

METAFORICIDADE HUMANA DO MAR PRÉ-CLÁSSICO

*José Augusto Martins Ramos
Universidade de Lisboa*

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 variada. Nesta abordagem, queremos valorizar algumas conotações semânticas que marcam a utilização do mar, sobretudo nas mitologias. Porém, mesmo nesta perspectiva, o volume de questões continua a ser imenso.

Há, no entanto, uma linha temática que transporta significados metafóricos do mar para o âmbito das preocupações dos humanos e da sua vida em sociedade, enquanto promotores da organização do mundo. 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, por ser incontornável, e que se tenta ir configurando, 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 enquanto denominador comum entre as várias culturas do antigo Oriente que ele se nos apresenta. Com efeito, o mar é uma coordenada de grande repercussão na construção do sistema cultural e mítico e faz parte do património partilhado por praticamente todas as culturas que integram este mundo pré-clássico. O mar aparece por todo o lado, 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 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 geografia costeira, tendo em conta a área ocupada pelos hebreus.

Este mar apresenta-se-nos, sobretudo, como uma coordenada mítica estrutural e com o teor de uma verdadeira perspectiva metafísica. Isto significa que o mar se encontra ali num estado já adiantado de elaboração como tema mítico, dotado de uma

grande capacidade simbólica. Ele vai-se insinuando metaforicamente, por entre as construções de sabor teológico, criando cumplicidades relativamente a convicções e doutrinas; e 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 filosofia 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. Esta unidade 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, tendo em conta a proximidade geográfica e cronológica e a profunda convivência civilizacional, desde a Ásia central até ao Norte de África. Tal comunhão pode, no entanto, causar alguma estranheza, se pensarmos nas diferenças existentes entre os semitas da Ásia próxima e os camitas ou egípcios da África do Nordeste. Existe, contudo, uma comunidade cultural entre camitas e semitas, que está bem visível até em estruturas linguísticas essenciais. Este é um dos níveis de maior profundidade que estruturas comuns poderiam atingir. Este profundo denominador facilita inquestionavelmente a partilha de temas de fundo como é concretamente o do significado 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 fundamentais¹. Os caminhos das diversas mitografias definiram, entretanto, percursos mitológicos diferenciados. E, mesmo sem tentarmos empreender uma ponderação correlativa do papel semântico do mar entre os mundos clássico e pré-clássico, parece-nos que a carga simbólica 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

¹ 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.

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 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 experiência pré-clássica, no que diz respeito ao mar, foi muito provavelmente realizada e é formulada a partir das experiências de actividade marítima ocorrida no mar Mediterrâneo oriental. A imagem histórica real que ficou desta actividade no mar poderia corresponder à prática dos fenícios com as suas cidades estado, postadas sobre a costa e algumas delas mesmo plantadas no meio do mar, tal como acontecia com as cidades ilha de Arvad e de Tiro, no rochedo que lhe deu nome. Com uma vida económica e comercial assente sobre actividades industriais instaladas em terra e intensamente voltadas para o mar, estas cidades projectavam-se por sobre o mar em aventuras 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 ficavam, segundo a imagem recolhida em Ezequiel², a representar a grandeza técnica destes empreendimentos e o sucesso das infra-estruturas civilizacionais que tornavam possíveis tais feitos marítimos

² Ez 27,25.

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”³.

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 tanto 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. 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 parece merecer um rótulo de grande expressividade como é o de talassocracia⁴. 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 fundadora para a continuidade histórica daquela 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

³ 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.

⁴ 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: acanaanite thalassocracy», em Gordon Douglas Young, *Ugarit in Retrospect*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1981, 31-42.

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 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 acúmulo de todas as memórias históricas que constitui o seu recheio imaginário e cultural.

De qualquer maneira, havia populações próximas do Mediterrâneo oriental que aparentemente se dedicavam a actividades de mar de forma bastante menos intensa do que aquelas que referimos para as cidades fenícias da costa. Também na cultura dessas populações, porém, o impacto do mar ressoa de forma bastante notória. Tal é o caso concreto dos hebreus⁵.

É inquestionável que noutras margens do grande Oriente se podiam referir outros mares com alta pertinência histórica, tanto do ponto de vista civilizacional como do ponto de vista estritamente cultural. Um desses mares é certamente o golfo Pérsico. Este oferece 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 imaginário do paraíso, isto é a 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 de mar 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

⁵ Ver José Augusto Martins Ramos, «Biblicamente, o mar» em *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº 23, 1998, 13ss.

