

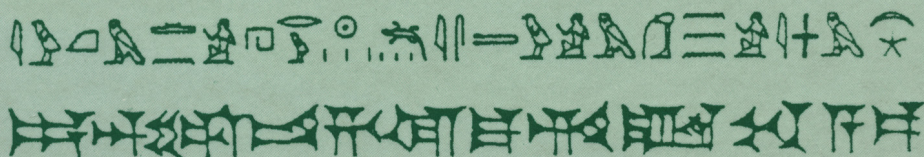
CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

10

Actas do Colóquio Internacional

SOCIEDADE, RELIGIÃO E LITERATURA
NO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO



BAAL, O QUE É UM DEUS?

Por JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS
*Professor da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa (instituto Oriental)*

Nos dez anos de existência que o Instituto Oriental comemora com este colóquio, houve actividades que várias vezes aportaram a Ugarit e, a pretexto de facultar uma primeira leitura guiada da sua mitologia, se detiveram no seu núcleo mitológico mais representativo e lhe foram esquadrinhando os meandros com preocupações hermenêuticas e intenções sistematizadoras. Entre as ocorrências mais regulares, houve um seminário de língua e cultura ugarítica que se regeu praticamente sempre segundo o modelo dinâmico de uma tertúlia cultural.

A opção metodológica foi sempre a da leitura colectiva com os inevitáveis comentários e longas trocas de impressões. Com os cinco grupos sucessivos de mestrado, as leituras foram-se sobrepondo, ano após ano, em torno aos textos mitológicos que têm o deus Baal como sua referência principal. E estas discussões acumuladas foram naturalmente convergindo.

A estas actividades correntes há ainda que acrescentar algumas dissertações de mestrado já concluídas ou em fase muito adiantada de conclusão. O espaço da orientação científica para estas dissertações constituiu mais um terreno comum onde as experiências hermenêuticas eram partilhadas entre o orientador e os alunos ou orientados. Nesta comunhão hermenêutica não somente eram analisadas as questões científicas mais pertinentes como até os materiais e bibliografias tinham de ser partilhados. Dessas dissertações, há que referir nomeadamente uma sobre o deus Kotharu, o senhor das artes⁽¹⁾, ou-

tra sobre os sentidos de nomear Deus em Ugarit⁽²⁾ e outra sobre a deusa Anat⁽³⁾. Acresce ainda uma dissertação de doutoramento em preparação sobre a mitologia do artesanato e das indústrias, que teve como ponto de partida a dissertação sobre Kotharu⁽⁴⁾.

Nestas circunstâncias, é de inteira justiça que a comunicação que aqui se apresenta seja considerada também devedora desta série de factores e de oportunidades; ela estará seguramente muito próximo de ser uma espécie de relatório para a síntese que, a cada momento, a discussão nos ia sugerindo⁽⁵⁾. Algumas destas ideias ficarão certamente a dever muito ao contributo de cada um dos variados participantes e o entusiasmo que dinamiza esta síntese é sem dúvida devedor da curiosidade atenta e estimulante com que a maior parte dos mestrandos se entregava às aventuras da leitura colectiva que se ia processando.

Baal é um importante elemento definidor na longa evolução do conceito de deus. A especificidade do conceito que aqui se encontra em jogo é um marco miliário no longo processo de definição do divino, desde que um tal percurso tem possibilidade de ser seguido na história humana. Na área cultural de Canaã, o movimento de conotações e representações que se definem com o nome e a figura de Baal é um dos processos mais significativos e mais duradouros que a teodiceia local da época pré-clássica elaborou e nos legou em património. Com esta afirmação apenas se estão a ter em conta as opções teóricas que andam implicadas no acto de nomeação e titulação de uma gama representativa do divino com o designativo de Baal. À primeira vista pelo menos, andam nisto implicados conteúdos mais significativos do que aqueles que estão contidos na nomeação bíblica de Javé, a cujo nome o uso literário atribui um papel com mais características de designação e de identificação do que de definição⁽⁶⁾. Pelo contrário, o nome de Baal implica sempre uma definição de carácter amplo, quase universal do divino. Por esta razão se pode considerar especialmente pertinente o facto de nos estarmos a dirigir a Baal para dele podermos inquirir sobre o que é um deus.

Ao fim das várias séries realizadas deste seminário, aquilo que já ocorre à mente com mais naturalidade são as perguntas. A interrogação que guia esta síntese é consciente e assumidamente elementar, pois ela tem de constituir a imprescindível pergunta metódica, para se poder recomeçar uma leitura e para se poder conseguir uma reavaliação dos objectos e das coordenadas do nosso espaço mental fundamental. Por isso, a pergunta síntese formulada para guião desta síntese se dirige à busca da definição. Esta justifica-se, em primeiro lugar, porque, tanto do ponto de vista epistemológico como na pers-

pectiva historiográfica, a pergunta que com mais viabilidade se pode formular sobre Deus é precisamente a de saber como é que tem sido definido ou como se pode definir. A mais realizável história de Deus pode ser a das definições que para ele têm sido ensaiadas. Os conteúdos históricos relativos a Deus concentram-se e esgotam-se praticamente nesta tarefa. Não parece possível tratar factualmente, por exemplo, a questão da sua existência, apesar de a história do pensamento e sobretudo a história tanto da apologética como a das anti-apologéticas conterem páginas numerosas, vistosas e bem marcantes à procura de argumentos apodícticos para provar ou para negar a existência de Deus. Deve haver certamente alguma confusão epistemológica nesse esforço de aferição. Qualquer das alternativas dessa vontade de afirmar a factualidade da existência de Deus parece ser em si mesma uma questão epistemologicamente inviável e quase informulável. É que, para começar, só se pode empreender epistemologicamente a aferição da factualidade da sua existência, quando se pode dispor de uma definição de Deus epistemologicamente administrável. E esta é certamente uma grandiosa tarefa, mas dificilmente uma tal definição poderá chegar ao ponto de epistemologicamente administrável para se empreender a prova de existência relativamente à mesma.

Quando o bispo anglicano Robinson⁽⁷⁾ propunha, há cerca de quarenta anos, como desafio pedagógico de reeducação religiosa, que se colocasse entre parênteses a questão da existência de Deus, não era formalmente pela questão da existência; era, isso sim, por questões múltiplas que tinham a ver com dificuldades na definição do que é Deus ou com algumas repercussões que o modo como se o definia tinham sobre o uso que dele se estava a fazer. Por isso o autor, que como bispo anglicano tinha particulares responsabilidades na matéria, se atrevia a sugerir aquela medida radical, como se se tratasse de uma passagem purificadora pelo irreal.

Além disso, se para a tarefa de definição do que é um deus cada entidade portadora desse nome, ao longo de toda a história e ao largo de toda a literatura, tem possibilidade de oferecer alguma espécie de contributo, o nome de Baal, em Canaã, é portador de uma densidade de dados claros e irrecusáveis. Vamos aproveitá-los, portanto.

De qualquer modo, Deus faz parte das nossas metáforas mais densas, mais universais e mais sistemogénicas. Definir o seu conteúdo e as suas conotações tem de constituir, por conseguinte, uma tarefa nossa, tão continuamente urgente como incontornavelmente inconclusa. Foi de leitura o seminário que aqui se relata; manteremos

para esta síntese a mesma plataforma. A perspectiva será essencialmente a dos textos e sobretudo a dos textos do ciclo de Baal, que constituíram o cerne do seminário. Outros documentos da cultura religiosa de Ugarit e de Canaã existem e podem sugerir conteúdos diferentes e, por vezes, contrastantes.

1. O imediatismo fenomenológico das tarefas e a pluralidade das figuras

A guerra e a caça, a meteorologia, a fertilidade e o amor representam polimorfos dimensões humanas profundamente presentes e enraizadas tanto na realidade social e histórica como na vida da natureza com as suas múltiplas virtualidades. Este conjunto simbólico essencial, convergente e solidário apresenta-se frequentemente repartido ou atribuído a uma gama variada de divindades masculinas e femininas. Múltiplas como elas se nos expõem, essas figuras constroem, no entanto, um sistema de significados que se articula de maneiras muito variadas, sem incorrer no perigo da dispersão.

A simbólica da guerra encontra-se entregue sobretudo a um deus herói, expressão sublimada do *gibbor*, que é, na base linguística do semítico do noroeste, expressão do humano herói das artes bélicas, mitificado como senhor da maça, arma física e real, e do raio, arma simbólica e mítica⁽⁸⁾.

