



A ambivalência do simbolismo da serpente em Nm 21,4-9: uma análise na ótica dos conflitos

The ambivalence of the serpent's symbolism in Numbers 21,4-9:
an analysis through the conflicts' approach

Vicente Artuso *

Fabrizio Zandonadi Catenassi **

Resumo

A perícopo das serpentes no deserto destaca-se do conjunto de escritos que recorrem ao simbolismo da serpente, ao utilizar esse elemento potencialmente enganoso para a fé de Israel, ambivalente. Diante disso, o objetivo deste trabalho foi compreender o simbolismo da serpente em Nm 21,4-9, a partir de uma análise do texto e da possível influência por parte dos egípcios e povos do Antigo Oriente Próximo. A análise narrativa destacou o texto como um enredo de conflito-solução no drama vivido pelo povo. Na ótica do conflito, foram levados em conta os aspectos antropológicos e culturais do simbolismo da serpente e seu alcance teológico. A interpretação favoreceu a compreensão da dimensão pedagógica de Deus diante da necessidade de conversão do povo que estava na etapa final da caminhada do deserto, prestes a entrar na terra de Canaã. Dentro da economia da revelação, o autor dá um novo significado à serpente levantada na haste. No início do relato, fora instrumento de castigo expresso na mordedura que causou muitas mortes; no fim, torna-se sinal de salvação. Assim, mediante o sinal, o mesmo Deus que castiga é o que está sempre pronto a oferecer uma nova chance àquele que volta seus olhos para Ele.

Palavras-chave: Exegese. Números. Símbolo. Serpente. Conflitos.

Abstract

The pericope of the wilderness' snakes is highlighted in the set of writings using the symbol of the serpent, for this symbol is potentially doubtful to the faith of Israel, ambivalent. Therefore, this paper aims to comprehend the symbolism of the serpent in Numbers 21,4-9, through a text analysis and a study of the possible influence of Egyptians and the nations from Ancient Near Eastern. The narrative analysis highlighted the text as a plot of conflict-solution in the drama lived by the people. In that conflict approach, it was considered the anthropological and cultural features of the serpent symbolism and its theological range. The interpretation favored the comprehension of the pedagogic dimension of God before the necessity of people's conversion, once they were in the final stage of the wilderness' pilgrimage, being about to enter at the land of Canaan. In line with the economy of revelation, the author gives a new meaning to the serpent raised in the rod. In the beginning of the report, it was an instrument of punishment expressed in the bite that caused a lot of deaths; at the end, it becomes a sign of salvation. Thus, through this signal, the same God who punishes is the One who is always ready to offer a new chance to those whose eyes turn upon Him.

Keywords: Exegesis. Numbers. Symbol. Serpent. Conflicts.

Artigo submetido em 15/12/2011 e aprovado em 25/03/2012.

* Doutor em Teologia (PUC Rio). Professor de Teologia da PUC Paraná. País de origem: Brasil. E-mail: vicentearthuso@gmail.com

** Bolsista de Iniciação Científica do CNPQ. País de origem: Brasil. E-mail: fabriziocatenassi@gmail.com

Introdução

O simbolismo bíblico sempre chamou a atenção de estudiosos, uma vez que investigá-lo pode oferecer uma série de características advindas da sua construção social. Ele revela valores, conhecimentos, saberes populares, estruturas de poder, sendo fonte de estruturação dos ritos. Eliade afirma que “o céu mantém-se presente na vida religiosa por intermédio do simbolismo. E esse simbolismo celeste infunde e sustenta numerosos ritos” (ELIADE, 2008, p. 108-109). O simbolismo da serpente, de maneira específica, foi utilizado em incontáveis escritos antigos e recebeu desde muito tempo a dedicação de pesquisadores com certa perplexidade. Trata-se de um elemento simbólico complexo e plural em suas dimensões e interpretações.

Na fauna de Israel são conhecidas cerca de quarenta espécies de serpentes, das quais apenas nove são venenosas. Entretanto, no conjunto das regiões bíblicas, o número de espécies ultrapassa duzentas. (MIRANDA, 2004, p. 274). A Bíblia cita uma variedade de nomes: *peten* (Dt 32,33), cobra peçonhenta, naja; *šēpîpôn* (Gn 49,17), cerasta, víbora de chifres; *‘ākšûb* (Sl 140,4), víbora venenosa; *qipôz* (Is 34,15), uma espécie de serpente que faz ninho no deserto e ali põe ovos; *zôḥālê ‘āpār* (Dt 32,24), serpente do deserto que se arrasta sobre o pó; *šepā’* (Is 11,8), outro tipo de áspide venenosa do deserto; *šārāp* (Is 14,29; Nm 21,9; Dt 8,17), espécie de víbora ou serpente voadora. É um tipo de réptil mais ou menos mítico, provavelmente um tipo de dragão. O nome *šārāp* vem da raiz “queimar”, daí o apelativo a serpentes abrasadoras em Nm 21,8-9; *tannîn* é nome usado quando o escritor fala de um tipo de animal réptil do qual não tem claro conhecimento. (MURISON, 1905, p. 119-121). Diante desta variedade de nomes para serpente, a Bíblia não mostra clara distinção entre ofídios e sáurios. (SCHÖKEL, 1997, p. 430). Daí a dificuldade de interpretar a que animal exatamente cada termo se refere.

O nome mais comum para designar serpente na Bíblia é *nāḥāš*, que aparece cerca de trinta vezes, geralmente de forma negativa: figura do tentador (Gn 3,1-6), ídolo (2Rs 18,4). Aqui, usa-se *nəḥuštān*, uma variante da raiz *nāḥāš*, termo de comparação com os ímpios (Sl 58,5), figura emblemática da maldade de Dã (Gn 49,17), instrumento e sinal de castigo (Is 14,29; Am 5,19; 9,3; Ecl 10,8). Nos tempos escatológicos, porém, não fará nenhum mal

(Is 65,25). Poucas vezes ela é vista positivamente. Dela se admira o caminho entre a rocha (Pr 30,19), sua prudência e astúcia (Mt 10,16).

Segundo Miranda (2004, p. 272), “a polissemia e a ambiguidade da serpente na Bíblia a fazem um símbolo e um sinal de situações diversas e contraditórias”. A perícopes das serpentes no deserto (Nm 21,4-9) é um bom exemplo dessa ambivalência: uma serpente que ora é instrumento de maldição, ora de bênção e que é apresentada em íntima relação com a figura divina. No entanto, destaca-se do conjunto, à medida que é referenciada no Evangelho de João, que usa o símbolo para evocar o poder redentor de Cristo. (Jo 3,14-15; 12,32).

A serpente desenhada em Números como instrumento de salvação é um fato no mínimo curioso, já que fere a lei básica judaica de não assimilar ídolos ou imagens ao culto (Ex 20,4; Dt 5,7-9). Na perícopes, Deus poderia ter solucionado a situação de murmuração de modo transcendental, a partir de um milagre, mas realiza a cura por meio da imagem da serpente. Qual o motivo de usar um instrumento simbólico tão forte e enganoso?

Para responder a questão, é preciso recorrer à época em que o texto foi escrito, uma vez que a perícopes da serpente de bronze é frequentemente minimizada como uma explicação etiológica para Nehustã (*nəḥuštān*), a serpente destruída pelo rei Ezequias (1Rs 18,4). Além da recorrência à crítica literária, é preciso também partir para uma abordagem sócio-religiosa da serpente para compreender o motivo da evocação do símbolo na perícopes. Os comentários clássicos do livro dos Números, com poucas exceções, limitam-se à análise crítico-literária clássica, sem uma abordagem antropológica e cultural mais ampla dos textos. Girard (1997, p. 663) afirma que a serpente de bronze erigida no deserto necessita ser compreendida a partir de seu sentido simbólico profundo, o qual foi escassamente desenvolvido no conjunto dos comentários.