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. *A simbologia integral das águas e a sua 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 que englobe o grande domínio de todas as águas, pertençam elas ao imenso conjunto⁶ das águas salgadas ou ao âmbito mais familiar das águas doces que se distribuem por vários domínios do universo e que, por isso, 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 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

⁶ «Ajuntamento» é como o livro do *Génesis* 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 incontestavelmente 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?

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)⁷. Duas águas opostas personificam a mesma funcionalidade, a de governar.

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. Mas o mais interessante é que a razão para que o mitógrafo nos descreva esta paisagem é a sua intenção de mostrar em que contexto se situa a gruta de habitação do deus supremo⁸. Qualquer nascente de água (*'pq mym*) pode ter, em contextos existenciais que acentuam o significado profundo, como a extrema sede, assume ressonâncias de mito⁹.

A primeira parcela da sinonímia referida é a representação das águas salgadas, o mar. A personagem mítica que se elabora a partir da mitologia, que se transforma numa entidade quase personificada ligada às águas e se apresenta como um monstro desmultiplicável em variadas figuras de vária monstruosidade, parece identificar-se sobretudo com a realidade das águas salgadas. As imagens que representam monstruosidade são conotadas com o mar, como mais adiante teremos ocasião de considerar mais explicitamente.

No entanto, a água doce impõe-se igualmente como uma segunda identidade, que pode ser contrária pela sua caracterização imediata, mas que se torna idêntica pela função 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.

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

⁷ KTU 1.2 III 16; 1.2 I 17 e muitas outras vezes, ao longo da Luta de Baal e Yammu.

⁸ KTU 1.2 III 4-6 e seus paralelos; 1.4 IV 21-23 e seus paralelos. Jb 38, 18 usa, correlativamente, este temo “nascente” (*mbk*) aplicando ao mar e já não aos rios.

⁹ SI 42,2.

Apsu, águas doces, e a Tihamtu¹⁰, águas salgadas. São dois universos aquáticos primeiro. Será porque é água doce ou porque é masculino?

Neste caso concreto e deforma 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 identitária de um par heterossexualmente definido que esta diferenciação se faz. 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».

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

Esta personagem monstro é um caso de máxima visibilidade, pela obra que é 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 amplitude pelas literaturas pré-clássicas¹¹. Este tema transpõe mesmo as barreiras de uma mitografia concreta e insinua-se pelos interstícios de muita produção poética, 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.

¹⁰ *Enuma eliš*, I, 3-5. Cf. Jean Bottéro; Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Ed Gallimard, Paris, 1989, 604.

¹¹ 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; Sl 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.

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 não terem dado igual importância a uma personagem mítica das águas salgadas, uma vez que a Tihamat acima referida pertence à cultura marítima dos semitas. Trata-se de 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 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 contraste e complementaridade simultâneos, 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.

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

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 sugeriria 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 ao assumirem 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 do acerto semântico imediato. A narrativa sobre uma tempestade deste mar que é dominada por Jesus¹² 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 direção 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 considerar dispensáveis. Apesar disso, a nomenclatura de “mar” da Galileia passou 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 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 divina¹³. 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 dos 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

¹² Mt 8,23-27; Mc 4,1-20; Lc 8,26-39.

¹³ Estes sentidos múltiplos e complementares percebem-se bem na narrativa evangélica de Jesus a transformar uma tempestade ameaçadora num mar de tranquilidade, de encanto e de espanto: Mt 8,23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25.

humanos, cujas situações reais de desagrado ou de conforto podem ser representadas pelos modelos opostos de caos e de ordem; estes podem espraiair-se por toda uma gama de matizes intermédios, representando de forma pertinente períodos específicos da história humana e das sociedades: tempos de caos e tempos de ordem, diria o Eclesiastes¹⁴. 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 do caos. 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 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 os dois estados um ao outro, 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 bíblico¹⁵, numa expressão que com muita dificuldade intuímos que signifique indefinição e desordem. Tão caótico que nem o impacte ordenador que normalmente viria de uma tradução conseguia inocular qualquer ordem nos significados, como se apreende no hábito francês de referir o *tohu bohu* como um conceito intocável e intraduzível¹⁶.