Esta representatividade divina da actividade bélica aparece repartida entre divindades masculinas e femininas, apesar de, no âmbito humano e realístico, se tratar de uma actividade atinente quase em exclusivo aos homens. Na Mesopotâmia, por exemplo, destacam-se sobremaneira as divindades femininas, às quais é atribuída a representação de toda a simbologia bélica. É bem conhecido o facto de os assírios terem concentrado esta simbólica de maneira mais intensa sobre a deusa Ishtar. No entanto, a sua precursora Inana, desde os tempos da Suméria, acumulava esta representatividade com a do amor e fertilidade⁽⁹⁾. É muito interessante verificar, num simples visionamento caleidoscópico, como as culturas do Próximo Oriente Antigo articulam de forma tão insistente as figuras masculinas e femininas que representam a guerra com aquelas que simbolizam a meteorologia. A deusa Inana, de cuja imagem e descritividade textual beneficia posteriormente Ishtar, seja por aproveitamento seja mesmo por analogia ou sinonímia (por que não?) é, de seu nome original, a “Senhora do céu” (Nin-ana).

Além disso, na simbólica da guerra não está representada unicamente a actividade militar, mas estão recolhidas igualmente outras

manifestações de poder. Nela se subsumem, portanto, várias outras dimensões humanas da complexa realidade social e histórica. Isto suscita muito naturalmente a interrogação contemplativa de saber como é que se assume com tanta naturalidade uma simbologia ou uma mitologia feminina para um domínio de actividades, como a guerra ou exercício do poder político, em cuja fenomenologia, na prática das sociedades do Próximo Oriente Antigo, era tão limitado o papel que cabia às mulheres. Quais são as bases desta representatividade? Esta interrogação terá certamente muitos caminhos, que não cabe neste momento percorrer.

A iconografia de Baal que chegou até nós, apesar da sua exiguidade, representa bem esta figuração do deus da guerra, com a sua imprescindível maça⁽¹⁰⁾.

Pelo contrário, a meteorologia tenderia para ser identificada e figurada sobretudo com divindades masculinas. Haja em vista o deus Enlil dos sumérios, o deus Adad dos semitas mesopotâmicos e o deus Hadad dos semitas sírio-cananaicos. Dir-se-ia que, nestes casos, a pertinência das representatividades simbólicas pareceria andar trocada.

Nesta funcionalidade da meteorologia, as figuras divinas femininas associadas aos deuses podem aparecer como formas sinónimas ou solidárias, denotando uma tarefa cuja complexidade ou riqueza sugere união de forças com diferenças complementares. A deusa Anat de Ugarit, a emparceirar de maneira tão intensa e eficaz com Baal, é disso um preclaro exemplo. E as próprias filhas de Baal parecem ser um tipo de figuração ou uma nova metaforização das tarefas do mesmo deus, em forma de feminino complementar. Estas ficam mais subtilmente conotadas com o espaço das metáforas e menos delineadas no estatuto de hipóstases. Por isso, não se afirmam individualmente nem agem de forma autonomizada. Em contrapartida, Anat, apesar de ter análoga funcionalidade, tem uma autonomia hipostática bem mais construída. As filhas de Baal aparecem como uma metaforização característica do segundo quadro do ciclo baaliano, isto é o Palácio de Baal, que representa a versão institucional das atribuições deste deus. É, com efeito, em KTU 1.3 e 1.4, tabuinhas onde se contém a secção relativa à construção do Palácio de Baal, que a maior parte das referências às filhas de Baal se concentram ^(.1).

Os domínios humanos atingidos por esta simbólica implicam, no imediato das tarefas relacionadas com a meteorologia e com a fertilidade, muitos aspectos de complexa e subtil cumplicidade, que se inserem com toda a naturalidade nas conotações da parceria de nature-

za implicadas na complementaridade funcional constituída pelo masculino e pelo feminino⁽¹²⁾.

A deusa que faz de *alter ego* feminino a uma divindade masculina da guerra acrescentaria de uma maneira mais específica as conotações da caça e do amor, que completam a simbólica ali implicada, tanto no sentido do complemento como no do contraste. Quanto ao amor, é evidente e natural que a sua simbólica se possa concentrar no feminino. Com a caça já seria menos previsível e, no entanto, assim acontece, de facto. Até que ponto o próprio deus Baal, enquanto paredro e por conseguinte portador de uma identidade algo sinónima de Anat, poderia assumir também estes aspectos? Isto levanta a questão da comunhão de significados no interior do multi-simbolismo e da multi-metaforicidade divinos. Tal partilha de semânticas é naturalmente viável; apenas podemos não ser capazes de definir muito explicitamente até que ponto os antigos a formulavam.

Aparecem assim focadas ou alistadas, logo ao primeiro contacto, algumas tarefas mais inadiáveis das quais os humanos foram tomando consciência. Os resultados que se definem, no decurso e como conclusão das análises literárias e teóricas, podem assim apreender-se, logo desde o primeiro olhar para estas figurações mitológicas.

Baal é, além disso, nome de uma divindade cuja figuração consente uma maior margem de variedade, uma vez que aparece associado a diversos lugares de culto. Ele é afirmado como Baal de numerosas localidades sobretudo na faixa de Canaã⁽¹³⁾.

Sob este ponto de vista da multipertinência, pode considerar-se que Baal é um deus em genitivo. Ele é um “senhor de... e de...” Aparentemente isto poderia significar algum esvaziamento através da dispersão por muitos contextos. Mas significa também um complemento de identidade num título que poderia parecer difuso.

Esta dispersão de figuras coincidentes num mesmo nome podem dar uma justificada impressão de “Baal desfigurado”. Servirá esta pluralidade de figuras para valorizar a pertinência de algum importante denominador comum ou teria de ser vista como representando a fatuidade dos nomes à deriva de sentido? Baal é um dado significativo no processo específico do politeísmo em Canaã, que tem necessariamente de ser percebido como um largo espaço de consenso. Do lado da Bíblia, o interesse pela formulação caricatural da religião dos outros povos fez com que se privilegiasse a imagem negativa que daqui parece depreender-se. Expressões vulgarizadas como as que se referem no plural aos “Baals” e às “Astartés”, para representarem globalmente as religiões de Canaã, são a maneira bíblica de sublinhar a fatuidade de tal esquema mitológico e religioso. Segundo o homem bíblico, aquela algarviada plural e desordenada era ridícula e inútil.

No entanto, esta perspectiva de caricatura é mais uma estratégia de concorrência do que uma argúcia de compreensão.

Pelo contrário, aquilo que, nesta perspectiva de dispersão, pareceria esvaziador deverá apresentar-se como o vector mais eficaz para a definição que se procura. Esta multiplicidade e este imediatismo podem precisamente representar a pertença e a pertinência da figura e dos seus conteúdos. O Baal local é o “nosso” para as populações de cada sítio. É dali e, por conseguinte, é válido e pertinente, sobretudo ali mesmo.

Mas afinal, com qual das divindades que tiveram por nome Baal terá sido primeiramente utilizado este título? Para responder a esta pergunta vamos contando com indícios provenientes das culturas e da história, mas a resposta terá certamente de permanecer em suspenso. Quanto mais natural é o título menos possibilidades nos restam de pretender assistir ao momento do seu nascimento, porque se identifica com características da natureza. E quando é que começa afinal a natureza?

A metaforização do divino a partir das experiências, das relações e das instituições do poder na sociedade é o campo natural destas designações que convergem para o âmbito da segunda metáfora de Thorkild Jacobsen ⁽¹⁴⁾, a que mais adiante nos referiremos.

2. O carácter objectivo da individualidade baaliana

As mitologias constituem um tipo de discurso mais caracterizado pela objectividade do que pela subjectividade. As identidades para as quais elas apontam configuram-se mais como grandes realidades do que como grandes personagens. É verdade que, na textualidade e nas coordenadas que estruturam o seu edifício simbólico, as personagens dos mitos identificam uma parte bastante significativa do seu conteúdo. Elas definem uma contemplação da realidade dotada de uma transcendência que é predicável de heróis, os quais só com a identidade própria do subjectivo podem ser vistos e sentidos como poderosos e superiores. Esta capacidade de relacionamento tem a ver com o face a face que qualquer leitura do mito oferece, o eco de consciência e o *feed-back* que só entidades providas de subjectividade poderiam proporcionar. O máximo da contemplação que o mito faculty atinge-se com alguma dialogalidade que as suas entidades subjectivas, os deuses, como personagens promovem com o “leito^”.

