



Aceito em: 19/03/2017

Recebido em: 08/01/2017

Marcados com o selo: a menção ao Filho do Homem em Jo 6:27 como um discurso de propaganda antiimperial da parte de Jesus.

Marked with the stamp: the mention about Son of Man on Jn 6:27 like a speech of antiimperial advertise from Jesus.

Daniel Soares Veiga¹

Doutorando (PPGH/UERJ)

<http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>

Resumo: Esta minha pesquisa visa a demonstrar que a cristologia joanina se esmerou em fazer com que a liderança messiânica de Jesus subvertesse os signos legitimadores da autoridade imperial, apropriando-se deles como signos de poder inerentes apenas a Jesus, na estratégia de mitigar ou solapar o poder do imperador quando confrontado diretamente com Jesus. Sendo assim, o propósito deste artigo é explorar uma abordagem semiótica do suposto milagre da multiplicação dos pães narrado em Jo 6:27, dentro do perspectiva da dialética que interpreta o gesto de Jesus como uma usurpação da prerrogativa do imperador de garantir a subsistência dos seus súditos.

Palavras-chave: Jesus, cristologia joanina, culto imperial, milagre, exegese.

Abstract: This my research aims to show that the johannine christology made an effort to do with that Jesus' messianic leadership overturns the legitimating signs of

¹Desenvolvendo atualmente a pesquisa “Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana”, orientado pelo Prof. Dr. Edgard Leite.

imperial authority, appropriating themselves like signs of power inherent just to Jesus, in the strategy to slacken or overcome the power of emperor as brought it face to face with Jesus. So, the purpose of this paper is to explores a semiotic approach about alleged miracle of multiplication of breads cited on Jn 6:27, within the dialectic perspective that explains Jesus' action like an encroachment of the emperor's advantage concerning in guarantee the subsistence of his subjects.

Key-words: Jesus, johannine christology, imperial cult, miracle, exegesis.

A menção ao Filho do Homem analisada, por mim vem em Jo 6:27, está inserida no assim chamado “Discurso do Pão da Vida”, que sucede ao milagre da multiplicação dos pães:² “Trabalhai, não pelo alimento que se perde, mas pelo alimento que permanece para a vida eterna, alimento que o Filho do Homem vos dará, pois Deus, o Pai, **o marcou com seu selo** (ἐσφράγισεν)³”. A expressão “marcou com seu selo” é transliterada para o grego ἐσφράγισεν, um verbo no aoristo indicativo ativo, declinado na terceira pessoa do singular, cuja tradução mais simples e direta é “selou”. O verbo grego “selar” apresenta diversas conotações⁴:

1) Manter alguma coisa em segurança ou prevenir-se de alguma coisa: “E, saindo, eles puseram em segurança o sepulcro, selando (σφραγίσαντες) a pedra e montando guarda”. (Mt 27:66).

2) Lacrar alguma coisa (como uma carta) visando ocultar o seu conteúdo, esconder, manter em sigilo: “Não retenhas em segredo (σφραγίσης) as palavras da profecia deste livro, pois o Tempo está próximo”. (Ap 22:10).

3) Marcar uma pessoa ou coisa, gravando sobre a pele a impressão de um selo, estampar: “Não danifiques a terra, o mar e as árvores, até que tenhamos marcado (σφραγίσωμεν) a frente dos servos do nosso Deus”. (Ap 7:3).

4) Confirmar, ratificar, autenticar, no sentido de tornar oficial: “Quem acolhe o seu testemunho, certifica (ἐσφράγισεν) que Deus é verdadeiro”. (Jo 3:33).

Na minha perspectiva, a tradução que melhor se encaixa em Jo 6:27 é *autenticar, oficializar*, e neste aspecto eu concordo com a opinião de Raymond Brown de que a ação do verbo “selar” carrega em si um verniz de consagração, isto é, sacramentar algo por meio de uma sanção divina, tornando-a isenta de quaisquer dúvidas. (BROWN, 1966: 261).

Portanto, poderíamos ler o trecho da seguinte maneira: “Trabalhai, não pelo alimento que se perde, mas pelo alimento que permanece para a vida eterna, alimento que o Filho do Homem vos dará, pois Deus, o Pai, **o autenticou [quer dizer, o oficializou para o cumprimento de tal empreitada]**”. Eu rechaço a terceira opção como adequada, pois no evangelho de João, a marca gravada no corpo de Jesus que confirma sua natureza sobre-humana são as chagas da crucificação e o ferimento provocado pela lança: “...Jesus veio e, pondo-se no meio

² Não estou considerando, de forma alguma, o milagre como um acontecimento histórico e nem é esta a minha intenção. Mas parto do princípio de que mesmo relatos fictícios de milagres podem ter sido criados a fim de emprestar vivacidade a certos dizeres e realçar seus significados.

³ Eis a versão grega do texto:

ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνον νιὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γάρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός.

