Metaforicidade humana do mar pré-clássico

Autor(es): Ramos, José Augusto Martins

Publicado por: Centro de História da Universidade de Lisboa

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/23831>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/0871-9527_18_4

Accessed : 26-Apr-2023 06:12:08

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

18

Ἰσχυρὸς ὁ θεὸς ὁ πᾶσι δίδωμι
ἡμῶν τὴν πόλιν ὡς καὶ πολεῖται
ΜΗΝΙΝ Αἰεὶ δὲ θεὰ Πηληϊάδεω

METAFORICIDADE HUMANA DO MAR PRÉ-CLÁSSICO

JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS

Universidade de Lisboa

joseramos@fl.ul.pt

Resumo

O mar é um elemento de alta consistência nas mitografias pré-clássicas. O significado que dele mais nos impressiona e se retém é o de representar matéria rude e informe, resistência e antítese nas vicissitudes das cosmogonias. Neste artigo, procura-se, de forma complementar, sublinhar os aspectos em que aquele mar mítico é igualmente metáfora de atitudes e de gestos do humano e expressão da imensa amplidão temporal e social em que o humano total se configura em história...

Palavras-chave: Mar; Mitografias Pré-Clássicas; Metáfora.

Résumé

La mer est un élément de la plus haute consistance dans les mythographies pré-classiques. La signification qui nous impressionne le plus et que l'on en retient principalement est celle de représenter la matière rude et informe, comme résistance et antithèse dans le parcours des cosmogonies. Dans cet article, on cherche, de façon complémentaire, à souligner les aspects par lesquels la mer est aussi façonnée comme métaphore de réalités humaines et de l'immense durée de l'histoire, en tant qu'extension temporelle et sociale de tout l'humain.

O tema do mar, no contexto das civilizações do antigo Oriente pré-clássico, suscita necessariamente uma gama demasiado ampla de questões; e a sua presença nas literaturas orientais é intensa e muito variada. Na abordagem que aqui se apresenta⁽¹⁾, queremos valorizar algumas conotações semânticas que marcam a utilização do mar, sobretudo nas mitologias. É evidente que qualquer perspectiva de mar assumida em chave mítica propõe sempre semânticas de alta ressonância e representatividade. Por isso, mesmo nesta perspectiva, o volume de questões continua a ser imenso.

Há, no entanto, uma linha temática que transporta alguns significados metafóricos do mar para o âmbito das preocupações dos humanos e da sua vida em sociedade, enquanto promotores da organização do mundo e agentes dos seus dinamismos e vicissitudes. Focaremos, portanto, questões pertinentes de semântica humana, metaforizadas nas imagens míticas do mar. Tais ressonâncias projectam-se, com efeito, por sobre os percursos da História, como traçado de um caminho que se tem forçosamente de assumir, porque se nos impõe de forma incontornável. Vamos, entretanto, tentando dar-lhe a configuração desejada, com afã e persistência, recorrendo a modelos de sonho e utopia.

1. Símbolos, mitos e teologias

Ao tomarmos como tema o mar pré-clássico, é como denominador comum, dotado de grande dose de univocidade, entre as várias culturas do antigo Oriente que ele se nos apresenta. Com efeito, o mar é uma coordenada de grande repercussão no respectivo sistema cultural e mítico e faz parte do património partilhado por praticamente todas as culturas que integram este mundo pré-clássico. Por todo o lado aparece o mar, impondo a sua imagem e os seus temas, mesmo nas culturas marcadas por uma intensa interioridade geográfica e mais limitadas a um tipo de vida quotidiana sem condições para conseguir uma grande familiaridade com as realidades marítimas ou costeiras. Tal acontece na Mesopotâmia, que tem pouca costa e que culturalmente a exhibe com alguma sobriedade; mas acontece igualmente em Israel, apesar de dispor de uma extensa linha de costa.

Com as características míticas e estruturais referidas, este mar apresenta-se-nos com o teor de uma verdadeira perspectiva metafísica. Isto significa que o mar se encontra ali num estado bastante

adiantado de elaboração teórica e simbólica. Ele vai-se insinuando metaforicamente, por entre as construções de sabor teológico, criando e valorizando cumplicidades relativamente a convicções e doutrinas. Sobre estas assenta uma visão do mundo e da vida, com a qual se define uma atitude religiosa ou uma filosofia. Este conjunto simbólico desdobra-se de modo natural em dimensões de alcance filosófico e assume ressonâncias de teologia.

Este estado de partilha cultural significa que, entre todas estas culturas, circula uma mitologia mais ou menos comum e unificada. Aproveitando o tema do mar e as matérias a ele afins e conexas, podemos desenhar esta comunidade de coordenadas míticas. Nesta unidade se inclui o mundo do Egipto e o das civilizações semíticas; e o facto de este conjunto de civilizações poder constituir uma comunidade, sob este ponto de vista, pode compreender-se, em virtude da proximidade geográfica e cronológica e do intenso convívio civilizacional, desde a Ásia Central até ao Norte de África. Tal comunhão pode, contudo, causar alguma estranheza, se pensarmos nas diferenças existentes entre os semitas da Ásia próxima e os camitas ou egípcios da África do Nordeste. Existe, porém, uma comunidade cultural entre camitas e semitas, bem visível até em estruturas linguísticas essenciais. Este é um dos níveis de maior profundidade que estruturas comuns poderiam atingir. Este profundo denominador facilita sem dúvida a partilha de temas de fundo como este dos significados que se atribui ao mar.

Alguns dos aspectos deste mar pré-clássico podem igualmente soar de forma convergente com os assuntos incluídos nas mitologias clássicas da Grécia e de Roma sobre o mar. É que as mitologias do Mediterrâneo Oriental antigo, tanto as pré-clássicas como as clássicas, parecem assentar em parâmetros convergentes e possivelmente idênticos nos seus traços fundamentais⁽²⁾. Cada uma das diversas mitografias foi definindo, entretanto, percursos mitológicos diferenciados. Mesmo sem tentarmos empreender uma ponderação correlativa do papel semântico do mar entre os dois mundos clássico e pré-clássico, parece-nos que a carga simbólica dos temas marítimos é claramente mais ponderosa nas culturas orientais. Ali, as ressonâncias semânticas do mar parecem definir questões mais estruturais. E o seu jogo metafórico carrega uma dose maior de teorização.

Os temas que vamos respigar incidem em domínios bastante elaborados da visão do mundo. Por eles nos aproximaremos a questões que, por vezes, nos hão-de parecer surpreendentes, porque

pressupõem uma grande dose de elaboração teórica e sugerem argúcia e lucidez na definição de matérias pouco comuns no âmbito humano e social. A verdade é que, em temas míticos que se apresentam como narrativas cheias de imagens impressionantes, também se podem pressentir traços subtis de reflexão e teorização, a respeito dos mais variados enigmas da vida e da História. Mesmo que o entusiasmo pela narrativa seja inquestionável no Oriente, mais do que filmes de acção heróica para entreter o imaginário, essas narrativas míticas estão construídas no sentido de esboçar verdadeiros tratados a respeito de algumas das nossas grandes questões de sempre, que já então preocupavam o espírito humano. Na simbólica do mar, profundo e amplo, cabem temas igualmente profundos e amplos como o sentido dos caminhos humanos, no universo e ao longo da História, caminhos permeados de insegurança e de surpresa, mas sempre semeados de esperanças e imbuídos de dinamismos, que persistentemente abrem novas rotas. Por este conjunto de sugestões, pareceria que o mar é sobretudo portador de um conjunto simbólico positivo e atraente. No entanto, ele revela-se-nos como escondendo, em profundezas de mistério, dimensões surpreendentes e contraditórias, projectadas para a experiência humana do tempo e da sociedade.

2. A experiência pré-clássica de mar

A imagem pré-clássica, no que diz respeito ao mar, foi muito provavelmente conseguida e é formulada a partir das experiências de actividade marítima ocorrida no mar Mediterrâneo Oriental. A expressão histórica que ficou desta actividade no mar poderia corresponder à prática dos fenícios com as suas cidades-estado, postadas na costa, junto ao mar ou dentro dele, tal como acontecia com as cidades ilha de Arvad e a de Tiro, assente no rochedo que lhe deu nome. Com uma vida económica e comercial baseada em actividades industriais instaladas em terra e intensamente voltadas para o mar, estas cidades projectavam-se por sobre o mar em aventureiras e rendosas viagens comerciais; por elas transpunham as regiões de Tarso, na costa sul da Ásia Menor, em direcção a muito mais distantes paragens que foram definidas e desenvolvidas nas terras da Ibéria do Sul, a evoluir progressivamente do económico para o político. As naus desta nova Társis, segundo a imagem recolhida em Ezequiel⁽³⁾, ficavam a representar a grandeza técnica destes empreendimentos e o

sucesso das infra-estruturas civilizacionais que tornavam possíveis tais feitos marítimos e lhe garantiam esplendor, riqueza e orgulho. Ezequiel apresenta a cidade de Tiro a proclamar, ufana, a sua identidade com uma metáfora marítima: «Tiro, tu dizias: “Eu sou um navio de uma beleza perfeita”»⁽⁴⁾.