No entanto, as características míticas de Baal parecem conter mais objectividade do que subjectividade. É certo que as suas prerro-

gativas gloriosas e a sua personagem antonomasticamente vitoriosa, tal como elas se exibem na mitologia, têm todas as conotações de uma intensa e forte subjectividade. Como metáfora, Baal seria sempre uma figura profundamente prosopopaica. No entanto, as actividades atribuídas a Baal são uma representação antropomórfica das tarefas com as quais ele mesmo se identifica e que dele precisam para manterem o seu estatuto transcendente e garantirem a desejada exequibilidade. Apesar de ser temáticamente capitaneada por Baal e apesar de os mitógrafos terem cuidadosamente preservado a sua impoluta solidão de herói, a mitologia que lhe diz respeito é, na verdade, um combate em prol de Baal como causa humana inadiável. A sua textualidade é o *hierós lógos* para uma cruzada de que o nome de Baal é o estandarte.

É naturalmente perto do fim que a escrita permite as confissões mais explícitas sobre estas intencionalidades. E esta consciência de que Baal exprime a causa e o destino do humano que se sente posto em causa encontra-se na pergunta sem resposta supremamente proferida por Ilu, deus supremo no panteão implícito no ciclo de Baal: *Baal está morto! Que será do povo? / O filho de Daganu! Que será da multidão?*^{0^}

A natureza, assim dignamente representada pela transcendência de Baal, é vista como núcleo das tarefas mais inadiáveis do humano. Baal fica, desta maneira, identificado como a dimensão divina que é interior ao essencial da natureza.

Pelo contrário, a descrição de Baal na Bíblia é feita segundo o modelo excessivamente fulanizante de uma simples alteridade subjectiva. Acreditar em Baal é correr atrás dele, quebrando desta maneira a relação pessoal que se deveria manter com Javé. A questão que se levanta é de infidelidade pessoal. O que está em jogo nesta perspectiva é a relação intersubjectiva. A piedade é um seguimento pessoal. Mas esta visão de Baal parece naturalmente sujeita a uma leitura com analogias javeizantes.

Segundo esta perspectiva, Baal aparece representado à maneira javeísta. Mas esta não parece ser a sua formulação mais plausível do lado da mitologia de Ugarit. Se tivéssemos ao dispor, textos vivenciais da prática, talvez nos pudessem dar uma imagem mais convergente com a linguagem bíblica. No entanto, os textos da prática são em Ugarit textos a propósito da prática. São rubricas. O seu alcance é mais descritivo e normativo da prática do que expressivo da consciência e dos sentimentos com que ela é vivida. De Ugarit e sobre Baal podemos dispor dos textos da teoria (por exemplo, o ciclo mitológico) e dos textos da prática (textos rituais). Qual dos dois representará de

forma mais pertinente a cultura de Ugarit? Faltar-nos-ia para Ugarit o equivalente dos Salmos, que nos dão o pensamento e as atitudes implicados na prática *16*. Estes textos da prática não concedem tanto espaço nem tão grande repercussão ao deus Baal como os que lhe são atribuídos nos textos mitológicos; e este dado é já um elemento de grande importância^{07*}.

Um dos pontos de contacto entre Javé e Baal, discreto mas muito característico dentro da Bíblia, é a literatura de Oseias. O próprio termo de *ba al*, que é a chave daquela textualidade, presta-se ali, da maneira mais intencional possível, para representar as relações entre Javé e o povo de uma maneira profundamente carregada de inter-subjectividade. Javé é o *ba al* (esposo) do povo. E essa formulação institui uma subjectividade correlativa do modelo mais intenso possível. Esta metáfora, apesar do seu notório elitismo poético, fundamentou uma larga tradição de elaboração simbólica e teológica ao longo da literatura bíblica, quer do Antigo quer do Novo Testamento, quer ainda ao longo da contemplação teórica e mística do judaísmo e do cristianismo *18*. Será que a metáfora de um deus Baal visto como *ba al* ou esposo para os seus devotos, tal como Javé é apresentado no livro de Oseias, poderia já representar algum pensamento canaico sobre o baalismo? Este sentido de *ba al* como esposo, assumido em Oseias, que representatividade poderá ter no que diz respeito ao próprio deus Baal? Será que este tema, que parece ter sido assumido na Bíblia de maneira tão íntima e profunda, poderia ter na sua origem algum laivo de caricatura ou de imitação do que já se sentiria acontecer entre Baal e os seus fiéis? O entusiasmo com que o tema evoluiu ao longo da Bíblia não nos leva a pensar que o seu início esteja marcado por estas conotações de menor apreço.

Esta pergunta seria certamente muito pertinente e estimulante para a história comparada das religiões. A resposta, porém, é difícil de dar em termos muito apodícticos. No entanto, a mitologia baaliana não parece desenvolver uma relação intersubjectiva com o deus nem define uma piedade correspondente a esse modelo de relações. Mais do que torná-lo piedoso, o baalismo faz do homem um contemplador cúmplice das tarefas baalianas, alguém com a consciência de um demiurgo. As suas emoções religiosas descrevem-se mais como um envolvimento estético, ético e poético com todas as vicissitudes da natureza e com as fases da história humana, que com os ciclos da natureza se articulam.

Baal é uma divindade do âmbito da metáfora telúrica ou da fertilidade, segundo o esquema de Thorkild Jacobsen (19). Neste sentido, é natural que apareça sob o figurino da 3ª pessoa. Na nomeação do

texto mítico ugarítico Baal aparece praticamente sempre no registo de “ele”. O pronome pessoal que mais se lhe acomoda faz de Baal um deus na 3ª pessoa.

A predicação literária de Baal aparece também naturalmente em 2- pessoa. Isto ocorre com naturalidade nas cenas de diálogo entre os vários participantes do mito. Mas esta relação de tu é de puro discurso aloquial interno ao mito; não tem a intersubjectividade do tu religioso. Representando o papel de uma primeira pessoa, Baal pode aparecer como um “eu” declarativo, mas sem integrar a relação de um “eu” para um “tu”. Relativamente a ele, não tem pertinência o “eu” divino característico do discurso profético. A textualidade de Baal é mítica, evidentemente.

A relação directa de Baal com um devoto, em que Baal se assumia como um “eu” é uma perspectiva muito menos significativa do que aquilo que acontece na Bíblia. Aquele é naturalmente uma projecção ou uma estruturação hierarquizante do acto de pensar a relação entre homem e deus, é uma metáfora do pensar, segundo a hierarquia de valores e símbolos com que se exprime a realidade e a experiência humana.

Baal tem, por conseguinte, mais objectividade do que subjectividade e pode daqui deduzir-se igualmente que ele tem mais dimensão colectiva do que individual. Por isso, quando na mitologia Baal aparece posto em correlação com a subjectividade humana, é de valorizar o facto de essa realidade humana ser identificada com o povo. É com este que Baal se relaciona e não a subjectividade individual <20>.

Partilha, por vezes, alguns reflexos da relação personalística, ao ser destinatário de orações. Mas as ocorrências são menos intensas. A ressonância mítica de Baal parece superior à que tem no âmbito da liturgia.

Na sequência das metáforas progressivas para se referir a deus, propostas por Jacobsen ⁽²¹⁾, a concepção de Baal posiciona-se nitidamente entre a primeira e a segunda metáforas, predominando assim as metáforas do real, do político e funcional, enquanto Javé se situa entre a segunda e a terceira metáforas, assumindo sim, mas de maneira menos intensa, as conotações próprias da primeira.

Esta imagem de Baal define um horizonte de consciência humana caracterizado por uma boa dose de iniciativa e de solidão ôntica. O sentido de cumplicidade com a tarefa que o próprio Baal representa e com as subjectividades em que ela se reflecte, incluindo os deuses, é muito específico deste conjunto simbólico.

A natureza, representada pela transcendência de Baal, é vista como núcleo das tarefas imediatas do humano. A consciência da reali-

dade, da natureza e do universo representa sobretudo envolvimento e cuidado. E esta consciência de tarefa é otimista e empolgante e até mesmo triunfal. Por isso, Baal tem por nome o *Vitorioso*.

3. O estatuto hierárquico de Baal

O Baal ugarítico é uma divindade que é sempre afirmada como hierarquicamente secundária e dependente⁽²²⁾: o Senhor e rei de tudo é dependente desse tudo e anda comprometido com os exercícios de hierarquização com que, em esforço de compreensão, se tenta esquematisar e formular a realidade.

A essência também pode ser vista como sufragânea e dependente. De quê? De uma ordem que ele próprio (Baal) tem de produzir ou, pelo menos, garantir. A função e o órgão são solidários, mútuos, correlativos. A realidade é ordenada e tem lógica, sentido e deleite. As figuras míticas do panteão de Ugarit definem uma imagem da realidade que se sustém porque sim, porque tem de ser e porque se vê que ela aguenta mesmo, apesar das hesitações e dos perigos.

