paulo; Paulus, 1990.
- _____. *A coptic grammar*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2000.
- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 7. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2013.
- LOFTUS, Elizabeth F. *Eyewitness testimony*. Cambridge MA, Harvard Univ. Press, 1979.
- _____. *Memory*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1980.

- MACK, Burton L. *O evangelho perdido*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos*. Santo André: Acad. Cristã; Paulus, 2011.
- MEYER, Marvin. *Mistérios gnósticos: as novas descobertas*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. *O Evangelho de Tomé*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- MISZTAL, Barbara. *Theories of social remembering*. Maidenhead: Open U. Press, 2003.
- MOREL, Pierre-Marie. Memória e caráter: Aristóteles e a história pessoal. *Revista Dissertatio*, vol. 30, 2009, p. 11-44.
- PAGELS, Elaine. *Além de toda crença*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2004.
- _____. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2006.
- PATTERSON, Stephen J. *The Gospel of Thomas and christian origins*. Leiden: Brill, 2013.
- PERRIN, Nicholas. *Thomas, the Other Gospel*. Louisville: W. John Knox Press, 2007.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5/10, 1992, p. 200-212.
- _____. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2/3, 1989, p. 3-15.
- POTESTA, Gian Luca; VIAN, G. *História do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2013.
- RAMOS, L. (ORG). *Fragmentos dos evangelhos apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IX*. 2. ed. SP: Loyola, 2014.
- ROEDIGER, Henri L. Remembering Ebbinghaus. Retrospective review of the book On memory, by H. Ebbinghaus. *Contemporary Psychology*, vol. 30/7, 1985, p. 519-523.
- _____. Sir Frederic Charles Bartlett: experimental and applied psychologist. *Portraits of Pioneers in Psychology*, vol. 4, p. 149–161. Mahwah, NJ: L. Erlbaum, 2000.
- RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: the nature and history of gnosticism*. San Francisco: Harper, 1987.
- SCHACTER, Daniel L. The seven sins of memory - Implications for self. *Annals of the New York Academy of Sciences*. Vol. 1001, 2003, p. 226-239.
- SEGALLA, Giuseppe, *A pesquisa do Jesus histórico*. São Paulo: Loyola, 2013.
- WILLIAMS, Michael A. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

ZILLES, Urbano. *Evangelhos Apócrifos*. 3.^a ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.