

TEXTOS CANÓNICOS E CULTURA POPULAR: A POMBA E A SERPENTE

*Francisco Vaz da Silva**

Este ensaio aborda a relação entre textos canónicos cristãos e as suas reelaborações na tradição popular. Especificamente, examina o facto de a arte sacra ter representado durante séculos o Espírito Santo impregnando a Virgem Maria sob a aparência de uma pomba apesar de nenhum evangelista mencionar a dita ave neste contexto. Patentemente, isto ilustra o entendimento popular de textos bíblicos em termos que ultrapassam a letra destes. Este ensaio argumenta, por um lado, que os elementos acrescentados abrem pistas relativamente ao quadro mental da cultura popular europeia. Sugere também, por outro lado, que a confrontação entre tradições populares e textos canónicos permite vislumbrar aspectos da arquitectura simbólica destes. Com efeito os textos canónicos provêm eles próprios de antigas tradições orais e, como se verá, são-lhes subjacentes noções e processos analógicos similares aos que deparamos na cultura popular europeia. Deste ponto de vista, examinar os textos canónicos à luz da cultura popular permite restituir ao entendimento dos textos elementos tradicionais que as Escrituras relegaram ao modo implícito.

Pomba

Começo por mencionar uma experiência pessoal. Quando em 2002 visitei o santuário de Nossa Senhora da Abadia, no concelho de Amares, chamou-me a atenção o facto de a estátua de Nossa Senhora sobre o altar principal apresentar a Senhora da Abadia segurando no seu braço esquerdo o Menino Jesus, em cuja mão esquerda se acaçapa mansamente um pássaro dourado. Correlativamente, uma estátua num altar lateral do mesmo santuário apresenta S. José sustentando no seu braço esquerdo o Menino Jesus, cuja mão esquerda segura também uma ave dourada. Esta estica-se, de bico aberto, para comer um tufo de folhas que o Menino lhe dá. Assim confrontado com a representação de aves em estátuas da

* Departamento de Antropologia, ISCTE-IUL. <fgvs@iscte.pt>

Sagrada Família, pensei naturalmente na bem conhecida forma columbina do Espírito Santo. Ainda assim, tomei nota do contraste entre a mansa quietude do pássaro da estátua mariana e a atitude activa do bípede alado na estátua de S. José. A postura voraz desta ave, esticando-se com o bico aberto, levou-me a inquirir sobre a sua identidade¹.

Um curto inquérito forneceu-me respostas díspares. Uma jovem que trabalhava na loja do santuário mencionou-me ter ouvido opiniões de que trataria de um corvo (o que reflecte talvez o conspícuo papel de um corvo na lenda do vizinho santuário de S. Bento da Porta Aberta), mas já um homem que conheci na freguesia de Caldelas especulou tratar-se de um gaio. Porém, no próprio santuário um homem idoso fez questão de sublinhar que o pássaro associado a Jesus é sempre a pomba por ser esta a ave mencionada nas Escrituras. Este ponto de ordem afigura-se-me particularmente interessante dada, precisamente, a conspícua ausência de uma relação entre a pomba e o Menino Jesus nos textos canónicos. O estranho desajustamento entre a certeza do informador (e a minha própria assunção primeira) face à letra dos evangelhos merece alguma reflexão, que as páginas seguintes esboçam.

É sabido, claro, que os quatro evangelistas descrevem unanimemente o Espírito Santo sob a forma de uma pomba descendo sobre Jesus aquando do baptismo no rio Jordão (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jo 1, 32). Mas Jesus Cristo era então um adulto, pelo que este episódio não associa a pomba ao Menino Jesus. De facto, só há nos evangelhos uma intervenção do Espírito Santo relativa ao Menino Jesus – a geração sem pecado do Filho de Deus (Lc 1, 26-35; cf. Mt 1, 18). É pois certamente a este tema momentoso que (conscientemente ou não, pouco importa) o meu informador minhoto associa a pomba apesar de os evangelistas o não fazerem. De facto, uma tal associação faz pleno sentido na perspectiva da cultura popular. A representação recorrente da pomba como «forma que a alma toma» (nas palavras de Leite de Vasconcelos)² torna esta ave adequada para expressar uma encarnação à revelia do acto sexual, que justamente a função geradora do Espírito Santo expressa.

¹ Expus as minhas razões para pensar que se trataria de um cuco em Francisco Vaz da Silva, «The Madonna and the Cuckoo: An Exploration in European Symbolic Conceptions», *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 2 (2004), republicado com correcções em Francisco Vaz da Silva, *Archeology of Intangible Heritage* (New York: Peter Lang, 2008), cap. 6. No presente ensaio deixo essa questão de lado e concentro-me antes na pomba, ou melhor, na associação pela tradição popular (à revelia da letra dos evangelhos) entre a pomba e a geração de Cristo. Enquanto que no ensaio sobre o cuco expus as minhas razões para pensar que este é um pássaro adequado para complementar a figura de S. José enquanto pai putativo de um filho que não é seu, aqui examino a figura da pomba enquanto ave celeste contraposta à serpente ctónica e, a esse título, apta a figurar actos de criação e de procriação divina.

² José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização*, coord. Manuel Viegas Guerreiro, vol. 7 (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980), 503.