Da grandeza deste relacionamento fenício com o mar viveram até os egípcios que eram politicamente mais poderosos, mas que entregavam sobretudo nas mãos de navegantes fenícios as suas necessidades em matéria de comunicações e de comércio marítimo externo. Os gregos que tão frequentemente caricaturaram os fenícios como nómadas do mar e os fixaram nos traços desta imagem de mercadores ultramarinos da púrpura, esses mesmos gregos podem ter herdado dos fenícios alguma da sua dimensão marítima e das estratégias apropriadas para o sucesso neste campo. A História colocou-os, pelo menos, na situação de seus naturais herdeiros nas actividades do mar Mediterrâneo.

No entanto, como antecessores destes laboriosos fenícios, havia outros exemplos de povos e cidades cujo contacto com este mar poderia merecer o rótulo de uma talassocracia⁽⁵⁾. Este estado de grande capacidade para actividades do mar pressupunha, nessas sociedades, uma dose significativa de eficácia e rentabilidade na economia e possibilidades de intervenção política. Tudo isto significa que era rica e intensa, desde havia muitos séculos, a intervenção das sociedades orientais no domínio dos mares.

É mesmo normal pressupor-se que uma grande parte deste nível de capacitação para a actividade marítima podia ter-se desenvolvido já em tempos pré-históricos. Cada vez mais, com efeito, a história mais remota do mundo pré-clássico nos sugere que um nível elevado de sofisticação social e política fora seguramente atingido, antes da fase documentada como histórica.

Esta ligação das culturas orientais com o Mediterrâneo faz deste mar uma instituição fundamentadora da continuidade histórica naquela área e institui a solidariedade entre este mar oriental originário e o mar greco-romano posterior, tal como ele se espelha nas nossas leituras do tempo clássico. Em suma, o nosso mar é o Mediterrâneo e a imagem que dele nos ficou traz dentro de si histórias provenientes de todas as margens do mundo pré-clássico.

A mais primitiva formulação literária desta imagem de mar é aquela que nos vem da costa da Síria. Era praticamente a partir dessa linha costeira que se iniciava, na perspectiva do homem greco-romano,

o espaço geográfico familiar e o seu próprio mundo, aquele que assinalamos com o rótulo de clássico. Esse mundo começava do ponto de nascer do Sol para cá. A fronteira inicial deste mundo era, portanto, a Anatólia, mais a norte, ou o Levante, no centro sul. Sinónimos, estes dois termos demarcam a linha de onde o Sol se ergue e onde, por conseguinte, o mundo ocidental começa. O Mediterrâneo Oriental representa esse ponto fulcral e é o acumular de todas as memórias históricas que constitui o seu recheio imaginário e cultural.

De qualquer maneira, havia populações próximas do Mediterrâneo Oriental que se dedicavam a actividades marítimas de forma bastante menos intensa do que aquelas que referimos para as cidades fenícias da costa. Também na cultura dessas populações, contudo, o impacte do mar ressoa de forma bastante notória. Tal é o caso concreto dos hebreus⁽⁶⁾.

É inquestionável que noutras margens do grande Oriente se podia fazer referência a outros mares com alta pertinência histórica, tanto do ponto de vista civilizacional como do ponto de vista cultural. Um desses mares poderá certamente ser o golfo Pérsico. Este parece oferecer uma grande dose de materiais para o primitivo imaginário sumério, o qual se transmitiu à cultura mesopotâmica. Uma das suas expressões míticas e culturais é o facto de nesse golfo se abrigar, segundo os sumérios, o próprio imaginário do paraíso. Aqui assentam as múltiplas referências à terra paradisíaca de Dilmun.

Outro mar importante é o mar Vermelho, com a sua bifurcação estratégica em dois golfos, Suez e Áqaba, definindo a península do Sinai. Malgrado a marcada sobriedade sugerida pelas paisagens desérticas em torno a este mar na Antiguidade mais remota, ele é igualmente um espaço importante e incontornável para o encontro entre os dois continentes confinantes, o asiático e o africano. E através dele ecoam nomeadamente alguns temas da mitologia do mar para a própria elaboração cultural dos hebreus, como poderemos ver mais adiante. Entretanto, é a partir de qualquer destes dois golfos do mar Vermelho que se abre uma porta para o grande oceano Índico, em ambos os lados da Península Arábica. Ambas essas portas apontam rotas em direcção a horizontes que se tornaram profundamente significativos nas várias épocas da história do Oriente. Golfo Pérsico e mar Vermelho marcaram, em épocas antigas, a Suméria e o Egipto, bem como, em tempos mais modernos, marcaram a história dos persas e a dos romanos.

3. Simbologia integral das águas em dualidade promissora

A questão semântica do mar, tendo em conta as sensibilidades com que no mundo pré-clássico se definem as suas coordenadas, não pode dispensar um olhar integral sobre o grande domínio de todas as águas, pertençam elas ao imenso conjunto⁽⁷⁾ das águas salgadas ou ao âmbito mais familiar das águas doces. Estas últimas distribuem-se por vários domínios do universo e são bem diferentes na qualidade, mas não se chegam a impor como outro conjunto.

À primeira vista pode parecer-nos que o domínio das águas doces se contrapõe e se exclui radicalmente da realidade das águas salgadas e do mar. No entanto, as perspectivas da mitologia iluminam os fundos remotos desta realidade das águas; e assim nos fazem descobrir e nos propõem uma dimensão de tranquila convivência entre ambas. Mais do que simples convivência, a realidade destes dois conjuntos de águas é de uma profunda convergência semântica e partilham uma funcionalidade mítica de grande sintonia. Apesar de parecerem duas realidades antitéticas, acabamos por descobrir não apenas que são realidades coexistentes, mas que se apresentam até como complementares entre si. É sem dúvida com algum atrevimento e dinamismo poético que as mitologias pré-clássicas nos sugerem que a água doce e a água salgada, para além da contraposição com que se nos apresentam em termos práticos e sensoriais, se podem projectar mutuamente para uma dimensão de profunda e promissora sinonímia.

O mar e o rio, enquanto realidades essenciais e míticas, funcionam como variantes recíprocas e sinónimas, dentro do estilo de paralelismo bem conhecido e marcante da poética semítica, apesar dos contrastes de uma realidade sugerida como constituindo uma única identidade. Cada um deles é a antonomásia de cada uma das totalidades míticas da água, a salgada e a doce. Mas ambos se tornam miticamente sinónimos; o seu papel resolve-se numa funcionalidade paralela. Esta sinonímia de opostos aparece continuamente na maneira de nomear Yammu, o mar: este é designado pelo seu nome principal de Yammu e pelo seu nome paralelo Naharu, que quer dizer rio. Estes dois nomes que são opostos, por causa da contraposição dos dois tipos de água, mostram-se, entretanto, sinónimos pela referência à funcionalidade que a ambos é atribuída e que é a de ser *zabal* (príncipe) ou *ba'al* (senhor) e o outro ser declarado *šopeṭ* (juíz)⁽⁸⁾. Duas águas opostas personificam a mesma funcionalidade, a de governar ou presidir ao sentido.

Esta dupla valência das águas sinónimas como que se concentra na fórmula de uma outra dualidade mítica, a do manancial ou fonte (*apq // mbk*), de onde nascem tanto os dois «pélagos» (*thmtm*), incluindo a possibilidade de se tratar tanto do aglomerado de águas salgadas como do de águas doces, como surgem também as duas «torrentes» (*nhrm*) ou rios. Esta dualidade paralela e sinónima é frequente nos textos de Ugarit. Mas o mais interessante é que a razão que levou o mitógrafo a descrever esta paisagem foi a intenção de mostrar em que contexto se situa a gruta de habitação do deus supremo⁽⁹⁾, aquele em quem se concentra a mais legítima capacidade de criação. Em contextos existenciais que acentuam o significado profundo, tal como a experiência de sede extrema, qualquer nascente (*'pq mym*) assume ressonâncias míticas de água recriadora da vida⁽¹⁰⁾.