O ordenamento sustentado por uma hierarquização monarquianista é esboçada com naturalidade, mas é ao mesmo tempo desabsolutizada. E se o deus Ilu seria a expressão de uma hierarquização monarquianista da realidade, Baal parece sugerir o modelo contrastante. Pode, por conseguinte, fazer algum sentido intuir uma certa concorrência entre a simbólica de Ilu e a simbólica de Baal, se bem que a mitologia ugarítica pacifique de maneira satisfatória esses contrastes. Se no primeiro milénio Baal, de facto, suplantou El / Ilu na cultura de Canaã, é porque alguma diferença existia entre os blocos simbólicos representados por cada uma destas figuras divinas.

Curiosamente esta concepção dialéctica dos politeísmos do Próximo Oriente Antigo não é de molde a nos surpreender. Cada um a seu modo, Enki, Enlil e Marduk eram divindades às quais eram atribuídos nos respectivos panteões lugares hierarquicamente secundários e isso não os impedia de serem triunfalmente nomeados e entronizados como figuras cimeiras de executivo divino. Esta actividade em prol de todos os deuses implicava uma hierarquia alternativa à da assembleia divina, era a hierarquia da eficácia. Nesta hierarquia da prática, as divinas figuras demiúrgicas de categoria secundária conquistavam lugar cimeiro. O mundo divino das culturas pré-clássicas encontra-se pejado de dialécticas semelhantes a esta⁽²³⁾.

A partir dos textos mitológicos, pode concluir-se por um sistema de poder que coloca Ilu a superintender sobre o universo, enquanto ao deus Baal competiria sobretudo o ordenamento e funcionamento

da terra ⁽²⁴⁾. Alguns dados poderiam sancionar estas conclusões. Mas elas podem também representar alguma simplificação. A imagem que se deduz, pelo contrário, dos textos da prática é claramente mais difusa e desorganizada, tal como se pode perceber pelas várias listas de que dispomos para o panteão⁽²⁵⁾.

4. Os ciclos narrativos da naturalidade baaliana

Baal apresenta-se com uma característica principal, a sua naturalidade, isto é a maneira fácil como os seus conteúdos se identificam com a natureza. A realidade da vida e do universo é desta maneira sentida como uma essência que diz inteiramente respeito ao ser humano, que o mitógrafo explicita como a parte mais interessante em tudo aquilo que acontece a Baal⁽²⁶⁾; o universo é, desta maneira, sentido e assumido como questão humana e como tarefa incontornável para os humanos.

Baal é a metáfora em que se espelha, de uma maneira directa e explicita, a natureza com a aventura de todos os seus ciclos. A sua imediata textualidade mítica é isso que expõe e que celebra de maneira solene. Mas o deus Baal, com as suas andanças, combates e vitórias, pode ser também a metáfora da história e dos seus caminhos. Por isso, o seu périplo de afirmação épica explicita as cidades como objecto de conquista ⁽²⁷⁾. A afirmação de poder e de eficácia de Baal é uma função de governação e isso está longe de se ficar pela simples regência dos fenómenos da natureza que subjazem aos processos da fertilidade e da vida. A metáfora da governação incide claramente no âmbito da ordem social e do equilíbrio de forças que se enfrentam em concorrência pela própria definição do que é ordem e pelo seu estabelecimento na sociedade e na história. É claro que as metáforas baalianas podem falar mais do universo da natureza. Mas a interpretação do seu significado no âmbito da história tem sido uma dimensão hermenêutica não descurada igualmente pelos exegetas do ciclo de Baal⁽²⁸⁾. Ele é a realidade toda enquanto diz respeito à consciência humana e aos seus afazeres. E se a natureza era uma realidade pertinente, a história política da cidade não o era menos.

Nesta perspectiva, a primeira secção mítica do ciclo de Baal ⁽²⁹⁾, conhecida como *A luta de Baal contra Yammu*, sugere, em última ressonância, como sentimento de fundo a propósito do universo e da natureza, a ideia de que a ordem é um estado natural e exequível e também a de que a legitimidade do poder compete a Baal. A ideia de ordem e a sua absoluta necessidade é uma perspectiva inquestio-

navelmente assumida e é a base do optimismo que transparece através do dramatismo da acção mítica. Esta certeza não é posta em causa pela evidência de que a afirmação da ordem específica deste universo sofre aguerrida concorrência. Mas assume-se sem sombra de dúvida a necessidade de ordem, a necessidade de poder para garantir essa ordem e a necessidade de legitimidade para o exercício eficaz do poder.

Este poder não procura só uma ordem material e imposta, discricionária. Ele significa sobretudo sentir lógica no universo e encontrar sentido nas realidades. A exigência de legitimidade no poder é a consciência de se dever excluir, a qualquer nível, o absurdo e o abuso da força como única razão de poder. Estes não são os critérios reconhecidos de acção e de eficácia. Esta mundividência afirma-se claramente legitimista e mais adepta da ordem que é reconhecida pelo direito do que daquela que é imposta pela força, apesar da metáfora de combate que preside a toda esta simbologia.

A função que se é legitimamente chamado a exercer e que urge realizar é sentida como uma tarefa de ressonâncias metafísicas; o agir é uma hipóstase do ser. Por isso as tarefas atribuídas a Baal ressoam como uma negligenciável função.

Por seu lado, *A construção do palácio de Baal* representa a ideia de que, da mesma maneira que a função que se exerce é a forma do ser que se assume, assim também a instituição que se representa é o garante da função exercida. Como é que Baal pode exercer cabalmente a função de rei, se não tiver um palácio? Esta pergunta quase retórica é a maneira de justificar, através de uma redução ao absurdo, como é imprescindível um palácio para Baal. O próprio facto de se apresentar como necessário que o deus supremo, Ilu, tenha de ser convencido desta evidência e persuadido a anuir à decisão da construção do palácio real de Baal é um modo de conduzir a fundamentação desta evidência até ao seu extremo limite. O facto de se ir buscar a fundamentação desta certeza, para além do próprio deus supremo, procurando estrategicamente recolher os interesses e valorizar a capacidade de consenso junto da inteira assembleia divina, é uma maneira de ir procurar a evidência e os dinamismos necessários na realidade em si mesma. A simbólica da mitologia de Ugarit vê na própria dinâmica da natureza a eficácia do agir de Baal.

Finalmente na *Luta de Baal contra Motu*, toda a natureza que nos diz respeito é vista como uma onticidade periclitante. O íntimo ser de Baal é sobretudo a sua identidade imanente nas incertezas da natureza que impõem preocupação e exigem muita ocupação. Esta perspectiva imanente partilha dialécticamente uma identidade única

com a dimensão oposta do ser de Baal, a sua transcendência que representa a inquestionável afirmatividade e segurança de ser, que é o seu principal atributo. Na totalidade do ciclo, prevalece a modalidade de ser que se afirma como transcendente. É por isso que ele é deus. No espírito dos mitógrafos, essa dimensão é perceptível no facto de, mesmo quando amargamente se chora a morte de Baal, ele continuar a ser proclamado o Vitorioso⁽³⁰⁾. Baal mantém o seu sentido triunfal, quer o mito prossiga em registo positivo quer desça a zonas de escuridão e negatividade; tudo isto constitui e expõe as cambiantes maravilhosas de uma autêntica “baalofania”.

As definições do divino apresentam, com alguma frequência e por diversos lugares, exemplos como este. O modo glorioso de ser deus mantém a essencial cumplicidade com os modos humildes de o ser, que nem pelas assonâncias negativas ficam menosprezados. Um deus morto, um deus doente, um deus fraco ou um deus menino são tudo formas de contemplar um deus que é objecto de cuidado ou um deus que sem deixar de ser um divino agente é sobretudo percebido como uma divina tarefa. Aqui se pode verificar, de um modo suficiente ou até mesmo de uma maneira mais viva, a dialéctica de ser inteiramente transcendente e de se encontrar como que esvaziado ou de ser completamente frágil. Ser agente ou ser vítima dentro da ordem do universo, ambas são modalidades compatíveis com a afirmação de uma transcendência.

A definição de Baal resultante da mitologia ugarítica parece exibir esta convicção abrangente. A sua “senhoria” afirma-se e fundamenta-se mais pelas transcendentais conotações do ser que ele é e das tarefas que representa do que pelo poder que nem sempre detém de igual maneira. A capacidade de afirmação que caracteriza o poder de Baal é mais a sua afirmação do ser do que a exibição do fazer. Também não é forçoso que o conceito de poder, por esta razão, tenha de deixar de ser considerado como uma conotação essencial para a definição de um deus, como é bastante largamente consensual⁽³¹⁾.