De facto, é antiga a ideia de que a pomba do Espírito Santo é parte interveniente no episódio da partenogénese mariana. No século XIII, a *Lenda Áurea* de Tiago de Voragine menciona uma tradição segundo a qual o Espírito Santo assume a sua forma columbina para indigitar o velho José enquanto esposo da Virgem Maria³. Esta lenda é certamente antiga, dado o chamado *Proto-Evangelho de Tiago* (8.2-9.1) – que se pensa remontar pelo menos ao século II – mencionar já a escolha divina de José mediante uma pomba. Esta tradição sublinha a incongruência entre a idade avançada de José e a juventude de Maria, subentendendo pois a função activa do Espírito Santo no desencadear da subsequente partenogénese⁴.

Mas o papel directo da pomba do Espírito Santo na impregnação de Maria aflora sobretudo, séculos depois, na arte sacra. Vários pintores renascentistas, entregando-se à exigente tarefa de representarem graficamente o mistério da geração de Jesus, optaram pela solução de apresentarem concomitantemente a forma columbina do Espírito Santo e a Palavra do Pai engendrando o Filho no ouvido da Virgem Maria⁵. Assim, Fra Angelico (numa *Anunciação* de 1430-32 conservada no Museu do Prado, Madrid) pintou uma teofania em que as palavras do arcanjo convergem com o Verbo divino, apresentado sob a forma de um feixe luminoso contendo a pomba, na direcção do ouvido descoberto da Virgem Maria. De igual modo, Jan van Eyck (numa *Anunciação* de cerca de 1435 conservada na National Gallery of Art, Washington) representou Maria expondo o ouvido esquerdo na intersecção da anunciação de Gabriel e das emanações celestes que enquadram a descida da pomba. Ainda em consonância com este tema, um fresco exterior na Catedral de S. Nicolau, em Ljubljana, apresenta Deus secundado pela pomba, de cujo bico emana o feixe luminoso que envolve a cabeça (onde avulta a orelha esquerda descoberta) da Virgem Maria⁶.

³ *Lenda Áurea*, cap. 127. Consulte-se preferencialmente Jacques de Voragine, *La légende dorée*, coord. Alain Boureau, trad. Alain Boureau, Monique Goulet e Laurence Moulinier (Paris: Gallimard, 2004), 733-34; ou, ainda, Tiago de Voragine, *Legenda Áurea* (Porto: Civilização Editora, 2004), 2: 142.

⁴ *O Proto-Evangelho de Tiago*, antes designado *Natividade de Maria*, encontra-se disponível em várias boas edições; veja-se preferencialmente «Protévangelio de Jacques», in *Écrits apocryphes chrétiens*, coord. François Bovon e Pierre Geoltrain, trad. Albert Frey, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1997), 89-90, ou «The Protevangelion of James», in *New Testament Apocrypha*, coord. Wilhelm Schneemelcher, trad. Robert McLachlan Wilson, vol. 1, *Gospels and Related Writings* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991), 429-30.

⁵ Sobre o tema da concepção da Virgem Maria pelo ouvido, veja-se o estudo bem documentado de Ernest Jones, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, vol. 2, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion* (New York: International Universities Press, 1964), 268-73.

⁶ A *Anunciação* de Fra Angelico pode ser vista em <http://www.wga.hu/art/a/angelico/01/1prado.jpg>. A *Anunciação* de van Eyck pode ser visionada em http://www.wga.hu/art/e/eyck_van/jan/02page/18annund.jpg. O fresco da Catedral de S. Nicolau foi por mim fotografado em Junho de 2003.



Anunciação. Catedral de S. Nicolau, Ljubljana.
Fresco na fachada exterior.

Mas compreender plenamente este tema passa por observar uma interessante tradição pictórica. Na iluminura de um missal da abadia de S. Miguel em Hildesheim (Baixa-Saxónia, década de 1160, conservado no Getty Museum em Los Angeles) a Virgem Maria, anunciando a sua submissão ao verbo divino, é enquadrada pela pomba (no quadrante superior da imagem) e por uma cobra, que pisa (no quadrante inferior) ⁷. Também assim, a *Imaculada Conceção* de Giovanni Tiepolo (década de 1760, conservada no Museu do Prado, Madrid) apresenta a Virgem Maria entre a terra e o céu. Enquanto que os seus pés (apoiados na orbe terrestre e no crescente lunar) pisam a serpente, a cabeça (envolta

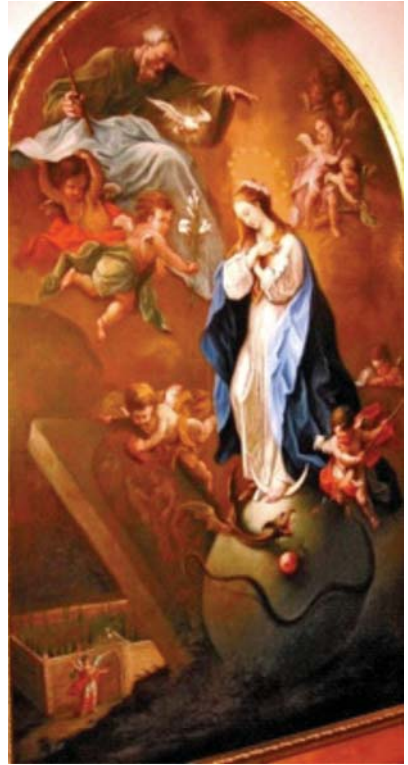
num véu dourado condizente com o fundo solar e, ainda, sobrelevada por um halo de estrelas e pela pomba divina) situa-se na zona celeste. Isto é, Maria enquanto substracto humano para a incarnação divina situa-se simbolicamente entre a terra e o céu, a serpente e a pomba, o pecado original e a sua redenção. Assim, Tiago de Voragine resume uma longa tradição ao dizer que a Anunciação se contrapõe ao engano da serpente tal como a incarnação de Cristo repara o Pecado Original ⁸. Esta é, de resto, a lição da Anunciação referida de Fra Angelico, onde a cena em que o arcanjo Gabriel assiste à impregnação da Virgem Maria pelo Espírito Santo tem como antecedente (figurado à esquerda) a acção de Gabriel em

⁷ No missal de Hildesheim a Virgem Maria proclama, *Ecce ancilla d[omi]ni fiat m[ibi] s[e]c[un]d[u]m v[er]b[um] t[u]m*. A iluminura, reproduzida em Elizabeth C. Teviotdale, *The Stammheim Missal* (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2001), 56, pode ainda ser visionada em <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=112579>.