A primeira parcela da sinonímia referida é a representação das águas salgadas, o mar. A personagem mítica que se elabora a partir da mitologia e se transforma numa entidade quase personificada ligada às águas, apresentando-se como um monstro desmultiplicável em diversas figuras com modelos variáveis de monstrosidade, parece identificar-se preferencialmente com a realidade das águas salgadas. As imagens que representam a monstrosidade são conotadas com o mar, como mais adiante teremos ocasião de considerar de uma forma mais explícita.

No entanto, a água doce impõe-se igualmente como uma segunda identidade relativamente à salgada, podendo ser contrária à anterior pela sua caracterização imediata, mas que se torna idêntica à outra por uma função idêntica que lhe é atribuída na construção do significado essencial do mito. Esta dimensão é, por sua vez, de molde a transformar o significado das águas salgadas e acaba por atribuir a estas uma semântica mais aceitável e bastante mais enriquecida do que quando se identificavam simplesmente com as monstrosidades ameaçadoras do caos.

Águas doces e águas salgadas constituem, por conseguinte, numa bipolaridade complementar e essencial, o núcleo originário do ser e do universo, segundo a mitologia fundamental que se espelha no *Enuma eliš*. A base genética e evolutiva do universo é o Apsu, águas doces, e a Tihamtu⁽¹¹⁾, águas salgadas. São dois universos aquáticos, mas o Apsu é referido em primeiro lugar. Será por ele ser água doce ou por ser do género masculino?

Neste caso concreto e de uma forma que não deixa de ser curiosa, é atribuída uma fisionomia masculina às águas doces e uma identidade

feminina é referida para as águas salgadas. Uma tal bipolarização dos géneros não se limita à simples marca morfológica dos termos utilizados. É pela funcionalidade de um par heterossexualmente definido que esta diferenciação se faz e se torna identitária. Até que ponto estas associações se podem considerar anódinas e sem consequências? Em termos de escrita mítica, é a partir do momento em que a uma entidade se atribui qualquer funcionalidade que esta adquire o sentido e o estatuto incontornável e funcional de género. A primeira dinâmica a que o *Enuma eliš* alude é a de que Apsu e Tihamat, enquanto fonte originária de todas as coisas, «misturavam as suas águas».

É ainda interessante verificar que a figura bíblica de *tehom* (mar, abismo, pélago) demonstra alguma hesitação entre o masculino nas formas de singular e feminino nas formas de plural⁽¹²⁾.

Como já acima ficou referido, as mitologias orientais desenvolveram sobretudo figuras mitológicas derivadas do domínio das águas salgadas. Tihamat, no *Enuma eliš*, é a figura central que assume a sua identidade de mar e um papel de revolta, definida e combatida como caos. É ela o adversário do herói criador, o titular daquela epopeia de criação. Por outras palavras, foi contra o estado de ilegitimidade e desordem do mundo, representado pela figura revoltosa de Tihamat, que o próprio herói criador e ordenador se constituiu e por isso mesmo foi instituído como demiurgo.

Esta personagem monstro é um caso de máxima visibilidade, pela obra de que se trata e pelo papel que nela desempenha. Mas temos ainda o domínio dos monstros mitológicos em que a temática mítica do mar é farta e se difunde com grande amplidão pelas literaturas pré-clássicas⁽¹³⁾. Este tema transpõe mesmo as barreiras de uma mitografia concreta e insinua-se pelos interstícios de muitas produções poéticas, oferecendo categorias simbólicas de grande ressonância.

Por quanto diz respeito à questão de saber em que medida estes monstros são investidos de uma funcionalidade metafórica no horizonte da História, assumindo-a assim implicitamente como uma longa narrativa mítica de aventuras grandiosas, teremos ocasião de o referir mais adiante.

É, no entanto, digno de especial menção o facto de os sumérios terem desenvolvido uma personagem mítica conotada com as águas doces, tanto as subterrâneas como aquelas que são recorrentes à superfície da terra e, por outro lado, não terem atribuído igual importância a uma personagem mítica das águas salgadas, uma vez que a figura de Tihamat acima referida pertence à cultura marítima dos

semitas. O seu deus preferido no domínio das águas é um dos mais significativos deuses sumérios, Enki, cujo templo subterrâneo tinha o nome de Ea, isto é, a «casa das águas». Esta designação do templo com o nome de Ea veio a utilizar-se, mais tarde de forma corrente, como um nome alternativo para designar o próprio deus que naquele templo das águas tinha a sua morada. No entanto, o nome pessoal deste deus era realmente Enki e este significa «senhor da terra». Com isto parece estar a sugerir-se-nos a ideia de que a água doce é uma realidade do âmbito da terra. Ela não pertence, por conseguinte, à lógica nem ao âmbito das águas salgadas do mar. Verificamos, além disso, que os sumérios lhe atribuíam um valor muito especial, particularmente no âmbito das conotações míticas.

Este género literário de jogar dialecticamente com as conotações de contraste e complementaridade entre dois géneros opostos de água mostra-nos um significado das coisas projectado para uma profundidade de abrangência e subtilidade que enriquece a água e a torna semanticamente essencial. Este aprofundamento transcende os níveis imediatos da percepção, em cujo âmbito nos sentimos tolhidos na busca e definição do sentido, em condições hermenêuticas de dramática hesitação.

Uma suprema fórmula e um símbolo quase enternecedor da fusão semântica entre as duas modalidades contrapostas de águas é aquela fonte de água doce que o mitógrafo como que contempla, a brotar nas profundezas do mar⁽¹⁴⁾. O texto denso e intenso da bênção dirigida pelo patriarca Jacob ao seu filho José refere a fonte de bênçãos e fertilidade constituída pelas águas do céu e, em paralelo sinonímico, pelas águas do pélago subterrâneo⁽¹⁵⁾. Tratando-se de produtividade é a água doce aquela que naturalmente se postula. No entanto, o termo para designar este pélago, abismo ou oceano é aquele que normalmente se usa para designar miticamente o mar.

Mais um exemplo da convergência semântica entre as águas doces e salgadas chega até nós, pela via de um prolongamento cultural e literário da antiga simbologia do mar pré-clássico. Referimo-nos à fusão semântica operada nos evangelhos sinópticos, relativamente ao mar de água doce situado na Galileia, em que Jesus assume um papel de herói ordenador⁽¹⁶⁾.

A nomenclatura de mar desde sempre utilizada para designar o lago da Galileia, mesmo sabendo-se que se tratava de água doce, talvez se possa justificar pelo facto de ser uma grande extensão de água e porque isso facilmente sugeria a ideia de mar. As referências

ao mar nos evangelhos sinópticos limitam-se quase exclusivamente ao caso deste lago. E é ainda quase só deste «mar» que eles falam, mesmo quando assumem as conotações míticas que o mar salgado lhes pode oferecer. Com efeito, as conotações metafóricas e mesmo míticas de um «ajuntamento» significativo de água salgada, conotações que o termo de mar traz consigo, não estão excluídas do conteúdo com que os evangelhos aqui utilizam a palavra mar, mesmo que se pudesse considerar que o fazem erradamente, do ponto de vista da exactidão semântica imediata. A narrativa sobre uma tempestade deste mar que é dominada por Jesus⁽¹⁷⁾ vem instalar nesta nomenclatura um sentido dúplice de lago de água doce e de um mar de águas salgadas, aparecendo particularmente sublinhadas as conotações míticas da semântica do mar.

No que respeita a esta histórica massa de água que o rio Jordão acumula num fosso natural da Galileia, antes de sair dali em direcção ao mar Morto, a cumplicidade entre estas duas semânticas manteve-se, apesar do longuíssimo processo de transição de uma língua para outra, na série milenar de traduções por que passou o Novo Testamento. Foram múltiplos e prolongados os sucessivos processos de tradução em que tal opção lexical se manteve; e eles podiam ter oferecido oportunidade para depurar aspectos menos lógicos ou demasiado dependentes de cumplicidades culturais próprias da língua de partida, que um tradutor atento poderia muito bem ter considerado dispensáveis. Apesar disso, a nomenclatura de «mar» da Galileia passou sucessivamente do hebraico para o aramaico, para o grego e para o latim. E este percurso não se interrompeu até aos dias de hoje, envolvendo as mais recentes traduções para as nossas línguas, mesmo aquelas mais marcadas por uma grande vontade em regressar aos sentidos do original.

De um ponto de vista fenomenológico, o mar pode muito bem comportar a ideia de caos, no seu estado quase normal de agitação, perigo e ameaça virtual. Quando esta situação se intensifica, mais se apura ainda esse significado. É esta, na realidade, a imagem que mais normalmente recolhemos do mar e aquela com que principalmente o identificamos. No mundo pré-clássico ocorria uma síntese semântica deste mesmo género.