⁴ Cf. Léxico do Novo Testamento Grego-Português, tradução de Júlio P. T. Zabatiero, p.201.

deles [os discípulos], lhes disse: ‘A paz esteja convosco!’. Tendo dito isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Os discípulos, então, ficaram cheios de alegria por verem o Senhor”. (Jo 20:19-20).

É lícito nos indagarmos: o que está por trás da gramática joanina quando o evangelista fala de “autenticar”, “oficializar”? Raymond Brown aventa a hipótese de que a narrativa joanina sobre o gesto do Pai de “selar” Jesus tenha por objetivo justamente contrastar a tentativa da multidão de tornar Jesus rei, no sentido político do termo, em resposta ao milagre da multiplicação dos pães e peixes; uma ovação que Jesus rejeita tacitamente, levando-o inclusive a se refugiar na montanha. (BROWN, 1966: 261-262).

Todos os mandatários políticos possuíam selos utilizados como referenciais que confirmavam a sua autoridade e o seu poder de mando, especialmente os reis. O selo do rei expressava a sua autoridade real e aquele a quem o rei concedesse portar o anel com o emblema da realeza carregava consigo o seu poder e estava habilitado a agir como seu representante.

A autorização legal de exibir o selo do rei conferia a seu detentor o poder de governar em seu nome e tomar decisões sobre o destino de pessoas e animais. Em suma, seu usufrutuário podia exercer os mesmos direitos e poderes que eram inerentes ao ocupante do trono. (KITTEL & FRIEDRICH, 1972: 942). No Antigo Testamento, José, filho de Jacó, recebeu do faraó o seu anel, pelo que a partir de então, todos deveriam se curvar a ele como o fariam se estivessem diante do faraó (Gn 41:42). No Salmo 110, que aborda o tema da destruição dos reis no dia do juízo final, a figura do cetro é a metáfora da autoridade concedida por Deus ao seu messias, o que confere ao seu eleito a credencial divina para ele subjugar seus inimigos.

Oráculo de Yahweh ao meu senhor:

“Senta-te à minha direita,
até que eu ponha teus inimigos
como escabelo de teus pés”.

Desde Sião Yahweh estende teu [isto é, do messias] cetro
poderoso, e dominas em meio aos teus inimigos.

(Salmo 110:1-2)

Neste ponto da minha análise hermenêutica, convido o leitor a refletirmos acerca do simbolismo do milagre e, o que é mais importante do meu ponto de vista: a localização geográfica onde o suposto milagre acontece. De antemão, logo no início do capítulo 6, João nos diz que “Jesus passou para a outra margem do mar da Galileia ou de Tiberíades”. (Jo 6:1). Pelo texto, somos levados a inferir que

Jesus já se encontrava na Galileia. Por meio da leitura de Jo 4:46 ficamos sabendo que a última localização de Jesus no território galilaico antes de cruzar o Mar da Galileia foi em Caná, para onde ele havia voltado e onde realizou seu segundo milagre nesta cidade: a cura do filho do funcionário real. (Jo 4:46-54). Caná era uma aldeia situada bem a oeste do Mar da Galileia e se o evangelista nos informa que “Jesus passou para a outra margem”, isto significa que ele singrou o Mar da Galileia rumando para leste. Em qual cidade da margem oposta do Mar da Galileia Jesus aportou, afinal? João não a denomina, mas uma consulta ao mapa da Galileia da época de Jesus nos sugere um nome: Betsaida.

O texto joanino reforça esta suspeita quando, após o término do milagre da multiplicação dos pães, o evangelista escreve que os discípulos “subindo num barco, dirigiram-se a Cafarnaum, do outro lado do mar”. (Jo 6:17). Se prestarmos atenção ao mapa, veremos que Cafarnaum se localiza na margem ocidental do mar galilaico; enquanto Betsaida está assentada na margem oriental, “do outro lado do mar” em relação a Cafarnaum e à aldeia de Caná. Além disso, o evangelho de Lucas, quando narra o milagre, afirma tacitamente que Jesus e seus apóstolos tinham navegado em direção a uma cidade chamada Betsaida. (Lc 9:10). E por que a identificação da cidade onde ocorreu o “milagre da multiplicação dos pães e peixes” é tão relevante aqui?

Betsaida era uma cidade pesqueira situada na margem nordeste do Mar da Galileia. Seu nome hebraico significa “Casa da Pesca”, insinuando que havia uma abundância de peixes na região e que a pesca era a principal atividade econômica. No entanto, diferentemente de Cafarnaum, que era uma pequena e provinciana vila de pescadores, Betsaida parecia estar mais integrada ao cenário helenístico-romano; portanto se supõe que ela deveria ser dotada de uma infraestrutura urbana mais complexa.⁵ Logo, não se tratava de uma aldeola sem importância.