Assim, o objetivo deste trabalho foi buscar uma maior compreensão do simbolismo da serpente em Nm 21,4-9, a partir de uma análise do texto e da possível influência do simbolismo da serpente por parte dos egípcios e povos do Antigo Oriente Próximo. Esse alargamento de contexto permite maior compreensão da simbologia da serpente na haste e seu alcance teológico.

O estudo do relato foi conduzido a partir de métodos de análise narrativa, considerando o texto na sua forma final¹. Com o advento das ciências da linguagem, alguns estudos abordam os textos no seu aspecto estilístico-narrativo, em uma análise sincrônica. Parece mais seguro, neste caso, utilizar a abordagem da ótica do conflito, uma vez que os textos na estrutura de pecado, castigo e súplica a Deus são frequentes no contexto da marcha no deserto e refletem enredos de conflitos sociais e políticos contra a liderança de Moisés, tornando-se também conflitos religiosos (Ex 17,1-7; Nm 11,1-3; 16,1-35; 17,1-28). Será um caminho que abre janelas para uma interpretação frente às incertezas que ainda pairam sobre a crítica das fontes.

1 As serpentes no deserto

O livro dos Números, em continuidade ao Êxodo, apresenta um material narrativo e legislativo que prepara a tomada da terra prometida, o que traz uma série de implicações para o povo eleito, especialmente depois da aliança no Sinai (Ex 19–24). A partir desse evento, há uma dimensão ética a ser respeitada e cultivada pelo povo para que estejam preparados para usufruir da promessa feita a Abraão (Gn 12,1-3) e para que sejam povo de Deus como propõe o decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21). A Lei é considerada como luzeiro para que o povo viva bem e também condição para que a Aliança seja cumprida. A situação do povo é sempre itinerante e, a todo momento, os israelitas são colocados diante da decisão ética de seguir ou não ao Deus que os libertou da escravidão no Egito, sendo que os capítulos 10–21 ressaltam uma comunidade rebelde a Deus e a seus representantes. (GARCÍA-LÓPEZ, 2004, p. 207). No contexto da caminhada de Nm 10,11–21,20, é apresentada a perícopa das serpentes no deserto (Nm 21,4-9). Na estrutura desta seção proposta por Schart (1990, p. 56), ela forma uma inclusão com Nm 11,1-3, ideia corroborada também por Budd (1984, p. 233). De fato, as serpentes abrasadoras podem ser vistas em paralelo com o fogo do Senhor que, na sua ira, queima parte do acampamento;

¹ Alguns elementos do método histórico-crítico são retomados: crítica textual, crítica das fontes (com ressalvas), crítica da composição. Não se pode prescindir dos estudos realizados pelos métodos histórico-críticos clássicos, uma vez que grande parte dos textos do Pentateuco são compósitos. (SKA, 2000, p. 129). Porém nos métodos das ciências da linguagem, o texto não é uma junção de fragmentos, pois o todo do texto, na sua forma final, é maior que a soma das partes.

nos dois casos, a intercessão e súplica de Moisés salva o povo do extermínio. (ARTUSO, 2008, p. 29).

1.1 Tradução e notas críticas

Segue abaixo uma tradução de Nm 21,4-9, o quanto possível literal, seguida de notas críticas de alguns problemas que possam incidir na interpretação.

v. 4 E partiram do monte Hor pelo caminho do mar dos juncos para rodear a terra de Edom. E o povo impacientou-se no caminho.

v. 5 Então o povo falou contra Deus e contra Moisés: Por que nos fizestes subir do Egito para morrer no deserto? Pois não há pão e não há água e nossa vida está no fim com esse alimento leve.

v. 6 O Senhor enviou contra o povo as serpentes abrasadoras. E morderam o povo e morreu da parte de Israel um povo numeroso.

v. 7 Então o povo veio a Moisés e disseram: pecamos porque falamos contra o Senhor e contra ti. Suplica ao Senhor que ele retire de cima de nós as serpentes. E Moisés suplicou em favor do povo.

v. 8 Disse o Senhor a Moisés: faça para ti uma serpente e coloca-a sobre uma haste. E todo o que for mordido, a verá e viverá.

v. 9 E Moisés fez uma serpente de bronze e a colocou sobre a haste. E acontecia se a serpente mordida o homem, ele contemplava a serpente de bronze e tinha a vida salva.

O vocábulo *haśśārāpîm* (v. 6, também presente em Is 6,6) é traduzido como “abrasadoras”, advindo de *śārāp*, embora tenha um valor semântico complexo, o que dificulta sua tradução. (PROVENÇAL, 2005, p. 371). Não é claro até que ponto o termo “abrasadoras” indica um efeito venenoso, uma vez que a ocorrência do verbo *śrp* na Bíblia está sempre ligada ao fogo. (LEVINE, 2000, p. 87).

Levine (2000, p. 87) questiona se seria, na verdade, uma serpente que cospe fogo, o que parece ser corroborado pela Vulgata, que traduz como uma “serpente com uma respiração em chamas”, usando o termo latino *ignitus*, provavelmente relacionado à maneira com que o animal inocula o veneno. (PROVENÇAL, 2005, p. 377). Ou então, uma vez que o texto se refere à ação de morder – o que descarta o caráter mitológico –, o termo *śārāp* poderia referir-se à inflamação da mordida da cobra. (GRAY, 1976, p. 277; OLSON, 1996, p. 135). Em contrapartida, a Peshita e o Targum apresentam o termo “cruel” e a LXX, “mortais”. (ASHLEY, 1993, p. 401). Nossa opção foi seguir o texto hebraico e traduzir como “serpentes abrasadoras”. Isso faz sentido no contexto de Números 10,11–

21,20: o campo semântico do fogo e da queima é instrumento da ira divina diante das murmurações e revoltas do povo (Nm 11,1-3).

Dentro do esquema culpa-castigo, a partir do qual o relato é construído, não parece tão relevante a discussão sobre o termo em questão. O castigo é evidenciado também no fato de as pessoas serem mordidas (v. 8 e 9). A mordedura da cobra associada à queimadura combina bem com o castigo de Nm 11,1-13, no qual a ira do Senhor é o que arde. Na análise do texto do ponto de vista narrativo, ganham relevância os elementos de unidade, que são mais determinantes para a interpretação e suprem pequenas rachaduras no texto.

O v. 8 também o vocábulo *śārāp* significando “serpente”, o que gera dúvidas. Ashley (1993, p. 404-405) afirma que o vocábulo aparece sozinho talvez para referir-se a um tipo de serpente comum à região, que recebe seu nome devido à sensação ou inflamação que sua mordida causa. Com isso, não se exclui que o ardume da mordida de certas serpentes, inclusive essa, seja fato conhecido de todos. O problema do termo *śārāp* na ordem dada a Moisés no v. 8 é que não combina com a execução: em 9a, Moisés fez uma serpente de bronze. Talvez esteja relacionado aos Serafins, monstros alados do folclore oriental que guardavam a entrada das casas, ou podem ser também dragões com asas (Is 14,29; 30,6). Seria, de fato, referente à serpente ou a um desses animais alados? Adotamos a proposição da versão grega que interpreta como “serpente de bronze”. O termo *nəḥōšet* refere-se, na Bíblia Hebraica, ao cobre ou ao bronze (WENHAM, 1991, p. 165) feito com cobre, acrescido de dez por cento de estanho. Segundo Gray (1976, p. 278), *nəḥōšet* geralmente refere-se ao latão, uma liga de cobre e zinco. Entretanto, o panorama literário e o pouco conhecimento do latão pelos povos antigos, leva o autor a inferir o significado como bronze. Este termo forma um jogo de palavras com *nəḥuštān* e *nāḥāš* (cobra), pela vocalização semelhante, fazendo menção também à coloração da serpente flamejante. (JOINES, 1968, p. 245; ASHLEY, 1993, p. 405).