⁸ Voragine, *Légende*, trad. Boureau et al, 258.

relação a Adão e Eva expulsos do Paraíso. A mesma ideia, expressa no paradigma cósmico da Virgem Maria entre céu e terra, transparece em *A Dívida Está Paga* de Leopold Layer (guardada no Mosteiro de Stična, Eslovénia). Aqui, enquanto a Virgem Maria – firmada sobre a terra, a lua e a serpente; com a cabeça sobrelevada por um halo de estrelas, pela pomba e por Deus-Pai – apresenta a orelha esquerda ao verbo divino, um anjo apaga a cena do Pecado Original.

Note-se que nesta pintura eslovena do século XVIII a serpente de Éden é representada enquanto dragão. Ora esta é justamente a lição do texto fundador das figurações cósmicas da Virgem Maria que acabo de mencionar – o capítulo 12 do Livro do Apocalipse. É aqui mencionada uma mulher com a lua sob os pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça, grávida de um filho eminente, que resiste ao assalto de um dragão – explicitamente identificado com a antiga serpente – o qual lutará doravante contra a descendência da mulher. Claramente, esta cena transforma a do Livro da Génesis (3, 15) em que a serpente levará a melhor sobre



Leopold Layer, *A Dívida Está Paga*.
Museu da Religião, Mosteiro de Stična,
Eslovénia.

Eva e é condenada a lutar contra a descendência desta. Mais exactamente, a relação entre a cenas dos livros do Apocalipse e da Génesis pode ser formulada como segue. A Nova Eva, resistindo ao assédio do dragão aquático ao dar à luz o Messias, ultrapassa a antiga vitória da serpente sobre Eva aquando do Pecado Original⁹.

Esta é pois a ideia crucial subjacente à posição da Virgem Maria entre a serpente/dragão (que ela calca) e a pomba (que sobre ela desce) na tradição pictórica que examinámos. Ora esta posição intermédia da Virgem Maria entre a serpente e a pomba sugere a necessidade de aprofundarmos o nosso entendimento desta polaridade. Esta tarefa é facilitada pelo facto de a Bíblia só registar

⁹ Note-se que a mulher assimilada à Virgem Maria escapa ao dragão graças às asas da grande águia, isto é, da figura simbólica que retirara os israelitas ao domínio do dragão metafórico no Egipto (Ap 12, 14. Cf. Ex 19, 4; Dt 21, 11). Como se verá abaixo, esta figura corresponde à pomba.

duas intervenções activas da pomba – no final do dilúvio e aquando do baptismo de Cristo – sendo ambas anunciadoras de uma renovação a partir das águas.

Isto é interessante na medida em que as águas são justamente o elemento básico do dragão voador que o livro do Apocalipse identifica à serpente de Éden. O que leva a crer que o triunfo sobre as águas, assinalado pela pomba, é um triunfo sobre o dragão/serpente primordial. Neste sentido, proponho-me mostrar que o paradigma da pomba enquanto agente de renovação remonta aos primeiros versículos do Livro da Génesis, nos quais se anicha implicitamente o dragão marinho.

Dragão

Começo por rememorar a descrição célebre de como o sopro divino, pairando sobre o abismo marinho, começou a extricar o mundo das águas informes. Nos três primeiros dias a palavra de Deus criou a luz a partir das trevas, separou o céu das regiões baixas e libertou a terra das águas (Gn 1, 1-13). Nos três dias seguintes criou os astros, produziu as criaturas marinhas, aladas e terrestres e, enfim, formou o homem – macho e fêmea, segundo a imagem divina – para senhorear as restantes criaturas (Gn 1, 14-31). O sétimo dia, enfim, viu concluída a obra divina (Gn 2, 1-4). Vê-se que o fundamento desta obra consiste em conter o abismo aquático para dele extricar o mundo. Por isso o Livro dos Provérbios (8, 27-29) apresenta a primordial Sabedoria como testemunha do momento em que Deus traçou os fundamentos da terra ao decretar os limites que a violência do abismo marinho não deveria mais extravasar. Outras fontes revelam que a violência do abismo foi outrora personificada enquanto dragão marinho, o que implica imaginar a cosmogonia como um combate entre Deus e o dragão. Por exemplo, o Salmo 74 descreve num mesmo fôlego o Criador contendo o mar pela força, estilhaçando as cabeças dos dragões nas águas, esmagando as cabeças de Leviatan. O próprio Deus relembra a Job, em dois discursos paralelos, ter trancado o mar atrás de diques intransponíveis (Jb 38, 8-11) e ter domesticado Leviatan (40, 25-31, cf. 27, 12-13). No mesmo sentido, o Salmo 89 equaciona os actos divinos de dominar o mar encrespado e de esmagar Raab aquando da formação do mundo; e acrescenta ser o trono divino baseada na rectidão e na justiça. Assim expressa a ideia de que o estatuto soberano de Deus Todo-Poderoso assenta na sua vitória primordial sobre o grande monstro marinho¹⁰.