No entanto, um mar que abandona essa imagem caótica e ameaçadora e se oferece como uma superfície tranquila e serena sugere um estado maravilhoso e inesperadamente milagroso. É uma impressão de paz universal, nova e imprevista; justifica-se, por isso, que seja

atribuída à intervenção e ao domínio de uma força superior, sugestivamente divina⁽¹⁸⁾. É esse o efeito produzido na acção mítica de domínio do caos; é este o gesto principal assumido por qualquer figura demiúrgica e criadora.

Ora, a expressividade desta relação vivencial entre momentos extremados e contrapostos parece ter servido aos antigos leitores destas mitologias como definição para os vários estados ou aspectos com que o mundo se pode apresentar. A realidade primária do mito pode ser vista como a matéria total do universo e da vida dos humanos, cujas situações reais de desagrado ou de conforto podem ser representadas pelos modelos opostos de caos e de ordem. Estes estados podem espalhar-se por toda uma gama de matizes intermédios, representando de forma pertinente períodos específicos da história humana e das sociedades: há tempo para caos e tempo para ordem, diria o Eclesiastes⁽¹⁹⁾. A insatisfação entre os humanos é tanto maior quanto mais se sentir que as condições de vida estão próximas do extremo mítico indesejável e inadmissível, como é o caos. Por conseguinte, as fases da História são, segundo esta perspectiva, uma sucessão de estados de caos e de estados de ordem; e a relação funcional entre elas é sempre a de um combate demiúrgico. Assumir a experiência humana histórica de forma consequente é não descurar nenhum empenho neste combate.

O relacionamento entre estes dois estados do mundo dos humanos, no seu decurso histórico, pode ser entendido como tratando-se de duas fases que decorrem de forma sucessiva, excluindo-se mutuamente ambos os estados, porque são contrapostos entre si. O ponto de partida mítico teria sido o de um caos universal absoluto, no âmbito do qual nenhuma identidade, nenhuma realidade concreta e explícita emergia: nem ordem, nem função, nem sentido, nem interesse. *Tohu wabohu*, dizia o autor bíblico⁽²⁰⁾, numa expressão que com muita dificuldade intuímos que signifique indefinição e desordem. É tamanha a sensação de caótico que nem o impacte ordenador que normalmente viria de uma tradução conseguia inocular qualquer ordem nos significados, como se pode apreender pelo hábito francês de referir e utilizar aforisticamente o *tohu bohu* como um conceito intocável e intraduzível⁽²¹⁾.

Esta é uma imagem que se depreende tanto do início do *Enuma elis*⁽²²⁾, onde as coisas mais reais e mais imprescindíveis do mundo se encontram em estado inominável ou inominado, como ocorre também no início do *Génese*⁽²³⁾. É interessante verificar que, na narrativa javeista

da criação, quem atribui os nomes às coisas é o homem (*'adam*); e este momento transcendente da definição ocorre, quando Deus coloca o homem à procura de alguém que lhe sirva de auxiliar⁽²⁴⁾. Nomear as coisas é, portanto, defini-las e dar-lhes uma relação que lhes define a função e o sentido, dentro do contexto de emergência de um tu, um parceiro. Este gesto projecta-se colectivamente por sobre a história da humanidade, com todo o aspecto de criação de uma convenção. Ordenar e definir é uma imagem do processo histórico de vida dos humanos. Assim se exprime a ordem, segundo esta segunda narrativa de criação. A História é o processo de ordenamento da sociedade.

A primeira narração da criação⁽²⁵⁾ era mais estrutural e cósmica. No entanto, ela incluía já a nomeação das coisas. E também esta nomeação como uma história das coisas se escalonava já segundo um plano semanal, por dentro do qual se podia adivinhar todo o trabalho histórico de apuramento das funções, dos sentidos e dos nomes mais apropriados para cada realidade. A segunda narração⁽²⁶⁾, em contrapartida, é mais operacional e a sua imagem essencial estava instalada no mais quotidiano das tarefas que a História vai requerendo aos humanos.

Segundo esta leitura de fases separadas de caos e de ordem, uma vez instalada a ordem pelas mãos do criador ou do herói ordenador, a grande obra ficou realizada e ficou instaurado o mundo devidamente ordenado. O caos foi ultrapassado de maneira definitiva. Está em foco a acção do criador realizada de uma vez por todas; ela é tão maravilhosa como é absolutamente única e irrepetível. E seria quase blasfemo pensar que alguma vez esse gesto criador poderia ser retomado.

Esta maneira de ler o mito exalta o papel do demiurgo com um realismo quase ingénuo. Na sua radicalidade, porém, ela é também algo simplista e não parece garantir suficiente pertinência. Por exemplo, ela não valoriza de maneira suficiente a leitura quotidiana do mito como modo de envolver os seus múltiplos dinamismos nas tarefas de governação da História. E esta perspectiva é profundamente pertinente para as leituras que nas culturas pré-clássicas se faziam da matéria mítica e do seu dinamismo.

Por isso a versão de uma criação a decorrer na longa duração histórica, em cujos meandros o herói criador e demiurgo é uma metáfora para representar qualquer agente criativo e eficaz, onde Deus age pelas vias do agir humano e onde as essências podem ser definidas com recurso a entendimentos sobre a definição e o nome adequado para as coisas, como acontece nos processos de convencionalização

e entendimento social. Esta leitura da criação pode oferecer um correctivo a uma leitura do mito em termos de realismo absoluto e ingénuo; ela assume a presença do caos como uma dimensão complementar e correlativa da ordem, em todas as fases do decurso do tempo histórico.

Há, por conseguinte, uma maneira de ler os dois estados extremos do mundo, caos e ordem, como modelos que se vão realizando ao longo da História em processos intermitentes, significativos e saborosos precisamente por causa disso. A esperança que se exprime através da leitura ou da representação dos grandes mitos alimenta a expectativa de que os períodos mais marcados pelo caos na vida das sociedades possam vir a ser seguidos, corrigidos e compensados por outros períodos nos quais se consiga impor uma dose mais significativa de ordem. Estes altos e baixos de correcção, equilíbrio e compensação são uma expressão bastante corrente e acessível da esperança que a imagem do caos mítico encerra e suscita.

Ora, é precisamente desta maneira que o *Atrahasis*, que é uma longa sequência temporal de alcance mítico, apresenta o faseamento da História como intermitência de tempos de caos e afirmações de sobrevivência⁽²⁷⁾. O simples facto da sobrevivência equivale já a uma situação de boa ordem. O «super-sábio», que é o herói que dá título àquele mito, vai conseguindo escapar às sucessivas vagas de caos. Ou este mito é muito optimista ou a simples sobrevivência pode constituir realmente um feito da mais elevada qualidade. E é precisamente nessa simples sobrevivência que se encontra a sua pujança enquanto mito. Estas intermitências de caos e ordem podem ter grande representatividade e pertinência como formas extremas de representar os estados do mundo e da sociedade.

No entanto, mesmo entre estes dois modelos de mundo, o de caos e o de ordem, reportados simbolicamente às conotações históricas da imagem mítica do mar, a relação pode também ser entendida, tendo em consideração as leituras que os velhos mitos pressupõem e exibem, como uma maneira dialéctica de expressar o convívio e o doseamento real entre estas duas categorias. No doseamento concreto que cada época consegue realizar, pode dar-se um equilíbrio ou então uma predominância do estado caótico sobre o estado ordenado. Desta maneira se conseguem variados coloridos de mais ordem ou mais caos para cada época ou para cada situação histórica concreta. Nenhuma fase se poderia, assim, considerar como isenta ou imune à presença da categoria oposta. O mundo entendido a partir desta mitologia não

estaria nunca absolutamente caótico nem absolutamente ordenado. O calor das emoções postas em jogo ou a intensidade dialéctica na definição dos conceitos e valores implicados poderiam, entretanto, dar-nos essa sensação de posições extremadas.

O próprio caos pode, desta maneira, conter virtualidades positivas e valores. O mundo antigo não deixava de se mostrar sensível à existência de valores de promessa e de vida latentes no âmago do caos. Alguns mitos exprimem essa intuição; e os momentos históricos de maior tensão entre estas duas categorias teriam precisamente a ver com o peso excessivo de uma ou de outra. Com efeito, as lamentações com que se exprime a dura vivência histórica tanto consistem em queixas pelo excesso de caos e desordem como, ao contrário, pelo excesso de ordem e de poder. Também do lado do poder se pode encontrar o excesso. Esta é uma evidência absoluta. Mas quando, pelo contrário, se exige qualquer montante de criatividade tem sempre de se postular uma significativa dose de caos. Declarar o que é velho é sempre enunciar alguma dose de caos, empreendendo assim um combate contra o mesmo. E a simples definição de projectos alternativos de poder implica também uma declaração e definição aceitável e mesmo imprescindível de caos.

