

PAULO MENDES PINTO

# Baal, *adn* de Deus

A génese do conceito de Deus Único, no mundo da Bíblia,  
à luz do *Ciclo de Baal*

LUSITANIA BIBLICA

Série ESTUDOS

v. I

UNIVERSIDADE LUSÓFONA DE HUMANIDADES E TECNOLOGIAS  
CENTRO DE ESTUDOS E LICENCIATURA EM CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

# Índice

---

LUSITANIA BIBLICA – Apresentação de um projecto .....

## INTRODUÇÃO

1. A questão directora: a noção de divino na Longa Duração .....
2. A análise: o sentido da nomeação do divino (mediação e cognição).
3. Os textos: o *Ciclo de Baal* .....
4. O local: Ugarit .....

## PARTE I

### As Ferramentas da Análise

(Nomeação do Divino e Ritualidade: Conhecimento, Mediação, Logo, Identidade)

1. Ritualidade: recitação e participação individual .....
- 1.1. Deus descende do signo .....
- 1.2. Declamar o divino: a essência da ritualidade .....
- 1.3. A linguagem dos deuses: o indivíduo e o colectivo .....
2. Ritualidade: canonização, eficácia e identidade colectiva .....
- 2.1. Inalterabilidade, identidade e normativização .....
- 2.2. Verdade e autoridade .....
- 2.3. Palavra de deus e estrutura social .....

## PARTE II

### O elenco analítico

(Um percurso pelos nomes dos deuses)

0. A Recolha .....
1. A Luta entre Baal e Yammu .....
2. O Palácio de Baal .....
3. A Luta entre Baal e Motu .....

PARTE III

**A estruturação dos conceitos de divino**

1. Ritualidade e participação no Ciclo de Baal. ....
  - 1.1. Repetições curtas: ritmo e participação individual .....
  - 1.2. Repetições longas: invocação e criação de realidade .....
2. Construção da Realidade e Teologia. ....
  - 2.1. Momentos de Invocação .....
  - 2.2. Momentos de Criação de Realidade .....
3. Nomeação: entidade e identidade divina. ....
  - 3.1. Baal .....
  - 3.2. El .....
  - 3.3. Kotar .....
  - 3.4. Anat. ....
  - 3.5. Atiratu. ....
  - 3.6. Yammu .....
  - 3.7. Motu .....

EPÍLOGO

**Os conceitos estruturantes do pensamento religioso**

1. Entre o ? e o ?, ou o Senhor a superar o caos “escorregadio” .....
- 1.1. Yam, as águas primeiras .....
- 1.1.1. No primeiro mito, ecos da criação lodosa. ....
- 1.1.2. No terceiro mito, a sobrevivência teofórica e a similtude a Motu .....
- 1.2. Motu: a morte constante em momento de superação. ....
  - 1.2.1. O Senhor entre a Morte e a Vida .....
  - 1.2.2. O Senhor e o Homem .....
2. As forças superantes (os conceitos robustecidos): senhor e deus. ...
  - 2.1. Ilu: a essência de deus .....
  - 2.2. Baal: o *adn* de deus .....
3. As heranças na construção da possibilidade monoteísta: Senhor e Deus em Yahweh .....

BIBLIOGRAFIA .....

# Apresentação

*Um defeito no jade branco pode ainda ser polido;  
Um defeito nestas palavras não pode, de modo algum, ser removido.*

DITADO CHINÊS



---

## **1.** *A questão directora: a noção de divino na Longa Duração*

---

Se há estruturas de pensamento que residem na quase imobilidade, uma delas é, decerto, a religiosa. Talvez se trate do campo de formulação de pensamento e de práticas que mais profundamente se encontra enraizado – quantos pensadores, políticos e filósofos, seguiram variantes da celebra ideia tão querida na viragem do século XIX para o XX: Deus está morto, gritavam e constatavam homens como Marx e Nietzsche, ou mais próximo de nós, Afonso Costa. A verdade é que esta morte anunciada de Deus, como se pode depreender das também célebres palavras de Malraux ao afirmar que o século XXI seria religioso ou não seria, redundou em ressurreição.

Ora, o centro deste texto aqui apresentado encontra-se exactamente na busca dos dados, das caracterizações inquestionavelmente quase imóveis para uma vasta cultura humana durante largos séculos. Com a análise do *Ciclo de Baal* vamos encontrar um sistema religioso onde já está plenamente patente um jogo duplo de concepção funcional do divino que continuaremos a vislumbrar ao longo do demorado e complexo processo de monoteização e, posteriormente, de cristianização.

Assim, englobamos na noção de divino os traços mais purificados, mais essenciais da ideia de divino, o campo de significado onde nada de acessório ou de regional se encontra. O campo onde os fenómenos de moda, os resultados imediatos de uma alteração de rito, ou da genialidade de um profeta nada fazem sentir. E isto porque, é possível encontrar uma base de formulação da ideia de divino que em muito pouco se altera com as dinâmicas das Conjunturas e, muito menos, dos Acontecimentos.

A constatação mais inquietante, mas também mais serena, é a que nos afirma de forma límpida que, na essência, em nada a ideia fina de deus se modificou entre o politeísmo de Canaã e o monoteísmo nascido na sua herança: em c. 1500 a. C. temos um ciclo mitológico que se joga em torno de duas ideias de divindade central: «deus» e «senhor» - uma mais distante, outra mais efectiva, activa e actuante; em 325 d.C., mais de milénio e meio depois, o cristianismo que se cimentava e estabilizava teologicamente em Niceia usava exactamente a mesma duplicidade para fundar o seu corpo de crença no *Credo* que ainda hoje é em parte recitado por vastos milhões de cristãos.

Muito mais longe, mais atrás, também se poderia ir. Naturalmente, também a Canaã chegaram heranças que foram a base do que de formulação do divino aí

encontramos. Raízes interessantes podem ser seguidas até à Suméria mas, naturalmente, esse não será o âmbito e o espaço deste texto – reservamo-nos para futuros trabalhos essa maior vastidão.

Obviamente, muito de inovação, muito de particularismos, muito de criação e de construção se fez entre os limites que podemos apontar para esta formulação de divino. Mas os dados da Longa Duração estavam lançados há muito tempo. O cristianismo do Concílio de Niceia talvez não fosse muito diferente do politeísmo de Ugarit, dezoito séculos antes. Mas esse, eventualmente chocante, pouco diferentes, residia no essencial e profundo, nas grandes estruturas de pensamento.

Crentes ou não crentes, quanto de nós não se encontra nestas ideias milenares?

---

## 2. *A análise: o sentido da nomeação do divino* *- mediação e cognição*

---

O centro da análise aqui apresentada encontra na estrutura de nomeação do divino o seu principal argumento. Partimos do princípio de que as formas, a frequência, as opções de nomeação dos deuses nos textos mitológicos é uma porta de acesso a significações estruturantes de religião e mentalidade da comunidade de crentes em causa.

Ao tomar a nomeação do divino como base desta investigação, partimos de um núcleo de reflexões teóricas em que se nos afirmou incontestável o peso da articulação e da construção dos nomes dos deuses com a efectiva vivenciação da relação com a esfera do divino. De uma forma genérica, a análise da estrutura de nomeação do divino possibilita-nos penetrar na mais profunda estrutura de mentalidade de um grupo humano, religiosamente tomado.

Três momentos teóricos enformam a nossa pesquisa. Primeiramente, parece-nos geral, no Mundo Antigo, a necessidade de nomear toda a realidade, seja ela tridimensional ou construção teórica, (realidade espiritual ou teológica); num segundo momento verificamos, ainda, que a nomeação é um acto de conhecimento e de inevitável relação com o nomeado; desta forma, num terceiro momento, concluímos ser a nomeação essencial para a relação e definição religiosa de uma comunidade de crentes.

É aqui que reside o pressuposto que enforma a nossa argumentação: um nome é a imagem da efectivação da relação entre uma comunidade de crentes e o divino que cultuam, uma forma de explicitação e categorização dessa relação e dessa proximidade.

Definindo os campos em que se situam nomeado e nomeante, vemos claramente que podemos estar perante uma questão essencial para a compreensão da criação das visões do sagrado e das relações que os crentes com ele estabeleceram e estabelecem. No limite da nossa interpretação, encontramos na nomeação do divino a primeira e mais simples teologia porque de conhecimento se trata nessa relação com o divino cultuado.

E a relação entre crentes e divino é, literalmente, mediada através desses objectos de síntese que são os nomes que aos deuses se atribuem. Podemos afirmar que a nomeação se encontra em vários e essenciais patamares da relação com o divino –

e falamos da relação institucional através de cultos da cidade e dos templos, segundo formas canonizadas e consignadas em ritual formal, tal como falamos da relação pessoal em que o crente toma parte activa no acto de nomeação, falando na primeira pessoa do singular, ou numa prece realizada de forma totalmente individual e personalizada.

Assim, veremos que a nomeação do divino é uma necessidade básica dessa relação religiosa e teológica – porque possibilita a relação –, também ela a vários níveis:

1. Em primeiro lugar, a criação de formas de nomeação, nomes ou expressões atribuíveis a coisas, é condição sem a qual não há possibilidade de diálogo e de compreensão entre interlocutores num mesmo sistema de crenças e ritos: a nomeação é a efectivação de uma forma real de mediação entre as partes (humana cultuante e divino cultuado); isto é, a nomeação afirma-se para o nomeante como a forma de aceder àquele que é nomeado: exclamar um nome é referir a própria coisa, é um acontecimento relacional com ela, é quase uma «tuificação» porque é relação;
2. Em segundo lugar, o nome é, ou procura ser, imagem e síntese daquilo que nomeia, donde, necessidade para a própria compreensão da natureza do nomeado, primeira síntese do sistema de crenças subjacente à adopção de um determinado nome e não de outro qualquer;
3. No limite, como podemos encontrar em vários mitos de criação, é trazer para um horizonte de cognição aquilo que, em potência, em essencial, já se encontrava definido<sup>1</sup>.