¹⁰ Para uma excelente análise da articulação conceptual entre as fontes hebraicas que enfatizam a criação a partir do abismo inerte e aquelas que preservam o tema mítico da batalha contra o dragão, veja-se Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

Aliás, o capítulo primeiro da Génesis conserva traços do combate primordial contra o dragão que personifica o abismo caótico. O escritor bíblico selecciona para designar os monstros marinhos criados por Deus o termo *tannin* (Gn 1, 21), cujo singular, *tan*, designa Leviatan em Isaías (27, 1). O redactor bíblico escolhe ainda para o abismo primordial o termo *tehom*, cuja etimologia reenvia a *Tiamat* – o dragão que, na cosmogonia da Babilónia, personifica o mar primordial separado em céu e terra com o contributo dos ventos. E designa o Deus cujo alento criador paira sobre as águas do abismo como *Elohim*, termo etimologicamente relacionado com *Enlil* – a personificação, na cosmogonia suméria, do vento/verbo que separa o céu e a terra a partir de uma união primordial que radica no mar informe¹¹.

Em suma, dada a noção arcaica de que a serpente marinha de múltiplas cabeças personifica o abismo caótico a partir do qual Deus formou o mundo, então vencer Leviatan é um requisito necessário para estabelecer a criação. Porém, esta ideia tradicional coexiste com uma outra. Vimos que o capítulo primeiro da Génesis afirma que Deus criou os monstros marinhos (Gn 1, 21) e outras fontes reiteram que Deus criou Leviatan e o próprio abismo caótico. Por exemplo, o Salmo 104 diz que Deus fundou a terra, cobriu esta com o manto do abismo até as águas sobrelevarem a montanhas e impôs então ao elemento líquido o limite intransponível que o impedirá de tornar a cobrir a terra (6-9). Noutro passo, o mesmo salmo afirma que Deus formou Leviatan para com ele brincar (26). Bem entendido, as duas afirmações são sinónimas em virtude da equivalência entre o abismo caótico e a serpente tortuosa que o habita. O que nos leva a uma constatação importante. Dizer que Deus desencadeou a cheia que depois controla, ou que criou o dragão que dominará, sugere uma perspectiva cíclica. Efectivamente, o primeiro versículo da Génesis tem sido recentemente traduzido como «Num começo em que Deus criou o céu e a terra...»¹², ou ainda «Quando Deus começou a criar o céu e a terra...»¹³ – traduções que não implicam a ideia de uma origem absoluta¹⁴.

¹¹ Sobre tais vestígios da relação histórica entre a cosmogonia hebraica e as da Babilónia e Suméria, veja-se Elena Cassin, «Cosmogonie. Mésopotamie», in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, coord. Yves Bonnefoy, vol. 1 (Paris: Flammarion, 1981), 228-29, Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), 37-41 e John P. Peters, «The Wind of God», *Journal of Biblical Literature* 30, no. 1 (1911), 49-54; cf. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (Paris: Payot, 1980), 76-77.

¹² *La Bible: Traduction œcuménique* (Paris and Pierrefitte: Les Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1989), 51n.b.

¹³ *Tanakh, The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1988), 3.

¹⁴ Veja-se sobre este assunto a boa discussão de Levenson, *Creation*, xxix, 3-13, 157n.12.

Efectivamente, quando o Salmo 104 afirma que Deus havia desencadeado a inundação que depois contém, a pergunta que se impõe é: quantas vezes sucedera isto já? A questão é tanto mais pertinente quanto é inerente à tradição judaica a noção de que Deus fizera vários mundos antes do nosso e que os destruíra um a um por os considerar insatisfatórios¹⁵. Aliás, quando as águas caóticas resistiram ao impulso criador (noção a que é subjacente a do dragão marinho hostil), Deus é suposto ter decidido deixar a incipiente criação reverter ao estado de caos (tendo, felizmente, suspenso esta decisão!)¹⁶. E note-se que um indício atenuado deste padrão de destruição de criações imperfeitas permanece nas Escrituras, uma vez que o episódio famoso do Dilúvio confirma a prática divina de renovar o mundo através de uma inundação e da subsequente recriação do mundo¹⁷.

Recordemos a essência do que os capítulos 6 a 9 do Livro da Génesis contam sobre o Dilúvio. Estando a terra corrompida perante Deus, este mandou Noé guardar a semente de todas as criaturas vivas dentro de uma arca impermeável às águas. Depois o Criador soltou as fontes do abismo e os diques do céu com o fito de destruir todos os seres que tinham sopro de vida na terra firme e nos ares. Durante quarenta dias as águas cresceram até cobrirem as mais altas montanhas e toda a terra ficou tapada durante cento e cinquenta dias. Então, Deus interveio em termos que reiteram os da criação descrita no capítulo 1 da Génesis. Primeiro produziu um sopro que acalmou as águas (Gn 8, 1 = Gn 1, 2). Fechou as fontes do abismo e os diques do céu, restaurando assim a separação das águas superiores e inferiores (Gn 8, 2 = Gn 1, 7). Enfim, produzida a terra seca a partir do elemento líquido (Gn 8, 13-14 = Gn 1, 9-10), ordenou que os animais povoassem a terra (Gn 8, 17 = Gn 1, 22). Assim, no limiar de um novo ciclo, Noé é o novo Adão. Tal como Deus abençoara os primeiros humanos e os exortara a multiplicarem-se e a dominarem a terra e as suas criaturas (Gn 1, 28), também agora abençoa e exorta Noé e seus filhos no mesmo sentido (Gn 9, 1). Mas note-se que há progressão neste padrão cíclico porquanto a falta de Adão e Eva havia conduzido à maldição da terra (Gn 3, 17), mas Noé restaura a terra amaldiçoada (Gn 5, 29; 8, 21). Em todo o caso, o próprio Criador confirma tacitamente o padrão cíclico de destruições seguidas de criações a partir do caos marinho quando promete, por aliança solene, não mais causar dilúvios para destruir a criação (Gn 9, 11; cf. 8, 21).