Prova disto é que Herodes Filipe a batizou de Júlia, segundo Josefo em homenagem a filha de César Augusto.⁶ Josefo nos informa que além de renomear

⁵ O estudo de Richard Horsley aponta que Cafarnaum era um vilarejo pouco desenvolvido, com cerca de mil habitantes e desprovido de qualquer estrutura helenístico-romana até o século I d.C. Cf. HORSLEY, Richard. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis.*, pp. 104-109. Quanto a Betsaida, as escavações arqueológicas revelaram que ela importava filigranas, uma vez que lá foram descobertas quatorze alças de ânforas provenientes da ilha de Rodes, datando do período helenístico e, em pelo menos treze sítios arqueológicos, foram descobertos artefatos de vidro bem trabalhados, como vasos cônicos e tigelas de formato hemisférico gravadas com linhas horizontais no seu interior, muitos deles datando do século I d.C. Tenhamos em conta que o vidro era um material bem caro para a época, donde podemos conjecturar a existência de famílias abastadas vivendo em Betsaida. Cf. SAVAGE, Carl. *Supporting evidence for a first-century Bethsaida.*, pp. 198-200.

⁶ Josefo se equivoca na sua narrativa, pois a Júlia a quem Herodes Filipe homenageia era a esposa de Otávio Augusto, conhecida como Lívia Drusa, e não sua filha nascida do casamento com Escribônio,

Betsaida, dando a ela o nome de uma imperatriz da dinastia júlio-claudiana, Herodes Filipe elevou Betsaida-Júlia da categoria de aldeia à dignidade de uma cidade, motivado tanto pelo número de habitantes que ela continha quanto pelas suas outras grandezas (sic), embora Josefo se esquive de entrar em detalhes quanto a este aspecto. (Josefo. *Antiguidades Judaicas* 18.2.1). De qualquer modo, ela deveria ter sido um centro populacional razoavelmente desenvolvido, a ponto de Herodes Filipe ter sido sepultado lá. (Josefo. *Antiguidades Judaicas*. 18.4.6).

Esses dois acontecimentos, a mudança de nome e o sepultamento de Herodes Filipe num mausoléu que o próprio havia mandado construir em Betsaida para sua pessoa, fornece-nos um dado precioso: Betsaida-Júlia pertencia a toparquia de Paneas, de Herodes Filipe⁷ e, portanto, estava sujeita à jurisdição da sua capital, Cesareia de Filipe, a mesma onde seu pai havia ordenado a construção de um templo dedicado a Augusto. Em termos de simbolismo geopolítico, isto equivalia a dizer que Betsaida estava sob a proteção auspiciosa do imperador divino.

E para sobejar sua admiração e lealdade à família imperial, Herodes Filipe resolvera atribuir o nome de uma matrona da casa imperial à cidade lacustre. As duas cidades com suas toponímias imperiais, Júlia e Cesareia de Filipe, deveriam ser muito bem conectadas. Primeiramente para facilitar a cobrança de impostos que os habitantes de Betsaida-Júlia deviam pagar à sua capital, Cesareia de Filipe. Em segundo lugar, sendo uma cidade com uma atividade pesqueira exitosa, o produto da pesca deveria abastecer a capital e adjacências, além de receber mercadorias vindas de fora.

Aproveito a ocasião para introduzir a pergunta: por que, dentre todos os lugares da Palestina, os evangelistas (Lucas explicitamente e João subjetivamente) reservaram a cidade de Betsaida como cenário para a exibição de um prodígio tão incrível? Seria mais natural esperarmos que um evento tão portentoso se sucedesse em Jerusalém ou nos seus arredores, haja vista que é em Jerusalém onde se dá o clímax do ministério de Jesus. A resposta pode repousar na admissibilidade de uma intensa pressão fiscal que Cesareia de Filipe (com seu nome imperial e carregando em si o anátema – para a maioria dos judeus – de abrigar um santuário que proclamava a divindade de um imperador “pagão”)

conhecida como Júlia, A Velha, a quem Otávio ordenou que se casasse com Tibério. Esta última era bastante mal-vista na corte imperial devido a seus inúmeros casos extraconjogais. Consta que Tibério a detestava e o próprio pai, Otávio, chegou a exilá-la na ilha de Pandatária como punição pelo seu comportamento desregrado. Cf. Tácito. *Anais*. 1.53.

⁷ Herodes Filipe herdou do seu pai as toparquias de Paneas (ao norte do Mar da Galileia), Gaulanitis e Trachonitis (ambas a leste do Mar da Galileia). Cf. Josefo. *Antiguidades Judaicas* 17.8.1.

exerceria sobre Betsaida, extorquindo sua população. Talvez seja digno de nota que João e Lucas mencionem nesta cidade a existência de uma enorme multidão de famintos que acorrem a Jesus: “*quase cinco mil homens*” em Lc 9:14 e “*aproximadamente cinco mil*” em Jo 6:10.⁸

A escolha por Betsaida-Júlia pode ter tido uma motivação simbólica de disputa pelo poder entre o Jesus dos evangelhos e a figura “ausente mas presente” do imperador protetor da cidade. Suetônio, ao biografar a vida do imperador Otávio Augusto, nos recorda que uma das suas virtudes era a de sempre suprir as necessidades dos seus súditos.