Aprofundando, nomear um deus, dar-lhe um nome, consignar a sua natureza e acção com um conjunto fonético é uma realização magna da capacidade de relação da comunidade de crentes para com o seu universo de crenças. É o campo e a forma em que a caracterização do divino assume os aspectos que identificam esse divino para com a comunidade que o cultua, e, assim, o reconhece enquanto seu, na medida em que o identifica como invólucro valorativo no seu sistema de crenças.

Um nome só o é, de facto, quando efectiva a relação entre nomeante e nomeado – um nome tem funcionalidade na medida em que identifica um ente. O nome de um deus, um epíteto ou uma qualquer expressão para ele consignada, só tem significado e funcionalidade quando o próprio sistema de crenças e os ritos estabelecidos o incorporam como seu, o tornam normal e aceite; isto é, quando crentes e, supostamente, deuses o aceitam.

Assim, a nomeação de um deus é uma explicitação de um quadro mental de religiosidade, consignado pelos conteúdos nele encontrados, consolidado e legitimado pela integração nos rituais, e cimentado com a passagem do tempo.

Um nome apesar de ter tido, como qualquer outra realidade vocal, um momento primeiro, um momento em que foi sonorizado pela primeira vez, nunca é encon-

---

<sup>1</sup> Muitas são as situações onde tal é visível, desde o episódio de Gen 2 em que só após Adão dar nome aos animais ele e Deus conseguem perceber que nos ditos animais não se encontrava a mulher, até ao complexo trecho de Cor 4, 1 em que se afirma que todos os humanos estavam já “predestinados” desde antes da criação.

trado e vivenciado religiosamente exactamente nesse seu momento primeiro porque, por definição da sua própria natureza, já só o encontramos, ele só tem significado teológico, quando já está consignado, aceite e estabilizado no quadro da religiosidade vigente, mesmo que minoritária, periférica ou epifenoménicamente<sup>2</sup>.

Neste quadro de interpretação, um nome é a efectivação de um acto de comunicação e de conhecimento, uma forma de mediação entre os crentes e a imagem de divino que cultuam e construíram, aquilo que dela esperam, o que nela depositam como expectativa diária ou futura.

Seguindo Paul Ricoeur, nomear uma qualquer realidade é tomar contacto com ela e, na medida em que de um processo de linguagem se trata, implica um processo de desmontagem / montagem do ser que está a ser alvo da nomeação que se realiza nesse momento<sup>3</sup>. Desta forma, dois princípios mentais supomos que estão subjacentes ao acto de nomear: “identificação” e “individualização”, suportadas não enquanto entidades compartimentadas, mas sim no seu quadro relacional. Individualizar, através de linguagem, implica rotinas semânticas, montagens específicas, que se podem categorizar a nível da operação linguística que aí está subjacente.

Sintetizando, seguindo Ricoeur, *on n’individualise que si on a conceptualisé et individualisé en vue de décrire davantage*<sup>4</sup>; isto é, a individualização, o processo de individualização, implica operacionalidade explícita e direccionada para a função que é o seu fim. Só se consegue nomear, ou nas palavras de Paul Ricoeur, individualizar, aquilo que é objecto de uma conceptualização e individualização realizada propositalmente para o fim da comunicação e para a sua perceptibilidade.

A possibilidade da individualização é, desta forma, uma constante conceptualização baseada num elemento efectivamente existente –o elemento que o nomeante pretende referir – e transformada num conjunto vocabular que sintetiza e transmite esse trabalho mental realizado sobre o dito objecto. A imagem que resulta desse tratamento mental e cognoscível, usada no discurso, não é mais que a efectivação de um meio para a comunicação, nunca a transmissão da própria realidade: é mediação para com a realidade, não a realidade em si.

Já em momentos correntes, em momentos de reacção automatizada, a nomeação faz apelo a processos de catalogação e não de cognição – a nomeação recorrente, perdendo toda a consciência do que se afirma, já não é um processo crítico que cria um horizonte de compreensão do nome-frase usado. Seguindo António Damásio, depois de criado e assente uma forma nomeativa, ela recebe um lugar na nossa memória que funciona como um “marcador somático”; sempre que esse nome é usado, o cérebro reconhece-o se bem que sem um processo de cognição: esse reconhecimento acontece por uma ida directa a esse marcador que, pelo vocábulo, é reconhecido, não conhecido. Contudo, estamos sempre perante um processo marcado pela existência constante de um grupo de regras que é sempre, mesmo que num evento já distante, resultado de uma cognição.

---

<sup>2</sup> Apesar de aqui fazer apelo a um momento de criação vocabular, tomamos essa suposta realidade apenas num campo de demonstração teórica do nosso pensamento. Partimos do princípio que toda a criação vocabular só se efectivou em quadros de envolvente vocabular, de pré-existências que, naturalmente, condicionaram, e condicionam, qualquer nova “vocalização”.

<sup>3</sup> PAUL RICOEUR, *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 39.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 40.

Comunicar é, então, a validação de um sistema de regras, ou de códigos, que têm como base da sua funcionalidade a capacidade de individualizar os elementos a que o discurso faz apelo. Comunicar é tornar perceptíveis os objectos, de qualidades várias, expostos na mensagem, mediante uma elaboração mental prévia que tem como próprio sentido a sua preparação para o discurso e a comunicação.

A teia de complexidade cognitiva existente entre o nomeante, o nomeado e a finalidade para a qual a nomeação é realizada, é que dita o quadro valorativo vigente para essa nomeação, para esse nome – um vocábulo usado como parte de um nome para evocar um deus num ritual solene intensamente vivido, não toma essa mesma significação quando usado como parte de um nome pessoal, humano, mesmo que teofórico.

No limite da interpretação, identificar um vocábulo num sistema de ritos pode não significar a compreensão do seu significado. Apesar de uma das partes intervenientes não saber o significado do que é dito, ambas continuam integradas no rito, e nenhuma delas é excluída; por mais paradoxal que pareça, continua a haver um patamar de comunicação, de mediação.

Desta forma, e tendo como fundamento a análise do valor, do peso e das formas de nomeação do divino, a *religião* surge-nos numa dupla nuance que enriquece o conceito e ajuda a compreender as práticas: *comunicação* e *cognição* ou *relação/mediação* e *teologia*.

Por um lado, encontrámos um campo já plenamente definido pela tradição historiográfica que é o da *relação* que a noção de religião implica. Por outro lado, enriquecemos esta primeira noção verificando que a comunicação, que vimos inevitável e necessária, é também um acto de conhecimento, de cognição, donde, uma primeira e primária teologia – como vimos antes, encontramos no vocábulo teologia (primeira e primária) o sentido de uma atitude de conhecimento não propositada, mas eficaz, necessária para a efectivação da relação entre crente e divino.

Criando um patamar de relação e, simultaneamente, uma forma de conhecimento, uma teologia bastante simples, a nomeação do divino é uma chave de acesso às mais profundas formas de compreensão da evolução dos sistemas religiosos.

No caso aqui apresentado, a nomeação do divino é tomada como uma porta de acesso a essa primeira teologia que é a dimensão cognitiva e relacional que uma comunidade de crentes monta através da dimensão verbal aplicada directamente a esse divino que cultuam.

No limite, a questão directora da nossa análise é simples: o que é Baal? O que é El? A nossa resposta centra-se no facto de, para nós, haver uma forma de ler o texto mitológico, o *Ciclo de Baal*, seguindo apenas os nomes usados.

É esse o percurso aqui apresentado, que tem um princípio teórico claro que assumimos: os nomes que nos são dados num texto mitológico estabilizado, canonizado pelo tempo e pelas práticas, são uma síntese constante, integrada na narrativa, daquilo que os crentes viam dos seus deuses naquele momento muito específico da narrativa declamada.

Valorizando a questão dos nomes, seguiremos obviamente para a grande abertura que esta abordagem nos possibilita: a avaliação da gestão das heranças nomeativas e o seu peso na construção de formas teológicas posteriores. Aí, o chamado *Mundo da Bíblia* é rico em campos de análise, e a génese, em termos de conteúdos, do futuro deus de Israel, é a forma mais aliciante de aplicação desta nossa investigação.

---

### 3. Os textos: o Ciclo de Baal

---

Os textos aqui tratados foram encontrados no primeiro nível arqueológico de *ú-ga-ri-it*, c. 1500 – 1370 a.C., a que corresponde o período de maior prosperidade desta cidade.

O espaço específico onde arqueologicamente os textos se encontravam aponta para uma dependência próxima do templo, talvez relacionada com alguns dos oficiantes principais do culto, onde se encontraram muitos dos textos mitológicos mais longos desta cidade<sup>5</sup>.

Os três textos aqui tratados formam uma aparente unidade que se estrutura em volta de momentos de afirmação do deus *Baal* como centro da gestão do cosmos e senhor, ou melhor, rei, desse mesmo cosmos.

Os três textos são:

- A Luta entre Baal e Yammu;
- O Palácio de Baal;
- A Luta entre Baal e Motu.

Na sua apresentação física, o terceiro mito é francamente maior que qualquer dos restantes. É, perante este facto, inevitável questionar a razão de tal facto: origem na construção do próprio texto, ou casualidade da transmissão histórica dos documentos que tornaram este menos lacunar que os restantes?

De qualquer forma, o primeiro “ocupa”, segundo a ordem da edição por nós tomada, oito colunas em duas placas, sendo que dessas oito colunas duas estão praticamente perdidas para a leitura (1.1 V e 1.2 II) e uma largamente lacunar (1.1 II).

O segundo mito encontra-se em 12 secções de texto, colunas, todas elas apresentando pedaços consistentes de texto original. Deste modo, o peso das reconstituições do editor é claramente menor neste mito, sendo a análise por nós realizada mais próxima do texto original.

