



Jesus à sombra de Hércules: a influência do militarismo na narrativa cristã sobre Jesus no evangelho de Mateus.

Jesus in the shadow of Hercules: the influence of militarism on the christian narrative about Jesus in the Matthew's gospel.

Daniel Soares Veiga¹

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir como a interação entre os membros da comunidade cristã – sobretudo os cristãos residentes na Síria – e as unidades do exército romano atuantes naquela província do império contribuiu para que os cristãos sírios modelassem a figura histórica de Jesus de Nazaré. Trata-se de um caso de sincretismo religioso, em que a narrativa de Mateus transforma Jesus de um profeta que veio para anunciar o “Reino de Deus” num personagem com traços mitológicos idênticos aos do semideus Hércules. Como o herói da mitologia grega, Jesus enfrenta perigos longe da sua cidade natal e exibe uma incrível capacidade de resistência e autocontrole, configurando-se no arquétipo da virilidade almejada pelos soldados romanos. A presente pesquisa sugere que, ao contrário do senso comum de que os antigos cristãos eram avessos à doutrina militar; muitos deles se engajaram nas fileiras do exército romano, que tinha todo um sistema próprio de valores religiosos, com seus mitos, heróis e deuses específicos. Tais valores, por sua vez, contribuíram para modelar o pensamento cristão de certas comunidades. Para este artigo, foi de fundamental importância os estudos desenvolvidos na área da semiótica da linguagem aplicados à análise literária da documentação, da linguista Eni Orlandi.

Palavras-chave: Cristianismo. Militarismo. Sincretismo. Mitologia. Semiótica

Abstract: The purpose of this article is to think how the interaction between members of the christian community – especially christians living in Syria – and the units of the roman army operating in that province of the empire added to syrian christians modeling the historical figure of Jesus of Nazareth. This is a case of religious syncretism, in which the Matthew's narrative changes Jesus from a prophet who came to announce the “Kingdom of God” into a character with mythological traits equal to those of the demigod Hercules. Like the hero of greek mythology, Jesus faces dangers far from his hometown and displays an incredible capacity for resistance and self-control, becoming the archetype of virility desired by roman soldiers. The present research suggests that, contrary to common sense that ancient christians were averse to military doctrine; a lot of them joined the ranks of the roman army, which had its own system of religious values, with its specific myths, heroes and gods. Such values, in turn, contributed to shaping the christian thinking of certain communities. For this article, the studies developed in the area of language semiotics applied to the literary analysis of documentation by linguist Eni Orlandi were of fundamental importance.

Keywords: Christianity. Militarism. Syncretism. Mythology. Semiotics.

¹ Doutor em História Antiga pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) desde 2018. Especializado nas áreas de Jesus histórico, judaísmo e cristianismo antigos. Atualmente leciona nas redes pública estadual e municipal do Rio de Janeiro, onde é professor concursado desde 2008. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7471-6568>.



Introdução

Antes de iniciarmos este estudo, devemos primeiramente explicitar certas características inerentes à nossa documentação principal, o evangelho de Mateus, concernentes à datação e ao local de origem da referida obra. O pesquisador e um dos maiores especialistas em cristianismo antigo, John D. Crossan (1995), é assertivo ao afirmar que Mateus e todos os demais evangelhos circulavam anonimamente e foram encomendados pelas comunidades que financiaram suas redações, em vez de terem sido escritos pelos indivíduos que emprestam seus nomes aos evangelhos. Foi somente no final do século II que cada evangelho foi ficcionalmente ligado, direta ou indiretamente, a importantes autoridades apostólicas, à medida que as reivindicações de continuação da tradição tornavam-se cada vez mais importantes. O evangelho de Mateus foi redigido entre os anos 80 e 90, possivelmente em Antioquia, capital da província romana da Síria e terceira maior cidade do império (Crossan, 1995, p. 29-30).

Gerd Theissen (2015) concorda com Crossan tanto em relação à datação quanto com relação à região em que ele foi produzido. Ele observa que o texto de Mateus sugere uma perspectiva geográfica de quem está a norte ou nordeste da Palestina, tornando a Síria o lugar mais provável da sua composição, elencando a cidade de Damasco como possível local de sua origem (Theissen, 2015, p. 51). O autor de Mateus fornece uma importante pista neste sentido quando ele diz logo no início do seu evangelho que o nome de Jesus se tornou bastante conhecido por todo o território sírio:

Sua fama [de Jesus] espalhou-se por toda a Síria, de modo que lhe traziam todos os que eram acometidos por doenças diversas e atormentados por enfermidades, bem como endemoninhados, lunáticos e paralíticos. E ele os curava. Seguiam-no multidões numerosas vindas da Galiléia, da Decápole, de Jerusalém, da Judéia e da Transjordânia (Mt 4:24-25, colchetes nosso).

Veremos a relevância da Síria como epicentro da comunidade responsável pela redação do evangelho de Mateus mais adiante, quando verificarmos que na Síria ficavam estacionadas importantes legiões do exército romano.



1. Analisando a interação entre cristianismo e exército romano a partir da estória de uma cura milagrosa

Começaremos abordando o *topos* militar com uma análise semiótica do episódio conhecido como a “cura do servo do centurião”²:

Ao entrar em Cafarnaum, chegou-se a ele um centurião que o implorava e dizia: “Senhor, meu criado está deitado em casa paralisado, sofrendo dores atrozes”. Jesus lhe disse: “Eu irei curá-lo”. Mas o centurião respondeu-lhe: “Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto; basta que digas uma palavra e meu criado ficará são. Com efeito, também (*καί*) eu estou debaixo de ordens e tenho soldados sob o meu comando, e quando digo a um ‘Vai!’, ele vai, e a outro ‘Vem!’, ele vem; e quando digo ao meu servo: ‘Faze isto’, ele o faz” (Mt 8:5-9, parêntese nosso).

Notemos o seguinte pormenor: assim como cumpre ordens, o centurião diz a Jesus que ele *também* (*καί*) tem autoridade sobre soldados. O uso do advérbio de inclusão *também* (*καί*) pelo centurião ao se dirigir a Jesus denota que o centurião está incluindo Jesus como seu homólogo³. Há na frase um paralelismo que sugere que o centurião reconhece a autoridade de Jesus por entender que Jesus, à sua semelhança, exercia uma autoridade sobre indivíduos capazes de agir como soldados ou com disposição para lutar por ele se convocados. É como se o centurião visse em Jesus um equivalente militar por considerar que Jesus também se encaixava dentro de um sistema de hierarquia no qual ele daria ordens e seria obedecido pelo seu séquito.

² Christopher B. Zeichmann pontua que a estória da cura do servo do centurião tem a sua proveniência do chamado “Evangelho Q”, uma coletânea de ditos e feitos de Jesus compilada em meados do século I que, junto com o evangelho de Marcos, serviu de fonte para os autores dos evangelhos de Mateus e Lucas (Zeichmann, 2018, p.67). O Evangelho Q não chegou até nós como um documento fisicamente separado, mas podemos atestar sua historicidade verificando os vários relatos coincidentes que existem paralelamente em Mateus e Lucas, porém que não são encontrados em Marcos. Isto não significa, contudo, que o redator de Mateus não adaptou o conto conforme sua conveniência. Na versão de Lucas, por exemplo, o servo não está paralisado e sim gravemente enfermo, correndo risco de morte (Lc 7:1-10).