É por isso que, na mitologia de Ugarit, o facto de o Mar (*yammu*) se apresentar como candidato à função de Baal, para ser «senhor» e grande ordenador⁽²⁸⁾, se pode interpretar não simplesmente como ousadia arrogante, absurda ou ridícula, mas como uma candidatura com, pelo menos, alguns aspectos teoricamente compreensíveis. Quando se mostra o deus supremo, Ilu, a acolher tal candidatura ao poder não parece que o faça com intenção de pôr a ridículo tal hipótese. Porém, no conjunto do ciclo mítico, esse sentido de o mar ser um mau candidato parece ser difícil de evitar. Na lógica mítica tal intenção seria, contudo, mais absurda do que ridícula.

4. Imputabilidade, serviço e poder

Outro aspecto interessante, cujo matiz podemos captar por entre os meandros das narrativas míticas do mar, é a necessidade de projectar para os recessos mais profundos da realidade, na sua expressão simbólica e mítica, as noções antitéticas de bem e de mal, que constituem a grande bifurcação de caminhos do sentido. Parece que, ao elaborarem mitografias, os humanos sentiam necessidade em atri-

buir a uma entidade adversa, a um adversário da ordem, a resistência que o caos oferece a qualquer tentativa de ordenamento. É assim que o mar aparece arvorado como figura de contraposição ao demiurgo, como personagem maléfica que as diversas culturas têm vindo a tratar num processo de progressiva diabolização.

Os processos do universo são, desta maneira, descritos como processos de imputabilidade segundo o modelo humano, como se, em toda a amplidão do universo, estivesse sempre em causa um agir perfeitamente ético, assente sobre a imputabilidade e a responsabilidade. É a necessidade de garantir alguma imputabilidade humana para tudo aquilo que sucede e que dá recheio à vida.

Desta maneira, o universo é metaforizado como uma entidade consciente e tudo o que ocorre são actos de consciência, imputáveis a alguém, como seu encargo e sua carga pessoais. Em suma, estas doses de bem e de mal que se verificam na realidade e no processo histórico parecem ganhar mais pertinência e significado, ao serem miticamente descritas não como funcionalidade das coisas ou como simples ocorrência, mas como comportamentos imputáveis a uma personagem. Não estamos nos domínios de um animismo universal, porque estas leituras míticas são estruturais e não realísticas.

Esta imputabilidade poderia servir para dar um aspecto de operacionalidade ética ao que acontece e adscrever a alguém os processos históricos como sua tarefa e responsabilidade; dela pode eventualmente avançar-se para uma dimensão mais explícita de personalização e definição ética, pela qual se estabelece uma declaração de culpabilidade mítica. Por este caminho se avança em direcção a uma definição do agente divino em perspectiva estrutural.

A já referida figura feminina, Tihamat, que no *Enuma eliš* representa o mar, aparece a capitanear um exército que se opõe à acção do herói criador. Por isso, ela é carregada com uma culpabilidade que não justifica somente a guerra que lhe é movida e o despedaçamento a que é sujeita, como consequência implicada na derrota. Uma outra sequela deriva dali para a criação do homem, à laia quase de pecado original⁽²⁹⁾. À própria Tihamat não foi atribuído este último castigo, seja porque já tinha sido despedaçada para com os pedaços dela se criar o mundo, seja porque algum motivo de respeito sobrevivia ainda, devido, por exemplo, à maternidade universal de Tihamat, a qual, mesmo pertencendo à fase anterior àquela guerra, continuava a fazer parte integral e válida do seu currículo e do seu mito. A culpabilidade que se entendeu penalizar acabou por ser transferida para a pessoa do lugar-

tenente de Tihamat, seu quase esposo nesta fase de guerra com o resto dos deuses, no meio dos quais tinha ficado Apsu, o seu primeiro consorte. O nome deste deus menor de circunstância era Kingu; e foi este que teve de sofrer uma espécie de castigo pelo acto de rebelião, usando-se o seu sangue para amassar o ser humano a criar⁽³⁰⁾.

Esta forma feminina de mar é uma particularidade muito marcante da literatura babilónica, por via da sua mais destacada epopeia de criação. Por quanto respeita às línguas semíticas, é normal o mar ser nelas apresentado no género masculino, quer seja designado com o vocábulo *yam* / *yammu*, quer se diga com o termo *tehom*, que é uma alternativa com especificidades semânticas. O hebraico prefere *yam* como termo comum e *tehom* como ressonância poético-mítica; o ugarítico parece preferir exactamente o contrário. Na Mesopotâmia, a personagem de Tihamat é a correspondente feminina do ocidental *tehom*. E na etapa fundacional da ontologia do universo, ela é uma parte essencial; a sua função é a de ser uma espécie de matriz universal de vida, uma mãe em puro estado cósmico. Esta maternidade é uma forma de generosidade e de serviço universal.

No entanto, em contraposição com esta generosa disponibilidade, é também Tihamat que nos aparece a personificar um projecto de poder e de rebelião. Não é que a ideia de poder destoe especialmente ao colar-se a uma personagem da área do mar. Por todo o Oriente, o mar é, como já vimos, o grande adversário do demiurgo criador; e essa é uma manifestação expressa de poder. Na mitologia do ciclo de Baal em Ugarit, o mar é também o primeiro candidato a postar-se, e com algum sucesso inicial, na corrida para ser rei dos deuses, uma funcional e não suprema, funcionando como executivo para as tarefas de governação do universo.

O mar como candidato ao poder, seja ele representado por *yammu*, em Ugarit, seja personificado por Tihamat, na Mesopotâmia, pode ter um sentido de resistência ou de anti-poder, mais do que o de uma concorrência entre candidatos dotados de análoga legitimidade e iguais capacidades. Aliás, a candidatura de Yammu ao poder, para além de significar alguma apetência por parte de uma entidade dotada de força como o mar é, está também construída como um elemento da estrutura dramática e retórica de toda a narrativa; tudo isto pode muito bem espelhar a estrutura dramática de que se reveste o poder na História.

A referida contraposição de figuras exprime bem a complexidade dos movimentos que se encontram em jogo. Segundo a lógica em

acção no ciclo de Baal, o facto de Yammu, o mar, ser proclamado «senhor» por iniciativa do deus supremo, Ilu, e de ser este a declarar que lhe vai preparar um palácio adequado à função de governo, ao contrário do que poderia ser a primeira impressão suscitada pela cena, parece esvaziar as capacidades e a legitimidade do mar como candidato⁽³¹⁾. Na economia geral do ciclo mítico, esta cena de uma candidatura impossível e pouco promissora procuraria sobretudo um efeito de ressonância a favor da candidatura de Baal, o Vitorioso. Este não se candidata, mas assume por si directamente as tarefas necessárias da governação, garantindo ao mesmo tempo o devido reconhecimento. Mesmo como agente secundário, demonstra tanta legitimidade no poder como o deus supremo, Ilu.

Na Mesopotâmia, aquilo que particularmente surpreende é o facto de ser uma figura feminina que é ao mesmo tempo a grande mãe aquela que aparece, depois, a personificar e a assumir o poder por uma via não condizente com a afirmação das suas prerrogativas maternas. O que ela faz é erguer a afirmação das suas capacidades de contraposição à soberania de outros deuses.

Na verdade, há uma outra figura feminina considerada inteiramente pertinente na assunção da função da guerra na Mesopotâmia. É a deusa Inanna ou Íštar. Todavia, a feminilidade desta última não se caracteriza pela maternidade mas pela combatividade e dinamismo de intervenção. Pelo contrário, o movimento de rebelião para o qual Tihamat se encaminhou parece colocar-se declaradamente em contradição com as suas características de grande mãe universal. Como conciliar maternidade e destruição? Complexo de Medeia? Fiquem-nos estas perguntas como esboço de rumo e traçado de um caminho.

As conotações de contraste que até agora tratámos sugerem-nos que os mitos do mar têm uma especial capacidade para acolher aspectos de contradição, sem que essa contradição se revele absurda ou impeditiva. O próprio magma caótico se apresenta como semente e como promessa⁽³²⁾. E também estas dimensões de ser semente e ser promessa se poderiam apresentar como capazes de assumir ocasionalmente aspectos informes e, outras vezes, revelar formas tumultuosas.