O terceiro texto está também num suporte de 12 colunas mas, ao contrário do anterior, apresenta uma coluna totalmente perdida (1.5 III) e duas altamente destruídas (1.5 IV e V).

No seu global, é impossível saber se se trata de uma unidade<sup>6</sup>, apesar da coerência temática que reveste o grupo de textos, e muito menos se a sua “utilização” era feita conjuntamente, ou em separado, conforme a ocasião, o rito, ou o festejo.

O facto de existir um quadro de identificação do escriba e da ordem de cópia pode indiciar uma preocupação em passar e consignar os textos a um suporte escrito, dando-lhe uma canonização fomentada pela instituição régia.

A nível de escrita, tratam-se de textos redigidos segundo um ritmo estruturado, com uma cadência definida, mas não apresentam rima, como é normal na restante poesia do espaço de Canaã, incluindo a poesia bíblica.

Fisicamente, as placas dos textos mitológicos de Ugarit estão distribuídas entre

---

<sup>5</sup> Ver, entre outros, GABRIEL SAADE, *Ougarit: Métropole Cananéene*, Paris, Lattaquié, 1979, p. 193.

<sup>6</sup> Cf. GREGORIO DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaan: Segun la Tradicion de Ugarit*, Madrid, Ed. Crisandad, 1981, p. 81.

o Museu de Alepo (onze) e o Museu do Louvre (nove). A edição KTU do cuneiforme pode consultar-se na obra de M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTIN, *Die keilalphabetischen Textes aus Ugarit*, de 1976.

Vários factores nos levaram a tomar uma das edições disponíveis como «fonte principal» para o trabalho agora apresentado. A fonte principal por nós compulsada, seguindo alguns critérios que elencaremos em seguida, foi a de OLMO LETE (*Mitos y Leyendas de Canaan: Segun la Tradicion de Ugarit*. Madrid: Ed. Crisandad, 1981.).

Assim, e depois de definida a investigação, decidi seguir a de Olmo Lete por razões que passo a indicar:

- **Edição bilingue do texto:**

Sendo que não apresento uma edição própria do texto, não prescindi da leitura / comparação / aferição com base no original ugarítico que me foi possibilitado por esta edição;

- **Indicação dos versículos:**

Nem todas as edições dos textos do *Ciclo de Baal* indicam a sequência dos versículos aferida à sílaba. Tal facto tornou-se muito importante no trabalho realizado, nomeadamente na percepção de ritmos e sequências;

- **Rico campo de notas de tradução:**

Ao trabalhar nomes, tornou-se clara a importância da aferição e comparação de tradução de algumas expressões e epítetos. Ora, Olmo Lete fez grande parte dessa comparação, apresentando-a constantemente, ao longo da sua tradução, em notas; ao longo do tempo que dedicámos a esta tese não nos foi possível, nem tal seria natural, superar o conhecimento que Olmo Lete tem das edições destes textos, tornando-se uma ferramenta de trabalho essencial;

- **Introdução, de referência, aos textos:**

Como corolário dos três factores antes apresentados, a obra de Olmo Lete era ainda uma das principais referências bibliográficas para os textos trabalhados. Desta forma, seria de toda a coerência optar por esta edição do texto.

Foram ainda consultadas as seguintes edições:

- **Edições com fixação do texto original:**

PARKER, Simon B., *Ugaritic Narrative Poetry*, [s. nl.], Society of Biblical Literature, 1997.

[O texto referente ao Ciclo de Baal foi editado e traduzido por Mark S. SMITH e encontra-se nas páginas 81 a 176 (introdução, pp. 81-86; transcrição e tradução, pp. 87-164; notas, 164-176.)]

- **Edições apenas da tradução:**

CAQUOT, André, SZNYCER, Maurice, HERDNER, André, *Textes Ougaritiques*, Tome I, *Mythes et Légendes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974.

[O texto referente ao Ciclo de Baal encontra-se nas páginas 101 a 271 (introduções, pp. 101-104, 107-117, 143-150, 181-189, 225-253; tradução e notas, pp. 121-139, 153-178, 193-221, 239-271; bibliografia, 119-120, 151-152, 191-192, 237-238.)]

William W. HALLO, K. Lawson YOUNGER, Jr., eds., *The Context of Scripture*, vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 1997.

[O texto referente ao *Ciclo de Baal* foi editado e traduzido por Dennis PARDEE e encontra-se nas páginas 241 a 274 (introdução, pp. 241-242; tradução e notas, pp. 243-274.)]

---

## 4. O local: Ugarit

---

As ruínas de Ugarit (actual Ras Shamra) foram encontradas na primavera de 1928, tendo sido primeiramente descobertos os restos da seu porto em Minet el-Beïda. Como noutros casos da arqueologia moderna, os primeiros achados deveram-se a trabalhos agrícolas que removeram e colocaram a descoberto restos e ruínas que rapidamente suscitaram grande interesse.

Esta situação foi prontamente transmitida às autoridades, tendo os trabalhos arqueológicos sistemáticos começado logo no ano posterior<sup>7</sup>.

Após a exploração, em Maio de 1929, de uma necrópole em Minet el-Beïda, passou-se para o *tell* vizinho de Ras Shamra. Com cerca de 500 por 600 metros, o *tell* ainda só foi explorado pouco mais que em um décimo da sua área total. Nessa área, a profundidade dos estratos arqueológicos chegam a atingir os dezassete metros, remontando os seus artefactos ao Neolítico, a cerca de 7000 a.C.<sup>8</sup>.

Na Síria do Norte, Ugarit é por alguns autores considerada uma das três cidades mais importantes de Canaã no Bronze Médio (c. 1900-1550), conjuntamente com Biblos e Meguido, mantendo o seu estatuto no Bronze Recente (c. 1550-1200), ao lado de Biblos e Tiro<sup>9</sup>.

Entre dois pequenos rios, o *tell* em que se encontrava Ugarit tinha duas defesas naturais, estando seguro e, ao mesmo tempo, próximo do mar através da baía calma e segura de Minet el-Beïda.

Além das naturais estruturas de uma cidade estado, desde palácios, templos e todas as estruturas urbanas, em Ugarit encontraram-se grande número de placas de argila com escrita que, usando cinco sistemas de escrita, transmitiram várias línguas, sendo uma delas também nova aos olhos dos especialistas<sup>10</sup>. Tratava-se da língua local, o ugarítico, escrito segundo forma alfabética, mas usando caracteres cuneiformes e suporte em argila. Assim, nesta junção, a cidade que fora destruída aquando da passagem dos chamados Povos do Mar, deixava-nos um enorme manancial de textos, nomeadamente mitológicos, único no panorama de Canaã, que usava, regra geral, a escrita sobre papiro, e que, assim, pouco ou nada nos deixou

---

<sup>7</sup> C.f., ANDRÉ CAQUOT, *La Découverte d'Ougarit, Textes Ougaritiques, Tome I, Mythes et Légendes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, p. 29.

<sup>8</sup> C.f., *Idem*, p. 28.

<sup>9</sup> JOSÉ AUGUSTO RAMOS, *Ugarit, Fenícia e Canaã: Questões de Metodologia e Delimitação Historiográfica, Cadmo*, 1, Lisboa, Edições Cosmos, 1991, p. 50.

<sup>10</sup> Tratavam-se de escritas seguindo as formas do cuneiforme assírio-babilónico, hieróglifos egípcios, escrita chipro-minoica, hieróglifos hititas e a própria escrita alfabética para a língua ugarítica. As línguas encontradas foram o sumério, o acádio, o egípcio, o chipro-minoico, o hurrita, o hitita, e o ugarítico; C.f., ANDRÉ CAQUOT, *Op. cit.*, p. 33.

dos seus textos. As primeiras placas de argila foram logo encontradas ao cabo do sexto dia de escavações.

Longe de ser uma pequena povoação, Ugarit, com o decorrer das escavações e, em especial, com a decifração dos textos aí encontrados, revelou-se uma forte cidade estado, com uma cultura e identidade fortes, não fora que os seus habitantes / dirigentes não tivessem criado para a língua local e mitologia próprias uma forma de escrita inovadora.

Mas, o fundamental peso de Ugarit na historiografia pós 1932 não é propriamente o da sua análise específica, mas sim o da sua leitura comparativa. No fundo são os elementos que fazem apelo ao seu enquadramento geográfico-cultural que tornaram Ugarit num caso de pleno êxito na História Antiga.

Não tratarei aqui da validade da junção das realidades Ugarit - Canaã - Israel, nem das suas possíveis formas de articulação, mas foi, de facto, esta possível proximidade que tornou apetecível o objecto de estudo *Ugarit*. Foi a possibilidade de, em Ugarit, se perceber a Canaã ainda não bíblica que construiu a Ugarit historiográfica.

Olhando para um mapa que nos enquadre Ugarit e toda a Síria-Palestina na costa oriental do Mediterrâneo, surge-nos um aparente grande distanciamento entre Ugarit e a Palestina. Nenhuma das regiões é afastada da costa, mas estão, em linha recta, a largas centenas de quilómetros uma da outra.

Mas a questão deve ser complementada com outros campos, nomeadamente o cronológico e o dos actores. O *Mundo da Bíblia* é, evidentemente, o mundo dos grupos seminómadas que acabaram por confluír e constituir um grupo de recém sedentarizados a quem a História identifica com o nome de Hebreus<sup>11</sup>, mas este *Mundo da Bíblia* encerra em si os dados para a sua interligação com o meio que o rodeia – estamos, cronologicamente, num tempo longo, não datável, e os personagens são os referidos seminómadas.

Ugarit corresponde a uma sociedade urbana, sedentarizada, ao contrário, o *Mundo da Bíblia* na sua mais próxima coexistência cronológica com o de Ugarit seria seminómada. Em comum, a cronologia que faz com que os dois mundos se tornem tangentes, mas de forma quase intangível: Ugarit é destruída quando ainda nada existia dos reinos de Israel e de Judá.