O termo *nāḥāš* ocorre cinco vezes em Nm 21,4-9. O acréscimo *nəḥōšet* (bronze) combina com a unidade da trama, pois o termo “serpente de bronze” duas vezes é mencionado no v. 11. Dá mais harmonia ao enredo, pois qualifica *śārāp* como feita de bronze e combina com o v. 9, no qual Moisés faz uma *nāḥāš nəḥōšet* (serpente de bronze) para tornar-se sinal da presença de Deus, que dá a vida.

O vocábulo *nēs* é aplicado na perícope para designar um estandarte ou haste, suficientemente alto para erigir algum objeto e torná-lo visível. Seu uso era comum nas guerras, apresentando um sinal para encorajar os guerreiros, assim como é apresentado em Is 5,26; 11,12; 18,3; 62,10; Jr 50,2. (GRAY, 1976, p. 278). Também pode estar ligado a um mastro de bandeira (Ex 17,15) ou bandeira sinalizadora (Ez 27,7). (ASHLEY, 1993, p. 405).

1.2 Análise estilístico-narrativa

O narrador situa o episódio no contexto da caminhada. Na sua marcha do Sinai a Cades (Nm 10,11–21,20), o povo se aproxima cada vez mais da terra prometida, partindo do monte Hor para rodear a terra de Edom. Porém, o aproximar-se da terra onde corre leite e mel, que deveria gerar esperança no povo, contrasta com a situação de ameaça: “E o povo impacientou-se”. A expressão “*wattiqāsar neṗeš hā’am*” (v. 4b) também pode ser traduzida como: “E encurtou-se a vida do povo” (Nm 21,4b)². Esta segunda opção de tradução apresenta de forma mais concreta o tema do enredo e a natureza do conflito: a questão é sobre a vida do povo que está se encurtando com as desgraças.

O motivo da queixa do povo contra Deus e contra Moisés, uma vez que se apresenta impaciente e extenuado, é a fome e a sede. O maná, chamado de “alimento leve”, gerou debilidade e insatisfação geral. A fome e a fraqueza constituem a idéia-chave, o motivo que impulsiona o enredo. A situação, dramática, é informada com antecedência pelo narrador no v. 4, que relata a situação no limite da resistência: o povo impacientou-se. Devido à fraqueza, a vida estava se encurtando. A situação dramática é expressa pelo povo na queixa: “Por que nos fizestes subir do Egito para morrer no deserto? Pois não há pão e não há água e nossa vida está no fim com este alimento leve” (v. 5).

O povo sentia-se ameaçado e não acreditava que Moisés o conduziria à terra prometida (Nm 14,1-3). As dúvidas e crises aparecem nos momentos das paradas do povo depois de cansativa marcha (Nm 16-17). As dificuldades da caminhada geram conflitos contra a autoridade: tanto a autoridade de Moisés como o poder de Deus são questionados.

² Ashley (1993, p. 401) aponta que o verbo *qāsar* significa basicamente “ser/tornar-se curto”. Segundo o autor, no v. 4b, a tradução literal é “a vida (*neṗeš*) do povo tornou-se curta”.

Isso ocorreu de forma mais explícita no episódio de Massa e Meriba: “O Senhor está no meio de nós ou não?” (Ex 17,7). Naquela ocasião, Deus escutou os pedidos da comunidade, mas em Nm 21,4-9, a fala do povo contra Moisés e contra Deus (v. 5) piorou a situação.

A expressão idiomática *dibbēr b-* (“falar contra”) sugere uma rebelião, uma vez que retoma o *wattedabbēr Miryām we-’ Aharôn be-*, na ocasião do pecado de Miriam e Aarão (Nm 12,11), presente também na revolta de Datã e Abirã (Nm 16,13-14). (LEVINE, 2000, p. 87). Essa expressão ainda não havia sido usada para caracterizar a murmuração do povo, o que reforça uma implicação ainda mais hostil para a queixa e a caracteriza como a mais severa do rol de reclamações do povo. (BIRKAN, 2005, p. 63-64).

A dramatização do conflito se acentua com as serpentes abrasadoras que mordem o povo (v. 6a). Se havia queixa porque o alimento era leve, não havia pão, não havia água, com mais motivo as queixas deveriam aumentar com a morte que avançava. A morte de muitos do povo (v. 6b) mostra que o drama chega ao ponto máximo. Temos um conflito político contra a autoridade de Moisés por causa da fome, e também um conflito religioso contra Deus, uma vez que Moisés faz a mediação entre Deus e o povo. Nesse momento, a reação é de arrependimento: “Pecamos porque falamos contra o Senhor” (v. 7).

O ponto de transformação ou clímax do enredo acontece com o próprio instrumento do castigo que passa a ser instrumento de salvação. Ao invés de o povo revoltar-se contra Deus, cada um que fosse mordido devia voltar a face e contemplar a serpente na haste, como um sinal. Assim o povo “tinha a vida salva” (v. 9). O enredo termina com essa transformação de uma situação de morte para a vida. A simbologia que se destaca é a serpente na haste, como sinal da presença de Deus no meio do povo. Nesse sentido, o autor não quer incutir que seja um ídolo, mas elemento de mediação. É para Deus que o povo deve olhar, dele unicamente procede a vida: quem contemplava, vivia.

Portanto pode-se caracterizar o enredo de conflito organizado nesses momentos principais:

- a) *Introdução* (v. 4a): o narrador situa a cena no contexto da caminhada e antecipa o conflito mostrando que a vida do povo está encurtando com as desgraças.
- b) *Conflito* (v. 5): fome, sede, fraqueza por causa do alimento leve. Pode-se caracterizar um conflito político contra a autoridade de Moisés causado pelo problema maior, o conflito social e econômico que diminui a vida do povo. Esse conflito afeta as relações com Deus,

pois o povo falou também contra Deus (v. 5). O narrador relata primeiro que a vida do povo se encurtou e, para esclarecer, faz o povo falar e expor sua impaciência e angústia.

c) *Dramatização* (v. 6): temos aqui o efeito do acúmulo: além da fome e sede sofridas, aqui aparecem as serpentes que mordem e, por fim, muita gente morre. A reação do povo passa a ser de humildade e contrição: “pecamos contra o Senhor”.

d) *Elemento de transformação* (v. 7-8): em primeiro lugar, está a figura de Moisés como mediador entre Deus e a comunidade. Recebe a ordem de fazer uma serpente como sinal de vida. A própria serpente que mordeu e causou a morte, torna-se sinal de vida e esperança. Ao ser levantada na haste, uma solução do conflito é apresentada ao povo. A serpente de bronze será um sinal. A fé daqueles que olharem a serpente levantada trará salvação.

e) *Conclusão* (v. 9): a ordem que Moisés recebeu de Deus de fazer uma serpente e colocá-la sobre uma haste (v. 8) é executada por Moisés. O leitor é bem informado do desfecho do enredo que começou com uma situação de ameaça e morte e termina em vida salva.