Efectivamente, desde a aliança com Noé e seus filhos não mais houve dilúvios punitivos (nem, por maioria de razão, lutas contra o dragão). No entanto, o

¹⁵ Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, trad. Henrietta Szold and Paul Radin (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003), 1:1.

¹⁶ Ginzberg, *Legends*, trad. Szold and Radin, 1: 12.

¹⁷ Levenson, *Creation*, 10 dá justamente o episódio do Dilúvio como exemplo da noção mais geral de que o ordenamento divino do mundo surge amiúde como redenção de uma crise prévia.

padrão de renovação por imersão no abismo persistiu sob formas simbólicas. Estas são tanto mais interessantes quanto articulam o Antigo e o Novo Testamento e realçam a unidade entre o Pai e o Filho.

Consideremos primeiro uma instância de luta simbólica contra o dragão. Notavelmente, o Faraó do Egito é assimilado ao monstro marinho (Ez 32, 2). Somos informados de que, tal como Deus pescara Leviatan com um anzol (Jb 40, 25), também assim porá ganchos nas mandíbulas do metafórico monstro do Nilo (Ez 29, 3-4); e, tal como Deus abandonara Leviatan enquanto pasto para os animais do deserto, (Sl 74, 14), também assim lançará Faraó para o deserto enquanto pasto dos animais selvagens (Ez 29, 5; 32, 4). Nesta ordem de ideias, o exílio dos israelitas no Egito equivale a uma estada sob o domínio do dragão marinho no abismo. Consequentemente, a miraculosa senda de terra seca no Mar Vermelho que permite ao Povo Escolhido abandonar o Egito corresponde à primordial produção de terra seca a partir das águas – à qual equivale, lembramos, a derrota do dragão marinho. Com efeito, quando os israelitas atravessam o Mar dos Sargaços, Deus produz terra seca a partir do mar (Ex 14, 15-31) e o seu vento lança as hostes do Faraó para as profundezas do abismo (15, 4-10). O paralelismo entre esta cena de resgate e a da criação por combate contra a serpente marinha é patente na proclamação por Isaías (51, 9-10) de que Deus venceu o dragão e devastou o abismo, transformando o fundo do mar em caminho para a passagem dos resgatados¹⁸.

Isto implica também que a terrível estada de Moisés e seu povo no Egito reitera simbolicamente a provação de Noé e dos seus no Dilúvio. O que quer dizer, repetindo, que mesmo após a aliança de Deus com Noé ter terminado os dilúvios purificatórios, permanece simbolicamente actuante o padrão de fazer os eleitos passarem uma provação no abismo antes de selarem com Deus a aliança que abre uma nova era¹⁹. Globalmente, tais ciclos implicam uma progressão em que cada episódio transforma episódios anteriores. E, subjacente a esta progressão em espiral, deparamos com o constante estatuto ontológico das águas.

Para perceber o dito estatuto, atente-se à comparação, no Livro da Génesis (13, 10), entre o bem irrigado vale do Jordão, o Jardim de Éden e o Egito. É sobretudo interessante a associação entre o Egito irrigada pelas águas onde reside um dragão metafórico e o Jardim de Éden, na medida em que também este é irrigado por uma nascente que brota da terra (Gn 2, 5-6) e aí reside uma

¹⁸ Para uma análise do vocabulário significativo usado nesta sobreposição entre os episódios da derrota primordial do dragão e do resgate dos israelitas às garras de Faraó, veja-se *Bible œcuménique*, 871n.c.

¹⁹ Devo a Levenson, *Creation*, 75-76 a percepção de que o Êxodo se inscreve no padrão geral da vitória sobre as águas do abismo.

serpente causadora de desordem (Gn 3, 1-13)²⁰. Aliás, é a mesma conjunção entre águas subterrâneas e a serpente marinha que é presente no Dilúvio enquanto estado de retorno ao caos aquático (significativamente, o dilúvio provoca a morte dos animais terrestres e das aves, mas não das criaturas do abismo). Assim, um elemento comum aos episódios de Éden, do Dilúvio e do Exílio é a associação simbólica entre águas abundantes e a figura da serpente/dragão em ambientes de crise que prefiguram um novo ciclo.

Aliás, a relação íntima entre estes episódios de crise manifesta-se na relação de causalidade entre os mesmos. Se o confronto de Adão com a serpente leva à maldição da terra e ao afastamento entre Deus e a humanidade, já a resistência de Noé ao Dilúvio resgata a terra maldita e conduz à aliança com Deus. E, um passo em frente, a pertinácia de Moisés face ao «dragão do Nilo» conduz ao renovar da aliança com Deus e à aquisição das Tábuas da Lei. Nesta perspectiva Adão, Noé e Moisés aparecem-nos enquanto transformações recíprocas do homem primordial agraciado pelo poder divino, que enfrenta o caos primordial representado por águas vivas, serpentes ou dragões hostis (reais ou metafóricos) no acto de inaugurar uma nova era.