Mas, e apesar das diferenças apontadas, Ugarit é um espaço de matriz idêntica ao que o dito *Mundo da Bíblia* irá encontrar nos espaços que ocupará. Pré-História, ou Pré-Memória, do *Mundo da Bíblia*?

Enriquecendo um pouco mais a caracterização do espaço e da cultura em questão, é ainda importante verificar a inevitável dificuldade em introduzir Ugarit numa das duas realidades culturais da região.

Por um lado, Ugarit está a Norte de Canaã, a integração nesse englobante não é totalmente aceite pelos especialistas, nomeadamente tendo em conta as diferenças linguísticas<sup>12</sup>, mesmo a distancia geográfica justifica esse posicionamento; Por outro

<sup>11</sup> JOSÉ AUGUSTO RAMOS, *A Bíblia e o seu Mundo*, Separata da *Revista da Faculdade de Letras*, 5.ª série, n.º 21-22, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1996/1997, p. 155.

<sup>12</sup> Alguns especialistas acharam que o Ugarítico seria como que um dialecto da língua cananaica, como M. Dahood; esta posição foi relativamente abandonada, aceitando-se as afinidades e proximidades linguísticas, mas não esquecendo algumas diferenças importantes. Consensualmente, a língua de Ugarit foi classificada como Semítico do Noroeste, o que é um rótulo alargado; C.f., JOSÉ AUGUSTO RAMOS, *Ugarit, Fenícia e Canaã: Questões de Metodologia e Delimitação Historiográfica*, *Cadmo*, 1, Lisboa: Edições Cosmos, 1991, p. 53.

lado, e sendo Ugarit uma cidade-estado, a sua integração na Fenícia também sai comprometida por um desvio cronológico, a cidade-estado de Ugarit, que existe no espaço fenício, morre antes das cidades-estado fenícias iniciarem a expansão para ocidente que as caracteriza. Em especial, Ugarit não *bebe* dos novos dados trazidos pelos Povos do Mar que, em parte, se vão estabelecer na região<sup>13</sup>.

Donde, Ugarit a ser Fenícia é-o antes de se concretizarem alguns dos pontos essenciais normalmente tomados para caracterizar a cidade-estado fenícia; Sistematizando, longe de *beber* nos Povos do Mar, Ugarit é por eles destruída por volta de 1200 a.C., mais, Ugarit nunca efectua expansão alguma para Ocidente, no Mediterrâneo. É claro que, e seguindo a óbvia conclusão de Liverani, Ugarit tinha todas as características para vir a ser fenícia, por isso, usa *aspas* e diz que ela não chegou a tornar-se «fenícia»<sup>14</sup>.

O século XIII a.C. é um importante período da História do espaço Siro-Palestino. Esse tempo é ainda a decorrência da fase de grande expansão Tutmésida e Ramsésida<sup>15</sup>, em que toda esta zona recebe grandes contributos da organização e técnicas egípcias<sup>16</sup>, é ainda neste período que a Norte existe uma outra força capaz de fazer frente ao Egípto, os Hititas. Neste plano, a Síria-Palestina encontra-se no espaço comum a ambas as realidades políticas e culturais, o que, sem ela ter uma homogeneidade política, lhe fornece uma vivência cultural comum.

Assim, é na época do mais directo confronto entre Egípto e Hititas, e depois aquando da passagem dos Povos do Mar, que nós colocamos uma grande proximidade cultural entre a Ugarit prestes a ser destruída e a Canaã que vai ver chegar os futuros hebreus. Seria uma época em que as distâncias atrás apontadas, e abordadas, mais estariam diminuídas. É também o ponto de maior contacto cronológico.

<sup>13</sup> C.f., *Idem*, p. 51.

<sup>14</sup> *Apud*, *Idem*, p. 54.

<sup>15</sup> Sobre a expansão e posterior luta com o Império Hitita, seguimos Josep PADRÓ, *Historia del Egipito Faraónico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 298-306.

<sup>16</sup> Ver o caso da escrita e dos seus suportes, ponto de especificidade de Ugarit, que importou o modelo Mesopotâmico de escrita sobre argila, ao contrário das restantes cidades a Sul, talvez mais próximas do Egípto, que usaram o papiro. Esta especificidade de Ugarit possibilitou-nos a conservação da sua documentação, ao contrário da das restantes cidades de Canaã.

---

*PARTE I*

---

# As Ferramentas da Análise

(Nomeação do Divino e Ritualidade:  
Conhecimento, Mediação, logo, Identidade)



---

## 1. Ritualidade: recitação e participação individual

---

### 1.1 Deus descende do signo

O quadro de nomeação dos deuses, das divindades de um determinado grupo humano, é um dos mais profundos campos de formulação de uma racionalidade religiosa; no limite, é a identificação dos deuses em causa num quadro de ritual ou de culto que, pela fonética ou pela pictografia, possibilita ao crente perceber onde culturalmente, de facto, está, em que templo, em que rito se encontra.

Mas mais que a aparentemente simples constatação do horizonte religioso em que o crente se encontra (tão simples quanto saber, noutra cidade, se entrou no seu templo ou se passou a porta errada), a essa chave que lhe possibilita a identificação estão associados um conjunto de significações que vão muito para além desse fenómeno. Os nomes e os epítetos, as invocações e as exclamações, são uma textualidade em que o participante integra uma vivenciação clara do próprio momento.

A excepcionalidade do momento de contacto com o texto sagrado é corroborada pelo facto de, até para a simples leitura e escrita desse mesmo texto, serem necessários profissionais – quem saiba ler. Os profissionais do culto eram, inevitavelmente, em todo o Mundo Antigo, especialistas da escrita – entenda-se, dominavam a leitura da escrita e a sua recitação.

Ora, através da linguagem, a explicitação e a categorização de todo o real implica, como já vimos, a representação desse mesmo real. Neste campo, parece-nos que podemos encontrar duas formas a que as Culturas Antigas recorreram para categorizar e representar o sagrado: a imagem e a palavra. Longe de elas serem meios disjuntos de representar, verificamos que até chegam a ser simbióticas: a imagem pode usar como que a mesma semântica estética da palavra escrita, criando ambas uma interdependência total.

A imagem é sempre discurso, e o discurso, passado para suporte não perecível, é quase sempre imagem<sup>17</sup>. A génese da própria escrita e a sua complexificação o denotam: os primeiros signos inventados seriam de timbre ideográfico – pictogramas ideográficos –, e tinham um universo de significação que se restringia ao objecto representado<sup>18</sup>.

Tomando como pressuposto base da nossa argumentação a multiplicidade cria-

---

<sup>17</sup> Tomamos como nossa a afirmação de Drioton: *tout dessin contient en germe une écriture*; Apud. Jean-Jacques GLASSNER, *Op. cit.*, p. 112.

<sup>18</sup> Cf. JEAN-JACQUES GLASSNER, *Op. cit.*, p. 11-12.

tiva e a função formadora dos símbolos há muito apresentada por Cassirer na sua relação com a formulação e fenomenologia da linguagem<sup>19</sup>, ou a verificação que Mircea Eliade realizou em diversos autores concluindo que os signos pictográficos das culturas primitivas são quase exclusivamente do campo do divino<sup>20</sup>, parece-nos viável uma interpretação que assente na visão de toda a expressão humana, quando centrada na articulação de símbolos e de conteúdos valorados, como manifestação ritualícia – ver que estamos a criar uma leve diferença entre rito e manifestação ritualícia.

Por exemplo, a escrita, com especial imagem na hieroglífica, tomada como pictografia – quer na sua forma ideográfica, quer na sua forma alfabética e silábica (mono, bi ou tri-silábica) – é simultaneamente todas as dimensões da escrita e da arte antigas: comunicativa, estética e simbólica. Sem fazer directo apelo à herança de um passado, mais ou menos distante, todo o cuneiforme e o alfabético, cursivo ou não, comunga de uma dimensão simbólica próxima da apontada para o caso egípcio. Mais profunda é esta noção quando estamos a tratar da definição das significações das ideias de divino; seguimos Debray: *o homem descende do símio, mas Deus do signo*<sup>21</sup>.

## 1.2 Declamar o divino: a essência da ritualidade

Duas constatações somos levados a realizar neste ponto da nossa argumentação:

- 1 – por um lado, e fazendo corresponder à noção de ideograma e a toda a escrita dela resultante, uma forma primitiva de representação que não faz ainda apelo à forma fonética correspondente, verificamos que a leitura de um texto se realiza essencialmente como se de uma imagem se tratasse: não se lê um código, identifica-se uma chave que, pelos caminhos predefinidos da memória, é pertinente. Quando o código está já plenamente concebido, e seguindo a já exposta argumentação de António Damásio sobre os Mardores Somáticos, a leitura dos foinemas passa a ser não-cognitiva, na medida em que será “fotográfica” e não silábica (como, no fundo, nós lemos<sup>22</sup>).
- 2 – por outro lado, não podemos tomar como absoluta uma ruptura cultural entre o oral e o escrito, podendo textos escritos manter a sua “oralidade”, definidora da sua natureza e da forma como, na prática, foi transmitido o seu conteúdo: no caso dos textos rituais antigos, e apesar da sua passagem a escrito, a “oralidade” ritual continuou a ser a forma quase exclusiva de

<sup>19</sup> Ver, nomeadamente, NELSON GOODMAN, *Modos de Fazer Mundos*, Porto, Ed. Asa, 1995, pp. 37-38. [Título original *Ways of Worldmaking*, 1978. O capítulo em questão já fora antes publicado: *Words, Works, Worlds. Erkenntnis*. 9, 1975.]

A obra essencial de Cassirer para esta questão é, em nosso entender, *An Essay on Man* (traduzida para português: *Ensaio sobre o Homem*. Lisboa: Guimaraes Editores, 1960.), obra escrita já bastante depois da edição da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, nomeadamente nos seus pontos segundo “Uma Chave para a Natureza Humana: O Símbolo”, sétimo “O Mito e a Religião” e oitavo “A Linguagem”.