A narrativa apresenta a teologia comum do deuteronomista: pecado, culpa, castigo, pedido de perdão e solução do conflito com a volta do povo à vida normal. Nessa narrativa, o simbolismo da serpente é ambivalente: tanto é instrumento de castigo que causa morte, como é sinal da presença e poder de Deus que dá a vida. Veremos a seguir como tal simbolismo, tão fortemente ligado ao poder, apresenta-se com uma pluralidade de significados nas culturas do Antigo Oriente Próximo e os pontos de ligação com a serpente erguida por Moisés, além seu significado para a teologia do texto.

2 A historicidade do relato

Qual seria a origem histórica dessa narrativa? É a pergunta que nos leva a estudar mais de perto a construção do relato, a partir da discussão etiológica, mitológica e arqueológica.

Do ponto de vista da crítica literária clássica, a maioria dos autores aponta que Nm 21,4-11 é de origem Jeovista³ (NOTH, 1968, p. 156; LEVINE, 2000, p. 80), exceto 21,4, que é uma “fórmula de itinerário”, interpolação tipicamente sacerdotal. (LEVINE, 2000, p.

³ Gray (1976, p. 274) é da mesma opinião, acrescentando que em particular, traz material de E, uma vez que seria continuação de 20,21, originário da mesma fonte. Budd (1984, p. 232-233), em contrapartida, fala de uma base estritamente construída por J.

79). O redator Eloísta reuniu firmemente os temas do pecado, castigo, arrependimento e salvação por meio de Moisés (DE VAUX, 1972, p. 237). Nota-se que esses elementos são típicos da tradição deuteronomista. Isso nos leva a situar o texto no tempo de Josias e poderia refletir a luta por recuperar o monoteísmo. Nesse sentido, o olhar para a serpente na haste é olhar para um sinal de Deus que dá a vida.

Para Eissfeldt e Cazelles (*apud* DE VAUX, 1972, p. 236), o conjunto do relato toma a forma de uma lenda cultural para explicar e justificar a presença da serpente Nehustã no templo de Jerusalém (2Rs 18,4). (ASHLEY, 1993, p. 403). Era uma serpente cultuada que, mais tarde, fora destruída por Ezequias por influência do ensinamento iconoclástico de Isaías (Is 2,8; 17,8; 30,22; 31,7). (GRAY, 1976, p. 274). Nesse sentido, o texto pode ser datável de épocas antigas, antes da reforma de Ezequias, quando a pregação profética não havia purificado a religião popular dos seus elementos de superstição e magia. Certos elementos sinalizam uma compilação e, portanto, o texto pode ser resultado de mais de uma tradição: o termo “serpente”, aparece no plural no v. 6. No v. 7, no singular. No v. 9, *hannāḥāš* aparece com artigo e os v. 6 e 8 (Is 6,2) falam de “*haśśārāpīm*” e “*śārāp*”, diferente de *nāḥāš*. O termo *śārāp*, no v. 8, faz menção à serpente ou a um animal alado?

Os que defendem uma produção Javista do relato também tendem a estruturar um panorama etiológico, uma vez que o Javista busca explicar o que de fato aconteceu no deserto, mediante o resgate do sentido original da história da serpente de Moisés que havia sido deturpada, favorecendo a adoração de Nehustã. Moisés não havia instituído o culto à serpente envolvendo o oferecimento de incensos, o qual teria profundas raízes caananitas (BUDD, 1984, p. 235) e necessitava ser extinto por Ezequias. Budd (1984, p. 235) afirma que uma situação semelhante deve ter ocorrido com o culto aos bezerros de Dã e Betel (Ex 32,1-35).

Em Sb 6,6-12, a serpente de Ezequias é explicada a partir de um significado teológico, o que favorece a ideia da etiologia. Gray (1976, p. 275) também afirma que há um ponto quase incontestável contra a historicidade do fato: os israelitas enquanto nômades não teriam estrutura para manufaturar um trabalho tão preciso em metal em pleno deserto.

Entretanto, ainda que seja possível datar o texto como antigo, em um período anterior a Josias ou Ezequias, o panorama etiológico não pode ser defendido com tanta segurança. Knierim e Coats (2005, p. 238) são mais cuidadosos nesse sentido, dizendo que

a perícope contém características etiológicas, entretanto, carece de fórmulas estruturais dessa natureza; portanto, não se qualifica como uma etiologia.

Levine (2000, p. 79) defende que é claramente verificável que Números 21 é extremamente rico em indicadores históricos, ainda que alguns sejam consideravelmente sutis. O autor discorda da teoria etiológica e afirma que o texto de 1 Reis deve estar relacionado a monoteístas zelosos que buscavam extirpar os ídolos ameaçadores. (LEVINE, 2000, p. 90).

Segundo Joines (1968, p. 253), o culto a Nehustã, influenciado pelos cananeus e mesopotâmicos, foi assimilado pelo culto israelita, simbolizando o poder de fecundidade de Iahweh, especialmente com relação à agricultura. Contudo, Nehustã provavelmente não estava relacionada à serpente de bronze de Moisés, senão pela tradição popular, sendo do período davídico (JOINES, 1968, p. 256). Noth (1968, p. 157) afirma que o autor da perícope não conhecia a discriminação de Ezequias contra o culto a Nehustã.

Joines (1968, p. 256) ainda afirma que, se um objeto de culto relacionado ao ministério de Moisés houvesse permanecido durante tão longo período, teria muito mais expressão do que aparecer em algum lugar quinhentos anos depois sem nenhuma menção nas ocasiões do transporte da arca para Jerusalém, por exemplo. Contudo, segundo a autora, não há evidência para duvidar que Moisés realmente construiu e erigiu uma serpente de bronze no deserto.

Contra a abordagem mítica feita à perícope, como desenvolvido neste artigo nas notas críticas, há indicadores importantes da existência de cobras venenosas na região. Gray (1976, p. 277-278) afirma que, diante da existência de inúmeros tipos de serpentes dos desertos da península Sinaítica e nos desertos do sul da Palestina, é difícil que a passagem reflita uma realidade mitológica⁴. Harrison (1992, p. 276) constata a existência abundante das víboras peçonhentas *Echis carinatus* nos desertos do Sinai, com cerca de 60 cm de comprimento, facilmente provocáveis e altamente venenosas. Seria plausível que os israelitas lessem um ataque desse tipo de víboras como uma imposição de um castigo por sua rebelião; um evento natural com considerações sobrenaturais.

⁴ Ashley (1993, p. 404) também rejeita a ligação com os Serafins, indicando que havia outras serpentes nomeadas entre os gregos a partir da ação do seu veneno, como “sede”, “inchaço”. Portanto, este tipo específico de serpente poderia chamar-se “abrasadora”, “a que queima”.

Há um dado curioso apresentado por Miranda (2004, p. 276): existe em Israel uma falsa áspide, a víbora toupeira preta, que evoca um mamífero rastejante e sua aparente cegueira. Seu nome em hebraico moderno é *Saraf En-guedi*. Ela é bastante rara e não há antídoto para seu veneno, que contém uma única substância cardiotóxica, conhecida como *serafotoxina*, derivada do nome hebraico dessa espécie de serpente, *engaddensis*, *Saraf En-guedi*. Pertence à chamada família dos *serafins*, em hebraico. A denominação lembra as serpentes de fogo que causaram mortalidade dos hebreus no deserto (Nm 21,6-9).