Bem entendido, a lista dos agraciados pelo favor divino que tiveram que mergulhar nas águas do caos (ou enfrentar o seu habitante emblemático) não pára aqui. Famosamente, Jonas teve que passar três dias no abismo antes de poder aceder ao estatuto de profeta do Deus que separou o mar da terra seca (Jn 1, 9; 2, 3-7). E não é casual que o termo usado para o abismo que contém Jonas seja *tebom*, que (como vimos acima) refere também o abismo primordial dos primeiros versículos da Génesis e se relaciona etimologicamente com *Tiamat* e com *tannin*, ambos termos conotando o dragão marinho. De facto, o ventre do monstro marinho que engole Jonas é equiparado às entranhas de Sheol (Jn 2, 1-3), as quais justamente estavam expostas perante Deus quando este venceu o dragão marinho (Jb 26, 5-14). Por outras palavras, o grande peixe que Deus chamou para levar Jonas ao domínio dos mortos no abismo primordial conota o dragão que Deus dominou ao circunscrever as águas primordiais enquanto o Sheol se lhe revelava no fundo do abismo.

²⁰ Poderá parecer estranha ao leitor a equivalência que proponho entre a serpente de Éden e o dragão marinho. Ela é, no entanto, recomendada por três ordens de considerações. Primeiro, o episódio de Éden no segundo capítulo do Livro da Génesis é uma versão alternativa da criação explanada no primeiro capítulo, o que implica ser a maldição divina da serpente uma variação da vitória divina sobre Leviatan. Com efeito – e esta é a minha segunda consideração – o termo *tannin* aplicável a Leviatan e seus pares recobre o campo semântico indiviso que inclui monstros marinhos e serpentes venenosas (veja-se

<http://bible.crosswalk.com/Lexicons/Hebrew/heb.cgi?number=08577&version=kjv>).

Em terceiro lugar, como vimos, o Livro do Apocalipse (12, 13; 20, 2) identifica iniludivelmente o dragão de sete cabeças, reminescente de Leviatan, à serpente de Éden.

O passo final neste padrão de agraciados divinos que mergulham nas águas caóticas para as vencerem, assim redimindo paulatinamente a falta primordial de Adão, encontra-se no cerne do Novo Testamento. Conspicua, S. Mateus (12, 40) equipara a permanência de Jonas no ventre do monstro marinho durante três dias e três noites à permanência de Jesus no seio da terra durante o mesmo tempo. E Santo Agostinho, na mesma senda, reitera que Jonas saiu da barriga do monstro ao terceiro dia para significar que Cristo voltaria das profundezas do inferno ao terceiro dia (*Cidade de Deus* 18.30). O que implica que a descida de Cristo aos infernos equivale a uma regressão ao abismo caótico do qual Deus retirou a criação.

Antes de concluir esta demonstração de que o dragão marinho é subjacente ao primordial cenário de caos de que precede cada instância maior de renovação cíclica nas Escrituras, falta retomar o fio à meada no que concerne ao tema deste artigo, isto é, a relação entre a pomba e vitórias periódicas sobre o monstro do abismo.

Pomba e serpente

É assaz claro que a pomba aparece constantemente enquanto símbolo da vitória sobre o abismo caótico e a serpente que o representa. Em primeiro lugar, uma tradição hebraica multissecular imagina o sopro criador de Deus planando sobre o abismo (Gn 1, 2) sob os traços de uma pomba voltejando sobre o seu ninho. Isto é, o Deus criador que se prepara para cindir as águas primordiais como quem trespassa um dragão é representado sob a forma da pomba que acalenta o ninho da sua (pro)criação²¹. Depois do triunfo de Noé sobre as águas dá-se sob o signo da pomba, que assinala explicitamente o baixar da cheia. Ainda na mesma senda simbólica, Moisés escapa a Raab (designação metafórica do Egito) protegido por uma variante divina da pomba. Com efeito, o Senhor afirma a Moisés ter trazido os israelitas do Egito sobre as asas de uma águia (Ex 19, 4). Ora isto está em acordo com a interessante imagem de Deus cuidando do seu povo no deserto como uma águia que paira sobre a prole (Dt 32, 11). Digo «interessante imagem» porque o termo aqui usado para o planar da águia, *rhp*, é o mesmo com que a Génesis (1, 2) descreve o planar do espírito de Deus sobre as águas primordiais, que a tradição judaica figurou sob os traços da pomba voltejando sobre o ninho²². E, ainda e sempre no mesmo trilho simbólico, Jonas saído

²¹ Sobre esta tradição veja-se sobretudo Peters, «The Wind of God», 44-47 e R. W. L. Moberly, «Why Did Noah Send out a Raven?», *Vetus Testamentum* 50, no. 3 (2000), 352-54; cf. Julian Morgenstern, «The Sources of the Creation Story-Genesis 1:1-2:4», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36, no. 3 (1920), 196; *Bible œcuménique*, 2311n.z.

²² Veja-se Moberly, «Why Did Noah», 352.

do abismo é metaforicamente uma pomba. Efectivamente, S. Jerónimo anunciou que Jonas significa «pomba» e que Jordão significa «descida», pelo que cruzar as águas deste rio para oeste equivale a descer ao mundo dos mortos – e, justamente, Jonas é aquele que transitou do mundo dos mortos para o dos vivos a leste das águas do rio Jordão²³.