<sup>20</sup> MIRCEA ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, Porto, Ed. Asa, 1992, p. 549. [Edição original em Paris: Payot, 1949.]

<sup>21</sup> R. DEBRAY, *Deus: um itinerário*, Lisboa, Âmbar, 2002, p. 36. [Edição original de Paris, 2001]

<sup>22</sup> A nível de leitura e da sua aprendizagem é a diferença entre o chamado Método Sintético ou Global e o Método Analítico.

comunicação centrada nesses textos – a leitura individual dos principais textos sagrados e mitológicos quase não devia existir.

Assim, e contrariamente ao que Paul Ricoeur entende, para nós, todo o discurso, escrito ou oral, é um “evento linguístico”. Segundo este autor, a escrita é a manifestação de algo que está num estado virtual [...] é a separação da significação relativamente ao evento<sup>23</sup>. Ora, no que diz respeito aos textos rituais antigos não podemos, de facto, concordar, não sendo viável separar a significação do evento; mais, como aqui defendemos, a própria leitura / declamação é um evento.

Para nós tal não é possível pela constante relação que afirmamos existir entre a leitura do texto e a sua vivenciação, contínuo “evento linguístico”, suportado pela argumentação que antes apresentámos no sentido da não distinção radical entre oralidade e escrita no que diz respeito aos textos rituais antigos<sup>24</sup>.

A plena articulação com a oralidade, ou melhor, a verdadeira e real dimensão de oralidade contida nestes textos, é a marca da sua continuada utilização para o mesmo fim, antes e depois de passados a escrito. No limite, para os textos épicos e míticos do Próximo Oriente Antigo, a sua passagem a escrito em quase nada deve ter modificado a sua vivenciação, tendo catalizado, isso sim, a identificação social do grupo (como veremos mais à frente).

Perfeita chave da compreensão da proximidade, nestes textos, entre o escrito e o oral, sendo que o oral é a leitura ritual do escrito, é, por exemplo, a comum designação que em hebraico têm os vocábulos “recitar” e “berrar”<sup>25</sup>. De facto, para estas duas actividades o hebraico apenas encontra um vocábulo que, reunindo numa mesma palavra os dois significados, apresenta a sua proximidade ou, até, coincidência. *Recitar* é, desta forma, um acto de violência acústica só justificado pela numerosa assistência no evento. Isto é, recitar um texto é do âmbito de uma actividade pontual, realizada por especialistas e para uma larga faixa da população.

O frequente uso, em muitos textos antigos, de repetições ou encadeamentos de versículos, mostra, não apenas a dimensão de oralidade na sua transmissão, mas um horizonte de participação através de respostas codificadas, como ainda as encontramos hoje na missa católica. Tratam-se, cenicamente, de deixas óbvias que possibilitam o salto de espectador para o de actor. Muitos destes textos estavam, assim, preparados para criar uma envolvência a toda uma população activa no culto.

<sup>23</sup> PAUL RICOEUR, *Op. cit.*, p. 37. Não concordamos com a universalidade de aplicação da visão de que o discurso, quando passado a escrito, é confiado à *littera* e não à *vox*, sendo que aqui a distinção aplicada a estes dois vocábulos por Paul Ricoeur reside essencialmente no fim da aplicabilidade de “evento linguístico” ao discurso escrito.

<sup>24</sup> Para além das razões acabadas de apontar, os textos mitológicos e épicos antigos revelam características de oralidade no que diz respeito à existência de formulae, de artifícios que facilitam a recitação, e do próprio ritmo e estrutura de versificação. Ver, entre outros, FRANK MOORE CROSS, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 24.

<sup>25</sup> O vocábulo em questão é «qr'» (קִר') e a significação completa apontada é: *ler, recitar, clamar, convocar, chamar, invocar*. Cf. Rifka BEREZIN – *Dicionário: Hebraico – Português*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 581. O conjunto de significados apontados para este vocábulo seria, com uma evidência para nós formidável, passível de uma longa análise que, decerto, concorreria bastante para a argumentação que expomos. Esta evidência ganha ainda mais força quando verificamos que expressões como “erudito na leitura da Bíblia” se fazem exactamente com este mesmo vocábulo (cf. *Idem*, p. 582). Tal sucede ainda no caso da expressão “Versículo bíblico” (cf. *Idem*, p. 582.).

Partindo do princípio de que os textos sagrados são vividos, essencialmente, num quadro da colectividade, somos levados, obrigatoriamente, à noção de rito para melhor se compreender a sua função social e individual.

De facto, o poder do ritual está na força existente no seu conteúdo e na eficácia da sua comunicação. A informação acerca do que compõe o ritual e, a interiorização dessa informação, vai ser o motor de transmissão e de envolvimento do grupo nos símbolos do ritual. Os elementos simbólicos estão incluídos e dispostos nos textos simbolicamente importantes de acordo com a especificidade social e cultural de que fazem parte<sup>26</sup>.

A definição clássica de Durkheim considerou que *o rito é um modo de acção que só pode ser definido pelo seu objecto*; isto é, que teria de ser definida primeiro a crença, para se poder obter, então, a noção de rito em causa. Ora, contrariamente, seguimos Hatzfeld que não concorda com esta definição, afirmando que muito provavelmente a Humanidade começou por se exprimir religiosamente através da prática ritual, só depois pela palavra isoladamente tomada<sup>27</sup>.

Assim, seja a nível do profano ou do religioso, a linguagem usada complementa e alarga o significado do gesto ritual, trazendo-lhe consistência e força através de uma lógica, de uma racionalidade.

Por outro lado, Bateson, ao pôr em contraste a realização litúrgica (ritualícia) e a prática quotidiana, salienta que *toda a afirmação feita numa codificação dada, é uma corroboração dessa codificação e é num determinado grau metacomunicativa*. Isto é, apesar da linguagem convencionalizada ser tomada como modelo na ordem do dia a dia, o conceito do código ritual, vai para além da linguagem, não se esgotando aí, mas sim na totalidade do jogo e da racionalidade montada no binómio rito/linguagem: o discurso e a prática religiosas enquadram uma lógica e uma racionalidade que é supostada a nível comunicativo pela linguagem num quadro de estética e de ética próprias<sup>28</sup>.

Assim, os ritos enquanto campo de vivenciação, e seguindo novamente Hatzfeld, eles *não são feitos para que a eles se assista, mas para que neles se tome parte*<sup>29</sup>. Quer dizer, só se compreende totalmente um determinado ritual (se tal alguma vez for possível) participando nele; a simples observação de gestos e movimentos rituais numa lógica científica não permite aceder, de facto, à essência do ritual e da religião: tratam-se de duas lógicas diferentes, mesmo que em igual suporte (a linguagem), por isso ininteligíveis, em parte.

Quando um ritual é realizado e dirigido a uma assembleia, as mensagens rituais só poderão ser assimiladas pelo grupo se houver uma “doutrinação” sobre a matéria que está codificada, uma identificação automatizada, ou seja, a capacidade do ritual para atingir o seu objectivo junto daqueles a quem se dirige, a força de mobilização que é ou não capaz de transmitir, está essencialmente na competência da transmissão dessa mensagem e na preparação dos receptores para a entender.

<sup>26</sup> MICHAEL LAMBEK, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 448.

<sup>27</sup> HENRI HATZFELD, *As Raízes da Religião*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp.111-114. [edição original de .....]

<sup>28</sup> Ver, aprofundando esta questão, GREGORY BATESON, *Une unité sacrée: quelques pas vers une écologie de l'esprit*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

<sup>29</sup> HENRI HATZFELD, *op. cit.*, p. 115.

Como Wright muito bem analisa, o ritual não é simplesmente uma linguagem, tal como entendemos esse conceito: há todo um conjunto de regras, de acontecimentos, de valorações no quadro de espaço / tempo em que ele se enquadra e que fazem que só os efectivos participantes dele retirem todo o conhecimento possível<sup>30</sup>. Neste sentido, a relação entre o indivíduo e o rito é do campo da participação, não da natureza do espectador, e muito menos da do investigador – há que estar, efectivamente, participante para se compreender a dimensão de um rito.

### 1.3 A linguagem dos deuses: o indivíduo e o colectivo

Somos, assim, conduzidos para a noção de *parole en acte* que nos parece importante no sentido em que transforma a leitura, a declamação e a escuta de textos rituais num momento activo por parte dos presentes em relação ao próprio texto<sup>31</sup>. O ouvinte de uma declamação ritual é muito mais que ouvinte, é um participante num como-que-ritual que é o próprio acto de recitação do texto sagrado por um profissional / especialista na leitura e declamação, num local e momento próprios.

A questão toma ainda uma vertente importante quando supomos que parte das nomeações ou, generalizando, parte do próprio discurso ritual, poderia já não corresponder à linguagem corrente. Ora, neste momento, quem declama ou lê um texto canonizado encontra-se dentro de um sistema valorativo que é a própria linguagem utilizada: trata-se de uma *langue des dieux*<sup>32</sup>. Um texto afirma-se como um momento de encontro, de relação com o divino cultuado: a dimensão de conhecimento em causa não é a científica, mas sim espiritual, mágica ou mesmo teológica.

Do quadro anterior, advém que existe uma formulação teológica complementar à ritualidade que lhe dá sentido numa dimensão cognitiva específica, pertencente a uma lógica não cartesiana.

No sentido já amplamente tratado por autores como Paul Ricoeur, e já aqui apresentado, ler ou recitar uma qualquer obra é tomar contacto com ela e, na medida em que de um processo de linguagem se trata, é efectivamente uma desmontagem / montagem cognitiva do ser que é alvo da comunicação que se realiza nesse momento<sup>33</sup>.

Aqui, linguagem implica montagens e processos específicos que permitem a percepção do que é individualizável, transponível para categorias mentais. Usa-se um quadro de linguagem que é comum a uma comunidade de indivíduos, neste caso, a uma comunidade de crentes.