5. O mar e o combate humano da História

A mole imensa do mar, com o seu horizonte a perder de vista e com as imprevistas vagas a surgirem de forma ameaçadora e mortífera, oferece uma imagem adequada para o podermos identificar com

o fluir incomensurável, imprevisível e avassalador da História. Também esta, no seu difícil convívio com a natureza e nas vicissitudes da vida em sociedade, pode representar uma força incontida e indomável. Esta relação mítica com o mar como que institui o mito do combate e assim ele se propõe e continuamente se insinua como mito fundamentador da História, para animar a atitude humana de prosseguir todos os combates pela ordem, pela eficácia e pela vida. Esta é a visão mítica do destino dos humanos no acto de criação e definição dos mesmos⁽³³⁾. Charles Darwin, em chave biológica, disse da vida como combate aquilo que os mitógrafos pré-clássicos proclamaram da história humana como epopeia mítica.

Mas não é apenas como fundamentador da atitude de combate pelo domínio do mundo que a mitologia do mar se torna presente. Para além disso, a mitologia do combate é vista como uma forma estrutural da textura histórica⁽³⁴⁾. A própria linguagem do poder como intervenção nas realidades históricas exhibe a agressividade mítica destas confrontações de ressonância metafísica. Denunciar os inimigos e a rebelião e planejar a maneira como tratar com eles e os erradicar é uma das coordenadas definidoras do poder, bem metaforizadas nos traços do herói criador.

Estes símbolos de combate vão ao encontro dos mais vulgares símbolos do poder como repressão da desordem; são o ceptro e o chicote, que bem conhecemos das expressões da arte política do Egipto. Uma outra alternativa para simbologias de poder é a de ver a história e a sua governação representada em símbolos de gestão; aqui, é o poder como acção pela justiça. Os símbolos deste poder de regência e gestão podem ser aqueles que Hammurabi empunha, quando recebe de Shamash a inspiração para formular e promulgar as leis do seu código. Representado no cimo da sua estela, o que ele segura na mão é o cordel e o bastão de medição, com os quais deve estabelecer a medida justa das coisas.

Também este mar da História tem os grandes monstros com os quais se podem identificar todas as monstruosidades que nela vão ocorrendo. É Leviatã que se nos apresenta desde os textos de Ugarit e da Bíblia já referidos e que os pensadores mais modernos não sentiram inadequado para se continuar a utilizar como metáfora adequada do destino das sociedades⁽³⁵⁾.

Há na Bíblia um livro, no qual a História é sentida com o dramatismo e a densidade das páginas mais duras e pesadas e apresentada com as paisagens mais empolgantes. É o livro do *Êxodo*, cuja

sequência podemos perfeitamente contemplar com esta chave mítica distendida por sobre a grande amplidão de tempo. Os combates descritos nos primeiros 15 capítulos são de absoluta sobrevivência no Egito; e depois do capítulo 16 é o empolgante caminho de deserto tornado viável e transformado em autêntico paraíso. Entre estas duas fases, como a mais lídima expressão de ambas as situações, encontra-se a vitória sobre o mar⁽³⁶⁾, monstro dominado e atravessado a pé enxuto, ficando humilhada e rotundamente vencida a sua proverbial resistência. Não bastando já o facto de o mar ser atravessado daquela maneira, para ele absolutamente ingloria, ainda o acontecimento se potencia com um hino de glorificação ao Deus e herói demiúrgico que precipitou no fundo daquele mar o cavalo e o cavaleiro. Este hino⁽³⁷⁾, que se encontra já no espaço da hermenêutica e da leitura de significados, marginaliza a realidade do mar, apesar da sua riqueza imagética, para sublinhar as figuras de adversários históricos, que no mar adverso têm a sua mais lídima expressão.

A ideia de que o mar se presta bem a ser o espaço onde ressoa de forma adequada esta história verdadeiramente digna de um mito é bem clara no Salmo 114. O seu texto sintético e expressivo é digno de ser aqui transcrito na íntegra, tanto mais que ilustra igualmente uma das dimensões que já anteriormente tratámos, nomeadamente, o facto de soar de uma forma serena e feliz um paralelismo completo entre as águas salgadas e as águas doces, chamadas a representar o mesmo significado e desvalorizando os aspectos segundo os quais elas representam universos contrapostos entre si. A justaposição tranquila de Judá e de Israel lado a lado, neste texto, poderia sugerir que se trata de um salmo anterior à conquista do reino do Norte, ou Israel, pelos Assírios em 721 a. C.

«Quando Israel saiu do Egito, e a casa de Jacob, do meio de um povo estranho,

Judá tornou-se o santuário do Senhor e Israel, o seu domínio.

À vista disso, o mar afastou-se e o Jordão voltou atrás.

Os montes saltaram como carneiros, e as colinas, como cordeiros.

Que tens, ó mar, para assim fugires, e tu, Jordão, para retrocederes?

Montes, porque saltais como carneiros, e vós, colinas, como cordeiros?

Treme, ó terra, com a chegada do Senhor, com a presença do Deus de Jacob,

que transforma as rochas em lagoas e as pedras em fontes de água.»

É mais uma vez esta imagem mítica do mar da História aquela que a literatura apocalíptica se apraz em sublinhar. Uma vez que o imaginário

apocalíptico revaloriza as coordenadas da mitologia fundamental, o tema do mar e dos seus monstros ganha forma e apresenta-se com renovado esplendor. Um lugar clássico desta prática é o texto do livro de Daniel, na visão que antecede⁽³⁸⁾ a grande encenação para o reordenamento do mundo⁽³⁹⁾. As figuras de animais que sucessivamente sobem do mar são representações de reinos e de impérios. Daniel investe na importância da visão e esmera-se nos indícios capazes de sugerir a respectiva hermenêutica histórica. Pois é, na verdade, com imagens destas que se define e identifica a História e os seus actores. A interpretação desses monstros que Daniel insiste em procurar mostra precisamente que eles representam os grandes figurantes da História.

Entretanto, a proclamação do poder daquele Ancião que aparece sentado no trono⁽⁴⁰⁾ não se faz pela via do confronto com os referidos monstros marinhos, mas pelo estabelecimento incontornável de uma ordem em que as pretensões daquelas figuras que reclamavam ou exibiam o poder se tornam objecto de absoluta desconsideração e silêncio. Mais uma vez, a complementaridade mítica entre a água salgada e a água doce se nota com outra série de visões em que se espelham percursos históricos, e onde voltam a figurar animais, que têm por pano de fundo as margens do rio Ulai, em Susa⁽⁴¹⁾. Por aqui se nos torna mais uma vez evidente o contínuo entrecruzar de rotas que ocorre entre o mito e a história, o caos e a ordem, o doce e o salgado.

6. O fim do mar como fim da História

Ao longo deste texto, deparámo-nos com vários motivos de aproximação entre a imagem mítica do mar e o grande mito da História. Um ponto muito significativo de aproximação entre estas duas linhas, podemos ainda reencontrá-lo no último livro da Bíblia, que é também um dos últimos produtos da literatura pré-clássica, o *Apocalipse*. Pelo seu nome que significa «revelação», este livro poderia estar a sugerir a ideia de um começo. No entanto, coube-lhe ocupar a posição do fim, na série de livros bíblicos; e coube-lhe, quase ironicamente, o destino hermenêutico de ficar a representar os caminhos do fim.

Ora, é neste livro que, em toda a literatura do Novo Testamento, mais frequentemente se fala no mar, no seu sentido de grande realidade de água salgada. Nos evangelhos, e de modo muito particular nos sinópticos de Mateus e Marcos, o mar de que se fala é praticamente só o «mar» da Galileia, também chamado de Genesaré, de

Tiberíades ou de Carfarnaum. São quatro designações para o mesmo «mar», que é efectivamente de água doce, um lago formado quando o rio Jordão se despede da Galileia. Apesar de este mar aqui aparecer porque se enquadrava de forma realística nos episódios históricos da vida de Jesus, ele não deixa de se prestar adequadamente a algumas conotações míticas que a antiga mitologia preferia associar sobretudo com o grande mar das águas salgadas. É neste mar, apesar da sua água doce, que se descreve, como já anteriormente referimos, uma tempestade de conotações destruidoras, que Jesus acalma e domina, num verdadeiro gesto de poder demiúrgico⁽⁴²⁾.