Ele [o imperador Otávio] revisou as listas dos povos distrito por distrito, e para evitar o hábito das pessoas de terem de se afastar das suas ocupações por causa da distribuição dos grãos, ele determinou a entrega dos vales [de compra] para suprimentos de quatro meses, três vezes ao ano.

(Suetônio. A Vida dos Doze Césares. Otávio César Divinizado. 40.2)

Em tempos de escassez, ele frequentemente distribuía grãos para cada homem (...) e ele duplicava os vales de dinheiro [para a compra de alimentos].

(Suetônio. A Vida dos Doze Césares. Otávio César Divinizado. 41.1)

Há, no entanto, uma outra teoria a ser explorada. E para aprofundá-la, é imperioso escrutinarmos o simbolismo da figura histórica de Júlia e da sua inserção no universo religioso dos romanos. Com a morte de Marco Antônio na Batalha de Actium em 31 a.C., Otávio assegurou para si o domínio de todo poder político, vindo a se consagrar definitivamente em 21 a.C. como o *princeps* da cidade de Roma. Designou-se *Caesar*, em homenagem a Júlio César e a sua família (denominação atribuída a todos os imperadores que lhe sucederam) e adotou, sem modéstia, o nome de *Augusto*, “O Sagrado”. Sua esposa, Lívia Drusila, por sua vez, passou a ser conhecida como Júlia, em reverência a *gens Iulia* e também foi agraciada com o nome “*Augusta*”.

Conforme já foi dito, após a sua morte, Otávio Augusto foi declarado *divinus* e, assim sendo, ser-lhe-iam reputados sacerdotes para ministrar o culto a sua divindade, além dos ritos sagrados a serem cumpridos pelo povo romano. Lívia, designada como Júlia Augusta, foi nomeada sua sacerdotisa por excelência. Entretanto, ressalva Simone Tonidandel (2012), embora Lívia/Júlia Augusta

⁸ É certo o exagero dos evangelistas quanto a este número de pessoas. No entanto, a menção a uma grande multidão de famélicos é um indicativo de que naquela região existia uma enorme quantidade de indivíduos sobrevivendo abaixo da linha da pobreza.

houvesse granjeado um imenso poder e carisma por ter sido a esposa do divino Augusto, o fato de ter sido uma mulher em uma sociedade *pater familias* ainda era um fator determinante para contê-la e obrigá-la a aceitar as diretrizes ditadas pelo imperador. Afinal, segundo o costume romano (o *mos maiorum*), apesar de todo poder que lhe era conferido, ela ainda cumpria o papel de uma *mater familias*, ou seja, quanto fosse a esposa do *princeps*, como mulher ela se encontrava presa às suas funções para com sua família: a administração do lar, a educação dos filhos e a submissão ao marido, que assumira o papel de *pater familias*. (TONIDANDEL, 2012: 182-183).

Faz-se mister esclarecer que a mulher somente principiou a se destacar política e culturalmente nos primórdios do Império Romano. Simone Tonidandel nos recorda que, historicamente, o conceito do feminino estava relacionado a um ser frágil e inconstante e, por conseguinte, subalterno; o que lhe reservava apenas os deveres para com o esposo, gerar descendentes, educar os filhos, cuidar do lar e dos afazeres da casa e fiar na roca. Tradicionalmente, a mulher romana devia sujeitar-se aos caprichos dos seus pais, maridos ou parentes masculinos. Conduzir o dever cívico era uma prerrogativa exclusivamente masculina.

A palavra latina *virtus*, de onde se originou o termo “virtude”, provinha justamente da qualidade de “ser homem”, isto é, do *vir* (de onde se derivou o vocábulo varão). Esta qualidade viril era atribuída aos homens, pois entendia-se que eles eram capazes de dominar suas ações e pensamentos; ao contrário das mulheres. A elas pertencia a *impotentia sui*, ou seja, a incapacidade de dominar sua própria natureza. (TONIDANDEL, 2012: 96-97). A procriação, o aleitamento e uma conduta recatada formavam as qualidades que se esperavam de uma respeitável *matrona* romana. Esta conjugação de valores explica, em parte (irei aprofundar isto adiante), por que Lívia/Júlia Augusta passou a ser representada como Ceres, a deusa da fertilidade, da maternidade e da castidade feminina. Moedas e estátuas retratavam-na com as características típicas da deusa Ceres.

Disse há pouco que os apanágios maternais e de fecundidade explicavam apenas em parte sua identificação com Ceres. Para Simone Tonidandel, Lívia foi equiparada a Ceres não só por uma questão de deferência à deusa em gratidão ao período de colheitas e farturas, mas também porque seria uma forma de solicitar à deusa da fecundidade, através da figura de Lívia, a proteção das futuras gerações dos seus filhos (começando por Tibério) e do povo romano, ambos considerados como seus “frutos”. (TONIDANDEL, 2012: 191).