Ademais, sabemos que a pomba divina surge nos evangelhos aquando do baptismo de Jesus Cristo. Ora o paralelismo entre Jonas e Cristo sugere que o próprio acto de emergir das águas, que o baptismo representa simbolicamente, é uma vitória sobre o abismo caótico representado pela serpente. Por isso a tradição iconográfica bizantina apresenta Cristo emergindo das águas entre a pomba e a serpente. Uma notável ilustração arménia do século XVI mostra a pomba descendo sobre Cristo, o qual se encontra imerso até á cintura nas águas nas quais se vislumbra um *visap* – o dragão arménio, identificado com Leviatan²⁴. Neste tipo de imagens, o alinhamento da superfície das águas com a cintura humana equaciona as partes baixas do corpo, o caos subaquático e o dragão infernal por um lado e assimila a parte superior do corpo, o cosmos e a pomba celeste pelo outro lado.

Assim regressamos ao nosso ponto de partida, visto que a imagem de Cristo entre a pomba e a serpente é paralela à representação da Virgem Maria entre a pomba e a serpente. Isto é, a correlação entre a aparição da pomba celeste e a derrota da serpente caótica é um leitmotiv constante nas Escrituras, o qual unifica a criação do mundo, a geração virginal do Filho de Deus e o baptismo de Cristo enquanto variações sobre um mesmo tema simbólico fundamental.

Resta notar que a imagem de inimidade dinâmica entre a ave celeste (pomba ou águia) e a serpente transcende largamente os textos bíblicos. Não só a arqueologia atesta a antiguidade e persistência deste motivo agonístico no Médio Oriente, da Palestina à Babilónia, como a cena do combate entre a ave celeste e o monstro das profundezas encontra-se à escala mundial²⁵. Vários autores fizeram notar a base empírica desta noção. Sucede na realidade quotidiana as cobras serem as vítimas de aves predadoras e, por outro lado, as ninhadas de ovos destas

²³ Jerome, «Commentary on Jonah», trad Robin MacGregor (2000), http://www.rasmusen.org/_religion/_Jonah/Jerome.on.Jonah.Commentary.oct4.doc; Jerome, «Letter 53: To Paulinus», <http://www.newadvent.org/fathers/3001053.htm>. Veja-se ainda Claude Gaignebet, *A plus bault sens: L'ésotérisme charnel et spirituel de Rabelais* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986), 1: 37.

²⁴ Sobre esta tradição, veja-se Michael E. Stone, *Adam's Contract with Satan: The Legend of the Cheirograph of Adam* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 47-62. Sobre a referida ilustração arménia, veja-se as pp. 54-57.

²⁵ Veja-se Karen Randolph Joines, «The Bronze Serpent in the Israelite Cult», *Journal of Biblical Literature* 87, no. 3 (1968), 249-50. Para ter uma ideia da difusão deste motivo e da iconografia que lhe é associada, consulte-se Rudolf Wittkower, «Eagle and Serpent: A Study in the Migration of Symbols», *Journal of the Warburg Institute* 2, no. 4 (1939).

serem destruídas por serpentes²⁶. Ora, esta dupla observação presta-se a imaginar um movimento cíclico. Os dois inimigos ingerem-se mutuamente, o que equivale a dizer que se geram reciprocamente, partilhando pois a mesma essência. Por exemplo, Plínio cita na sua *História Natural* (10, 137) uma tradição segundo a qual a serpente pode outorgar o dom da divinação – a proverbial linguagem dos pássaros – por ser, ela própria, gerada duma mistura do sangue de vários pássaros. No mesmo sentido, convém notar que a imagem do combate cíclico entre a ave e a serpente surge amiúde enquanto combate entre duas serpentes, ou dois dragões²⁷.

Importa ainda salientar que esta relação dinâmica entre pólos contrários num eixo ontológico comum corresponde às figurações usuais da Árvore da Vida. No Bornéu diz-se que a luta da águia e da serpente tende a destruir a árvore cósmica – a qual, no entanto, brota sempre de novo – assim como na antiga Escandinávia se contava que um esquilo transmite ao longo do tronco da Árvore do Mundo as palavras de inimizade trocadas entre a águia sediada na copa e o dragão instalado entre as raízes (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15-16)²⁸. Obviamente, um mesmo simbolismo básico de renovação é inerente às imagens da águia que muda de penas e da serpente que renova a pele, assim como às figurações dinâmicas representadas pela ingestão cíclica de cada um dos inimigos pelo outro e pela árvore hospedeira que regenera constantemente a sua folhagem²⁹. Em suma, é o próprio dinamismo cíclico do mundo que se expressa na quezília entre a ave e a serpente no *axis mundi*.

Conclusão

Vimos que no contexto judaico-cristão a interacção entre a ave celeste e a serpente ctónica define uma temporalidade em espiral, feita de imersões periódicas no caos primordial e de renovações que se ecoam mutuamente. Quase no termo deste eixo de renovações progressivas situa-se o paradigma do baptismo cristão, o qual opera simbolicamente o renascimento do neófito para uma nova vida a partir das águas caóticas. Neste sentido fundamental, cada baptismo é uma

²⁶ Ver sobre esta questão os bons artigos de James George Frazer, «The Language of Animals», *The Archaeological Review* 1, no. 2-3 (1888), 181, e Kalipada Mitra, «The Bird and Serpent Myth», *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 16, no. 2 (1925), 8.

²⁷ Géza Róheim, *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, coord. Alan Dundes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), 17.

²⁸ Hilda R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth: Penguin Books, 1990), 191-92.