No Apocalipse, o mar é apresentado de várias maneiras. Primeiro aparece como uma maneira sintética de designar parte da totalidade do mundo dos humanos; os dois grandes espaços do humano são a terra mais o mar⁽⁴³⁾. Aqui, o mar representa a totalidade perspectivada como horizonte humano e não suscita conotações míticas muito especiais. É um espaço normal e mesmo realístico de enquadramento e de existência dos seres humanos ou de outros, onde, por necessidade de ocupação, podem ter de se encontrar durante a sua vida⁽⁴⁴⁾ e onde podem eventualmente ficar retidos, depois de mortos⁽⁴⁵⁾. Há, no entanto, uma totalidade mais abarcante que é aquela que diz respeito à acção de Deus; essa engloba o céu, a terra e o mar⁽⁴⁶⁾.

Com estes aspectos se designa um mar humanizado e real. Neste espaço cabem certamente as referências em que o mar é apresentado como uma área onde a incomensurável quantidade de areia que se acumula é capaz de servir para metáfora muito eficaz de uma grandeza incomparável⁽⁴⁷⁾. O mar é o espaço da imensidão; ele é quase a fórmula possível do infinito.

Há, entretanto, acepções em que o mar do *Apocalipse* aparece dotado de conotações elaboradas de forma simbólica e com tonalidades bastante diferentes, talvez mesmo opostas. Haja em vista a personificação de todos aqueles a quem se pode imputar alguma culpa e que devem, por isso, ser castigados. Mais uma vez, eles constituem a terra e o mar, uma dupla de entidades consideradas como imputáveis em matéria de ordem e de justiça e que podem ser, por isso, eventualmente castigados⁽⁴⁸⁾. Assim se pode entender o verter do cálice com conteúdos de castigo por sobre o mar⁽⁴⁹⁾. Por isso é que a lamentação a respeito do trágico destino que se avizinha pode ser endereçada tanto para a terra como para o mar⁽⁵⁰⁾.

Repetindo o imaginário mais tradicional da mitologia apocalíptica, é do mar que o vidente vê de novo sair um monstro ou uma besta⁽⁵¹⁾,

personificando um poder contrário ao de Deus. Do mesmo modo, uma outra besta de características sinónimas se vê subir da terra⁽⁵²⁾. Que do mar subam monstros é uma visão miticamente tradicional. Mas, para uma besta «subir» da terra, é porque a esta terra se estão a atribuir características próprias do mar. Com efeito, é dele que realmente se «sobe»; e este subir a partir da terra não significa subir de um sítio profundo da terra. Poderia haver uma ideia de subir das profundezas da terra. Mas, neste caso, tais profundezas soam claramente a uma semântica importada da semântica de mar. Aliás, já desde o capítulo anterior, a figura do dragão a que se contrapõe Miguel nos situa no contexto mítico do mar como adversário e como ocasião para o combate em prol do ordenamento do mundo.

Além destas conotações bastante lógicas para a semântica mítica tradicional do mar, alguns outros aspectos nos aparecem bastante inovadores relativamente ao mar do *Apocalipse*. Um deles é a referência a uma imagem de mar tranquilo, contrariando o estado revolto, convulso e rebelde que o mar tem no seu contexto mítico mais corrente. O *Apocalipse* chama a este mar de configuração estranha um «mar de vidro»⁽⁵³⁾. E este mar de vidro, pelo que se vê da acumulação de dados simbólicos de 15,2ss, seria uma versão quase petrificada, digamos vitrificada, da imagem do mar Vermelho no livro do *Êxodo*, como uma resistência que já se apresenta dominada. O brilho do cristal a caracterizar o estado da água tem a sua última conotação positiva no rio de águas vivas, resplandecente como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro⁽⁵⁴⁾.

A isto segue-se o cântico colectivo de vitória por parte dos vencedores. Chama-se a esta proclamação o cântico de Moisés e do Cordeiro, juntando na designação as duas personagens, a da antiga libertação perante os poderes do Egipto e a da nova libertação perante a opressão da actual besta. Mais uma vez um tema mitológico aparece interligado com um tema da História em perfeita harmonia.

O mar do *Apocalipse* é um espaço mítico de grande elaboração, feita com sistemático e meticuloso recurso a temas que não esperaríamos encontrar, a partir das imagens tradicionais. O seu autor não se limitou a repetir os temas mais acessíveis na mitologia do mar, mas dedicou-se a elaborar com eles outros aspectos inovadores.

Na passagem de 7,1, por exemplo, fala-se de quatro anjos que, estrategicamente colocados nos quatro cantos da terra, impediam que qualquer vento viesse a soprar sobre a terra, sobre o mar e sobre as árvores.

Que quer exactamente dizer o mar sem vento? O vento no relato de *Génesis* 1,2 poderá eventualmente ser a imagem das águas revoltosas. A retenção dos ventos, impedindo-os de soprar sobre o mar, sobre a terra e sobre as árvores é o início da serenidade, como aquela que Jesus impõe ao mar no relato dos evangelhos sinópticos. Isto sugere que o que paira ou sopra sobre o mar, no *Génesis*, é literalmente «um vento de Deus», expressão de superlativo que faz sentido interpretar como um vento forte. Em termos de hermenêutica mitológica parece mais consentâneo interpretar desta maneira a frase literal de «e um vento de Deus soprava sobre a superfície das águas»⁽⁵⁵⁾. Esta interpretação parece preferível àquela leitura de que «o Espírito de Deus pairava sobre a superfície das águas», como tendem muitas traduções a assumir numa linha tradicional judaico-cristã.

A semântica mítica do vento em Gn 1,2 aparece confirmada aqui pelo *Apocalipse* e esta interpretação torna mais consentânea com a dimensão mitológica a leitura de que era um vento forte que soprava sobre a superfície do abismo. O significado que com isso se sugere é ainda o de uma força de caos e de um estado de pré-criação e não um antegosto do mundo habitado já pelo Espírito de Deus.

Depois de instaurados um novo céu e uma nova terra, após terem desaparecido os primeiros, verifica o vidente que «o mar já não existia»⁽⁵⁶⁾, não fora retomado para a nova série do mundo. Isto significa a declaração de que o mar se identificava principalmente com a antiga ordem e em nome de um reordenamento eficaz, ele tivera que ser radicalmente aniquilado, pois era ou representava o adversário da ordem. É este o ponto de chegada da evolução descrita com as sucessivas metáforas de um mar de vidro, da retenção dos ventos e do fim do mar.

Que sentido se poderá atribuir ao desaparecimento do mar, nesta perspectiva apocalíptica da História? Vários sentidos se poderiam enunciar.

Um primeiro seria o de ver aqui algum cansaço motivado pelo arrastamento do interminável combate ao longo da História. Essa luta é evidentemente longa e irresolúvel, pondo à prova qualquer paciência ou resistência. E mais uma vez o mar está a servir como imagem consistente da história humana.

Na mesma linha, podemos sublinhar uma outra conotação. O desaparecimento verificado e não anunciado do mar pode bem ser a melhor expressão de uma eficácia completa e também inesperada que a vitória conseguiu instalar; e poderá estar aqui sugerido o fim do ciclo do combate. A satisfação da vitória sobre a «injustiça» garante

um outro sentido como utopia radical. Qualquer combatente, cansado de guerra, sonhará naturalmente com o fim dos combates.

Estes sentimentos de desilusão e cansaço relativamente à História são emoções que se compreendem como estado emotivo ainda dependente do esforço e do sofrimento que tão longa luta pressupusera. No entanto, toda a dinâmica implícita na mitologia vai no sentido de os humanos serem novamente instaurados e instalados na História, nos moldes da utopia esboçada com a nova cidade-mundo que se apresenta no final do Apocalipse. É por isso que se planeiam novos céus, nova terra, nova cidade.

As leituras do tema do mar no uso mitológico pré-clássico, a projectarem-se como leitura e mesmo como teorização por sobre a História, foram instalando uma imagem transformada de mar. Este passa a ser um mar tranquilo em vez de revoltoso; e o seu aspecto de vidro vem contrapor o novo esplendor à escuridão natural das antigas profundezas.

Assim se enforma de novas tonalidades o próprio conceito de caos. E apesar de manter para ele um estatuto de adversário e de, por isso, lhe fazer sofrer, com a sentença de desaparecimento, o efeito radical da vitória da justiça, foi com este percurso que exprimiu e estabeleceu as fases do combate humano pelo domínio do universo e pelo governo do mundo dos humanos, que é ele próprio um mar de profundezas misteriosas e com algumas monstruosidades subrepticamente escondidas.

Os trabalhos dos humanos, em permanente combate contra o caos como contra um mar tumultuoso, são assim passados em revista com proveito, num misto de íntimo sofrimento e de reconhecimento profundo. Como quem se define pelo seu próprio caminhar, eternamente percorrendo os lugares originários da função e do sentido. Pois é ali que se revela, activo e estimulante, o núcleo que garante o dinamismo devido para uma essência *in fieri*.