5. Designação pela funcionalidade e desconfinamento da metáfora

A referência provável de um nome individual para o Baal de Ugarit (Haddu) ocorre muito raramente⁽³²⁾ e parece acontecer sobretudo com a função de variedade estilística. A função que lhe compete exercer e o sentido que lhe é atribuído no conjunto do universo são as conotações que principalmente justificam o seu nome. Com este

título funcional transformado em nome, é colocada mais em evidência a tarefa do que a própria individualidade do deus. Por isso o seu nome exprime prevalentemente o aspecto funcional. Dispensando os pormenores da individualidade, o seu nome passou a conter mais sentido e a privilegiar a função. Neste sentido, a nomeação baaliana poderia representar uma *kenose* do nome individual⁽³³⁾. Mas o nome com que ficou não é menos glorioso do que qualquer nome anterior. De alguma maneira, esta renomeação podia ser mesmo considerada de signo oposto ao da *kenose*, O novo nome pode também considerar-se uma transfiguração. Este matiz não anda fora do campo semântico da *kenose*, segundo o trecho de FI 2,4.

Desta maneira, a nomeação de uma divindade por título funcional transcende as imagens, os nomes e todo o restante folclore das singularidades. As listas do panteão e da prática religiosa em Ugarit traduzem esta ideia de confinamento e mesmo espartilhamento dos conteúdos e do sentido. A designação funcional de Baal paira a um nível superior e liberto. Esta impõe-se nos textos da mitologia, mas marca também significativa presente por entre os textos da prática.

A solidariedade funcional e semântica que se descobre entre a deusa Anat e o deus Baal introduz alguma colegialidade nesta função. E com esta associação fica sublinhado o papel hermenêutico da função como síntese e denominador comum entre diversas figuras divinas. Os vectores da textualidade baaliana ajudam a ultrapassar a imagem de confinamento e de labirinto de significado que a acumulação das figuras e dos nomes pode produzir. E o teor de convergência que nestes vectores da multiplicidade do divino se detecta condiz com o ambiente do panteão. Apesar dos esforços diplomáticos e de todo o investimento em persuasão para se conseguir o consenso decisório da assembleia dos deuses, esta laboriosidade mantém uma imagem positiva do universo e deixa uma impressão optimista sobre a democracia dos deuses.

Nem sempre seria fácil atribuir um significado apodíctico ao aparecimento do nome; não se consegue garantir estar presente no momento decisivo da passagem do nome para o título. Aquilo que se está a processar de algum modo formalmente em Canaã com o nome de Baal poderá mesmo constituir uma atitude já antiga ou um recurso conhecido, se não for mesmo uma evidência fundamental que caracteriza o divino. O elemento “en” (senhor) e o seu correlativo feminino “nin” (senhora), para definir uma personalidade divina na cultura suméria, traduz já esta intenção de definir uma figura divina, tomando como base para essa definição a relação funcional com que ela se identifica⁽³⁴⁾. Por seu lado, o título de Bei aplicado a Marduk pode

conter já cumplicidades culturais que tanto podem apontar para os dados sumérios referidos como podem ser indestrinçáveis daquilo que ocorre no semitismo ocidental, sobre cujas raízes esta definição de Baal teve a possibilidade de se processar. Mas uma longa tradição suméria e acádica era suficiente para lhe dar a fórmula e o sentido <³⁵.

O uso do título funcional na mitologia de Baal em Ugarit encontra-se claramente para além de uma simples retórica titular e deve reconhecer-se-lhe um significado historiográfico especial. O mesmo título de Baal aparece sistematicamente a substituir o nome, que muitas vezes já nem sequer é referido, de uma divindade ligada a um lugar⁽³⁶⁾. Se estes “baals” locais tinham de origem um nome específico diferente do de Ugarit, eles passaram a partilhar esta comum designação por meio de um título que os colocou em linha de convergência. Sobre esta convergência, mesmo que com algum escárnio, é a própria Bíblia que declaradamente testemunha.

Parece constituir mesmo uma especificidade cananaica a grande proliferação de topónimos durante a Idade do Ferro, nos quais o título de Baal é o único designativo da personalidade divina que, através do segundo elemento do nome, aparece ligada a um lugar seu de culto: Baal Berit; Baal Peor; Baal Safon, Baal Tamar, etc⁽³⁷⁾.

Poderemos reconhecer que a designação por nome individualizado constituía uma certa divisão do divino em parcelas muito fragilizadas. A nomeação pelo funcional apresenta-se, pelo contrário, como um denominador comum e implica uma atitude libertadora relativamente à perspetivação singular. Os substitutos do nome individual conduzem frequentemente a uma nomeação por designativos mais amplos, mais únicos e mais universais, dotados de maior capacidade definidora. A história do recurso aos *kinuyim*⁽³⁸⁾ comporta como que um apofatismo⁽³⁹⁾ onomástico relativamente às singularidades, conduzindo à transparência do funcional como definição para o essencial. Este conjunto de opções da expressividade sublinha a evidência das tarefas, em contraste com a menor evidência de outras atribuições.

Este procedimento de desnomeação como afirmação de transcendência sobre as singularidades é uma atitude que se situa com alguma naturalidade nos contextos de intenso e variado convívio entre sistemas culturais diferentes e pode representar o lado mais profundo da experiência de sincretismo. Este fenómeno cultural, normalmente sentido como de gosto e qualidade discutíveis, porque soa a superficial, constitui, no entanto, o modo mais quotidiano do convívio multicultural. Importa estar atento ao jogo epistemológico dos conteúdos

que nele se processam. Assim, o conceito de sincretismo, em vez de se limitar à bizzarria das formas culturais em confusão, pode aplicar-se à nova essência conceptual que fica depois do choque das superfícies. Desta maneira o sincretismo posiciona-se como um caminho possível para o ecumenismo das metáforas e como uma via para uma compreensão universalista da funcionalidade, dos sentidos e dos valores.

Relativizar as metáforas é um bom serviço prestado por esta experiência sincretista que pode salvaguardar o essencial, impedindo que as suas expressões metafóricas cheguem a transpor abusivamente os seus limites, correndo o risco de se transformarem em fetiches. E as culturas semíticas do Noroeste, na sua multiplicidade, praticavam necessariamente um sincretismo intenso. As figuras que convivem por detrás do título de Baal são disso um precioso exemplo⁽⁴⁰⁾.

6. Ser deus, depois de Baal

O processo de depuração do nome singular de um deus por um nome de mais profunda definição do mesmo é um itinerário que parece acelerar-se de forma muito marcante nas culturas de Canaã, desde o segundo milénio, antes de Cristo. As culturas não-bíblicas da área cananaica, nomeadamente as duas mais representativas, a ugáritica e a fenícia, utilizam normalmente a designação funcional de Baal e de Adon, ambos significando “senhor”. A religião hebraica bíblica parece ter seguido de início o mesmo caminho, designando a Deus igualmente por Baal⁽⁴¹⁾ e Adonai⁽⁴²⁾ como versão alternativa de Adon⁽⁴³⁾

A sinonímia funcional dos títulos-nome *Baal - Adon - Adonai - Kyrios - Dominus - Senhor* estabelece uma perspectiva de compreensão convergente do divino e define uma linha histórica contínua de profunda continuidade na definição de Deus. Esta linha prolonga de maneira bastante unívoca, até aos nossos dias, o processo epistemológico que definimos em Ugarit. E na meia dúzia de linhas deste parágrafo se enuncia um tema de profundas raízes, escondidos atalhos e longos percursos, de que só o esforço de sintetizar já seria épico.

O ritmo de desenvolvimento que é sugerido por esta expressão “depois de Baal” define uma história longa e complexa em Canaã. Ela pode antever-se através de muitos indícios, apesar das deficiências com que os documentos nos deixam. Este modo de referir o divino vai marcando presença cada vez mais na tradição bíblica e condiciona-a muito profundamente

E se o texto de Ex 3,14 consagrou um novo nome para o Deus de Israel, foi a tradução integral da Bíblia para o grego, a tradução dos Setenta, que teve a oportunidade de traduzir definitivamente o nome de Javé para o título funcional de *Kyrios*, a forma grega equivalente ao conjunto de sinónimos *Ba 'al / Adon / 'Adonay*. Com este passo decisivo, o importante nome exódico de Deus, que preside à textualidade hebraica original da Bíblia, caminhou para o esquecimento. Por um lado, foi esquecido entre os judeus, pois a tradução e transformação da nomeação de Deus para o grego, sendo uma realização que ocorre no interior da mentalidade judaica, espelha o mesmo sentimento de respeito e retraimento no uso do nome de Javé. Por outro lado, ficou esquecido entre os cristãos, porque a Bíblia em grego, que o cristianismo utilizou desde muito cedo, sancionou de maneira definitiva a transposição para o título de Senhor.