Esta é uma imagem que se depreende tanto do início do *Enuma eliš*¹⁷, onde as coisas mais reais e mais imprescindíveis do mundo se encontram em estado inominável ou inominado, como também do início do *Génesis*¹⁸. 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 auxiliar¹⁹. Nomear as coisas é, portanto, defini-las e

¹⁴ Ecl 3,1-8.

¹⁵ Gn 1, 2.

¹⁶ 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.

¹⁷ *Enuma eliš*, I, 1-2.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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

dar-lhes uma relação que lhes define a função e o sentido. 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 ordenamento social.

A primeira narração da criação²⁰ era mais estrutural e cósmica. No entanto, ela incluía já a nomeação das coisas. E também ela 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 coisa. A segunda narração²¹ 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 blasfemo pensar que alguma vez esse gesto criador poderia ser retomado.

Esta maneira de ler o mito exalta o papel do demiurgo com 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 se faziam da matéria mítica e do seu dinamismo nas culturas pré-clássicas.

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 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, segundo os procedimentos de convenção e entendimento social. Esta leitura da criação pode oferecer um correctivo a uma leitura do mito em termos de realismo

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 da auxiliar vai ficando definido, depois.

²⁰ Gn 1-2,4ª.

²¹ Gn 2,4b-3,24.

absoluto e ingénuo; ela assume a presença do caos como uma dimensão complementar e correlativa da ordem, em todos os tempos.

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. 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 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 mítica, apresenta o faseamento da História como intermitência de tempos de caos e estados de sobrevivência²². O simples facto da sobrevivência equivale já a uma situação de boa ordem. O “super-sábio”, que é o herói daquele 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 enquanto formas extremas de representar os estados do mundo e da sociedade. Nesse sentido, elas podem dar realmente a sensação de acontecerem e de se sucederem de forma intermitente, enquanto fórmulas extremas parecem incompatíveis.

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

²² Cf. Jean Bottéro; Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Ed Gallimard, Paris, 1989, 530-563.

jogo ou a intensidade dialéctica na definição dos conceitos e valores implicados poderiam dar-nos essa sensação extremada de posições.

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 lamentações 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. 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. E a simples definição de projectos alternativos de poder implica também uma declaração e definição aceitável e até 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 ordenador²³, se pode interpretar não simplesmente como ousadia arrogante, absurda ou ridícula, mas como uma candidatura com alguns aspectos pelo menos teoricamente compreensíveis. Não parece que o deus supremo, Ilu, ali a assuma com intenção de pôr a ridículo tal hipótese, se bem que no conjunto do ciclo mítico esse sentido seja difícil de evitar. Na lógica mítica tal intenção seria 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 as noções antitéticas de bem e de mal, que constituem a grande bifurcação do sentido. Parece que, ao elaborarem mitografias, os humanos sentiam necessidade em atribuir a uma entidade adversa, a um adversário da ordem, a resistência que o caos oferece a cada 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.

²³ KTU, 1.1 IV 13-27.

Os processos do universo são, desta maneira, descritos como processos de imputabilidade segundo o modelo humano, como se, em toda a amplitude do universo, estivesse sempre em causa de um agir perfeitamente ético e imputável. É a necessidade de garantir 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 adscriver os processos históricos a alguém como 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. 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 implicado na derrota. Uma outra seqüela deriva dali para a criação do homem, à laia quase de pecado original²⁴. À própria Tihamat não foi atribuído este último castigo, ou porque já tinha sido despedaçada para se criar o mundo ou porque algum motivo de respeito sobrevivia ainda, devido, por exemplo, à sua maternidade universal, a qual, mesmo pertencendo à fase anterior à guerra, continuava a fazer parte integral e válida do mito. A culpabilidade a 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 onde teria ficado Apsu, seu primeiro consorte. O seu nome 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 criar²⁵.

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

²⁴ Ver Armindo dos Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, Ed. Didaskalia /Ed. Carmelo, Lisboa, 1996, 262-263.

²⁵ *Enuma eliš*, VI, 20-34.

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 ao poder de ser rei dos deuses, numa função de 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, 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 parece, ao contrário do que poderia ser a primeira impressão, esvaziar as capacidades e a legitimidade do mar como candidato²⁶. 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. Pois, este não se candidata, mas

²⁶ KTU 1.1 IV 13-26.

assume por si as tarefas necessárias da governação, garantindo ao mesmo tempo o devido reconhecimento.