Como vimos antes, só se consegue individualizar aquilo que é objecto de uma conceptualização realizada propositadamente para o fim da comunicação e para a sua perceptibilidade.

Ora, a possibilidade da individualização, em que se baseia a relação de comunicação com os Textos Sagrados, é uma constante conceptualização que, transformada num conjunto vocabular, sintetiza e transmite esse trabalho mental realizado sobre o dito texto.

<sup>30</sup> Ver, D. P. WRIGHT, *Ritual in Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001, p. 11.

<sup>31</sup> Ver MARCEL DETIENNE, GILBERT HARMONIC, dir., *op. cit.*, p. 99.

<sup>32</sup> Ver IDEM, *ibidem.*, p. 23; JOHN F. A. SAWYER, *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, Routledge, 1999, pp. 23-43.

<sup>33</sup> PAUL RICOEUR, *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 39.

Quebrando todas as nossas regras de racionalidade, verificamos que, dentro de um texto perfeitamente “lido” nas suas formas fonéticas maioritárias, algumas das suas partes podem incorporar uma dimensão a ele exterior, funcionando como «pictogramas» não fonéticos – a já referida existência de textos, partes de textos, ou, mais frequentemente, nomes de deuses (como o caso de YHWH), não lidos, não pronunciáveis ou não compreensíveis (redigidos numa língua antiga já não falada e pouco, ou nada, compreendida pelas populações em causa, como o caso do latim nas celebrações eucarísticas católicas ainda no século XX).

Nesta argumentação podemos fazer apelo ao conceito de *literacy* usado por John Sawyer para tratar questões relativas ao conhecimento que as populações antigas teriam dos textos rituais e das epopeias que ouviriam<sup>34</sup>, aplicando-o ao nível de entendimento que os diversos patamares da população teria dos textos – não nos surpreende a ideia de que para um mesmo texto estratos culturais vários da mesma população urbana realizassem leituras em profundidade diversa, como que acedendo, no mesmo acto de audição, a textos diversos.

Neste ponto, a nossa posição incide no valor intrínseco do texto em si, não na compreensão literal, nem mesmo simbólica, dos conteúdos. Os textos consignados pelo tempo e pela cultura são património quase genético de todos os cultuantes. Participar nesse texto é participar no ritual, na sua declamação, na sua audição, na recriação cíclica do texto. Mais que perante um texto, com conteúdos, estamos perante forma, estamos perante uma *langue des dieux* que vale enquanto tal, pela sua natureza<sup>35</sup>, pela comunicação e cognição que automaticamente se estabelece entre a comunidade de crentes, enquanto entidade orgânica e enquanto entidade constituída pelos seus indivíduos, e o divino que cultuam.

Talvez possamos falar de identidade narrativa<sup>36</sup>, mais que de qualquer outra identidade individual, ou mesmo colectiva. De facto, o participante de um rito, enquanto não oficiante, apenas tem como parcela da sua responsabilidade o facto de “estar”. Mais, mesmo o quadro de oficiantes apenas cumpre aquilo que está estabelecido. Isto é, declamam os textos que estão consignados e a sua única responsabilidade está exactamente nisso: declamar e recitar os textos tal como estão estabelecidos – o rito a isso obriga sob possibilidade de queda de mácula ao todo orgânico da comunidade: *l'individu responsable de la collectivité*<sup>37</sup>.

Mais, o que aqui procuramos argumentar é que, todos os textos antigos obedecem, na sua vivência individual ou colectiva, a ritualizações. Isto é, o próprio processo que levou à canonização de um texto confere-lhe uma valoração de respeito que implica a ritualização dos momentos em que se toma contacto com ele – para os historiadores e antropólogos da escola antropológica inglesa o mito reproduz, sem qualquer dúvida, no plano linguístico, os procedimentos rituais do culto<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Ver JOHN F. A. SAWYER, *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, New York, Routledge, 1999, pp. 44-58.

<sup>35</sup> Ver MARCEL DETIENNE, GILBERT HARMONIC, dir., *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, Paris, Flammarion, 1995, p. 15-17.

<sup>36</sup> Conceito introduzido por PAUL RICOEUR, *Temps et Récit*, vol. III, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 339; e retomado em *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 137, num sentido que nos é bastante agradável para a nossa argumentação, pois articula-o com o de *identidade pessoal* (idem, pp. 140-166).

<sup>37</sup> Ver, entre outros, DANIELLE PORTE, *Le Prête à Rome: Les Donneurs de Sacré*, Paris, Payot, 1995, pp. 29-31.

<sup>38</sup> Cf. VICTOR JABOUILLE, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1986, pp. 83-84.

No limite desta interpretação, exceptuando talvez parte dos textos epigráficos, alguns papiros de natureza diversa e os documentos económico-legais, todos os textos antigos que nos chegaram são textos rituais. E são rituais pela simples razão de que são canónicos, consignados e inalteráveis pela mão humana, com tudo o que isso, por si só, implica.

---

## 2. Ritualidade:

### Canonização, Eficácia e Identidade Colectiva

---

#### 2.1 Inalterabilidade, Identidade e Normatização

Começemos por definir o que entendemos, nesta argumentação, por «canon». O título do 1.º volume da obra *The Context of Scripture (Canonical Compositions from the Biblical World)*<sup>39</sup>, que veio marcar a edição de compilações de textos do Médio Oriente Antigo, aponta exactamente para o significado que aqui pretendemos tomar: composições canónicas – isto é, a expressividade deste conjunto vocabular está colocada num grupo de características identificáveis aos textos, e não na própria definição de canon que, assim, ganha grande complexidade e se torna, talvez, impossível de definir na sua amplitude cultural.

O que entendemos, então, por «composições canónicas»? Ora, o que de comum encontramos nos textos publicados no volume antes referido pode sistematizar-se em dois pontos complementares. Por um lado, estamos perante textos que marcam, caracterizam e nos permitem identificar, traços fundamentais das culturas em que se integram e das religiões que espelham. Por outro lado, quer pelas características do suporte material, quer pelo facto de tudo levar a crer que se trata, regra geral, de textos assumidos por uma larga parte da sociedade letrada, os podemos considerar, para o grupo cultural a que são atribuídos, como textos sem autoria individual identificável no horizonte da memória colectiva e, acima de tudo, como textos essenciais na sua relação com a esfera do divino. Como tal, para as populações em causa esses textos eram sagrados e inalteráveis. Tratavam-se, pois, de contentores de verdade divina comuns ao todo social<sup>40</sup>, qualquer que fosse o grau de compreensão que cada grupo social e cultural mantivesse com os textos.

Supomos ainda que a construção de textos com as características antes expostas implica, para além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crentes que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

Três campos de significado, de interpretação, encontramos, subjacente à canonização de um texto:

---

<sup>39</sup> WILLIAM W. HALLO, K. LAWSON YOUNGER, Jr., eds., *The Context of Scripture*, vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 1997.

<sup>40</sup> Sobre esta noção de *verdade* e a sua articulação com a linguagem e significado dos mitos, que nada tem a ver com a actual noção, totalmente dependente da sua contemporaneamente antagónica “mentira”, ver especialmente PAUL VEYNE, *Acreditaram os Deuses nos seus Mitos?*, Lisboa, Ed. 70, [1987]. [Edição original em Paris, Éd. du Seuil, 1983.]

- a) em primeiro lugar, a afirmação de um texto enquanto canónico implica a sua tomada como modelo para diversos campos da visão que o Homem tem de si, nomeadamente da organização social que retrata;
- b) em segundo lugar, canonizar um texto sagrado é efectivar a dimensão de inalterabilidade que lhe confere um superior grau de eficácia ritual e mágica – um texto com uma larga carga valorativa não é passível de ser alterado, pelo menos no quadro de um tempo curto;
- c) por último, a questão toma ainda uma vertente inusitada quando supomos, como já tratado em capítulo anterior, que parte das nomeações ou, generalizando, parte do próprio discurso ritual, já não correspondia à linguagem corrente, tratando-se da jacitada *langue des dieux*<sup>41</sup>.

Seguindo o nosso argumento e interrelacionando os três patamares de questões, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua.

Assim, um texto mítico é um importante elo no processo de identificação de uma sociedade.

Aprofundando o sentido de identificação social, tudo o que antes foi aventado só pode ter efectiva existência dentro de um quadro em que se inscreva uma realidade que faça a gestão da(s) lista(s) de textos e dos seus conteúdos. No fundo, que esteja estabelecida uma entidade centralizadora do culto e da relação com o divino em causa – isto é, além do próprio texto confluir para a identificação cultural e social, a sua existência implica ainda instituições fortes que concorrem, também elas, para essa mesma unidade<sup>42</sup>.

## 2.2 Verdade e Autoridade

A questão prévia de que partimos para a nossa argumentação assenta numa ideia: para uma qualquer população, um Texto Sagrado é, por natureza, inalterável. Tratam-se de contentores de verdade divina comuns ao todo social, qualquer que fosse o grau de compreensão que cada grupo social e cultural mantivesse com os textos.

Ora, a construção de textos canónicos implica, para além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crentes que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

O processo de canonização de um texto é directamente proporcional à canonização da estrutura social nele contida – quem é imagem de quem? Talvez não haja imagem dependente, mas sim enfoques, interdependências.

Para inúmeros autores, começando por Bronislaw Malinowski nos anos vinte

---

<sup>41</sup> Ver MARCEL DETIENNE, GILBERT HARMONIC, dir., *op. cit.*, p. 23; JOHN F. A. SAWYER, *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, Routledge, 1999, pp. 23-43.