Hoje mesmo, grande parte das nossas bíblias, mesmo quando, segundo um princípio consensual, são traduzidas dos textos originais, costumam usar rigorosamente Senhor, seguindo convenções gráficas variadas, de cada vez que no hebraico original aparece Javé⁽⁴⁴⁾. A razão para este *kluy* de substituição não é certamente o medo de pronunciar o nome indizível, como acontece em ambiente judaico. A razão poderá ser a de lhes parecer hermeticamente significativo o assumir esta opção milenar de leitura, apesar de não ser literal.

Se, como parece, a textualização do pensamento sobre Javé é um processo mais recente do que aquele que ocorreu para Baal, temos de admitir que os autores bíblicos tiveram alguma dificuldade e sobretudo demonstraram pouco interesse em criar para a sua teologia sobre Javé um discurso alternativo ao de Baal. Com o tempo, o próprio nome-título acabou por seguir o mesmo percurso. De qualquer modo, o deslizar epistemológico do nome individual para o conteúdo representado pelo título é um processo que, para Baal, ocorre amplamente ao longo do segundo milénio e prossegue no primeiro milénio com um passo mais, a aproximação de Baal ao cimo do panteão de algumas áreas de Canaã. Para Javé, este processo acontece ao longo do primeiro milénio. A cronologia da literatura hebraica e a própria história do javismo são dados pertinentes neste panorama.

Que variedade de motivos terá tido, na prática dos hebreus e no contexto da tradução para grego, esta transposição da identificação de Deus da base do nome individual para o âmbito do título? Terá este fenómeno alguma analogia com manifestações de antionomatismo igualmente presentes e persistentes na tradição bíblica? E será que as incomodidades provocadas pelo nome se repetiam relativamente ao título?

Este entendimento expansivo do baalismo como definição e nomeação de uma divindade ou simplesmente da divindade com base na funcionalidade encaminha-se para metas essenciais e universais.

No entanto, numa outra cultura do contexto pré-clássico parece ter sido feita uma leitura do baalismo que não vai na mesma direcção. Como aparece então o deus Baal traduzido em egípcio? A correspondência que com ele é feita coloca-o como equivalente ao deus Set^{<45)}. Se os interessados directos assumiram esta correspondência, ela teve certamente as suas razões, que terão de ser ponderosas, e o seu significado, que teve de ser importante para eles.

As culturas do Egipto e de Canaã são naturalmente diferentes, mas os seus contactos são frequentes e intensos e não parece pertinente invocar o afastamento cultural para justificar qualquer *qui pro quo*. O certo é que, à distância em que nos colocamos, o facto de se colocar tão naturalmente Set como equivalente de Baal é uma tradução ou transposição algo surpreendente e aparentemente desvirtuadora da imagem de Baal que encontramos na literatura de Ugarit. Aí está um caso de semântica em história comparada das religiões que apetece investigar.

No entanto, a utilização de uma divindade para as funções apotropaicas que vemos atribuir a Baal no Egipto constitui um aproveitamento imediato e natural por parte do comportamento religioso. Baal, nas suas épocas mais vistosas, era certamente aproveitado para esses efeitos, bem compreensíveis e muito apetecíveis. Afinal, uma divindade servir como escudo e protecção é um sentido para o qual o divino se apresenta como absolutamente prestável. Por isso, o deus Baal bem como as deusas que integram o seu ciclo e partilham de algum modo as suas próprias funções aparecem no Egipto igualmente reduzidos a funções apotropaicas. O próprio deus Baal Safon, que mantém sempre alguma relação com a literatura mitológica de que se alimentara a cidade de Ugarit no Bronze Final, continuou a ser um dos deuses mais difundidos junto dos mareantes, por toda a bacia do Mediterrâneo, em funções apotropaicas.

Todavia, não há que esquecer que, em contraste e complemento à semântica da literatura, que foi aquela que mais directamente aproveitámos neste respigar de elementos para uma definição de um deus segundo Baal, deve contar-se ainda com a semântica da prática, que pode bem estar representada por elementos referidos anteriormente tanto sobre a Bíblia, como este último sobre o Egipto, como até pela configuração de Baal no âmbito dos textos da prática procedentes da própria cidade de Ugarit.

E de qualquer modo, esta pequena divergência de sentido no conceito de um deus faz ainda parte da multimodalidade semântica que o divino e cada entidade divina sempre comportam e suscitam.

7. Que significa proclamar que Baal existe?

O percurso que efectuámos tinha como intenção ir palmilhando os caminhos de Baal com a preocupação de, através dele, ir vendo o que é um deus. Deparámos-nos sobretudo com um processo de nomeação que revelou traços e opções claros de definição. O deus Baal é descrito como uma função e esta sua função é a sua essência. A questão pertinente relativamente a Baal seria sempre, por conseguinte, a de definir a sua essência.

Mas se é esse o propósito, que significa, então, a declaração solene posta na boca do deus supremo, Ilu, de que Baal existe? Apesar de parecer situar-se no lado oposto, um lado que no início foi posto epistemologicamente em questão, esta declaração solene sobre o existir de Baal merece ser aqui colocada com alguma atenção. De facto, ela é solenemente proclamada como conclusão e chave de interpretação de toda a acção mítica de Baal, perto do final do seu terceiro quadro. Além disso, é mais uma vez o deus supremo Ilu quem se encarrega de fazer este decisivo pronunciamento. Se toda a acção dramática se desenvolve como uma definição das dimensões essenciais de Baal, esta passagem proeminente não há-de ficar de fora a destoar dessa intenção. Além disso, a beleza e a riqueza deste texto justificam inteiramente a sua transcrição^{<46>}. Miticamente *urbi et orbi*, o deus supremo Ilu proclama, desejando e conseguindo ter, ele mesmo, em sonhos, o sinal de que o deus Baal que morreu é vivo:

«Morreu o Vitorioso Baal,
pereceu, de facto, o príncipe Baal da terra!
Mas se está vivo o Vitorioso Baal
e se existe o príncipe Baal da terra,
num sonho do Benigno Ilu, o Bondoso,
numa visão do criador das criaturas,
os céus azeite choverão,
as torrentes fluirão com mel
e eu saberei que está vivo o Vitorioso Baal,
que existe o príncipe Baal da terra».

Alegrou-se o Benigno Ilu, o Bondoso,
os seus pés no escabelo apoiou,
desfranziu o sobrolho e riu-se,
levantou a voz e exclamou:
«Eu vou sentar-me e vou repousar
e repousará dentro em mim o alento,
pois está vivo o Vitorioso Baal,
existe o príncipe Baal da terra.»

O termo que aqui se utiliza para “existir” nem sequer é um vulgar verbo existir, é uma expressão deíctica do estar aí; é uma forma adverbial de assinalar algo que se encontra presente; e a parte de definição que podemos recolher do paralelismo poético, no verso anterior, diz-nos que o que interessa é declarar que Baal se mantém vivo e é eficaz. Esta afirmação no domínio do existir é ainda um acto de definir. Dizer que Baal existe significa que Baal resiste, dado que a sua função é de combate.

Aliás, quando nos salmos⁽⁴⁷⁾ se coloca na boca de um insensato a afirmação de que Deus não existe, não é propriamente a uma inexistência de Deus que se pretende aludir; é muito mais de uma indefinição ou de uma má definição de Deus que se pretende tratar. O ímpio aventa essa ideia para justificar um comportamento que não tem em consideração a capacidade de intervenção de Deus no espaço humano da ética.

Também as interpretações da famosa passagem de Ex 3,14 convergem com muita frequência para um consenso de leitura⁽⁴⁸⁾, segundo o qual a afirmação sobre si mesmo atribuída a Deus, “Eu sou”, deve ser entendida muito mais no sentido de uma auto definição do que no sentido de uma afirmação da própria existência. Num contexto em que Deus está a falar e a encomendar uma tarefa não faz grande sentido estar a formalizar a questão de que existe ou não. Esta verificação não era a que se impunha aos destinatários daquele discurso. A intenção do texto parece ser muito mais a de declarar: “Eu sou aquele que está” precisamente no lugar onde se imporia que estivesse. E isto corresponde mais à definição de um modo de existir ou de uma intenção de ser do que a uma simples e fria declaração factual de existência.

A mitologia de Baal, apesar da pompa com que expõe as conotações deste deus, não parece muito concentrada em definir este horizonte divino como uma alteridade subjectiva para a consciência humana, mas como uma dimensão divina interior ao essencial da natureza.