Notas

⁽¹⁾ O presente texto nasceu como participação num colóquio sobre o mar, realizado no Instituto de Cultura Europeia e Atlântica, na Ericeira, em Julho de 2007. A versão aqui apresentada diverge muito ligeiramente da edição que o referido Instituto entretanto colocou on-line.

⁽²⁾ Ver JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS, «Na margem oriental do classicismo», em JOSÉ EDUARDO FRANCO E HERMÍNIO RICO (org.), *Padre Manuel Antunes (1918-1985): interfaces da cultura portuguesa e europeia*, Campo das Letras, Porto, 2007, 84-89.

⁽³⁾ Ez 27,25.

⁽⁴⁾ Ez 27, 3. O conjunto literário dos capítulos 26, 27 e 28 de Ezequiel constituem um verdadeiro arco parabólico da imagem de Tiro no século VII a. C., período que poderá mesmo ter sido uma das suas fases históricas mais brilhantes. Com as características formuladas ao sabor de uma literatura estrangeira, este texto pode servir como o *ex-libris* literário da história da cidade de Tiro. Veja-se, por exemplo, MARIA EUGENIA AUBET, *Tiro y las colonias fenicias de occidente*, Ednes. Bellaterra, Barcelona, em apêndice final.

⁽⁵⁾ O caso da cidade de Ugarit, que é dotada de um modelo civilizacional proto-fenício e fica situada um pouco mais a norte da região clássica dos Fenícios, é modelar numa época mais antiga. As preocupações com a constituição de um exército por parte de uma modesta cidade-estado como Ugarit mostra quão significativa é a força militar de que está provida uma pequena potência regional de vocação marítima. A isso se juntavam outras múltiplas razões para se apetrechar militarmente, por causa das suas fragilidades de defesa em terra. Ver ELISHA LINDER, «Ugarit: a canaanite thalassocracy», em GORDON DOUGLAS YOUNG, *Ugarit in Retrospect*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1981, 31-42.

⁽⁶⁾ Ver JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS, «Biblicamente, o mar» em *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº 23, 1998, 13ss.

⁽⁷⁾ «Ajuntamento» é como o livro do *Génese* 1,9-10 define o estado concentrado das águas convocadas para formar o mar. A mesma expressão é precisamente aquela que utiliza a tradução de JOÃO FERREIRA ANNES DE ALMEIDA, feita no século XVIII e editada com o título de *Bíblia Ilustrada*, por JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA, Assírio e Alvim, Lisboa, 2006. Esta síntese mítica da criação não especifica nenhum estatuto equivalente para as águas doces, nem sequer as menciona. É como se, de água, apenas existisse a que se relaciona com o ajuntamento dos mares. Entretanto permanece sempre e fica incontornavelmente inacessível a questão de a água ser, em hebraico, uma forma morfológica usada apenas no dual (*mayim*), dando a entender claramente que se trata de uma realidade que constitui um par natural. É esta a lógica normal do dual que se aplica quando se referem realidades compostas por um par natural, tais como as (duas) orelhas, as (duas) mãos, etc. Mas a que dualidade se poderá reportar realmente este dual de água?

⁽⁸⁾ KTU 1.2 III 16; 1.2 I 17 e muitas outras vezes, ao longo da Luta de Baal e Yammu.

⁽⁹⁾ KTU 1.2 III 4-6 e seus paralelos; 1.4 IV 21-23 e seus paralelos. Jb 38, 18 usa, correlativamente, este termo «nascente» (*mbk*) aplicando ao mar e já não aos rios.

⁽¹⁰⁾ SI 42,2.

⁽¹¹⁾ *Enuma eliš*, I, 3-5. Cf. JEAN BOTTÉRO; SAMUEL NOAH KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Ed Gallimard, Paris, 1989, 604.

⁽¹²⁾ Ver C. WESTERMANN, «*Tehom*, Flut», em ERNST JENNI e CLAUS WESTERMANN: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1984, II, 1026-1031.

⁽¹³⁾ Os elementos mitológicos remanescentes na Bíblia não poupam referências a estas imagens de monstros. Vejam-se Jb 3,8; 26,12-13; 40,25-41,26; SI 7,14; 104, 25-26; Am 9,3; Is 27,1; 51,9-10; Ez 29,3; 32,2-8; Ap 12,3. Até as referências pacíficas em Gn 1,21, mesmo sem conotações bélicas, sugerem naturalmente a ideia de «monstros marinhos». O monstro Lotanu ou Leviatan, serpente fugidia, é a clara expressão deste conceito em Ugarit. Ver KTU 1.5 I 1-2 e seus paralelos.

⁽¹⁴⁾ KTU, 1.2 III 4. Ver comentário nas notas 9 e 10 acima.

⁽¹⁵⁾ Gn 49,25.

(16) Ver *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Westminster-John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992, 178-184

(17) Mt 8,23-27; Mc 4,1-20; Lc 8,26-39.

(18) Estes sentidos múltiplos e complementares percebem-se bem na narrativa evangélica de Jesus a ordenar que uma tempestade ameaçadora se transforme num mar de tranquilidade, de encanto e de espanto: Mt 8,23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25.

(19) Ecl 3,1-8.

(20) Gn 1, 2.

(21) A maneira como a expressão hebraica de Gn 1,2 se tornou um dito popular pressupõe algum contacto não traduzido com o original hebraico em texto ou, mais provavelmente, em repetidos comentários.

(22) *Enuma eliš*, I, 1-2.

(23) Gn 1,2: «A terra era caos e desordem; a escuridão cobria a superfície do abismo e um vento forte soprava sobre a superfície das águas». Era, portanto, caos e, mais do que isso, era de noite.

(24) O texto de Gn 2,18-20 merece ser aqui transcrito: «O Senhor, Deus disse: “Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe um auxiliar semelhante a ele”. Então, o Senhor, Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves do céu, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes; contudo não encontrou auxiliar semelhante a si.”» Há que referir que para «auxiliar» o texto hebraico tem uma forma masculina. O género feminino de auxiliar vai ficando definido, depois.

(25) Gn 1-2,4.^a.

(26) Gn 2,4b-3,24.

(27) Cf. JEAN BOTTÉRO; SAMUEL NOAH KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Ed Gallimard, Paris, 1989, 530-563.

(28) KTU, 1.1 IV 13-27.

(29) Ver ARMINDO DOS SANTOS VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, Ed. Didaskalia /Ed. Carmelo, Lisboa, 1996, 262-263.

(30) *Enuma eliš*, VI, 20-34.

(31) KTU 1.1 IV 13-26.

(32) Segundo o pensamento egípcio, a realidade originária global, isto é, o Nun egípcio tem estas virtualidades de promessa, por vezes, de forma mais visível do que a dimensão de caos. Talvez isto justifique o facto de as mitologias do mar tumultuoso da mitologia terem no Egipto um efeito literário menos sonante.

(33) Ver Gn 1,26-28.

(34) No seu livro *Slaying the dragon. Mythmaking in the biblical tradition*, Westminster-John Knox Press, Louisville, 1992, F. BATTO apresenta-nos algumas das grandes sequências da História, vistas pela literatura bíblica e cobrindo os grandes momentos da sua evolução.

(35) Ver DANIELLE FOUILLOX, etc., *Dicionário cultural da Bíblia*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1996, 165.

⁽³⁶⁾ Ex 14, 1-31.

⁽³⁷⁾ Ex 15, 1-21.

⁽³⁸⁾ Dn 7,1-8.

⁽³⁹⁾ Dn 7, 9-14.

⁽⁴⁰⁾ Dn 7,9.

⁽⁴¹⁾ Dn 8,1-27.

⁽⁴²⁾ Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25.

⁽⁴³⁾ Ap 7,2-3; 10,5-6; 12,12.

⁽⁴⁴⁾ Ap 5, 13; 18,17.

⁽⁴⁵⁾ Ap 20,13.

⁽⁴⁶⁾ Ap 14,7; 18,17.

⁽⁴⁷⁾ Ap 20,8.

⁽⁴⁸⁾ Ap 7,2.

⁽⁴⁹⁾ Ap 16,3.

⁽⁵⁰⁾ Ap 12,12.

⁽⁵¹⁾ Ap 13, 1.

⁽⁵²⁾ Ap 13,11.

⁽⁵³⁾ Ap 4,6; 15,2.

⁽⁵⁴⁾ Ap 22, 1.

⁽⁵⁵⁾ Gn 1,2.

⁽⁵⁶⁾ Ap 21,1.