³ O uso do termo *καί* com a finalidade de expressar uma conexão de atributos ou funções entre atores diferentes não é inusitado por parte do evangelista. Vamos ler, por exemplo, a passagem de Mt 5:46-47: “ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς τίνα μισθὸν ἔχετε οὐχὶ *καὶ* οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν καὶ ἐὰν ἀσπάσῃσθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον τί περισσὸν ποιεῖτε οὐχὶ *καὶ* οἱ ἔθνηκοι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν”, cuja tradução é “E se amarem somente quem vos amam, que recompensa tereis? Não fazem também (*καὶ*) os cobradores de impostos a mesma coisa? E se vocês cumprimentam somente os seus irmãos, o que há de extraordinário em vocês? Não fazem também (*καὶ*) os gentios o mesmo?”. Vejamos que aqui o evangelista está usando o advérbio de inclusão *καὶ* (também) para correlacionar os discípulos de Jesus com os gentios e os cobradores de impostos, dentro de uma lógica redacional que afirma que o que os discípulos de Jesus fazem, os maus também fazem, embora o façam por razões mesquinhas. O autor está, portanto, empregando *καὶ* para colocar em paralelo as ações de dois grupos distintos de pessoas; assim como ele utiliza *καὶ* para traçar um paralelo entre o poder de mando do centurião e o poder de mando de Jesus.



Mas Jesus não era militar. Por que o centurião reconheceria em Jesus uma espécie de “companheiro de armas”? E como a resposta a esta pergunta colabora para sustentar a hipótese deste estudo? Abordaremos essas questões mais adiante, no momento oportuno. Por enquanto, prossigamos com nossa análise semiótica da narrativa. Senão vejamos: o centurião tem um servo que se encontra paralisado, ou seja, incapaz de se deslocar. Esse mesmo centurião quando conversa com Jesus diz que tem autoridade sobre vários escravos e que com apenas uma palavra ele faz seus escravos irem a qualquer lugar que ele designar: “Quando eu digo a um ‘Vai!’, ele vai, e a outro eu ‘Vem’, ele vem” (Mt 8: 9).

Ocorre que no caso do servo paralisado, ele não pode ir a lugar nenhum pois está impossibilitado de se mover, tornando-se, portanto, inútil para o centurião. O centurião, então, vê-se na contingência de resolver o problema recorrendo a um curandeiro. No mundo real, o centurião mandaria um ou vários dos seus criados procurar pelo tal Jesus, mas não é isso que acontece na história. O centurião se vê compelido a ter que sair da sua residência para que ele próprio possa localizar Jesus. Neste ponto, o evangelista deixa no ar a pergunta: por que o centurião não ordenou que seus criados cumprissem esta tarefa?

Temos neste relato um modelo daquilo que Eni Orlandi (2001) classificou como sendo uma *metáfora discursiva*. O conceito de *metáfora discursiva* reza que toda narrativa é suscetível de um deslocamento de sentidos, no qual o sentido primário de um texto acaba sempre adquirindo uma outra conotação. Consoante Eni Orlandi, é na possibilidade desta transferência, deste “deslizamento de sentidos” (sic) que podemos vislumbrar a sombra do contexto histórico responsável por dar vida a uma história ou a um discurso (Orlandi, 2001, p. 24). A *metáfora discursiva* é possível porque ela dialoga com a sociedade e com os fatos históricos que caracterizam a época em que uma obra foi produzida. Para Eni Orlandi, o sentido de um texto não pode ser buscado no vazio; ele é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico que permitiu a sua criação (Orlandi, 2012, p. 77).

Em suma, apesar de estarmos lidando com um episódio ficcional, a cura do servo do centurião descrita em Mateus transmite uma mensagem que só pode ser apreendida lendo a história a partir de uma correlação de significados. É na compreensão por meio da metáfora que percebemos o contato entre a irrealidade da *estória* fantasiosa e a realidade da *história* na sua materialidade. E o que a leitura metafórica de Mt 8:5-9 nos revela é a



existência de uma interação entre os cristãos do final do primeiro século e soldados do exército imperial romano, conforme poderemos inferir no decorrer deste estudo.

A resposta da pergunta feita dois parágrafos acima talvez possa ser encontrada fazendo-se uma analogia entre o servo paralítico, para quem a autoridade do centurião acaba se tornando inócua, pois o servo acamado não pode acatar suas ordens; e os demais servos que no momento de necessidade do centurião se fazem ausentes. É como se naquela circunstância a autoridade do centurião na hora de mandar seus criados se deslocarem se desvanecesse. Assim como ele era incapaz de fazer o servo paralítico ir de um lugar para o outro, ele também ficou incapacitado de exigir a locomoção dos demais escravos, a ponto dele se ver forçado a abandonar seu lar e exercer o trabalho de ter que procurar Jesus. Poderíamos dizer, numa leitura metafórica, que era como se todos os seus servos tivessem ficado “paralíticos”.

O que temos aqui é uma estória sobre a perda da autoridade relacionada à capacidade de fazer seus subalternos se movimentarem de um lugar para o outro. É a perda de autoridade que ocorre quando se faz necessária uma locomoção, onde o sujeito não está fixo num lugar, mas está em trânsito, movendo-se de um local determinado para um destino estipulado.

Via de regra, é sabido que um legionário romano passava grande parte da sua vida dentro do seu acampamento fortificado. Devemos ter em mente, todavia, que o acampamento militar, o *castró*, além de funcionar como um alojamento era, de maneira informal, um santuário destinado especificamente aos militares. Não podemos esquecer que dentro dos *castra* existiam altares dedicados a divindades como Júpiter e Marte, além de bustos dos imperadores divinizados. Sabemos que os legionários davam muita importância ao aspecto do sagrado, pois conforme bem salientou Reynaldo Thadeu Segundo (2022), a atividade militar era cercada de diversas práticas religiosas que a acompanhavam e legitimavam, e que foram consolidadas através do tempo. Desde o culto aos deuses militares, como Marte e Minerva, às cerimônias de abertura e encerramento da temporada de guerra, os ritos de purificação das armas e o juramento de fidelidade, tudo era realizado para assegurar o favor divino manifestado através da superioridade romana (Segundo, 2022, p. 40).

O aspecto religioso da caserna compreendia vários objetos utilizados que possuíam uma conotação sacra, dentre os quais destacam-se as insígnias (*signa*), objetos



que representavam a própria unidade. Esses consistiam em estandartes e bandeiras e estavam presentes por todo o regimento, uma vez que cada coorte e centúria possuía a sua. Dentre todas as insígnias, destaca-se a águia (*aquila*), símbolo de *Júpiter Optimus Maximus* (Júpiter Capitolino), que representava a própria Roma. À águia esculpida em ouro, eram adicionadas imagens da família imperial em medalhões pendentes ao longo da haste que a sustentava, o que contribuiu para acentuar o seu papel religioso e político (Segundo, 2022, p. 42).

Acreditava-se que sob os cuidados da águia residisse a divindade protetora do regimento e, por isso, a *aquila* estava presente em todos os momentos, como nas reuniões da tropa formada com o seu comandante, nas marchas e no campo de batalha; diante dela se tomava o juramento de fidelidade e se ofereciam os sacrifícios dos dias festivos. Em alguns locais, há o registro da comemoração do *natalis aquilae*, o nascimento da unidade, com um culto a Júpiter, e durante a festa *rosalia signorum*, os estandartes eram decorados com guirlandas de rosas. Dentre os símbolos religiosos utilizados pelas legiões destacava-se o brasão de armas, que assumia geralmente uma imagem animal. O regimento era representado por figuras mitológicas ou zodiacais como o touro, pégasus, escorpião, capricórnio, javali, entre outros. Essas imagens se encontravam nas bandeiras e adornavam capacetes, couraças e escudos, como também estavam presentes em inscrições e em marcas nas pedras usadas nas diversas construções operadas pela unidade e serviam, sobretudo, para reforçar a identidade peculiar do regimento, distinguindo-o das demais unidades. Algumas cerimônias religiosas contavam com monumentos como altares e estátuas dedicados aos deuses ou ao imperador, onde se encontravam inscrições com o nome do regimento e de seu comandante (Segundo, 2022, p. 43).