A arqueologia também traz contribuições importantes para a compreensão do relato. Alguns estudiosos afirmam que a historicidade dos textos do Pentateuco não deve ser refutada imediatamente diante dos paralelos com a arqueologia do Oriente Médio: “[...] parece provável que a história da serpente de metal baseia-se em um incidente histórico, e não é meramente a retrogressão de um escritor posterior imaginoso” (WENHAM, 1991, p. 164). Birkan (2005, p. 3-4) apresenta duas estruturas arqueológicas importantes para uma visão histórica do episódio das serpentes de bronze:

- a) A perícope apresenta um caminho recém-saído do Mar Vermelho, passando pelo território de Punon, um centro de mineração e fundição de cobre muito conhecido na antiguidade;
- b) Uma serpente de bronze de 12,7 cm foi encontrada em Timná, próximo a Punon, dentro de um templo midianita de 1150 a.C., sendo o único objeto de culto encontrado no santuário central. Ainda que a datação do êxodo encontre extremas dificuldades, diante da própria historicidade do acontecido ou das discussões sobre os vários êxodos que talvez fossem o substrato das narrativas bíblicas, é consenso geral que a datação está próxima do séc. XII ou XIII a. C., o que favorece a ligação entre os elementos arqueológicos e a narrativa de Números.

De fato, em Canaã foram encontradas serpentes de bronze nos territórios de Meguido, Gazer, Hazor, Tel Mevorakh e Schehem. Em Hazor, duas serpentes de bronze foram descobertas na parte mais sagrada do templo, sugerindo que as serpentes eram um símbolo sagrado em Canaã (AMZALLAG, 2009, p. 399).

Diante desses resultados da crítica literária e da arqueologia, a pesquisa precisa avançar para uma abordagem sócio-religiosa da figura da serpente. Segundo Birkan (2005, p. 6), mesmo que o episódio seja entendido somente em um nível literário, ainda torna-se

necessário compreender as implicações do emblema egípcio da serpente. Ademais, assumindo uma perspectiva que contempla alguma raiz histórica do relato, dimensionando-a também em um período próximo ao êxodo, torna-se fundamental conhecer a influência do mundo simbólico egípcio e dos povos relacionados à caminhada de Israel pelo deserto, para aproximar-se dos motivos do autor em mencionar a serpente de bronze na história de Israel.

3 O símbolo da serpente no Egito e no Antigo Oriente Próximo

A serpente pode ser classificada como um símbolo ponerológico, mas certamente seu imaginário simbólico é muito mais vasto, rico e complexo (GIRARD, 1997, p. 651),⁵ com grande importância entre os egípcios, cananeus, mesopotâmicos e gregos. (OLSON, 1996, p. 136). Em suma, o símbolo cúltico da serpente no ambiente do Antigo Oriente Próximo estava associado tanto ao poder do mal, ao caos, quanto à vida, à fertilidade e à restauração da vida, o que, estendido, também envolve a capacidade de cura.⁶ Geralmente, está associada aos principais deuses dos panteões e tem ligação com as águas, fazendo menção à origem da vida.

Girard (1997, p. 651-656) reúne as características do simbolismo da serpente em grupos específicos. Alguns deles foram selecionados para este estudo, sendo exemplificados a partir do imaginário simbólico-religioso dos egípcios e povos do Antigo Oriente Próximo.

3.1 Símbolo ambivalente: o bem e o mal

É um símbolo dual: representa tanto o poder do mal e o caos do mundo subterrâneo quanto a fertilidade, vida e cura. (OLSON, 1996, p. 137). No Egito, o deus-serpente Apófis era o arquétipo do mal,⁷ ligado ao medo da noite, o “senhor dos infernos” (GIRARD, 1997,

⁵ Aqui apresentamos de maneira sintética sua simbologia com relação à períclope estudada. Sugere-se, para uma maior compreensão do tema, a consulta a Girard (1997), Miranda (2004) e Birkan (2005).

⁶ O que explica a origem do símbolo oficial da profissão médica, o caduceu (um bastão com duas serpentes entrelaçadas), de origem provavelmente Babilônica (JOINES, 1968, p. 251). A serpente também está presente no bastão de Esculápio, o deus greco-romano da medicina.

⁷ Inclusive, era a origem de um dos hieróglifos (a serpente horizontal) usado para a palavra “mal”, sendo uma divindade execrada no panteão egípcio. (BIRKAN, 2005, p. 9).

p. 653), que deveria ser derrotado todos os dias por Rá para que o sol nascesse. Entretanto, o Livro da Morte usa a serpente de maneira positiva quando narra a descida do deus Rá ao mundo subterrâneo, sendo que serpentes dos dois lados ofereciam proteção a ele, contando também com o amparo de Mehen, um deus em forma de serpente. (BIRKAN, 2005, p. 10).

O *Enuma Elish*, mito babilônico da criação, apresenta a luta de Marduk, na forma de dragão com cabeça de serpente com chifre (símbolo do poder do bem), contra Tiamat, a serpente hostil dos mares, que simboliza o mal. (GIRARD, 1997, p. 653).

3.2 Símbolo ligado à vida e morte, proteção e cura

Joines (1974, p. 6) afirma que a serpente é uma estranha síntese da vida e da morte, um objeto tanto de animosidade quanto de reverência, uma vez que, ao mesmo tempo em que pode facilmente levar um homem à morte, também é símbolo de vida e sabedoria sobre-humana.

Na epopéia sumero-babilônica de Gilgamesh, a serpente rouba do herói o segredo da vida eterna, uma planta. Esse fato, unido à sua capacidade de trocar de pele, provavelmente dá origem à crença de que as serpentes são capazes de possuir vida eterna. (RETIEF; CILLIERS, 2005, p. 190).

Segundo Girard (1997, p. 652), há um nexó simbólico entre a serpente e a origem e conservação da vida. A serpente egípcia Atum é apresentada como o primeiro deus, saída das águas primordiais e única na origem, que cospe os outros deuses e toda a criação. Ora simboliza a não-morte, ora se apresenta como guarda da imortalidade.

No Egito, as máscaras fúnebres e diademas reais dos faraós traziam o emblema do uraeu.⁸ Este é um símbolo particularmente importante, porque era tratado como uma entidade individual que, entre outras funções, servia como proteção à vida do soberano. Ao assumir o trono, dirigiam ao uraeu um hino no qual o intitulavam “serpente abrasadora”:

Ó Coroa Vermelha, Ó Inu, Ó Grande,
Ó Mago, Ó *Serpente abrasadora!*
Permita que exista terror de mim da mesma forma que o terror de ti.

⁸ Uma cobra colocada de maneira ereta com um disco solar, em posição vertical, como um símbolo duplo de imortalidade (GIRARD, 1997, p. 652).

Permita que exista medo de mim da mesma forma que o medo de ti.
Permita que exista respeito a mim da mesma forma que o respeito a ti.
Permita-me imperar como um líder dos viventes
Permita-me ser poderoso, um líder dos espíritos⁹ (FRANKFORT *apud* CURRID, 1997, p. 91, grifo nosso, tradução nossa).

Ainda na dimensão de proteção da vida, Olson (1996, p. 136) fala de conhecidos rituais mágicos, comuns no Antigo Oriente Próximo. Neles, se um indivíduo sofresse as consequências do veneno de algum animal ou planta, deveria procurar uma substância que melhor espelhasse a fonte da doença, dando margem para a construção de uma imagem da fonte do veneno para proteger ou curar a pessoa de um ataque posterior. Provavelmente, esta prática foi assimilada pela medicina egípcia (BIRKAN, 2005, p. 19).

De fato, foi encontrado no templo funerário de Ramsés II em Tebas um túmulo mais antigo de um mágico, contendo inúmeras serpentes de bronze (DAVID, 2004, p. 135-136), que provavelmente eram utilizadas como amuleto para proteção das próprias serpentes. Também Joines (1968, p. 251) afirma que a prática de repelir serpentes com imagens das mesmas era muito comum aos egípcios. Entretanto, defende que, em Canaã e na Mesopotâmia, o símbolo estava mais associado à fertilidade. Segundo a autora, Moisés também poderia carregar uma serpente de bronze relacionando-a à conotação de fertilidade comum à Palestina.