O olhar sobre o mundo não é aloquial. Tanto quanto nos é possível verificar, o homem é o ponto de consciência para o universo que apreende e que é seu. A consciência humana, apesar da solidão relacional em que fica no acto de pensar e sentir, articula-se e desenvolve-se em cumplicidades infundas. O conceito de Baal define-se neste horizonte de envolvimento. A consciência humana é demiúrgica pela definição do ser e pela contribuição para o seu ir sendo. A falta de uma cosmogonia literal no conjunto da mitologia de Ugarit poderia ser uma deficiência de preservação do seu património literário, mas poderia também representar uma idiosincrasia do seu pensamento.

Bibliografia citada

Tzvi ABUSCH, «Marduk», em Karel VAN DER TOORN, etc., *Dictionary of the deities and demons of the Bible*, cc. 1014-1026.

D. ARNAUD e outros, *Mitologia y religion del Oriente Antigo, 11/2: Semitas occidentales*, AUSA, Sabadell, 1995

Jeremy BLACK e Anthony GREEN, *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia*, Londres, 1992.

André CAQUOT, «Séminaire», em *Annuaire du Collège de France*, 1983-1984, Paris, pp. 615-622.

André CAQUOT, Maurice SZNYCER, Andrée HERDNER, *Textes ougaritiques I*, Paris, 1974.

Izak CORNELIUS, *The iconography of the canaanite gods Reshef and Baal. Late Bronze and Iron Age periods (c. 1500-1000 BCE)*, Friburgo, 1994.

Wolfgang HERRMANN, «BAAL», em Karel VAN DER TOORN, etc., *Dictionary of demons and deities of the Bible*, cc. 249-263.

Thorkild JACOBSEN, *The treasures of darkness. A history of mesopotamian religion*, Yale, 1978.

J. Gerald JANZEN, «The place of the book of Job in the history of Israel's religion», em Patrick D. MILLER, *Ancient Israelite religion*, pp. 523-537.

Rafael JIMENEZ ZAMUDIO, *Gramática de la lengua sumeria*, Madrid, 1998.

André LACOCQUE, «La révélation des révélations: Exode 3,14», em Paul RICOEUR - André LACOCQUE, *Penser la Bible*, pp. 305-334.

Oswald LORETZ, *Ugarit und die Bibel: kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt, 1990.

Patrick MILLER, Paul D. HANSON, S. Dean MCBRIDE, *Ancient Israelite religion*, Filadélfia, 1987.

- Nadav NA'AMAN, «Baal toponyms», em Karel VAN DER TOORN, etc., *Dictionary of deities and demons of the Bible*, cc. 265-266.
- Gregorio del OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981.
- Gregorio del OLMO LETE, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Edit. AUSA, Sabadell, 1992.
- Gregorio del OLMO LETE, «La religión cananea de los antiguos hebreos» em D. ARNAUD e outros, *Mitología y religión del Oriente Antiguo: 11/2, Semitas occidentales*, pp. 223-350.
- Gregorio del OLMO LETE, «Mitología y religión de Siria en el II milénio a. C. (1500-1200)», em D. ARNAUD e outros, *Mitología y religión del Oriente Antiguo: 11/2, Semitas occidentales*, pp. 46-222.
- David L. PETERSEN e Mark WOODWARD, «Northwest Semitic religion: a study of relational structure», *UF* 9 (1977) pp. 233-248.
- James B. PRITCHARD / José Nunes CARREIRA, *Atlas Bíblico*, Lisboa, 1996.
- Guy RÂCHET, *Civilizações do Antigo Oriente*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1999.
- José Augusto M. RAMOS, «A metáfora esposo-esposa, símbolo da história da salvação», *Bíblica (Série científica)* 1 (1993), pp. 33-50.
- José Augusto M. RAMOS, «Mitos das origens no Próximo Oriente Antigo», em *As Origens da Vida*, Rei dos Livros, Lisboa, 1997, pp. 63-97.
- Paul RICOEUR, «De l'interprétation à la traduction», em Paul RICOEUR - André LACOCQUE, *Penser la Bible*, pp. 335-371.
- Paul RICOEUR - André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, 1998.
- John A. T. ROBINSON, *Um deus diferente. Honest to God*, Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1967.
- Nicole LORAU, «O que é uma deusa?», em Georges DUBY e Michelle PERROT, *História das mulheres no Ocidente*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993, pp. 31-75.
- Mark S. SMITH, *The ugaritic baal cycle, I*, Leiden, 1994.
- Mark S. SMITH, *The early history of god*, San Francisco, 1990.
- Jean Michel de TARRAGON, *Le culte à Ugarit, d'après les textes de la pratique, en cunéiformes alphabétiques*, Paris, 1980.
- Karel VAN DER TOORN, Bob BECKING, Pieter VAN DER HORST, *Dictionary of deities and demons of the Bible*, Leiden, 1995.
- J. Martin VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978.
- Richard E. WHITAKER, *A concordance of ugaritic literature*, Cambridge, Massachusetts, 1972.
- Paolo XELLA, *I testi rituali di Ugarit, I*, Roma, 1981.

Notas

- (1) Ana Maria MOREIRA, *O divino Senhor das artes, Kotharu na mitologia de Ugarit*, Faculdade de Letras de Lisboa, 1997.
- (2) Paulo S. Mendes PINTO, *Nomear o divino em Ugarit. Consignação, metaforização e ritualização no ciclo de Baal*, Faculdade de Letras de Lisboa, 2001 (a aguardar provas).
- (3) Célia Maria Alexandre do Carmo JOSÉ, *Anat, uma deusa em Ugarit*, Faculdade de Letras de Lisboa, 2001 (a aguardar provas).
- (4) Ana Maria MOREIRA, *A figura do deus artesão nas mitografias do Médio Oriente Antigo*, tema de tese de doutoramento registado na Faculdade de Letras de Lisboa, em 1998.
- <5> De alguma maneira como modelo e rememoração de uma experiência significativa ocorre aqui lembrar os relatórios de seminários realizados, como os que publicava o Professor André CAQUOT no *Annuaire du Collège de France*, 1983-1984, «Séminaire», pp. 615-622.
- (6) A famosa passagem de Ex 3,14 apresenta com alguma solenidade o novo nome de Javé, sublinhando o seu significado de definição. No entanto, no conjunto da literatura bíblica, o seu uso sugere funções simples de designação ou identificação. Só com a aproximação da exegese bíblica às fronteiras da filosofia, na Idade Média, se voltou a valorizar o carácter definitório daquele acto de renomeação de Deus.
- (7) John A. T. ROBINSON, *Um Deus diferente. Honest to God*, Livraria Moraes Editora, Lisboa, 1967.
- (8) Ver Izak CORNELIUS, *The iconography of the canaanite gods Reshef and Ba'al*, p. 134 ss.
- (9) Ver J. BLACK e A. GREEN, *Gods, demons and symbols*, pp. 108-109.
- (10) Izak CORNELIUS, *The iconography of canaanite gods Reshef and Ba'al*, pp. 134-166.
- (11) Ver Richard E. WHITAKER, *A concordance of ugaritic literature*, p. 522. Sobre os matices da relação semântica das filhas de Baal com o próprio Baal, ver A. CAQUOT, M. SZNYCER e A. HERDNER, *Textes ougaritiques*, I, pp. 77-80.
- (12) Um belo exercício de leitura sobre a projecção da dimensão feminina para o âmbito do divino, nas suas múltiplas acepções, é o capítulo de Nicole LORAUX, «O que é uma deusa».
- <13> O *Dictionary of demons and deities of the Bible*, organizado por Karel VAN DER TOORN, enumera nada menos do que uma quinzena de nomes compostos, tendo Baal como seu primeiro elemento. E, desses nomes, nove são topónimos exprimindo os enraizamentos locais de Baal.
- (14) *The treasures of darkness*, pp. 20-21.
- (15) KTU 1.5 VI 23-24. A inteira cena 1.5 VI 11-25, que descreve o luto personalíssimo do deus supremo pela morte de Baal é sublime de conotações indizíveis, no âmbito da consciência e do sistema de ideias implicado.
- (16) Apesar de se intuir que o modelo e a base de um número maior ou menor de salmos possam reportar-se a uma matriz cananaica desse género literário, faltam-nos dados para estudar isso em Canaã. Ver Oswald LORETZ, *Ugarit und die Bibel*, pp. 24-51.
- (17) Sobre os textos da prática, ver Jean Michel de TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Paolo XELLA, *I testi rituali di Ugarit*, Gregorio del OLMO LETE, *La religión cananea*.
- (18) José Augusto Martins RAMOS, «A metáfora esposo-esposa...», pp. 33-50.

⁽⁹⁾ Thorkild JACOBSEN, *The treasures of darkness*, pp. 20-21. Ver ainda J. Gerald JANZEN, «The place of the book of Job in the history of Israel's religion», p. 523.