Como um espaço territorial sacralizado, depreende-se que os legionários que permaneciam dentro do acampamento deviam se sentir amparados pela proteção divina, incluindo a proteção do imperador deificado. Segundo Brian Campbell (1994), nos acampamentos o imperador era apresentado às suas tropas como divinamente inspirado e um comandante-em-chefe invencível, alguém digno da lealdade deles; o que era confirmado pela exibição de estátuas dos imperadores em trajes militares nos altares situados dentro dos *castra*, onde suas imagens eram alvo de devoção religiosa.

É significativo que estátuas e retratos da família imperial, que eram personagens proeminentes da vida nos acampamentos, estivessem tão proximamente associados com as águias e os estandartes. A estátua



representava o próprio imperador, a incorporação da lealdade e devoção do exército, e derrubar sua imagem era equivalente a um ato de rebelião. (Campbell, 1994, p. 132, tradução nossa)⁴.

Mas e quando os legionários tinham que sair de seus acampamentos, seja para marchar rumo a uma batalha, seja para uma mudança definitiva de endereço num território longínquo em substituição a outra legião que ali estava estacionada? Era nesses momentos de deslocamento, de peregrinação, quando os soldados perdiam temporariamente a proteção dos muros do quartel que delimitavam aquele espaço sagrado que era o acampamento, que eles ficavam vulneráveis perante os seus inimigos.

Para os soldados romanos, o seu acampamento militar se tornava um recinto sagrado, destacado do restante da sociedade civil. Os muros desses quartéis não apenas lhes conferiam uma identidade própria, como os faziam se sentir especialmente protegidos pelas divindades que coabitavam com eles dentro daquele espaço fortificado. Fora dos muros do acampamento, esses soldados precisavam se sentir protegidos por alguma entidade que simbolizasse a invulnerabilidade nas grandes viagens.

E quem na mitologia greco-romana foi o herói mais notável por suas deambulações enquanto enfrentava os inúmeros perigos que apareciam no seu caminho, saindo-se sempre vencedor nos combates? O semideus Hércules. Só para citar alguns exemplos, Hércules sai de Micenas, de onde é enviado pelo rei Euristeu, para a ilha de Creta a fim de capturar o famigerado touro que aterrorizava os insulares (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.7). Em seguida, ele se dirige à Trácia para castigar o rei Diomedes, que entregava os viajantes para serem mortos pelas suas éguas devoradoras de homens (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.8) e, posteriormente, ele percorre um longo caminho até a remota região de Temíscira para roubar o cinturão de Hipólita, a rainha das amazonas. No meio do percurso ele aporta na ilha de Paros, de onde ele parte para a região de Mísias, antes de chegar a Temíscira (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.9).

Acrescente-se o fato de que Hércules era o arquétipo de masculinidade, uma vez que ele sempre vencida seus oponentes apelando não raramente para sua descomunal força física. O historiador Christopher Siwicki (2021) ressalta que a relevância de Hércules nos assuntos militares se fazia sentir de muitas maneiras. O general romano Emílio Paulo

⁴ *It is significant that statues and portraits of the imperial family, which were a proeminent feature of camp life, were closely associated with the Eagles and standards. The statue represented the emperor himself, the embodiment of the loyalty and the devotion of the army, and to tear down his portrait was tantamount to rebellion.*

sacrificou vinte e um bois a Hércules em busca de presságios favoráveis enquanto liderava as legiões durante a Terceira Guerra Macedônica, em 168 a.C.; prometendo a ele o sacrifício de cem bois e jogos em sua honra caso ele e suas tropas saíssem vitoriosos. Décadas depois, o general Pompeu Magno edificou (ou reconstruiu) um templo a *Hércules Invictus* (Hércules Invencível) em Roma, próximo ao Circo Máximo. O adjetivo *Invictus* foi, aliás, o epíteto que Pompeu adotou às vésperas da Batalha de Farsalos, em 48 a.C., quando ele enfrentou os exércitos liderados por Júlio César (Siwicki, 2021, p. 498).

O apelo que Hércules possuía sobre os comandantes militares, particularmente sobre aqueles que conduziram campanhas no oriente helenizado, era algo marcante. De acordo com Christopher Siwicki, este fenômeno se explica em boa medida porque Hércules era visto como a encarnação do herói vitorioso e imbatível. Para o mesmo autor, o fascínio que Hércules exercia também derivava das tradições de Alexandre, O Grande, que reivindicou ser descendente do semideus e era considerado um modelo de líder militar a ser imitado (Siwicki, 2021, p. 498). A representação de Hércules vinculado com a temática militar, o *Hércules Invictus*, ficou bastante evidenciada nos reinados de Trajano (98-117 d.C.) e Adriano (117-138 d.C.).

A imagem que se tornou padronizada do *Hércules Invictus* o retratava como um jovem coberto com sua tradicional pele de leão, segurando uma clava e rodeado pelas armas dos inimigos conquistados. Este simbolismo do conquistador vitorioso deriva das antigas representações clássicas e helenísticas (Daniels, 2022, p.108). Denários de prata cunhados entre 124-128 d.C., pouco tempo depois das viagens de Adriano pelo oriente, exibem o *Hércules Invictus* sentado sobre a couraça de um inimigo vencido enquanto repousa sua clava sobre o escudo do mesmo inimigo. Numa das mãos ele segura uma imagem da deusa Vitória:

Figura 1





Denário de prata cunhado entre os anos 125-127 d.C. No anverso vemos o rosto perfilado e laureado do imperador Adriano. No reverso vemos Hércules nu e sentado sobre uma couraça, descansando sua clava sobre o escudo redondo tomado do inimigo enquanto segura na sua mão direita uma representação da deusa Vitória. Na inscrição do reverso lemos COS III (Cônsul por três vezes) (American Numismatic Society, 2025). (Figura 1)

Foi descoberto num acampamento romano no sul da atual Escócia um altar erigido por um centurião romano da *Legião II Augusta*, chamado Marcus Cocceius Firmus, contendo uma inscrição votiva em honra a vários deuses, um dos quais é Hércules, mencionado ao lado de Marte e Minerva, divindades tradicionalmente associadas à guerra. A referida inscrição está transcrita como segue: “*À Marte, Minerva, às Deusas dos Campestres, Hércules, Epona e Vitória, Marcus Cocceius Firmus, centurião da Legião II Augusta*” (Dillon, 2022, p. 51, tradução nossa)⁵.

Hércules era, portanto, o protótipo do guerreiro-andarilho, dotado de coragem para enfrentar desafios mesmo em terras desconhecidas onde nenhum compatriota seu havia estado antes. Consoante o estudo feito por Megan Daniels (2022), Hércules não se resumia a uma divindade meramente militar; sua principal característica era ser aquele personagem que percorre terras longínquas, mas no final sempre chega ao seu destino após cumprir sua missão. Suas deambulações para terras distantes, das quais sempre retorna incólume fazem dele um exemplo de “deus dos viajantes” e de todos aqueles que precisam percorrer longos trajetos em segurança. Sendo assim, ele era o deus do regresso triunfal (Daniels, 2022, p. 100).

O poeta romano Horácio (65-8 a.C.), em sua obra *Odes*, enalteceu o retorno triunfal de Otávio Augusto da Espanha até Roma, após subjugar os cantábrios no ano 25 a.C., comparando a proeza do imperador com o regresso de Hércules a partir da Península Ibérica de volta para a Grécia após este roubar os bois de Gerião, num dos seus doze trabalhos (Daniels, 2022, p. 103). Um semideus que parte em longas jornadas e logra trilhar seu caminho em segurança até chegar a seu destino era o modelo perfeito de herói a ser idolatrado pelos legionários romanos, que clamavam por uma travessia livre de riscos quando tinham que realizar longos deslocamentos em suas marchas.