A partir do domínio sobre a vida e da capacidade de proteção, emerge também a dimensão da cura. Bunn (*apud* RETIEF; CILLIERS, 2005, p. 190) apresenta um hino à deusa Mertseger no qual um trabalhador da Necrópolis de Tebas relata como a deusa o visitou em forma de serpente para curar sua doença. Segundo o mesmo autor, no Código de Hamurabi, o deus Ninazu é identificado como o patrono da cura¹⁰ e seu filho, Ningishzida, é representado com o símbolo da serpente e da haste. Várias descobertas arqueológicas ressaltam a ligação da capacidade de cura com a serpente entre os babilônicos e assírios. (BIRKAN, 2005, p. 23-24).

⁹ “O Red Crown, O Inu, O Great One,
O Magician, O *Fiery Serpent!*
Let there be terror of me like the terror of thee.
Let there be fear of me like the fear of thee.
Let there be awe of me like the awe of thee.
Let me rule a leader of the living.
Let me be powerful, a leader of spirits”.

¹⁰ Birkan (2005, p. 25) faz questão de mencionar que a cura não era meramente física, mas também estava dimensionada à alma.

Existe também uma esfera mágica da cura da mordedura da serpente nos povos do Antigo Oriente Próximo. Segundo Levine (2000, p. 88), nos contos ugaríticos envolvendo mordedura de cobras, era comum que as vítimas procurassem os “encantadores”, que “retirariam” o veneno das serpentes peçonhentas e o coletariam por meio de invocações de todo o panteão, recitando uma série de encantamentos. (WYATT, 2002, p. 378-379). A invocação dos poderes divinos o auxiliaria a recolher o veneno e preveniria sua utilização pernicioso futura, trazendo um dado importante para a práxis mágica: o encantamento não funcionaria por si mesmo, deveria ser iniciado e autorizado pelos poderes divinos.

3.3 Símbolo do poder e de sabedoria

Uma vez ligada às grandes deidades dos panteões ou associado ao máximo poder sobre a vida e a morte, delega-se também à serpente ser o símbolo de poder e sabedoria. Por exemplo, o significado do nome do deus babilônico Ningishzida é “senhor da verdadeira árvore”, o qual deve estar associado à árvore do conhecimento do bem e do mal no Éden bíblico. (BIRKAN, 2005, p. 26). O termo bíblico para adivinhação (*nāḥaš*), inclusive, vem da raiz de serpente (*nāḥāš*),

O uraeu egípcio, por sua vez, simboliza, além da eterna sobrevivência do Faraó, sua soberania absoluta e seu saber sobrenatural: ele participa do poder e da ciência dos deuses; a serpente, pensa-se, revela seus segredos à deusa Ísis, que os transmite ao Faraó e a pequeno número de iniciados. (GIRARD, 1997, p. 653). O símbolo era tomado também como uma entidade independente que servia como ligação cósmica: imbuía o faraó com os poderes dados pelos deuses e representava sua capacidade de julgar seus inimigos. (BIRKAN, 2005, p. 15).

4 A serpente na haste como símbolo divino

Birkan (2005, p. 20-21) afirma que a haste era entendida para os egípcios como um repositório físico para as forças divinas e símbolo de poderes divinos. Segundo a autora, este estandarte muitas vezes trazia animais no topo, que representavam a figura divina e eram imbuídas dos poderes do deus que representava, sendo levados pelos faraós para os

campos de batalha. Esta correspondência entre a haste e os poderes divinos é marcada em um hieróglifo em forma de estandarte, significando “deus”, “divindade” ou “coisa divina”. (BIRKAN, 2000, p. 22).

A serpente em Nm 21,4-9 é um símbolo divino representativo do Deus que restaura as forças do povo extenuado. O Senhor é aquele que sara (Ex 15,26), dá vida. Assim como tornou as águas amargas em águas doces no episódio de Massa e Meriba (lá o instrumento de transformação foi um bastão), aqui uma serpente levantada na haste que lembra o castigo das mordeduras e mortes torna-se instrumento de salvação e vida. Ao mesmo tempo, a serpente exposta pode ser também símbolo performativo, participando do poder, como é refletido na coroação de Tutmés III: “seu próprio tutor foi afixado para mim. Ele fixou meu Horus sobre a haste. Ele me fez poderoso como um touro poderoso (CURRID apud BIRKAN, 2005, p.20, tradução nossa).

5 Teologia do texto: conflito e superação

Os dados apresentados sugerem que os hebreus de fato assimilaram a serpente de bronze em seu imaginário simbólico-religioso, a partir da influência dos povos do Antigo Oriente Próximo, especialmente dos egípcios.

Os hebreus tinham a fonte do Dragão (Ne 2,13), que continha águas medicinais e era habitada pelos *jinn*, seres usualmente encontrados em forma de serpente, o que reforça não somente o símbolo da serpente, mas sua capacidade curativa. (GRAY, 1976, p. 275). Cady (1895, p. 120), comparando Jó 3,8 e 26,13, aponta que os mágicos ou homens que acreditavam terem poderes eram costumeiramente procurados para cobrir o dia com escuridão, por sua habilidade em despertar alguma criatura gigantesca, um monstro em forma de serpente, que chamavam Leviatã. Leviatã (ou Dragão, ou a Serpente Fugitiva) era, na mitologia fenícia, monstro do caos primitivo, que poderia ser desperto a qualquer momento.

Birkan (2005, p. 30) defende de maneira consistente que há uma grande influência da cultura egípcia em Israel, o que pode ter beneficiado a assimilação da representação simbólica da serpente em uma haste. Além das descobertas de serpentes de bronze em

Gazer e Meguido, foi descoberto um selo com origem provavelmente judaica representando uma serpente não-alada estendida horizontalmente em uma haste.

É válido ressaltar que, no imaginário simbólico-religioso israelita a serpente também assume um caráter ambivalente, sendo apresentada ora como símbolo de vida e como símbolo de morte. Girard (1997, p. 662) defende que, no contexto bíblico há uma evidente ambiguidade da serpente, apresentada como símbolo do bem e do mal.

Qual é então a teologia que suporta o texto da serpente de bronze? Quais valores, concepções históricas, sabedorias populares, estruturas de poder o texto denota?

Muitas tentativas de responder à questão foram efetuadas a partir da construção de relações e rupturas entre Nm 21,4-9 e 2Rs 18,4. Joines (1968, p. 253) afirma que Moisés provavelmente se associa a uma imagem da serpente feita de bronze como um amuleto para proteção contra as mordeduras das abundantes serpentes que povoavam o deserto, o que parece ser uma prática realmente plausível diante do imaginário simbólico-religioso dos povos do Antigo Oriente Próximo. Entretanto, uma compreensão do texto dentro do seu panorama literário-teológico exige uma interpretação com implicações teológicas mais profundas. Uma abordagem na ótica dos conflitos no contexto da caminhada oferece elementos novos para a interpretação da perícope.

Como já vimos, a perícope está desenvolvida no contexto da preparação para a entrada na terra de Canaã. Em Números, há cinco episódios semelhantes a esse, que refletem as murmurações do povo diante dos desafios da caminhada (11; 12; 13-14; 16-17; 20,1-13; 25), questionando não somente a autoridade de Moisés, mas pondo em dúvida a própria atuação de Deus como libertador perene, que acompanhava o povo em sua peregrinação e dava a terra prometida como herança para seu povo.