<sup>42</sup> Exemplo perfeito encontramos na descrição bíblica da forma como, no próprio templo de Jerusalém, quando ele estava em obras, foi “encontrado” o livro que marcaria por muitos séculos a relação dos indivíduos com o seu Deus e o seu corpo de sacerdotes: o Deuteronomio (veja-se 2Rs 22, 8-11 e 23, 2-21).

do século XX, a principal função dos textos míticos, que aqui podemos fazer corresponder em larga parte ao que entendemos por textos canónicos, é social. Esta função social ganha especial peso na análise antropológica e sociológica das sociedades nos anos trinta do mesmo século, com a sistematização das leituras estruturalistas da mitologia, em que os mitos são encarados, numa visão bastante valorizadora do seu papel no estudo das sociedades antigas, cada vez menos num esquema de «narrativas fabulosas», mas como essenciais super-estruturas das sociedades que os criaram e mantiveram<sup>43</sup>.

No limite, a assunção hegemónica de um texto implica a existência de um centro que o afirme, tal como qualquer centro necessita de textos que o legitimem e o reforcem. Estamos, assim, perante uma simbiose texto / culto, ou texto / santuário.

### 2.3 Inalterabilidade e eficácia religiosa

É ainda necessário ter em conta que canonizar um texto, literalmente, torná-lo sagrado, é efectivar uma dimensão de inalterabilidade que lhe confere um superior grau de eficácia – um texto com uma larga carga valorativa não é passível de ser alterado, pelo menos no quadro de um tempo curto. A noção de formulae, aliada à funcionalidade ritual e cénica da declamação e da representação, tem nestes textos um peso muito grande, quer na dimensão funcional e de relação com o divino em que o texto não pode ser desrespeitado porque desrespeitaria o divino e anularia a funcionalidade pretendida, quer na dimensão prática de fórmula rítmica que possibilita a memorização e a declamação.

Como vimos antes, um Texto Sagrado, qualquer que ele seja, mesmo num quadro politeísta, faz apelo a um patamar de criação de realidade, de concretização material da relação com o deus, de eficácia de troca, de milagre – quer estejamos a falar de maldições que pretendem a destruição, de orações propiciatórias, ou de preces e suplicas, ou mesmo de trechos corânicos ou bíblicos usados em rituais e culto. A eficácia da concretização está dependente, mais que do conteúdo dos textos em causa, do momento em que ele é lido ou recitado (no quadro de um rito, de uma liturgia), de quem o leu ou declamou (alguém marcado, ungido, para tal função sagrada de participar activamente na liturgia), e pelo respeito em manter a sua forma fonética inalterável.

Assim, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua – para a dispersão de comunidades e de formas de culto e de piedade e, acima de tudo, arco cronológico em causa, pode-se dizer que o hebraico e o árabe em muito pouco viram alteradas as suas estruturas desde o momento em que nessas línguas foram redigidos os fundamentais textos sagrados da bacia do Mediterrâneo.

De facto, na caracterização de um Texto Sagrado, o fundamental aspecto que in-

<sup>43</sup> Sobre esta questão ver, por exemplo, PETER BURKE, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 101, e VICTOR JABOUILLE, *Do Mythos ao Mito*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993, p. 14, ou, do mesmo autor, VICTOR JABOUILLE, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1986, pp. 102-109. Essencial, numa das próprias fontes definidoras do conceito, ROGER CALLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 18-19.

teressa focar é o da dimensão de inalterabilidade que o enforma; isto é, enquanto sagrados, os textos não podem ser alterados.

#### 2.4 Palavra de deus e estrutura social

Para os crentes, e num sentido estrito, o Livro é, quase sempre, o resultado de uma revelação/comunicação divina feita pela pessoa do próprio Deus a um homem/profeta escolhido, seja ele Moisés, Maomé, outro profeta bíblico qualquer, ou um dos evangelistas. O texto em causa é, na mais directa acepção, a «palavra de Deus», portanto, inalterável, imutável, perfeita. É assente nesta relação em que cada uma das partes depende das restantes que tudo se forma: corpo de crença, teologia, instituições e identidade da comunidade de crentes. O profeta em causa surge como a cabeça do movimento religioso nascente, criando um triângulo fundante e estruturante entre: o Deus, o profeta eleito, o Texto Sagrado e as entidades de regulação (na medida em que conseguem dominar algumas formas exteriores de religiosidade).

Para um não crente, ou para um crente que tome como válida a crítica literária e histórica, os Textos Sagrados são fruto de redacção humana. Nesta perspectiva, o enfoque que se torna necessário tratar é o da verificação da forma como um texto surge como sacralizado, podendo em volta dele constituir-se uma total definição de Deus e a correspondente comunidade de crentes. Logo, a construção de textos inalteráveis implica, para além de uma profunda identificação e relação entre comunidade de crentes que os utiliza e os tem como seus, a própria caracterização do divino que eles transmitem, de uma autoridade estabelecida e aceite.

A nível social, canonizar um texto é concorrer para o fortalecimento de processos de identificação cultural e linguística da comunidade em causa, na medida em que essa canonização implica uniformização de textos e, acima de tudo, congelamento e sistematização da língua. Não podendo ser alterado o texto, é a própria língua usada na transmissão da mensagem divina que é também canonizada; deste facto decorre que as línguas usadas para grafar os Textos Sagrados foram muito pouco alteradas desde esse momento –tal se passa quer com o árabe, quer com o hebraico.

Aprofundando o sentido de identificação social, tudo o que antes foi aventado só pode ter efectiva existência dentro de um quadro em que se inscreva uma realidade que faça a gestão da(s) lista(s) de textos e dos seus conteúdos – no caso do cristianismo o Vaticano e o papado, no caso do judaísmo antigo, a centralidade do Templo de Jerusalém.

Um texto torna-se o modelo e a base de uma doutrina, exactamente como uma cidade santa se afirma com o monopólio de um conjunto de ritos e de sacrifícios. Seja ela Jerusalém, Roma ou Meca e Medina, o seu campo simbólico apenas existe aliado aos textos que lhe dão corpo e significado.

Mais, no ponto final do processo da evolução ocorrida na bacia do Mediterrâneo, o monoteísmo quase não deixa lugar para algo que fuja ao conjunto lugar sagrado, Texto Sagrado, e clero centralizador do culto e da leitura dos Textos Sagrados. Desta forma, a normalização já não é apenas a dos textos, nem a dos ritos, é a das próprias experiências que passam a estar totalmente dependentes deste espartilho totalmente aglutinador.

A fuga a esta norma, seja ela em termos de ritual, de respeito da hierarquia, ou

de leitura teológica, passará a ser rotulada de heresia; isto é, os discursos que fogem à norma estabelecida pela entidade *acreditadora*, a única, capaz de aferir questões de fé... No tempo de Ugarit, estamos ainda onge destes fenómenos a que nos habituámos.

Ora, a linguagem é, desta forma, o veículo e o próprio motor da crença: é nela que ela se formula, é nela que ela se transmite e se vivência.

Central na formulação do pensamento, das categorias mentais, a linguagem é indissociável na formulação da identidade colectiva; estejamos a falar da identidade religiosa, cultural, social, ou até linguística.

De facto, o fundamental catalisador da identidade religiosa reside na capacidade de a linguagem colocar em comum um conjunto de regras, de lógicas racionais que pressupõem uma forma de pensar o mundo, uma atitude.

Neste sentido, a *qualificação de um facto religioso*, de uma mitologia, de um Texto Sagrado, apenas deve concorrer para o *estabelecimento de uma perspectiva*. A oposição entre leitura literal, factológica, e figurativa encerra grande parte dos conflitos entre uma religião e as outras esferas de pensamento (religioso ou não). A tomada da literalidade dos Textos Sagrados, por oposição ao seu sentido figurativo – como, por exemplo, o catolicismo viu até há bem pouco tempo os relatos bíblicos sobre a origem do mundo e das espécies- reduz abissalmente a problematicidade dos fenómenos em causa e faz perder a sua grande mais valia retórica.

É o perigo de tomar os Textos Sagrados pela literalidade de uma lógica de verdade ou de prova: os fundamentos deixam de residir num quadro de mensagem, de identidade de uma comunidade de crentes, para passarem a se encontrar no campo da comprovação policiada da inquirição. A liberdade retórica desaparece e afunda-se na suposta veracidade dos factos que reside numa lógica de pensamento, numa linguagem que não é a sua.

---

*PARTE II*

---

# O Elenco Analítico

(Um percurso pelos nomes dos deuses)

---

## **0.** *A Recolha:*

---

Nesta parte apresentam-se, comentados, os nomes / expressões utilizadas na narrativa para referenciar divindades.

A ordem pela qual se apresentam é a da sequência no texto, seguindo a ordenação das tábuas estabelecida e proposta pelo editor escolhido (Olmo Lete).

Estabelecemos, como elementos a reter desta recolha para a posterior análise: *versículo, nome e nomeado, quem é o nomeante, caracterização da situação de nomeação.*

Quando nos pareça necessário, recorreremos, em nota, à tradução ou comentário diverso dos nomes, seguindo outros autores e editores. Da mesma forma, o campo de notas é ainda utilizado para comentar opções de delimitação de expressões nomeativas.

Sempre que o editor apresenta tradução, para castelhano, das expressões que nos interessam, traduzimo-las para português; quando o próprio editor não avança tradução, ou por se tratar de um nome, na sua versão mais reduzida, ou por não conseguir uma tradução que o satisfaça, optámos por seguir o editor, indicando em nota a grafia original e elaborando aí alguns comentários se tal nos parecer importante.

Assim, na coluna correspondente à transcrição dos nomes divinos apresentamo-los como surgem na edição utilizada e não em ugarítico – tal é feito sempre que um nome surge pela primeira vez no texto, mas em campo de nota.

Quando alguma lacuna no texto necessitar de indicação, tal é efectuado por «[...]» no campo destinado à indicação do versículo.