Reparemos no exemplar da moeda abaixo, cunhada por Herodes Filipe, com a efígie de Júlia Augusta divinizada e a menção a sua essência proliferadora:

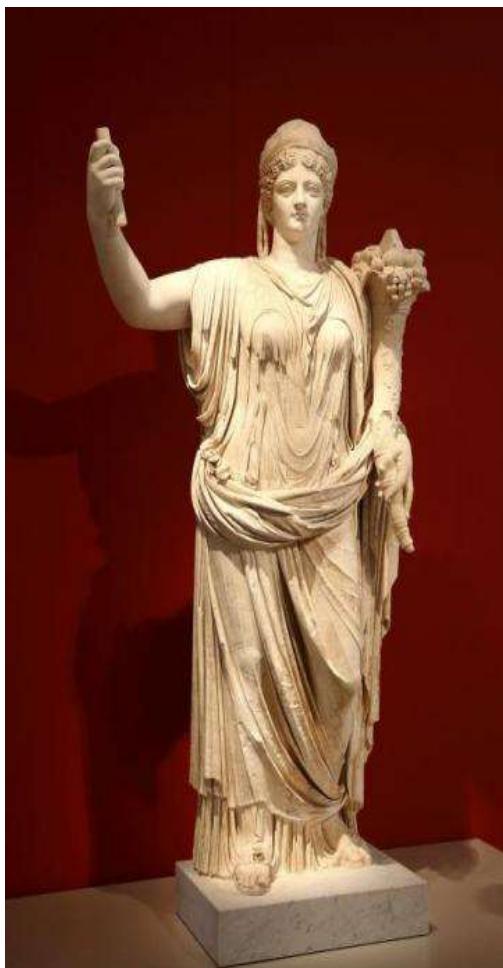


Moeda de bronze cunhada durante o reinado de Herodes Filipe, em cerca de 30/31 d.C., na toparchia de Paneas (Cesareia de Filipe). No anverso está gravada o rosto perfilado da imperatriz Lívia, laureada como Júlia Augusta. Circundando o seu busto vemos grafada a inscrição ΙΟΥΛΙΑ ΚΕΒΑΚΤΗ (Júlia Sebaste). No reverso, uma mão segura três espigas e, ao redor da gravura, lemos a inscrição ΚΑΡΠΟΦΟΡΟC, cuja tradução é "Portadora de Frutos".

Fica evidente que Lívia, apesar da morte do seu marido, era uma mulher extremamente importante para a nação romana. Afinal, ela representava não apenas a continuidade do Império Romano, mas, acima de tudo, ela era a representação viva do legado de Augusto e a mãe do atual herdeiro do trono, Tibério. Ela era protegida do *Divi Augusti* e, portanto, configurava não só a perpetuação da *pax romana*, mas também a proteção divina. Simone Tonidandel salienta que a população romana necessitava conceber a ideia de que o sucessor de Otávio, Tibério, não iria desvirtuar as ações realizadas pelo *princeps*. Por esta razão, o critério imagético e a propaganda política foram primordiais para transmitirem a continuidade desse ideário político, social e econômico por todo o Império Romano. E, sobretudo após a morte de Augusto, Lívia tornou-se a principal referência deste conceito. (TONIDANDEL, 2012: 195).

E o que se começa a se observar a partir de então é que o retrato de Júlia Augusta, viúva do *princeps* e a genitora do atual sucessor do “pai da pátria”, torna-se quase uma ubiqüidade na medida em que ela assume no imaginário popular a representação da “mãe do Império Romano”. Por meio desta via, mantém-se, ironicamente, o costume ancestral do *patria potestas*. (TONIDANDEL, 2012: 192).

A partir do falecimento do seu esposo, um número incontável de esculturas e bustos foi distribuído por todas as províncias romanas, induzindo toda a população a uma visualização constante cujo objetivo era reforçar as ideias de divinização, sublimidade e imortalidade. Templos erigidos em honra da imperatriz deveriam também ostentar, além das suas estátuas, esculturas do *princeps* Otávio Augusto, seu finado marido que, àquela altura, já era considerado divino. A título de informação, na mitologia, a deusa Ceres, com a qual Lívia foi comumente identificada era irmã, mas também era amante do deus Júpiter. Não seria exótico, portanto, que ao lado das estátuas de Lívia/Ceres, se encontrassem esculturas de Otávio/Júpiter.



Acima à esquerda: Uma estátua de Lívia Drusila, ataviada como a deusa Ceres, feita em mármore, medindo 2,29 m e datada entre os anos 42 e 54 d.C. A sua mão esquerda ostenta uma cornucópia, símbolo da abundância e da prosperidade. Descoberta na atual Civita Castellana, cidade situada a 50 km ao norte de Roma. Exposta, atualmente, no Altes Museum, em Berlim.

Acima à direita: Estátua de mármore da imperatriz Lívia Drusila, ataviada como Ceres, datando da primeira metade do século I d.C. Assim como na ilustração anterior, ela segura uma cornucópia na sua mão esquerda. Na mão direita, ostenta um feixe de espigas. Em exposição no Museu do Louvre, Paris.