O conflito apresentado em Nm 21,4-9 talvez seja o pior, pois o povo já havia falado contra Moisés e Aarão, mas agora se volta também contra Deus. (OLSON, 1996, p. 135), sugerindo uma rebelião. Há também diferenças significativas em relação aos outros episódios de murmuração, especialmente a ausência de um “processo” para o povo pecador. Assim como em Nm 11,1-3, a ira de Deus é estendida para todo o povo pecador e não há sinais da piedade de Deus diante da infidelidade do povo.

Na perícope em análise, é expresso um caráter pedagógico de Deus. Se estão prestes a entrar na terra prometida, é preciso concretizar algumas rupturas, necessárias durante o

tempo passado no deserto. Birkan (2005, p. 1) fala de dois aspectos: separar-se da cultura egípcia e separar-se dos cultos pagãos.

Nesse sentido, parece que há no texto um caráter de ressignificação. Se os israelitas viam na serpente de bronze um símbolo tipicamente egípcio de estruturas de poder, tanto pelo uraeu quanto pela haste, Deus se coloca como o novo e verdadeiro Senhor ao qual deveriam servir e como o soberano que é capaz de mudar a história. Os símbolos potencialmente relacionados à dor da escravidão no Egito se convertem em instrumentos de libertação. O povo que ia entrar na nova terra não poderia ter o coração preso no passado, sentindo-se servo do faraó; agora, era servo de Deus.

A Mishná apresenta uma postura reservada com relação à passagem: não ressalta a serpente em si, mas sim sua posição. (BUIIS, 2005, p. 47). Também Girard (1997, p. 663) põe em relevo a retirada da serpente de sua dimensão habitual, levando-a a um novo horizonte no ato de levantá-la da terra. Para o autor, ela é arrancada da obscuridade e elevada, perdendo sua característica ctoniana, sendo alçada à dimensão aérea e solar, esta última garantida pela cor do bronze. Também aqui há uma comparação com o uraeu egípcio, ereto no ar. Para Girard, o símbolo basicamente mostra uma serpente dos ares, serpente luminosa, impregnada das forças de vida advinda dos dois símbolos fundamentais do vento e do fogo, daí seu poder de neutralizar a morte.

É nesse sentido que Jesus se compara à serpente erigida no deserto. Aqui, o ato de “levantar” é preponderante, redimensionando a fé a uma nova dimensão salvífica. A cruz de Jesus, da mesma forma que o suporte que levanta a serpente, representa tanto o veneno da morte quanto o poder de Deus de dar a vida para todos os que crêem e buscam a Ele para cura e para uma nova vida. (OLSON, 1996, p. 137). Esse enfoque fica evidente no texto de João: “Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem” (Jo 3,14-15); “[...] e, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim” (Jo 12,32). Girard (1997, p. 663-664) diz que “toda a densidade simbólica do prefigurante (a serpente de bronze) passa para o prefigurado (o Filho do Homem crucificado)”. O autor afirma que Jesus é a Serpente do mundo novo, princípio de toda revelação, distribuindo para a humanidade os segredos dos céus, com o poder de renascer e fazer nascer, curando toda a humanidade e trazendo a ela uma consciência nova; Jesus

crucificado evoca um símbolo solar, assim como o bronze brilhante (símbolo da vida divina).

Assim, o símbolo da serpente na perícopa deve evocar duas dimensões: a da ira de Deus e da misericórdia. Como resposta à murmuração do povo, serpentes mortais tomam conta do acampamento, talvez representando a fúria vingadora de Deus. Olson (1996, p. 135) diz que a palavra “abrasadora” deve estar relacionada à sensação ardente de uma picada de cobra na pele humana, o que é uma metáfora adequada para a ira ardente de Deus (Nm 11,1). Se a história precedente à passagem vislumbra o que a obediência de Israel gera (Nm 21,1-3), a perícopa das serpentes apresenta o já gasto panorama do que a desobediência de Israel pode fazer. (OLSON, 1996, p. 137).

Entretanto, o mesmo Deus que fere o povo está também pronto para sarar suas feridas (Os 6,1-2). Deus também convida o homem para se reconciliar com Ele a partir do conhecimento de Iahweh. Ao pedir que uma serpente de bronze seja construída e erigida em uma haste, há uma ruptura da dimensão simbólica típica da serpente, como animal rastejante, ctônico, horizontal. A dimensão agora é vertical, sendo construída a partir de elementos que envolvem grande valor divino e estão relacionados aos maiores poderes dos deuses da antiguidade.

A serpente de bronze é o símbolo do Deus dono da vida e da morte, que supera o faraó, as práticas egípcias, os cultos pagãos. Ele não se confunde com a serpente, uma vez que não confere poder sanador instantâneo ao objeto erigido no madeiro: a cura continua passando pela ordenação feita por Deus e por sua única permissão.¹¹ Ele usa o símbolo da serpente para revelar-se a si mesmo, mas não se confunde com ela: Deus é aquele que vence a serpente (Jó 26,13).

Nesse sentido, enaltece a responsabilidade pessoal dos membros do seu povo no processo de conversão e entrada na terra prometida. Segundo García-López (2004, p. 207), há aqui um caráter modelar: se o pecado da murmuração é o pecado da desconfiança e da negação da paternidade de Deus, o processo pedagógico de resolução do conflito é a

¹¹ Levine (2000, p. 89) defende que o incidente com a serpente de bronze é um exemplo da interação da oração com a práxis mágica, que reafirma o poder de Iahweh, potencializando e dando um novo significado o símbolo da origem do sofrimento do povo, ligando-o a ele. A mesma concepção é bíblicamente apresentada na luta contra o demônio Azazel (Lv 16). Também em 1Sm 6,4-5 está presente o conceito de que Deus pode anular o poder de criaturas perigosas construindo uma imagem e oferecendo alguma forma de culto a ela.

demonstração da confiança em Deus, na qual o povo reconhece a dimensão paternal de Iahweh e assume a postura filial concernente a eles. Essa idéia é expressa pela maneira com que a cura acontece: não basta o ato “ritual” de erigir a serpente de metal. É preciso um gesto que represente a resposta humana de conversão: deve-se olhar a serpente para que a cura aconteça. Esse gesto evoca a ação de Moisés, no elogio feito a ele por Deus em Nm 12,6-8, na ocasião da queixa de Aarão e Maria contra a autoridade do líder. Ali, Moisés é colocado como aquele que “vê a forma de Iahweh” (Nm 12,8), sendo que o verbo “olhar” é designado com o verbo *nābat*, o mesmo empregado em Nm 21,9. Talvez isso indique a dimensão de conversão expressa pela ação de olhar a figura da serpente de bronze, que é capaz de reconstruir a relação entre o povo pecador e Deus, tornando-a tão íntima da figura divina quanto o era Moisés.

Sem a nova dimensão ética, assumida por um processo de conversão, o povo não teria os fundamentos para entrar na terra prometida. Por isso, a períclope está em lugar estratégico no livro dos Números, exatamente entre a vida e a morte; morte da geração que saiu do Egito e caminha no deserto e vida de uma nova geração que entrará na terra prometida. (OLSON, 1996, p. 137).

Considerações finais

O símbolo da serpente se revela ambivalente no sentido de ser oscilante entre valores diversos. O relato de Nm 21,4-9 oferece um exemplo bem claro: no v. 6, as serpentes mordiam o povo e o povo morria: sinal de morte; no v. 9, o povo contemplava a serpente de bronze e era curado: sinal de vida.

Tal ambivalência visa a mostrar que o mesmo Deus que golpeia a vida é aquele que dá a vida. A mudança acontece à medida que o povo passa da atitude contra Deus (v. 5) ao falar contra ele para uma atitude oposta de humildade e contrição: “pecamos” (v. 7). Assim, o símbolo da serpente evoca a dimensão da ira, mas também da misericórdia.