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 a personificar e a assumir o poder por uma via que não parece ser a da afirmação das suas prerrogativas maternas, mas a da 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. Todavia, a feminilidade desta última não se caracteriza pela maternidade mas pela combatividade e o 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 as perguntas como rumo.

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 impeditiva. O próprio magma caótico se apresenta como semente e como promessa²⁷. E também estas dimensões de ser semente e ser promessa se poderiam apresentar como capazes de assumir ocasionalmente aspectos informes e, outras vezes, 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

²⁷ 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.

mesmos²⁸. Charles Darwin, em chave biológica, disse da vida como combate aquilo que os mitógrafos pré-clássicos proclamaram da história humana, em chave mítica.

Mas não é apenas como fundador da atitude de combate pelo estado 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 histórica²⁹. A própria linguagem do poder como intervenção nas realidades históricas exhibe a agressividade mítica destas confrontações de ressonância metafísica. Aliás, denunciar os inimigos e a rebelião e planejar a maneira como os tratar e 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; é o poder como acção pela justiça. Os símbolos deste poder de regência e gestão podem ser aqueles que Hamurabi 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.

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 sociedades³⁰.

Há na Bíblia um livro, no qual a História é sentida com o dramatismo e a densidade das páginas mais 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 são de absoluta sobrevivência no Egipto; 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 mar³¹, monstro dominado e atravessado a pé enxuto, ficando humilhada e rotundamente vencida a sua

²⁸ Ver Gn 1,26-28.

²⁹ 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.

³⁰ Ver Danielle Fouillox, etc., *Dicionário cultural da Bíblia*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1996, 165.

³¹ Ex 14, 1-31.

proverbial resistência. Não bastando já o facto de o mar ser atravessado daquela maneira, para ele absolutamente inglória, 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 hino³², 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 opostos 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 Egipto, 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 antecede³³ a grande encenação para o reordenamento do mundo³⁴. As figuras de animais que sucessivamente sobem do mar são representações

³² Ex 15, 1-21.

³³ Dn 7,1-8.

³⁴ Dn 7, 9-14.

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 sentado no trono³⁵ 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 Susa³⁶. 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 encontrá-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 o destino hermenêutico de 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

³⁵ Dn 7,9.

³⁶ Dn 8,1-27.

grande mar das águas salgadas. É neste mar, apesar da sua água doce, que se descreve, como anteriormente referimos, uma tempestade de conotações destruidoras, que Jesus acalma e domina, num verdadeiro gesto de poder demiúrgico³⁷.

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 mar³⁸. 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 vida³⁹ e onde podem eventualmente ficar retidos, depois de mortos⁴⁰. 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 mar⁴¹.

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 incomparável⁴². 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 e 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 castigados⁴³. Assim se pode entender o verter do cálice com conteúdos de castigo por sobre o mar⁴⁴. Por isso é que a lamentação a respeito do trágico destino que se avizinha pode ser endereçada tanto para a terra como para o mar⁴⁵.

³⁷ Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25.

³⁸ Ap 7,2-3; 10,5-6; 12,12.

³⁹ Ap 5, 13; 18,17.

⁴⁰ Ap 20,13.

⁴¹ Ap 14,7; 18,17.

⁴² Ap 20,8.

⁴³ Ap 7,2.

⁴⁴ Ap 16,3.

⁴⁵ Ap 12,12.

Repetindo o imaginário mais tradicional da mitologia apocalíptica, é do mar que o vidente vê de novo sair um monstro ou uma besta⁴⁶, personificando um poder contrário ao de Deus; e do mesmo modo uma outra besta de características sinónimas se vê subir da terra⁴⁷. Do mar subirem 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 revoltado, 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”⁴⁸. 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 *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 Cordeiro⁴⁹.

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 metucioso 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 aspectos inovadores.

⁴⁶ Ap 13, 1.

⁴⁷ Ap 13,11.

⁴⁸ Ap 4,6; 15,2.

⁴⁹ Ap 22, 1.

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 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”⁵⁰. Esta interpretação parece preferível à 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”⁵¹, 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 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.

⁵⁰ Gn 1,2.

⁵¹ Ap 21,1.

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 instalou; poderá estar aqui sugerido o fim do ciclo do combate. A satisfação da vitória sobre a “injustiça” garante um outro sentido como utopia radical. E qualquer combatente, cansado de guerra, naturalmente sonhará 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 sofrimento e 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*.