²⁹ Veja-se David M. Knipe, «The Heroic Theft: Myths from RigVeda IV and the Ancient Near East», *History of Religions* 6, no. 4 (1967), 35.

vitória da pomba do Espírito Santo sobre a antiga serpente. Ademais, sabemos que o baptismo paradigmático em que Jesus Cristo emerge vitorioso das águas unifica as imagens de Jonas emergindo do abismo e do Salvador morrendo e ressuscitando para redimir o Pecado Original. Assim sendo, faz pleno sentido que a pomba desça sobre Jesus no momento em que este triunfa simbolicamente do dragão marinho enquanto Novo Adão.

Dito isto, vale a pena recordar que a partenogénese mariana faz da mãe de Jesus Cristo a Nova Eva. A Virgem Maria, frequentemente representada erguida sobre a serpente e a lua, é aquela que ultrapassou o destino feminino aberto por Eva aquando do Pecado Original. Portanto, tal como a tradição pictórica tendeu a representar a concepção espiritual do Filho de Deus pela via auricular – por esta ser adequada à acção da Palavra divina – também assim representou a renúncia da Virgem aos ciclos reprodutivos, resultantes da submissão de Eva à serpente, mediante a figura da pomba que simboliza a vitória sobre a serpente primeva.

Concluo que a tradição pictórica ultrapassou a letra dos evangelhos a propósito da geração de Cristo, realçando no entanto a coerência deste episódio no seio das Escrituras, porquanto a cultura popular reconheceu como suas as tramas simbólicas subjacentes a textos derivados, eles próprios, de tradições orais.

Trabalhos citados

- «Protévangile de Jacques». In *Ecrits apocryphes chrétiens*, coordenado por François Bovon e Pierre Geoltrain. Traduzido por Albert Frey. Vol. 1. Bibliothèque de la Pléiade 442. Paris: Gallimard, 1997. 81-104.
- CASSIN, Elena. «Cosmogonie. Mésopotamie». In *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, coordenado por Yves Bonnefoy. Vol. 1. Paris: Flammarion, 1981. 228-34.
- DAVIDSON, Hilda R. Ellis. *Gods and Myths of Northern Europe*. Harmondsworth: Pelican Books, 1964. Reimpressão, Harmondsworth: Penguin Books, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Vol. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. 1976. Reimpressão, Paris: Payot, 1980.
- FRAZER, James George. «The Language of Animals». *The Archaeological Review* 1, no. 2-3 (1888): 81-91, 161-81.
- GAIGNEBET, Claude. *A plus hault sens: L'esotérisme charnel et spirituel de Rabelais*. 2 vols. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.
- GINZBERG, Louis. *Legends of the Jews*. Traduzido por Henrietta Szold and Paul Radin. 2.^a ed. 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- JEROME. «Commentary on Jonah». Trad MacGregor, Robin. (2000): http://www.rasmusen.org/_religion/_Jonah/Jerome.on.Jonah.Commentary.oct4.doc.
- _____. «Letter 53: To Paulinus». <http://www.newadvent.org/fathers/3001053.htm>.
- JOINES, Karen Randolph. «The Bronze Serpent in the Israelite Cult». *Journal of Biblical Literature* 87, no. 3 (1968): 245-56.

- JONES, Ernest. *Essays in Applied Psycho-Analysis*. Vol. 2, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion*. New York: International Universities Press, 1964.
- KNIFE, David M. «The Heroic Theft: Myths from RigVeda IV and the Ancient Near East». *History of Religions* 6, no. 4 (1967): 328-60.
- KRAMER, Samuel Noah. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Ed. revista. New York: Harper and Row, 1961. Reimpressão, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- La Bible: Traduction œcuménique*. 3.^a ed. Paris and Pierrefitte: Les Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1989.
- LEVENSON, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Mythos. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- MITRA, Kalipada. «The Bird and Serpent Myth». *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 16, no. 2 (1925): 79-92.
- MOBERLY, R. W. L. «Why Did Noah Send out a Raven?». *Vetus Testamentum* 50, no. 3 (2000): 345-56.
- MORGENSTERN, Julian. «The Sources of the Creation Story Genesis 1:1-2:4». *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36, no. 3 (1920): 169-212.
- PETERS, John P. «The Wind of God». *Journal of Biblical Literature* 30, no. 1 (1911): 44-54.
- RÓHEIM, Géza. *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Coordenado por Alan Dundes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- «The Protevangelion of James». In *New Testament Apocrypha*, coordenado por Wilhelm Schneemelcher. Traduzido por Robert McLachlan Wilson. Ed. revista. Vol. 1, *Gospels and Related Writings*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991. 421-39.
- STONE, Michael E. *Adam's Contract with Satan: The Legend of the Cheirograph of Adam*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Tanakh, The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*. Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1988.
- TEVIOTDALE, Elizabeth C. *The Stammheim Missal*. Getty Museum Studies on Art. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2001.
- VASCONCELOS, José Leite de. *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização*. Coordenado por Manuel Viegas Guerreiro. Vol. 7. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980.
- VAZ DA SILVA, Francisco. *Archeology of Intangible Heritage*. International Folkloristics 4. New York: Peter Lang, 2008.
- _____. «The Madonna and the Cuckoo: An Exploration in European Symbolic Conceptions». *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 2 (2004): 273-99.
- VORAGINE, Jacques de. *La légende dorée*. Coordenado por Alain Boureau. Traduzido por Alain Boureau, Monique Goulet e Laurence Moulinier. Bibliothèque de la Pléiade 504. Paris: Gallimard, 2004.
- VORAGINE, Tiago de. *Legenda Áurea*. 2 vols. Porto: Civilização Editora, 2004.
- WITTKOWER, Rudolf. «Eagle and Serpent: A Study in the Migration of Symbols». *Journal of the Warburg Institute* 2, no. 4 (1939): 293-325.