Lívia morreu no ano 29 d.C. e foi por volta desta data que Herodes Filipe rebatizou Betsaida como Júlia Augusta. Uma moeda descoberta num sítio arqueológico da localidade, cunhada durante o reinado de Herodes Filipe, exibe no seu anverso a imagem de César Tibério e no seu reverso vemos a imagem do Templo de Augusto, em Paneas. O que é excepcional nesta moeda é que nela está gravada a inscrição ΚΤΙΣ que, segundo Steven Notley (2007), é uma abreviação de κτίστης, nomenclatura grega cuja tradução é “fundador”. Esta moeda teria sido cunhada para celebrar a “fundação” da πόλις Júlia Augusta (na verdade se trata da sua transição de vila para o estatuto de cidade) por Herodes Filipe em 30 d.C. (data da cunhagem da moeda); o ano seguinte à morte da imperatriz. (NOTLEY, 2007: 225). Uma das características que assinalava a πόλις como um território dotado de independência administrativa era a sua autonomia para cunhar sua própria moeda. Vejamos estes dois exemplares abaixo:



Moeda de bronze cunhada em Paneas por Herodes Filipe, datando dos anos 8/9 d.C. No anverso nós temos a cabeça de Augusto e a inscrição ΚΤΙΣ (Sagrado César). No reverso vemos a fachada do Templo de Augusto em Paneas, com a inscrição ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ (Filipe, O Tetrarca). Kunsthistorisches Museum Wien.



Moeda de bronze cunhada em Paneas por Herodes Filipe, datando dos anos 26/27 d.C. No anverso nós vemos o busto de Tibério circundado pela inscrição (ilegível nesta gravura) ΤΙΒ ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑΣ (Tibério César, O Sagrado). No reverso, a fachada do Templo de Augusto em Paneas, com a inscrição ΕΠΙ ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΤΕΤΡΑΠΧΟΥ (A Filipe, O Tetrarca). Kunst Historisches Museum Wien.

Como πόλις, era esperado que Betsaida/Júlia tivesse um templo em homenagem a sua divindade protetora. Escavações arqueológicas realizadas no sítio onde se supõe ficava a antiga Betsaida revelaram a existência de uma plataforma retangular que serviu de alicerce a uma construção que media 6 x 20 metros de comprimento. Carl E. Savage (2011) postula que a estrutura inteira parece sugerir um *temenos*, pois ela segue os padrões geométricos adotados como parâmetro na antiguidade para a edificação de santuários. (SAVAGE, 2011: 153).

Dentro dela, os arqueólogos detectaram a presença de muros que eles definiram como sendo possivelmente as paredes que delimitam o que seria uma câmara de 6,8 x 10,9 metros. Estima-se que a câmara representaria a *naos* do templo. Outro recinto, conectado com a câmara anterior, também está compartimentado por paredes, cobrindo uma dimensão de 6,8 x 5 metros. Ele seria o *pronaus* do templo.

Um diagrama baseado no traçado das divisórias contidas na plataforma do suposto templo revelou também um cômodo que poderia ser o *opisthodomus*. Duas colunas foram desenterradas no interior da plataforma, com uma delas unida no seu corpo a uma das paredes. (SAVAGE, 2011: 152).

Próximas ao sítio foram achadas uma pá de incenso feita de bronze, um poço repleto de jarros intactos com o formato de botija, isto é, corpo largo que vai afunilando à medida que sobe para o gargalo. Carl E. Savage frisa que jarros com

esta aparência típica eram comumente usados em rituais cílticos. (SAVAGE, 2011: 152).

Muito embora, de acordo com Carl E. Savage, os dados estratigráficos assegurem que os estratos mais antigos indiquem que o edifício foi originalmente construído no século II a.C. ou talvez antes, ele não descarta a hipótese de que nele fosse prestado algum tipo de culto a fertilidade, haja vista a descoberta de figuras de argila retratando mulheres grávidas que datam da transição do domínio ptolomeu sobre a área para o domínio selêucida. (SAVAGE, 2011: 158). Entretanto, a descoberta mais esplêndida foi uma pequena figura de argila modelada na forma de uma mulher com o cabelo penteado no estilo romano, medindo quatro centímetros. Carl E. Savage não hesita em identificar a figura com a imperatriz Lívia. (SAVAGE, 2011: 152).

Sendo este o caso, podemos pressupor que Herodes Filipe tenha se aproveitado de um santuário helenístico já existente na área, onde se praticavam cultos de fertilidade, e o tenha adaptado, inclusive com reformulações arquitetônicas *ad hoc*, para ofertá-lo à “mãe do Império Romano”, Júlia Augusta, idealizada como Ceres. Não seria casual, portanto, que uma moeda, descoberta em Betsaida, trouxesse na sua efígie a imagem de Júlia Augusta com a inscrição grega ΙΟΥΛΙΑ ΣΕΒΑΣΤΗ, datada do trigésimo quarto ano do reinado de Herodes Filipe, cerca de 30 d.C. (NOTLEY, 2007: 225).