E aqui é a ocasião para respondermos por que o centurião mencionado no início do artigo identifica Jesus como um guerreiro que dá ordens: Jesus pode ter sido

⁵ *To Mars, Minerva, the Goddesses of the Campestres, Hercules, Epona, and Victory, Marcus Cocceius Firmus, centurion of Legion II Augusta.*



considerado pelos soldados do exército romano como a versão judaica do filho mais famoso de Júpiter. No intuito de esclarecermos esta correlação, devemos analisar o trecho em que Mateus discorreu sobre a suposta ida de Jesus a Tiro, na Fenícia:

Jesus, partindo dali, retirou-se para a região de Tiro e de Sidônia. E eis que uma mulher cananeia, daquela região, veio gritando: “Senhor, filho de Davi, tem compaixão de mim: a minha filha está horrivelmente endemoninhada”. Ele, porém, nada lhe respondeu. Então os seus discípulos se chegaram a ele e pediram-lhe: “Despede-a, porque vem gritando atrás de nós”. Jesus respondeu: “Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel”. Mas ela, aproximando-se, prostrou-se diante dele e pôs-se a rogar: “Senhor, socorre-me!” [...] Diante disso, Jesus lhe disse: “Mulher, grande é tua fé! Seja feito como queres!” E a partir daquele momento sua filha ficou curada. Jesus, partindo dali, foi para as cercanias do mar da Galileia e, subindo uma montanha, sentou-se (Mt 15:21-25, 28-29).

Lendo a passagem acima, paira a dúvida sobre o que motivou Jesus a ir à cidade de Tiro, longe do território judeu. Não há nenhuma razão aparente, em todo o texto, que explique o que Jesus foi fazer lá. Ele mesmo se recusa, a princípio, a curar a filha de uma mulher cujo caráter estrangeiro o evangelista faz questão de enfatizar, uma vez que a mulher é chamada de “cananeia”, ou seja, alguém não pertencente a etnia judaica.

Investiguemos melhor o significado religioso da cidade fenícia de Tiro. A divindade tutelar de Tiro era o deus Melqart, que era identificado com Hércules, tido pela mitologia como um grande guerreiro que, inclusive, teria lutado em Tróia. A ida de Jesus a Tiro é uma leitura-chave para se postular Jesus como tendo alguma relação com Melqart, o que por sua vez, acaba criando um vínculo entre Jesus e o lendário Hércules.

O historiador Megan Daniels (2021) aponta que Hércules era bastante aclamado e venerado na cidade de Tiro. O próprio Heródoto (485-425) descreve o grande apreço que os habitantes de Tiro nutriam em relação a Hércules:

Como eu desejava encontrar alguém que pudesse instruir-me a respeito, velejei para Tiro, na Fenícia, onde sabia existir um templo de Hércules, muito venerado. Decorado com uma infinidade de oferendas, apresentava o templo duas colunas, uma de ouro fino e a outra de esmeralda, produzindo, à noite, grande brilho. Certo dia, palestrando com os sacerdotes desse deus perguntei-lhes em que época o templo fora construído, e eles não se mostraram mais de acordo com os Gregos do que os Egípcios. Disseram-me haver sido o templo erguido na mesma ocasião em que se construíra a cidade, sendo esta habitada há 2.300 anos. Vi, também, em Tiro, outro templo de Hércules, cultuado ali sob o nome de Hércules Tásio. Fiz também uma viagem a Tasos, onde encontrei um templo desse deus, construído pelos Fenícios, que,



singrando os mares em busca da Europa, fundaram uma colônia em Tasos, cinco gerações antes de Hércules, filho de Anfitrião, haver nascido na Grécia. Tais pesquisas provaram claramente que Hércules é um deus antigo (Heródoto, *História*, 2. 44).

O autor judeu do século I d.C., Josefo (37-100), recorda que o rei Hiram, que reinou sobre Tiro no século X a.C., edificou templos a Hércules e à deusa Astarte: “[...] e quando ele [Hiram] demoliu os antigos templos, ele construiu o templo de Hércules e o de Astarte; e ele primeiro ergueu o templo de Hércules no monte Peritius [...]” (Josephus, *The Jewish Antiquities*, 8.5.3, 2010, colchete nosso, tradução nossa)⁶. O detalhe, porém, conforme frisou Megan Daniels, é que a deusa Astarte era a esposa de Melqart na mitologia fenícia. Temos um indício de que os habitantes de Tiro operaram um sincretismo entre Hércules e Melqart, o deus-guardião da sua cidade (Daniels, 2021, p. 476).

Em termos de evidência material, a iconografia mais antiga associando Melqart a Hércules é uma moeda de prata (um *shekel*) cunhada em Tiro no século IV a.C., que exhibe no anverso uma divindade barbuda cavalcando um monstro marinho com a aparência de um cavalo enquanto segura um arco e flecha. A mitologia nos conta que Hércules lutou contra divindades marítimas, como Nereu e Tritão; episódios recordados nas pinturas em vasos de cerâmica do século VII a.C. Além disso, Hércules era tido como um formidável arqueiro, conforme podemos ler em trechos da *Odisséia*, do poeta Homero (Homero, *Odisséia* 12.599-608). Já no reverso da moeda, vemos a coruja ateniense portando o tradicional cajado e manguel egípcios cruzados, mais uma prova da intensa interação cultural e religiosa que existiu entre a civilização grega e os demais povos da bacia mediterrânea (Daniels, 2021, p. 470-471).

Torna-se mais fácil agora compreendermos as razões que levaram o autor do evangelho de Mateus a impelir Jesus a empreender uma viagem a Tiro. Para o evangelista, Jesus precisava ser “herculizado”, isto é, elevado a um patamar que o colocasse como um novo Hércules, um Hércules judeu. E é como um Hércules judeu que o fictício centurião da estória irá considerar Jesus, o que também explica por que o centurião o tratou como um líder com autoridade militar, pois as narrativas mitológicas de Hércules o tratavam como um líder guerreiro capaz de reunir inúmeros combatentes para travar batalhas. Em

⁶ [...] and when he had pulled down the ancient temples, he both built the temple of Hercules and that of Astarte; and he first set up the temple of Hercules in the month Peritius [...].



um desses contos, é dito que Hércules reuniu uma esquadra de dezoito navios de guerra de cinquenta remos cada para atacar e saquear Tróia como vingança pelo fato do rei troiano, Laomedonte, não ter cumprido sua promessa de entregar a Hércules suas éguas sagradas como recompensa por ele ter salvo a vida de sua filha, Hesione, das garras de um monstro marinho (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.6.4).

Outro personagem que vai contribuir para a articulação entre Jesus e Hércules é Moisés, a quem Jesus foi equacionado na mitologia cristã. Gerd Theissen sublinha que Mateus compreende a vida e o comportamento de Jesus como o cumprimento da lei mosaica e das promessas proféticas feitas ao povo de Israel. Jesus é aquele que veio consolidar de forma definitiva a missão de Moisés, tornando-se, portanto, um novo Moisés e auxiliando no que seria a “verdadeira interpretação da Torá” (Theissen, 2015, p. 51). Vejamos a passagem abaixo onde o Jesus mateano diz que veio dar pleno cumprimento à lei:

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado (Mt 5:17-18).

Não obstante, Moisés era estimado como mais do que um legislador; ele era tido como um líder e um especialista em táticas de sobrevivência. De fato, enquanto conduzia o povo hebreu no seu périplo de quarenta anos errando pelo deserto, Moisés o protegeu das diversas ameaças que surgiam pelo caminho (Ex 16:35). De certo modo, Moisés pode ser considerado a versão judaica veterotestamentária de Hércules no sentido de ser aquele herói que empreende longas jornadas a fim de realizar uma missão e sempre consegue se manter ileso durante o seu percurso. Temos o exemplo abaixo extraído do livro do Êxodo:

Moisés fez Israel partir do mar dos Juncos. Eles se dirigiram para o deserto de Sur, e caminharam três dias no deserto sem encontrar água. [...]. Então chegaram a Elim, onde havia doze fontes de água e setenta palmeiras; e acamparam junto às águas. Partiram de Elim, e toda a comunidade dos israelitas chegou ao deserto de Sin, situado entre Elim e o Sinai, no décimo quinto dia do segundo mês, depois que tinham saído do Egito (Ex 15:22,27; 16:1).