A conclusão da narrativa foi a vida do povo posta a salvo, porque se voltou para Deus. A serpente de bronze não é apenas sinal para lembrar que o povo pecou e foi castigado com as mordeduras e a morte, mas é sinal do poder de Deus, que é Senhor da vida e da morte.

Este estudo mostrou que essa ambivalência está presente na literatura do Antigo Oriente Próximo, o que corrobora a historicidade do relato e a existência de cobras de bronze, conforme achados arqueológicos apresentados no item 2.

Como resume Olson (1996, p. 136), o símbolo cúltico da serpente no ambiente do Antigo Oriente Próximo estava associado tanto ao poder do mal, ao caos, quanto à vida, fertilidade, restauração da vida, envolvendo também a capacidade de cura. Isto é bem lembrado no caduceu, símbolo oficial da profissão médica, de origem babilônica, o bastão de esculápio, o Deus Greco-romano da medicina.

Em suma, ressaltando a ambivalência do símbolo da serpente, foram apresentados os seguintes dados simbólico-antropológicos:

- a) Na epopéia de Gilgamesh, a serpente rouba do herói o segredo da vida eterna. Por outro lado, pelo fato de trocar de pele, dava origem à crença de que era capaz de dar a vida eterna;
- b) A serpente egípcia Atum é apresentada como primeiro deus, saído das águas primordiais. Ora simboliza a não morte, ora se apresenta como guarda da imortalidade;
- c) A serpente é símbolo do poder de Deus e de proteção do soberano, como indica o uraeu: uma cobra colocada de maneira ereta, em posição vertical, como símbolo duplo de imortalidade;
- d) A prática de repelir serpentes com a imagem das mesmas era comum aos egípcios;
- e) Nos contos ugaríticos, o símbolo da serpente se associa à prática de encantamentos de e adivinhações. Por meio do uraeu egípcio, o faraó participava do poder e da ciência dos deuses;
- f) O mito babilônico da criação apresenta a luta de um dragão com cabeça de serpente com chifre (símbolo do poder do bem) contra Tiamat, a serpente hostil dos mares que simboliza o mal.

Portanto, parece claro que a serpente exerce um papel ora do bem, ora do mal. Frequentemente, é apresentada como um símbolo divino, não somente representativo, mas performativo, participando da fonte do poder.

Por sua vez, a análise narrativa e uma interpretação na ótica dos conflitos trouxeram alguns novos elementos às discussões comumente levantadas sobre a perícope, favorecendo uma compreensão mais abrangente da teologia que permeou a construção do texto: a figura

da serpente evoca as dimensões da ira de Deus e da sua misericórdia. Uma análise narrativa no contexto da marcha do Sinai a Cades (Nm 10,11–21,20) trouxe à luz a compreensão da dimensão pedagógica de Deus diante da necessidade de conversão do povo no final da caminhada do deserto, prestes a tomar posse da terra de Canaã. Dentro da economia da revelação, Deus dá um novo significado a dois elementos integrantes da história de Israel, a serpente e a haste, usualmente referenciados em relação à amargura da escravidão no Egito. Assim, o mesmo que castiga é o que está sempre pronto a oferecer uma nova chance àquele que volta seus olhos para Ele.

Merece destaque o ato de levantar a serpente, tirando-a da dimensão estritamente ctônica. A serpente é instrumento de cura, uma vez que ganha um novo significado, mas quem cura é próprio Deus, a partir da participação do homem, que deve olhar para o animal construído por Moisés. No Evangelho de João, o símbolo da serpente levantada em uma haste é o símbolo de Cristo crucificado. “Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do homem” (Jo 3,14) e para aquele transpassado na cruz, todos voltarão o olhar (Jo 19,37). O madeiro da cruz simbolizou a redenção da humanidade inteira na morte de Cristo, inseparável da exaltação gloriosa na ressurreição: “quando eu for elevado da terra atrairei todos a mim” (Jo 12,32).

REFERÊNCIAS

- AMZALLAG, N. Yahweh, the Caananite god of metallurgy? **Journal for the Study of the Old Testament**, Thousand Oaks, v. 33, n. 4, p. 387-404, 2009.
- ARTUSO, V. **A revolta de Coré, Datã e Abiram (Nm 16-17): análise estilístico-narrativa e interpretação**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ASHLEY, T. **The book of Numbers**. Michigan: Eerdmans Publishing, 1993.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- BIRKAN, A. **The bronze serpent, a perplexing remedy: an analysis of Num. 21:4-9 in the light of near eastern serpent emblems, archaeology and inner biblical exegesis**. Montreal, 2005. 82 f. Dissertação (Mestrado) – McGill University, Montreal.
- BUDD, P. J. **Numbers**. Texas: General Editors, Word Books, 1984.
- BUIS, P. **El libro de los Números**. 4. ed. Navarra: Verbo Divino, 2005.

CADY, C. M. The use of mythic elements in the Old Testament. I. **The Biblical World**, Chicago, v. 6, n. 2, p. 115-120, 1895.

CURRID, J. D. **Ancient Egypt and the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Books, 1997.

DAVID, R. Rationality versus irrationality in Egyptian medicine in the pharaonic and graeco-roman periods. In: HORSTMANSHOFF; H. F. J.; STOLL, M (Eds.). **Magic and rationality in ancient near eastern and graeco-roman medicine**. Leiden: Brill, 2004, p. 133-151.

DE VAUX, J. **Les Nombres**. Paris: J. Gabalda Editeurs, 1972.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GARCÍA LÓPEZ, F. **O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia**. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

GIRARD, M. **Os símbolos na Bíblia**. São Paulo: Paulus, 1997.

GRAY, G. B.. **A critical and exegetical commentary on Numbers**. Edinburgh: T & T Clark, 1976.

HARRISON, R. K. **Numbers: an exegetical commentary**. Michigan, Baker Book, 1992.

JOINES, K. R. **Serpent symbolism in the Old Testament: a linguistic, archaeological, and literary study**. Haddonfield: Haddonfield House, 1974.

JOINES, K. R. The bronze serpent in the Israelite cult. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 87, n. 3, p. 245-256, set. 1968.

KNIERIM, R. P.; COATS, G. W. **Numbers**. Cambridge: Eerdmans, 2005.

LEVINE, A. B. **Numbers 21-36: a new translation with introduction and commentary**. New York-London: Doubleday, 2000.

MIRANDA, E. E. **Animais interiores: nadadores e rastejantes**. São Paulo: Loyola, 2004.

MURRISON, R. G. The serpent in the Old Testament. **The American Journal of Semitic Languages and Literatures**, Chicago, v. 21, n. 2, p. 115-130, 1905.

NOTH, M. **Numbers: a commentary**. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

OLSON, D. **Numbers**. Louisville: John Knox Press, 1996.

PROVENÇAL, P. Regarding the noun שרף in the Hebrew Bible. **Journal of the Study of the Old Testament**, Thousand Oaks, v. 29, n. 3, p. 371-379, 2005.

RETIEF F. P.; CILLIERS, L. Snake and staff symbolism and healing. **Acta Theologica Supplementum**, Bloemfontein, v. 7, p. 189-199, 2005.

SCHART, A. **Mose und Israel im Konflikt**: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. Freiburg: Universitätsverlag Schweiz Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

SCHREINER, J. (Dir.). **Introducción a los métodos de la exégesis Bíblica**. Barcelona: Herder, 1974.

SCHÖKEL, L. A. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

SKA, J. L. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, H. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. Cap. 5, p. 123-147.

WENHAM, J. G. **Números**: introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1991.

WYATT, N. **Religious texts from Ugarit**. 2.ed. Sheffield: Continuum, 2002.