Ao criar a estória do milagre da multiplicação dos pães e dos peixes, os evangelistas estão colocando Jesus numa situação de confronto com o imperador e sua consorte a respeito de quem detém o verdadeiro dom de alimentar as pessoas. Todavia, em que pese a inverossimilhança do episódio miraculoso, João pode ter preservado um *logion* autêntico de Jesus, pelo qual ele se recusa a reconhecer a função da família imperial de nutrir os indivíduos, defendendo-a como uma prerrogativa exclusiva e inerente apenas ao Filho do Homem; o único autorizado por Deus para esta missão, ao mesmo tempo em que reprova as representações imagéticas do imperador e/ou da imperatriz, fossem aquelas existentes em Gadara, Cesareia de Filipe, Betsaida ou alhures. É o que pretendo demonstrar nas linhas abaixo.

Perante o olhar dos milhares de súditos do imperador espalhados ao redor do Mediterrâneo, as imagens de Otávio e Júlia Augusta eram eloquentes, contundentes, falavam por si mesmas. Inúmeros judeus, incluindo galileus, devem ter contemplado tais imagens. Jesus poderia ter sido um deles. Elas podem ter funcionado como um gatilho que disparou um dispositivo emocional, acionando na mente dos galileus e de Jesus as estórias da personagem das Parábolas, ocupando

o lugar do imperador romano, do mesmo modo como a Reforma Protestante despertou em Menocchio (nome do moleiro cujo processo inquisitorial foi objeto de análise histórica de Carlo Ginzburg) toda uma gama de pensamentos e teorizações cognoscíveis apenas se “lidas” a partir de dentro do seu meio sócio-cultural.

Contudo, ainda falta um argumento persuasivo de que a mensagem contida em Jo 6:27 remeta ao Jesus histórico. Na minha perspectiva, o que me induz a sustentar a hipótese de que Jo 6:27 tem uma grande probabilidade de remeter ao Jesus histórico é o emprego do verbo *ἐσφράγισεν*, que no quarto evangelho somente ocorre nesta passagem e em Jo 3:33 e, nos sinópticos, só o encontramos em Mt 27:66, mas numa circunstância totalmente diferente, conforme pudemos verificar. E em todo extenso *corpus* das epístolas paulinas, o verbo *σφραγίζει* somente é citado quatro vezes: Rm 15:28, 2 Cor 1:22, Ef 1:13 e 4:30, o que soa como algo estranho pois se esperaria que Paulo, na sua condição de um escritor epistolar que redige cartas para comunidades eclesiásticas a fim de orientá-las e dar conselhos, evocasse a sua **credenciação** de apóstolo que recebera do próprio Jesus ressuscitado a missão de divulgar seus ensinamentos (At 9:3-15). Sem dúvida, esta alegação teria funcionado como um recurso eficaz de propaganda e conversão.

Não querendo transmitir ao leitor a impressão de um *tour de force*, selecionei alguns trechos do Antigo Testamento onde a expressão *σφραγίζει* e suas derivações encerram um conteúdo altamente simbólico, inclusive com conotações messiânicas, como veremos:

- 1) No Livro dos Cânticos, na fala da amada que pede para ser gravada no coração e no braço do amado, *σφραγίδα* adquire o sentido de um bem de valor inestimável: “Grava-me, como um selo em teu coração, como um selo em teu braço; pois o amor é forte, é como a morte!” (Cânticos 8:6)
- 2) Em Ageu e no Eclesiástico, os termos *σφραγίδα* e *σφραγίζει*, quando associados com Zorobabel, passam a significar O Ungido ou O Eleito de Yahweh:

A palavra de Yahweh foi dirigida, uma segunda vez a Ageu, no vigésimo quarto dia do mês, nos seguintes termos: “Fala assim a Zorobabel, governador de Judá: Eu abalarei o céu e a terra. Derrubarei o trono dos reinos e destruirei o poder dos reis das nações. (...) Naquele dia – oráculo de Yahweh dos Exércitos – eu tomarei Zorobabel, filho de

Salatiel, meu servo e farei de ti como um sinete⁹ (σφραγίδα)".

(Ageu 2:20-23)

Como fazer o elogio de Zorobabel? Ele é como um selo (σφραγίς) na mão direita, e como Josué, filho de Josedec, os quais, nos seus dias, construíram o Templo e fizeram subir em direção do Senhor um povo santo, destinado a uma glória eterna.