Neste aspecto, Jesus é novamente equiparado a Moisés, haja vista que Jesus vivenciou uma estadia no deserto por quarenta dias sem alimento (Mt 4:1-2). O número quarenta aqui é significativo por si só. Devemos, outrossim, estar cientes de que a decisão de Jesus de partir para o deserto tinha como objetivo confrontar um majestoso inimigo: o



demônio. O deserto era o lugar de habitação do demônio por excelência na mitologia hebraica; o que explica porque os antigos israelitas escolhiam um bode sobre o qual depositavam os pecados da comunidade e depois o enviavam para o deserto (Lv 16:21-22), pois um animal cumulado com tantos pecados só poderia ter como destino os domínios territoriais onde o demônio reinava. Afinal, o deserto simboliza a ausência de civilização (portanto, o caos) e a morte pela impossibilidade de subsistência devido à falta de água e alimento.

Jesus, então, adentra no território do inimigo a quem ele pretende derrotar, tal como faz Hércules, que invade o território de reinos hostis a fim vencer oponentes poderosos, a exemplo de Gerião, Diomedes ou as amazonas. E o fato de Jesus ter sobrevivido por quarenta dias no deserto sem comer, mesmo tendo sentido fome, demonstra que ele possuía uma capacidade de resistência digna de um Hércules. Esta incrível resiliência cria um elo entre Jesus e Hércules; resiliência esta que é descrita na obra *O Cínico*, um opúsculo que compõe o chamado *corpus lucianum*, tradicionalmente atribuído a Luciano de Samósata (125-180), mas que alguns estudiosos defendem ser mais tardio e, por isso, preferem imputá-lo a um autor anônimo conhecido como *Pseudo-Luciano*.⁷ Vejamos o parágrafo abaixo:

Ou você pensa que Héracles, o melhor de todos os homens, um homem divino, com razão considerado deus, andava só com a pele nua, sem precisar de nenhuma dessas suas coisas, por uma infelicidade? Ele não era um infeliz, *ele que aliviou os males dos outros*, nem um indigente, pois tinha nas mãos o céu e a terra. A tudo que se lançasse a cumprir, em qualquer lugar, de tudo tinha o domínio e jamais topou com nada, nem igual nem mais forte do que ele, *até o momento em que se afastou dos homens*. Por acaso você acha que era impossível a ele ter mantos ou calçados e por causa disso andava daquele jeito? Não há como dizer isso. *Ele era firme e tinha o domínio de si*, queria e estava determinado a ser forte e não indolente (Luciano, 1997, p. 269, grifo nosso).

Retornando a personagem Moisés, nunca é desmesurado reiterarmos que ele guiou seu povo no cenário geográfico particularmente excruciante, que era o deserto. Para as legiões que cruzavam o oriente, vagar pelo deserto sob o sol escaldante e lidando com o risco corriqueiro de ficar sem água e morrer de sede, era uma situação que demandava

⁷ O linguista Olimar Flores Júnior sustenta a hipótese de que algum cínico teria escrito a obra em resposta aos ataques de Luciano de Samósata contra a filosofia cínica, provavelmente na época do Imperador Juliano (361-363) (Flores Júnior, 1997, p. 254).



uma proteção sobrenatural bem específica.⁸ Este era o cenário experimentado pelas legiões estacionadas em bases no oriente, como é o caso da *Legio VI Ferrata* e da *Legio XII Fulminata*, aquarteladas na Síria.

A *Legio XII Fulminata* (fundada na Gália por Júlio César no ano 58 a.C.) estava aquartelada na Síria desde, pelo menos, o ano 14 d.C. A *Legio VI Ferrata* (fundada na Espanha sob a supervisão do general Pompeu em meados do século I a.C.) foi enviada por Otaviano para Síria logo após este ter vencido seu rival, Marco Antônio, na Batalha de Áccio em 31 a.C. e lá ela permaneceu até o ano 111 d.C., quando foi convocada por Trajano para participar da campanha contra os partas; campanha esta que durou até 116 d.C. Após este curto interregno, sua nova base passou a ser a região da Caparcotna, na Galiléia (Dando-Collins, 2010, p. 138-140, 165).

Um estudo realizado por Thomas M. Weber (2007) aponta a descoberta arqueológica de uma inscrição referente a *Legio VI Ferrata* numa das pedras que eram usadas como marco para assinalar as distâncias entre fronteiras na cidade de Gadara, uma cidade localizada a leste do rio Jordão, no limite da fronteira com a Síria meridional (Weber, 2007, p. 450-451). Datada muito possivelmente da primeira metade do século I d.C., tal descoberta sugere que a *Legio VI Ferrata* teve seu acampamento estabelecido em Gadara durante todo o século I d.C. até os primórdios do século II d.C., antes de se fixar na planície da Galileia.

Ocorre que Gadara tinha precisamente como deus patrono da cidade o olímpico Zeus/Júpiter. Thomas M. Weber deriva esta conclusão do achado arqueológico de uma estátua de mármore do período romano datada pouco após o ano 70 d.C. A escultura foi encontrada numa área onde provavelmente existiu o complexo de um templo construído no século II a.C. cujas fundações consistiam de duas praças quadrangulares num eixo norte-sul. A praça menor, ao norte, uma plataforma rochosa e aplainada com uma gruta e um terraço, foi identificada como um lugar de culto sacrificial. Já a praça quadrangular maior, ao sul, era acessível a partir da rua por um vestíbulo. Um pódio retangular com três criptas dotadas de entradas em formato de arco erguia-se no seu centro. O templo, edificado sobre a plataforma artificial, se fazia acessível por uma escadaria frontal e sua

⁸ Um acontecimento histórico que traumatizou gerações de romanos foi a derrota catastrófica sofrida por Crasso e suas legiões na batalha contra os partas em 53 a.C. Plutarco discorre como Crasso conduziu suas legiões pelo deserto da Mesopotâmia e descreve a sensação de desespero dos soldados ao perceberem que estavam cercados por quilômetros de areia, sem qualquer sinal de água à vista (Plutarch, 22.1-2, 1993).



fachada estava orientada para o sul. A estátua possivelmente retratava o deus Zeus/Júpiter esculpido numa pose entronizada. O tronco, sem a cabeça, está nu e do ombro esquerdo desce um manto que, estendido sobre seu colo, recobre a parte inferior do corpo, da cintura para baixo. O que sobrou do antebraço esquerdo está virado para cima, formando um ângulo perpendicular com o braço, sugerindo que a sua mão esquerda segurava alguma coisa. Este é o modelo padrão de imagem com o qual o deus Júpiter era costumeiramente representado (Weber, 2007, p. 463-464).

Se a sede da *Legio VI Ferrata* era em Gadara, então podemos inferir que a legião devia prestar uma reverência especial a Júpiter, pois ele, como guardião da cidade, acabava se tornando, por extensão, protetor dos soldados lá aquartelados. Sendo assim, podemos logicamente deduzir que os legionários deviam, como praxe, oferecer sacrifícios a Júpiter, suplicando por sucesso diante da iminência de uma batalha ou como agradecimento por uma vitória conquistada. Curiosamente, Gadara é a única cidade helenizada dentro do território palestino que Jesus visita em todo seu ministério e onde ele realiza um ritual de exorcismo:

Ao chegar ao outro lado [do Mar da Galiléia], ao país dos gadarenos, vieram ao seu encontro dois endemoninhados, saindo dos túmulos. Eram tão ferozes que ninguém podia passar por aquele caminho. E eis que puseram-se a gritar: “Que queres de nós, Filho de Deus? Vieste aqui para nos atormentar antes do tempo?” Ora, a certa distância deles havia uma manada de porcos que pastavam. Os demônios lhe imploravam, dizendo: “Se nos expulsas, manda-nos para a manada de porcos”. Jesus lhes disse: “Ide”. Eles, saindo, foram para os porcos e logo toda manada se precipitou no mar, do alto de um precipício, e pereceu nas águas (Mt 8:28-32, colchetes do autor, grifo nosso).