⁽²⁰⁾ É isto o que se verifica na *Luta de Baal e Motu*, KTU 1.5 VI 23, onde a exclamação de espanto e angústia perante a morte de Baal é: *Baal está morto; o que será do povo?*

⁽²¹⁾ *The treasures of darkness*, pp. 20-21. A primeira metáfora é a da natureza, a segunda, a da sociedade e a terceira, a da pessoa.

⁽²²⁾ Esta é a situação ao tempo da produção da literatura de Ugarit. No primeiro milénio, antes de Cristo, já a situação parece ter-se modificado e Baal parece pontificar mais tranquiilamente sozinho. Ver Gregorio del OLMO LETE, «La religión cananea de los antiguos hebreos», pp. 249-250.

⁽²³⁾ José Augusto Martins RAMOS, «Mitos das origens no Próximo Oriente Antigo», pp. 80-81.

<²⁴> Ver David L. PETERSEN e Mark WOODWARD, «Northwest Semitic religion: a study of relational structure», pp. 233-248.

⁽²⁵⁾ Ver Gregorio del OLMO LETE, *La religión cananea*, pp. 35-65; ID., «Mitología y religion de Siria en el II milenio», pp. 49-66.

⁽²⁶⁾ Como se vê pelo texto já citado de KTU 1.5 VI 23.

⁽²⁷⁾ Curiosamente é durante a festa de entronização e enquanto a assembleia dos deuses continua a banquetear-se festivamente que Baal empreende o seu périplo formal de conquista de cidades : sessenta e seis, setenta e sete, oitenta, noventa cidades. KTU 1.4 VII 5-14.

<²⁸> Ver Mark S. SMITH, *The ugaritic Baal cycle*, I, pp. 87-95.

⁽²⁹⁾ Para uma leitura de síntese bem enriquecida de extractos antológicos, que não cabe aqui fazer, pode ver-se o excelente capítulo de Gregorio del OLMO LETE, em «Mitología y religion de Siria en el II millenio», pp. 85-115. Em português, uma síntese menos descritiva mas com uma antologia essencial dos textos pode ver-se, em tradução do Autor deste texto, em James B PRITCHARD e José Nunes CARREIRA, *Atlas Bíblico*, pp 322-324.

<³⁰> De KTU 1.5 V em diante, Baal está morto e, apesar disso, o seu título de Vitorioso, não sofre quebra nem mostra qualquer hesitação.

<³¹> Ver J. Martin VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religion*, pp. 124-128.

<³²> Nomeadamente, KTU 1.1 V 4.17, 1.2 I 46, 1.4 VI 39, 1.4 VII 36.38, 1.5 I 23, 1.5 II 22, 1.5 IV 7.

⁽³³⁾ *Kenose* é a expressão grega que significa esvaziamento, que Paulo usa no hino da carta aos Filipenses, 2,7, e que aqui se toma como expressão das analogias assinaláveis entre o itinerário mítico de Baal e a dimensão da *synkatábasis* ou descida por condescendência no percurso simbólico da cristologia.

<³⁴> Ver Rafael JIMENEZ ZAMUDIO, *Gramática de la lengua sumeria*, p. 270.

⁽³⁵⁾ De facto, o título de «bel» é tradução académica do de «en», em sumério, mesmo para designar a função de chefe de uma cidade. Ver Guy RÄCHET, *Civilizações do Antigo Oriente*, p. 106; T. ABUSCH, «Marduk», em Karel VAN DER TOORN, etc., *Dictionary of deities and demons of the Bible*, cc. 1014-1026.

⁽³⁶⁾ No ciclo de Baal, não ocorreria naturalmente a ligação do título de Baal a uma grande diversidade de lugares. Mas a própria generalização caricatural de que a Bíblia testemunha, identificando a religião dos cananeus com uma referência plural aos “baals” de múlti-

pias localidades, confirma que a opção pela titulação baaliana constitui um verdadeiro denominador comum.

⁽³⁷⁾ Ver N. NAAMAN, «Baal toponyms», em Karel VAN DER TOORN, etc., *Dictionary deities and demons of the Bible*, cc. 265-266, seguido de um artigo para cada um destes topónimos.

⁽³⁸⁾ *Kinnuy* (plur. *Kinnuyim*) é palavra hebraica que significa «substituto». Primeiro era uma designação substituta do nome de alguém e depois passou a significar a categoria gramatical especializada em substituir nomes, os pronomes. Na nomenclatura religiosa hebraica antiga, os *kinnuyim* representam as muitas maneiras de nomear Deus. Alguns dos *kinnuyim* são substantivos comuns, constituem a designação pela categoria mais aberta, a do simples substantivo comum “deus” (*’elohim*); outros recorrem ao genérico de um *kinnuy* da funcionalidade, como *’adonay*, paralelo hebraico de *baal*, outros ainda mantinham-se no âmbito das imagens, mas escolhendo as mais genéricas, tais como “o nome” (*ha-shem*), muito ao gosto do judaísmo pós-bíblico, ou «os céus» (*ha - shamayim*), de que os exemplos mais familiares podem ser os do Novo Testamento, sobretudo no Evangelho de Mateus.

⁽³⁹⁾ Apofatismo é uma expressão de base grega que pode significar “desdizer”. Com esta atitude pretende-se deixar alguma coisa sem nome, por se considerar que é impossível fixar ou representar satisfatoriamente essa realidade dentro do nome. Este conceito costuma utilizar-se para exprimir as dificuldades específicas de captar o divino nas malhas de um nome. Ele é muito utilizado para classificar teologias que se resguardam de nomear o divino, como a do Pseudo-Dionísio Areopagita. Chama-se também teologia negativa, por que não só recusa usar nome para Deus, mas evita igualmente outras afirmações ou predicções cuja positividade poderia significar pretensão de domínio da inatingível realidade divina.

⁽⁴⁰⁾ Ver Izak CORNELIUS, *The iconography of the cananite gods fleshef and Ba’al*, pp 134-234.

⁽⁴¹⁾ A utilização de Baal para designar funcionalmente Javé parece um uso pacífico nos tempos mais antigos da história de Israel, mesmo ainda nos inícios da monarquia. Ver Mark S. SMITH, *The early history of God*, pp. 41-47.

⁽⁴²⁾ A fórmula que os hebreus acabaram por fixar quase como exclusiva para servir de título funcional de Javé deixa-nos algumas perplexidades do ponto de vista filológico-ideológico. Ela significa, de facto, *Senhores meus*. Ela parece colocar os plurais interessantes neste conjunto precisamente ao contrário daquilo que seria natural: aparentemente, um plural divino com um sufixo possessivo de singular.

⁽⁴³⁾ Com os usos sufixais de Adon, como *’adonenu*, «senhor nosso», já a forma Adon parece ter sido conservada em composição.

⁽⁴⁴⁾ As opções mais frequentes consistem em usar o original com a vocalização provável de Javé (como a *Bible de Jérusalem*, *Bible de la Pléiade* e, em português, a *Bíblia Pastoral*), ou usar SENHOR (integralmente em maiúsculas, como fazem a TOB, a recente tradução da Difusora Bíblica (Capuchinhos), a *New English Bible*, a *Revised Standard Version*.) ou Senhor (em itálico, como faz a Bíblia da Editora Vozes). Muitas traduções continuam a usar simplesmente o nome Senhor, esquecendo completamente o facto de haver na textualidade bíblica uma pré-história para este nome. Esta opção é seguida generalizada pelas Bíblias de cariz tradicional, por quase todas as traduções que se inserem no projecto de linguagem corrente das United Bible Societies e culmina na *Nueva Biblia Española*, apesar de ter assumido uma hermenêutica frequentemente inovadora. Desta

maneira quase se produz uma encenação dentro do próprio texto, mostrando o processo de transposição do nome para o título. Pelo que se vê, esta questão histórica e hermenêutica parece ter ainda grande pertinência.

⁽⁴⁵⁾ Do ponto de vista imagético, as figuras de Baal e de Set aparecem frequentemente convergentes na construção dos traços figurativos do «senhor da guerra». Ver Izaak CORNELIUS, *The iconography of the canaanite gods Reshef and Ba'al*, pp. 161-223.

<⁴⁶> KTU 1.6 III 1-21. A tradução aqui apresentada foi a que o Autor fez para o *Atlas Bíblico*, de James B. PRITCHARD e José Nunes CARREIRA, p. 325.

<⁴⁷> SI 14,1 e 53,2.

⁽⁴⁸⁾ Duas belas perspectivas complementares da leitura de Ex 3,14 são as que nos ofereceram recentemente André LACOCQUE, «La révélation des révélations: Exode 3,14» e Paul RICOEUR, «De l'interprétation à la traduction».