(Eclo 49:11-12)

Constatamos, então, que *σφραγίς* possui um sentido etimológico mais profundo, que ultrapassa a sua aparente trivialidade quando inserido no campo semântico religioso das escrituras. Entretanto, e apesar disto, o redator joanino o emprega de um modo quase *blasé*; como se, ao contrário dos autores de Ageu e Eclesiástico, ele não tivesse muita importância no seu horizonte messiânico. O vocábulo *έσφραγισεν*, além da sua quase ausência em João (afora essas duas exceções: Jo 3:33 e 6:27), não possui a mínima relevância teológica para o evangelista, que justificasse a sua transcrição no evangelho. Em contrapartida, verbos como “enviar” ou “ser enviado” (*πέμπω*) e “manifestar” (*ἐμφανίζω*), que formariam um par harmônico com a expressão “marcou com seu selo” (*έσφραγισεν*) são citados 32 vezes e 9 vezes, respectivamente, no evangelho joanino. (TUÑÍ & ALEGRE, 2007: 19). A meu ver, este é um detalhe que não deveria passar despercebido.

Mesmo no Livro do Apocalipse, onde o vocábulo *σφραγίς* aparece oito vezes (Ap 7:3, 7:4 – duas vezes –, 7:5, 7:8, 10:4, 20:3 e 22:10), em nenhuma dessas passagens ele encerra o sentido de autenticar, oficializar, confirmar. Um artigo de André L. Chevitarese (2003) acentua a estranheza pelo desapego do evangelista joanino quanto ao uso desta terminologia que, segundo o historiador, era bastante emblemática no universo judaico helenístico. Sua aferição se baseia na descoberta de amuletos judaicos do período romano grafados com o nome de Salomão, acompanhados da inscrição grega ΣΦΡΑΓΙΣ ΘΕΟΥ (Selo de Deus). De acordo com André L. Chevitarese, a existência desses amuletos reforça o pressuposto de que o vocábulo *σφραγίς* era de uso corrente no cotidiano judaico nos períodos helenístico e romano”. (CHEVITARESE, 2003: 78-81).

9 O sinete, que servia para assinar cartas e documentos, era guardado como um objeto extremamente precioso ao longo do pescoço (Gn 38:18) ou no dedo (Jr 22:24). Cf. Nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém.

Conclusão:

Se Jesus esteve em Betsaida é praticamente impossível que ele não tenha avistado o Templo de Júlia Augusta. Seria a sua proclamação acerca da chancela divina do Filho do Homem uma revolta individual contra a oficialização da deusa Júlia/Ceres como padroeira da cidade, decretada por Herodes Filipe? Ou teria Jesus, porventura, manuseado uma das moedas que idolatrava a deificação do(s) imperador(es) e/ou da imperatriz e, num ato de inconformismo, desejado expressar a sua opinião contrária à veneração de divindades cujas epifanias Herodes Filipe rubricava através das impressões gravadas nas moedas produzidas nas suas oficinas reais? O fato é que tanto o Templo de Júlia quanto as moedas marcadas com as efígies e a louvação aos imperadores Otávio e Tibério e à imperatriz Lívia/Júlia propalavam um ideário político e religioso que não contava com a σφράγις de Jesus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DICIONÁRIOS:

- KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard. **Theological Dictionary of the New Testament.** Volume VIII, Germany: Eerdmans Publishing Co., 1972.
- ZABATIERO, Júlio P. T. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português.** (Orgs. GINGRICH, Wilbur & DANKER, Frederick W.), 2^a ed., SP: Ed. Vida Nova, 1993.

FONTES TEXTUAIS:

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. de GIRAUDO, Tiago (5^a ed.). SP: Paulus, 1996.
- JOSEPHUS. **The Jewish Antiquities.** Trans. by WHISTON, William. BN Publishing, 2010.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Trans. by NESTLE, Eberhard & ALAND, Kurt. Westphalie: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- SUETONIUS. **The Lives of the Twelve Caesars.** Loeb Classical Digital Library. Translated by ROLFE, J. C. In: www.penelope.uchicago.edu, 1913.
- TACITUS. **The Annals and The Histories.** Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., Translated by BENTON, William, 1952.

TEXTOS ESPECÍFICOS:

- BROWN, Raymond. **The Gospel According to John I-XII.** NY: Doubleday & Company (The Anchor Bible), 1966.
- CHEVITARESE André L. **Amuletos, Salomão e Cultura Helenística.** In: CHEVITA RESE, André L. & CORNELLI, Gabrielle. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo.** Itu: Otoni Editora, 2003, pp.78-89.
- HORSLEY, Richard H.. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis.** SP: Paulus, 2000.
- NOTLEY, Steven R. **Et-Tell is not Bethsaida.** In: Near Eastern Archaeology, vol. 70, nº. 4, 2007, pp. 220-230. Published by The American Schools of Oriental Research. (www.jstor.org/stable/20361336).
- SAVAGE, Carl. **Biblical Bethsaida: an archaeological study of the first Galilee.** New York: Lexington Books, 2011.
- TONIDANDEL, Simone. **A construção das imagens de Lívia Drusila e/ou Júlia Augusta nas Letras e nas Artes Figurativas Romanas.** Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLHC) da Universidade de São Paulo (USP), 2012.

TUÑÍ, Josep Oriol & ALEGRE, Xavier. **Escritos Joaninos e Cartas Católicas.** SP:
Ed. Ave-Maria, 2007.