Numa perspectiva religiosa, ao entrar no território de Gadara, é como se Jesus estivesse adentrando nos domínios do deus Júpiter. E numa perspectiva terrena, Jesus está embrenhando-se numa cidade ocupada por uma legião que tinha como dever zelar pela glória e pela supremacia daquele que era considerado o rei dos deuses. No entanto, em momento algum é dito que Jesus condenou ou proferiu qualquer palavra desabonadora àquela divindade. Pelo contrário; Jesus parece empenhado em ajudar os habitantes de Gadara, uma vez que eles se sentiam ameaçados com a presença de dois sujeitos possuídos por demônios. Jesus cumpre nesta estória a função prestativa de socorrer a população da região livrando-a da presença de demônios obsessores; exatamente como Hércules fazia em suas aventuras, livrando os habitantes de um território dos perigos



representados pela presença de um monstro ou uma criatura terrível. Percebamos: Jesus é um mortal que realiza uma façanha extraordinária no espaço consagrado a Júpiter, como que honrando com seu gesto o deus olímpico. É justamente a atitude que se esperaria de Hércules, o filho dileto de Júpiter.

Retomando o mito de Hércules no que se refere à perambulação por lugares inóspitos, devemos atentar para o fato de que Hércules costumava fazer longas travessias pelo mar a fim de alcançar seus objetivos. Dentre as histórias de Hércules singrando os mares, temos os exemplos dos três trabalhos citados acima: quando ele navegou até Creta para capturar o touro, quando ele navegou até a Trácia para roubar as éguas de Diomedes e voltou da Trácia transportando os animais em seu navio e quando ele velejou até a distante Temísclira para pegar o cinturão de Hipólita. A esses três relatos, podemos ainda acrescentar a narrativa do seu décimo trabalho, quando Hércules vai à ilha Erítia roubar os bois do gigante Gerião (Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca* 2.5.10). Percebe-se, então, que Hércules está constantemente sulcando os mares. O herói grego parece corresponder bem à figura do marinheiro, do viajante marítimo em busca de aventuras.

Jesus também se encaixa no perfil do navegante, pois é dito em diversas ocasiões que ele e seus discípulos cruzaram o mar da Galiléia durante o seu ministério. Temos exemplos disso em diversas passagens: Mc 4:35-36, 5:18-21, 6:32-34, 7: 31⁹; Mt 8:18-23; Lc 8:22 e Jo 6:1.

Temos aqui, portanto, um denominador comum que une as histórias de Hércules com as de Jesus: ambos tinham este aspecto náutico de travessia sobre os mares. E ainda que o Mar da Galiléia não possa ser comparado em grandeza com o Mar Mediterrâneo ou o Mar Egeu¹⁰; ele era geograficamente a segunda maior porção de água existente na região do Levante, depois do Mar Morto. Tanto para os soldados quanto para os civis que circundavam suas margens, o Mar da Galiléia acabava por se assemelhar a um Mediterrâneo em miniatura, até pelo fato dele ser intensamente navegado devido ao comércio pesqueiro; uma atividade dinâmica no período imperial romano (Freyne, 1996, p. 139).

⁹ Embora em Mc 7:31 seja dito que Jesus seguiu em direção ao Mar da Galiléia vindo de Tiro, fica implícito que ele cruzou o mar, pois está escrito no final do versículo que Jesus atravessou a região da Decápole; um conjunto de dez cidades helenizadas localizadas na parte oriental do Mar da Galiléia, o que pressupõe a necessidade da navegação.

¹⁰ De fato, ele sequer é um mar, mas sim um grande lago com uma superfície de 166 km².



Outro momento que une as histórias de Hércules e de Jesus é o momento da morte e da apoteose destas duas personagens. Vejamos o evento da morte de Jesus na cruz, seguido da sua epifania, conforme narrada no evangelho de Mateus:

Desde a hora sexta até a hora nona, houve treva em toda a terra. [...]. Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. [...] O centurião e os que com ele guardavam a Jesus, ao verem o terremoto e tudo mais que estava acontecendo, ficaram muito amedrontados e disseram: “De fato, este era filho de Deus!” (Mt 27:45,51,54, grifo nosso).

É curioso que numa das versões sobre a morte de Hércules, quando seu corpo estava sendo queimado na pira funerária, é dito que nuvens envolveram o corpo do herói, criando um cenário de escuridão diante dos olhos dos observadores.

E ele, o glorioso pai dos Deuses [Júpiter], na grande carruagem puxada por quatro corcéis velozes, ergueu-se acima das nuvens que o cercavam [Hércules] e colocou-o ali em meio às estrelas radiantes (Ovidius, *Metamorphoses*, 9.272, colchetes nosso, tradução nossa)¹¹.

Apesar de nenhum terremoto ser explicitamente mencionado, o público poderia imaginar o som do galope dos quatro cavalos velozes da grande carruagem de Júpiter estremecendo a terra à medida em que Júpiter se aproximava para resgatar a alma do seu filho, Hércules. Entrementes, tal comparação dos destinos dos dois personagens deve nos fazer refletir sobre o significado mais profundo que está oculto nas entrelinhas do texto de Mateus, quando o autor descreve a apoteose de Jesus.

Atentemos para o fato de que as trevas que cobriram a terra enquanto Jesus morria, acompanhadas do terremoto, foram dois fenômenos reconhecidos como uma manifestação divina apenas pelo centurião e pelos demais soldados que montavam guarda junto à cruz. São eles, e não alguém do povo, que reconheceram nesses dois fenômenos o sinal de que ali estava ocorrendo uma apoteose. E por que foram os soldados em particular, e não qualquer um dos inúmeros civis que estavam ali presentes, os únicos que identificaram a escuridão e o tremor de terra como o instante em que um mortal – no caso Jesus – estava assumindo uma condição divina?

O leitor pode perfeitamente questionar o seguinte: qual a relevância dessa passagem, uma vez que ela é uma invenção do evangelista e não um acontecimento historicamente real? Ocorre que quando um autor produz uma obra, ele não a escreve para

¹¹ *And him, the glorious father of the Gods in the great chariot drawn by four swift steeds, took up above the wide-encircling clouds, and set him there amid the glittering stars.*



agradar a si mesmo, mas ele escreve pensando em como o seu destinatário receberá o conteúdo da mensagem. A afirmação acima é sustentada pela teoria do discurso da linguista Eni Orlandi (2012), que sublinha que o exercício de criação literária de quem escreve não está completamente livre de amarras, pois o autor, ao redigir um texto, está condicionado pela sua incerteza do que o leitor vai pensar do texto; um leitor que é constituído no próprio ato da escrita e que Eni Orlandi denomina de “leitor imaginário”, ou seja, aquele leitor para quem o autor se dirige e que ele imagina que lerá o texto. (Orlandi, 2012, p. 10).

Levemos em conta que um número considerável de cristãos no final do século I, época em que o evangelho foi escrito, eram de origem judia. No caso específico da comunidade mateana, Wayne A. Meeks (1996) afirma que os cristãos de Mateus estavam muito próximos do judaísmo farisaico; a mesma corrente do judaísmo que tentava reconstruir as instituições existentes na Judéia antes dela ter sido completamente arrasada e o Templo de Jerusalém ter sido destruído pelas legiões romanas na guerra de 66-73 d.C (Meeks, 1996, p. 126).

Não deviam os judeus-cristãos, que estavam entre os destinatários para os quais o autor de Mateus se dirigia, nutrir um profundo ressentimento pelos romanos? Afinal, antes de serem cristãos eles eram judeus e muitos estavam vivos e foram contemporâneos de toda aquela carnificina. Imaginemos o ódio e o rancor latente sentido por esses judeus-cristãos contra os romanos e particularmente contra os soldados romanos. Por que criar uma estória onde soldados romanos se convertem ao cristianismo, se tal estória devia soar como algo profundamente constrangedor ou até mesmo irritante para uma boa parcela do seu público de leitores/ouvintes? Alguma razão muito forte deve ter compelido o autor do evangelho a divulgar esta narrativa, mesmo ciente de que ela causaria desconforto e repúdio em parte do seu público.

Uma explicação plausível é que uma parcela significativa de cristãos sírios, sobretudo os de origem gentílica, estavam se alistando no exército romano. Não obstante os documentos cristãos mais antigos que mencionem cristãos servindo no exército romano datem do final do século II¹², Niko Huttunen (2020) suscita a hipótese de que existiram cristãos servindo nas legiões romanas desde os primórdios do cristianismo. O

¹² Sobre este tema, cabe citarmos a obra *De Corona Militis*, do autor cristão cartaginês Tertuliano, escrita no final do século II.



autor elenca alguns fortes motivos que induziriam indivíduos a se alistarem e seguirem a carreira militar.

Primeiramente, o tempo de serviço era de vinte e cinco anos, o que significava vinte e cinco anos de subsistência garantida, com assistência médica, uma pensão vitalícia e até mesmo a obtenção da cidadania romana ao final deste período, caso o recruta não fosse cidadão¹³. Estes eram privilégios aos quais um plebeu, camponês ou urbano, jamais desfrutaria atuando como trabalhador braçal. Segundo Niko Huttunen, a existência de recrutas voluntários atesta que ingressar no exército era visto como uma janela de oportunidade para sem-número de pessoas (Huttunen, 2020, p. 142,150).

Christopher B. Zeichmann (2018) acrescenta que havia mais do que benefícios financeiros na prestação do serviço militar: a habitação, fosse numa fortaleza ou em algum outro quartel, era certa e gratuita. Além disso, era raro os soldados contraírem o grau de endividamento que era comum entre agricultores e outros trabalhadores. Embora os soldados tivessem que pagar por muitas de suas despesas (por exemplo, alimentação, roupas), a certeza de um abrigo garantido e a liberdade quase completa da ameaça de dívidas eram benefícios extras consideráveis (Zeichmann, 2018, p. 9).

Outro fator que deve ter impulsionado ainda mais a adesão dos populares da Síria e adjacências às fileiras do exército romano foi o envolvimento direto de legiões, como a *Legio VI Ferrata*, na Primeira Guerra Judaico-Romana (66-73 d.C.), onde quatro coortes¹⁴ desta legião foram quase completamente aniquiladas logo no início do conflito (Dando-Collins, 2010, p. 139). Outras legiões também devem ter perdido centenas de soldados¹⁵, gerando um déficit de recrutas que precisava ser preenchido e até mesmo ampliado, uma vez que, após uma guerra que levou sete longos anos para ser totalmente debelada, ficou evidente para as autoridades romanas a necessidade de reforçar sua presença militar numa região declaradamente conflagrada.

O estudo de Christopher B. Zeichmann estima que na época da morte de Jesus, havia aproximadamente 7.000 soldados na Palestina e que este número saltou para cerca de 13.000 após a guerra. A diferença é que, a partir de então, o efetivo militar passou a

¹³ Neste caso, ele não podia se alistar nas legiões propriamente ditas, mas ele se alistaria nas *Coortes Auxiliares*; fração do exército reservada a pessoas sem cidadania romana.

¹⁴ Cerca de dois mil soldados.

¹⁵ Além da *Legio VI Ferrata*, participaram da Primeira Guerra Judaica as legiões *III Cirenaica*, *III Gallica*, *X Fretensis* e *XII Fulminata* (Dando-Collins, 2010, p.120, 122, 152, 165).



estar sob a autoridade de um único aparato administrativo, chefiado por um alto oficial romano, em vez estar a serviço de reinos clientes e vassalos, como no caso da dinastia dos reis herodianos (Zeichmann, 2018, p. 36). Podemos imaginar multidões de homens se candidatando à vida na caserna. Por que não haveria, dentre eles, prosélitos convertidos ao cristianismo? Há, inclusive, informação de judeus servindo no exército imperial antes, durante e depois deste período (Huttunen, 2020, p. 152).

Pelo que podemos abstrair do quadro acima, o evangelista ao descrever um cenário de trevas e terremoto no momento da ascensão de Jesus ao céu, e ao fazer com que esses dois fenômenos fossem inteligíveis apenas para um grupo de militares romanos, está sugerindo ao leitor/ouvinte que militares romanos que tiveram contato com o cristianismo (não necessariamente cristãos!) estavam aceitando, ou pelo menos estavam predispostos a aceitar Jesus como uma divindade, tomando-a como uma versão judaica do semideus Hércules.

Há ainda outro indício no evangelho de Mateus que sugere de forma sub-reptícia, nas entrelinhas, que os militares romanos pareciam estar acolhendo Jesus à maneira de Hércules. Se lermos com atenção a passagem na qual Pilatos designa alguns soldados para montarem guarda diante do túmulo onde Jesus tinha sido sepultado, podemos interpretá-la para além do significado superficial do texto. O evangelista comunica o leitor de que Pilatos despacha os soldados em atendimento ao pedido dos sacerdotes de que o sepulcro fosse vigiado para que os discípulos de Jesus não viessem sorrateiramente à noite e roubassem o seu corpo. Eis a perícopes: “Pilatos respondeu: ‘Tendes uma guarda; ide, guardai o sepulcro, como entendeis’. E, saindo, eles puseram em segurança o sepulcro, selando a pedra e montando guarda” (Mt 27:65-66).

A princípio, o leitor normalmente se contenta com a explicação pragmática para a designação dos guardas no túmulo de Jesus: evitar que os discípulos de Jesus levassem seu cadáver e anunciassem uma falsa ressurreição (Mt 27:64). Todavia, os estudos de semiótica de Eni Orlandi nos ensinam que todo texto é passível de múltiplas interpretações, pois um texto nunca encerra em si mesmo um sentido único; ao invés disso, ele está aberto e desafia o leitor a buscar nele novas perspectivas que não raramente passam despercebidas por muitas pessoas.

Eni Orlandi (2012) adverte que toda leitura deve ser compreendida, acima de tudo, como uma “atribuição de sentidos”, de modo que falar na “legibilidade” de um texto é



uma simplificação bastante redutora de um processo em que entram variáveis importantíssimas, como por exemplo, aquelas de natureza histórica, cultural e linguística. Deste processo, infere-se que toda leitura é uma *leitura polissêmica*, isto é, ela se define pela atribuição de múltiplos sentidos que o leitor confere ao texto. Eni Orlandi nega a ideia de que um texto seja “transparente” (sic), ou seja, que ele contenha dentro de si apenas uma significação e que esta seja evidente à primeira vista. Para Eni Orlandi, saber ler é saber o que o texto diz e o que ele *não diz*, mas o constitui significativamente (Orlandi, 2012, p. 12-14).

Assim é que, por exemplo, a colocação de guardas em frente ao sepulcro de Jesus, em vez de cumprir uma função de policiamento, se prestaria a uma outra chave de leitura, mais profunda. A presença de soldados tomando conta do sepulcro de Jesus, transforma aquele ambiente que, numa leitura simplória é somente uma câmara mortuária, num santuário de uma divindade cuja sacralidade exige a presença de guardas vigiando sua entrada a fim de prevenir que seu interior seja profanado. A existência de soldados para vigiar os templos de divindades do politeísmo, inclusive dentro dos acampamentos militares, é atestada por Tertuliano (160-220), na sua admoestação contra os cristãos alistados no exército imperial romano:

Deve ele [o cristão], em verdade, manter o serviço de vigília para os outros [deuses] mais do que para Cristo, ou deve fazê-lo no dia do Senhor, quando ele nem mesmo o faz para o próprio Cristo? E deve ele manter guarda diante dos templos que ele renunciou? (Tertullian, *De Corona Militis*, 11.3, colchetes nosso, tradução nossa)¹⁶.

A hipótese de que o autor do evangelho de Mateus transforma, num exercício de retórica, o jazigo de Jesus num santuário que poderia ser dedicado a Hércules, se torna mais instigante quando lemos acerca da aparição de um ser celestial que surge nos primeiros raios da aurora, quando Maria Madalena e sua colega homônima chegam para visitar o local de sepultamento de Jesus:

Após o sábado, ao raiar do primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria vieram ver o sepulcro. E eis que houve grande terremoto: pois o Anjo do Senhor, descendo do céu e aproximando-se, removeu a pedra e sentou-se sobre ela. *O seu aspecto era como o do relâmpago* (ἀστραπή) e a sua roupa, alva como a neve (Mt 28:1-3, grifo nosso).

¹⁶ Shall he, forsooth, either keep watch-service for others more than for Christ, or shall he do it on the Lord's day, when he does not even do it for Christ Himself? And shall he keep guard before the temples which he has renounced?



O vocábulo grego usado para relâmpago (ἀστραπή) também pode ser traduzido como *raio*. E o raio era a arma principal do deus Júpiter, conforme Dillon (2022, p. 43), sendo um elemento indefectivelmente associado com o rei dos deuses e pai venerável de Hércules.¹⁷ Para finalizar este artigo partindo de uma premissa lógica, se um soldado romano tomasse conhecimento da descida de um ser celestial transfigurado num relâmpago (ou raio), havendo nessa teofania uma conexão com a apoteose de um mortal, ele muito provavelmente ficaria bem inclinado a refletir este enredo como a descida de Júpiter à terra para reivindicar a alma do seu filho, Hércules.

Considerações finais

Ao final deste artigo, esperamos ter esclarecido o leitor de que, embora o evangelho de Mateus (e os evangelhos em geral), tivesse como destino um público cristão, suas histórias sobre Jesus foram impactadas pelo contexto sociocultural do universo politeísta onde o autor e sua comunidade estavam inseridos. No caso particular do evangelho de Mateus, percebe-se nele uma preocupação em registrar um certo contato que, ao que tudo indica ocorreu já no final do século I, entre a comunidade de cristãos da Síria e unidades do exército romano estacionadas lá. Este contato reverberou na composição do evangelho a ponto de o autor tentar harmonizar as histórias de Jesus com as histórias do famoso herói Hércules, favorecendo um sincretismo religioso entre essas duas figuras (uma histórica e outra mitológica) originalmente díspares entre si.

Embora não tenhamos nenhuma prova material de que cristãos vivendo na Síria ou na Palestina no final do século I se alistaram nas legiões romanas, os indícios textuais dispersos pelo evangelho de Mateus nos levam a ponderar que tal alistamento provavelmente ocorreu. Os muitos aspectos coincidentes entre Jesus e Hércules apontados neste estudo são por demais notórios para serem considerados mero acaso.

E a presença de soldados romanos em momentos-chave do evangelho, como na apoteose e na ressurreição de Jesus, reforça a tese de que o cristianismo e o militarismo compartilharam de uma sinergia que, ao mesmo tempo que tornou a convivência com os

¹⁷ Como ilustração, nós temos uma representação do deus Júpiter no relevo da Coluna de Trajano, onde o deus se prepara para lançar um raio sobre os guerreiros dácios que estavam lutando contra as legiões romanas. Erigida por volta do ano 113 d.C., a Coluna de Trajano foi dedicada para celebrar as vitórias de Trajano nas guerras contra os dácios.



militares aceitável para os cristãos; facilitou a penetração do cristianismo nas fileiras do exército. Obviamente, pesquisas mais aprofundadas neste campo ainda precisam ser feitas. O presente artigo, entretanto, se dispõe a servir de base para futuras pesquisas capazes de esclarecer esta intrigante dicotomia cristianismo/militarismo romano.

Referências bibliográficas

AMERICAN NUMISMATIC SOCIETY. RIC II, Part 3 (second edition) Hadrian 786 (Denário de Adriano). Disponível em: [http://numismatics.org/ocre/id/ric.2_3\(2\).hdn.786](http://numismatics.org/ocre/id/ric.2_3(2).hdn.786). Acesso em: 25 fev. 2025.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª. ed. SP: Paulus, 2002.

CAMPBELL, Brian. *The roman army, 31 BC-AD 337: a sourcebook*. New York: Routledge, 1994.

CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DANDO-COLLINS, Stephen. *Legions of Rome: the definitive history of every imperial roman legion*. New York: St. Martin's Press, 2010.

DANIELS, Megan. Heros invictus and pacator orbis: Hercules as a War God for roman emperors. In: DILLON, Matthew; MATTHEW, Christopher. *Religion & Classical Warfare*. Yorkshire-Philadelphia: Pen&Sword Books Ltd., 2022, p. 94-126.

DANIELS, Megan. Heracles and Melqart. In: OGDEN, Daniel. *The Oxford Handbook of Heracles*. New York: Oxford University Press, 2021, p. 464-488.

DILLON, Matthew. The Gods on Campaign in the Roman Empire. In: DILLON, Matthew; MATTHEW, Christopher. *Religion & Classical Warfare*. Yorkshire-Philadelphia: Pen&Sword Books Ltd., 2022, p. 43-93.

FLORES JÚNIOR, Olimar. Nota introdutória. In: LUCIANO. *O Cínico*. Tradução de Olimar Flores Júnior. Revista de Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Kleos), nº 1, 1997, p. 254-275. In: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 21/02/2025.

FREYNE, Sean. *Galileia, Jesus e os evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1996.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HUTTUNEN, Niko. *Early christians adapting to Roman Empire: mutual recognition*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020.

JOSEPHUS. *The Jewish Antiquities*. Translated by William Whiston. [S.I.]: BN Publishing, 2010.



LUCIANO. *O Cínico*. Tradução de Olimar Flores Júnior. Revista de Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Kleos), nº 1, 1997, p. 254-275. In: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 21/02/2025.

MEEKS, Wayne A. *O mundo moral dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulus, 1996.

ORLANDI, 2001. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. São Paulo: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 2012.

OVIDIUS. *Metamorphoses*. English Translation by Arthur Golding. Brookes More. Boston : Cornhill Publishing Co., 1922. Perseus Digital Library. In: <http://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em 21/02/2025.

PLUTARCH. *The Parallel Lives*. English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge: Loeb Classical Library Edition, 1923. Disponível em: <https://penelope.uchicago.edu/> Acesso em 20/02/2025.

PSEUDO-APOLLODORUS. *The Library*. English Translation by Sir James George Frazer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921. Perseus Digital Library. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em 18/02/2025.

SEGUNDO, Reynaldo Thadeu G. da Costa. *As fontes pagãs, bíblicas e patrísticas da vida militar*. 2022. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Rio de Janeiro, 2022.

SIWICKI, Christopher. The Roman Cult of Hercules. In: OGDEN, Daniel. *The Oxford Handbook of Heracles*. New York: Oxford University Press, 2021, p. 489-506.

TERTULLIAN. *De Corona Militis*. English Translation by Sydney Thelwall. The Tertullian Project, 1869. Disponível em: <https://www.tertullian.org>. Acesso em 25/02/2025.

THEISSEN, Gerd. *O Jesus histórico: um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WEBER, Thomas. Gadara and the Galilee. In: ZANGENBERG, Jurgen; ATTRIDGE, Harold W.; MARTIN, Dale B. *Religion, ethnicity and identity in Ancient Galilee*. Tubingen, Germany: Mohr Siebeck, 2007. p. 449-477.

ZEICHMANN, Christopher B. *The Roman Army and the New Testament*. Lanham: Fortress Academic, 2018.