## 1. A luta entre Baal e Yammu

Versículo	Nomeação/ Nomeado	Nomeante	Situação de Nomeação
-----------	----------------------	----------	----------------------

### KTU 1.1<sup>44</sup>

#### V

[...]			
-------	--	--	--

### KTU 1.1

#### IV

[...]			
2	Os distantes deuses <sup>45</sup>	Narrador	Lamento por Yammu
3	Aos distantes	Narrador	Lamento por Yammu
4	[...]	Narrador	Lamento por Yammu
4	Ilu <sup>46</sup> (sentado no seu salão de festas) <sup>47</sup>	Narrador	Lamento por Yammu
4	Ilu (bebendo vinho até se faltar)	Narrador	Lamento por Yammu
5	Vizir <sup>48</sup>	Narrador	Lamento por Yammu

<sup>44</sup> Nomenclatura usada por Dietrich, Loretz e Sanmartín. Corresponde ao CTA 1 usado por Dennis Pardee em WILLIAM W. HALLO, *op. cit.*, e criada por Herdner.

<sup>45</sup> Segundo Gordon, citado por Olmo Lete, antes desta nomeação estaria subentendida outra de *El*.

<sup>46</sup> No original *il. Il(u)* trata-se da designação corrente para divindade. Como tal, surge nos textos ugaríticos e hebraicos como determinativo da natureza divina (לֵא) ou como nome específico de deus, nas variantes, mais frequentes, *El, Elohim, Elion, El Elion* e *El Shadai*.

Paralelo interessante para um dos epítetos mais frequentes de *El* neste mito, «Touro *Ilu*» (*tr.il*), que só neste «Palácio de *Baal*» surge catorze vezes (KTU 1.1 IV, 12 / 17 / III, 5 / 26 / II, [?] / 18 / 1.2 III, 6 / 16 / 17 / 19 / 21 / I, 16 / 33 / 36), é do de Oseias 8, 6: (לֵא רֹאֵה וְיִמְּךָ) «quem é o touro *El*», se bem que não totalmente consensual. Ver, nomeadamente, Alan COOPER – Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts. in *Ras Shamra Parallels [...]*, Vol. III, Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1981, p. 340. No mesmo campo de paralelos do *Mundo da Bíblia*, é também interessante referir o epíteto patriarcal de «o touro de Jacob». Ver, Frank Moore CROSS – *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p. 15.

Companheiro neste texto de «Touro *Ilu*» é a expressão «teu pai» - grande parte das antes indicadas ocorrências do primeiro epíteto são-no também do segundo. No original surge, a totalidade da nomeação, como *tr.il.abk*. Este epíteto não deixa de ter um certo sabor à definição de divindade e de genealogia cultural da *Religião dos Patriarcas*. Para o autor supra citado esta é a essencial característica de *El*, confirmada pelos seus nomes e epítetos (Idem, p. 15.).

<sup>47</sup> Parece-nos que a caracterização de *El* é como um complemento ao nome. Tal é corroborado no hemistíquio seguinte em que, de novo, e para manter o ritmo, existe mais uma forma longa de nomeação / caracterização.

<sup>48</sup> Alguns autores, citados pelo editor, apontam para este versículo traduções diversas que não integram esta nomeação mas sim, «usurpador» (De Moor) ou «malvado» (Driver).

[...]			
6	Deuses <sup>49</sup>	Narrador	Lamento por Yammu
6	Vosso senhor <sup>50</sup>	Narrador	Lamento por Yammu
12	Ilu	Narrador	Lamento por Yammu
12	Filho [Yammu]	Narrador	Lamento por Yammu
12	Touro, seu pai [El]	Narrador	Lamento por Yammu
12	Yammu / Yawu	Narrador	Lamento por Yammu
13	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Proclamação de Yammu
14	Meu filho Yawu <sup>51</sup>	El	Proclamação de Yammu
14	Deusa <sup>52</sup>	El	Proclamação de Yammu
14	Amado de Ilu [Yawu]	El	Proclamação de Yammu
15	Yammu	El / Narrador <sup>53</sup>	Proclamação de Yammu
15	Amado de Ilu	El / Narrador	Proclamação de Yammu
16	Deusas	Narrador	Proclamação de Yammu
16	Teu nome	Deusas	Proclamação de Yammu
17	Tu [Yammu] <sup>54</sup>	Deusas	Proclamação de Yammu
17	Senhor [Yammu] <sup>55</sup>	Deusas	Proclamação de Yammu

<sup>49</sup> No original *ilm*. Simples plural do vocábulo genérico para divindade (*il+m*).

<sup>50</sup> De Moor indica para esta nomeação «O Pressuroso». Ver que toda a linha em que se integra esta nomeação está totalmente destruída sendo qualquer leitura pura plausibilidade. O que Olmo Lete traduz por «senhor» é, naturalmente, o mesmo que se grafa para «Baal» (*b'l* em ambos os casos), o deus aqui nomeado. Estamos perante a nomeação da natureza de “senhoria” da divindade que, no limite da interpretação, fazendo tanto parte da sua identificação, com o seu nome se identificou.

<sup>51</sup> Esta e as quinze seguintes nomeações são realizadas num quadro de “proclamação do nome” de *Yammu*.

Para o início desta proclamação são apontadas várias variantes possíveis. Dussaud e Gordon defendem uma dupla nomeação: «o nome do meu filho é: Yaw, filho de Il/Ilat». No original editado por Olmo Lete temos: *šm.bny.yw.ilt*. Outros autores apontam ainda outras traduções e reconstituições que não seguimos. São eles Cassuto, Gray, Jirku e Gibson.

No original os nomes deste deus surgem como *yw* que se grafou como «Yaw» e *ym* que se tomou por «Yammu». *Yaw* pode ser uma variante ou um epíteto de *Yammu*. Muitas são as comparações e paralelismos que se podem encontrar nos textos do Médio Oriente Antigo entre esta divindade que aqui luta contra *Baal* e que noutros textos luta, e também é derrotada, contra outras divindades. A sua característica comum é de *meio aquático*, águas primordiais, ou não.

Sobre a noção e implicações mentais, religiosas e literárias, da água no *Mundo da Bíblia*, que toma muitas vezes este vocábulo aqui nome de divindade, ver JOSÉ AUGUSTO RAMOS, *Biblicamente*, o Mar. *Revista da Faculdade de Letras*, 5.<sup>a</sup> série, n.º 23, Lisboa, 1998, pp. 13-35.

Para o *Mundo da Bíblia*, é tentadora alguma possível proximidade grafia deste *yw* e a de *ηωψ*, se bem que nada consensual. Sobre este assunto ver ALAN COOPER, *op. cit.*, p. 368.

<sup>52</sup> No original *ilt*, simples feminino singular do vocábulo genérico para a designação de divindade (*il+t*).

<sup>53</sup> Esta e a seguinte nomeação são realizadas pelo narrador, se bem que apontadas a *El*: *E proclamou [El] o nome de Yammu*.

<sup>54</sup> Para este e os dois seguintes versículos apresentam Virolleaud, Oldenburg, Van Selms, Caquot / Sznycer e Jirku, versões sensivelmente diferentes no que diz respeito à nomeação.

<sup>55</sup> É muito interessante que neste caso em que a *Yammu* é dado o poder real não seja usado o vocábulo *b'l*, mas *adn*, ambos traduzíveis por «senhor». Estará o *autor* a mostrar a impossibilidade, pelo menos

[...]			
17	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Proclamação de Yammu
18	Eu, o Benigno, Ilu, o Bondoso	El	Proclamação de Yammu
19	Senhor dos deuses	El	Proclamação de Yammu
20	Amado de Ilu	El	Proclamação de Yammu
22	Baal, o Vitorioso	El	Proclamação de Yammu
22	Auriga das Nuvens <sup>56</sup>	El	Proclamação de Yammu
28	Ilu	Narrador	Cena de Combate
29	Yammu	El / Narrador <sup>57</sup>	Cena de Combate
29	Amado de Ilu	El / Narrador	Cena de Combate
[...]			

## KTU 1.1

## III

[...]			
2	Kôtar <sup>58</sup>	El	Mensagem de El a Kôtar
4	Kôtar-Hasisu <sup>59</sup>	El	Mensagem de El a Kôtar
4	Hayyanu <sup>60</sup> , o artesão ambidextro	El	Mensagem de El a Kôtar
5	Touro Ilu, teu pai	El	Mensagem de El a Kôtar
6	Benigno, teu progenitor [El]	El	Mensagem de El a Kôtar

neste trecho, de aplicação desta noção / vocábulo tão caracterizador de *Baal* a outro deus, como que afastando a possibilidade de outra divindade ser epitetada com um vocábulo que marca a essência de *Baal*? Não afirmamos esta nossa visão com total certeza pois, noutros trechos, em que é criada uma repetição de conteúdo entre hemistíquios, o *autor* faz equivaler *b'l* a *adn*; nestes casos Olmo Lete traduz o segundo por «dono», num claro jogo de complementaridade com «senhor». Esta equivalência surge várias vezes neste mito, mas apenas está totalmente visível no original em KTU 1.2 I: 17.

Por facilidade de comunicação com o leitor, o nome da divindade «Baal» será sempre grafado desta forma actualizada e não como se apresenta no original «b'l». É uma opção de comunicação que assumiremos ainda para outras divindades.

<sup>56</sup> Para melhor compreensão da ideia de uma divindade caracterizada pela turbulência atmosférica, ver a nossa nota n.º 70.

<sup>57</sup> Esta e a seguinte nomeação são realizadas pelo narrador, se bem que apontadas a *El*: *Proclamou [...] o seu nome é [...]*.

<sup>58</sup> Grafado no original *ktr*. O *divino artesão*, como normalmente se designa, é o paralelo-possível com o *Vulcano* e/ou *Efesto* do mundo greco-latino: o deus que, por excelência, fabrica as armas para os grandes momentos de belicosidade divina.

Sobre a caracterização deste deus ver o trabalho de ANA MARIA MOREIRA, *O divino senhor das artes: Kothar na cultura de Canaã*, Lisboa, [ed. da autora], 1996. [Tese de mestrado em História e Cultura Pré-Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.]

<sup>59</sup> No original *ktr.wlss*. A tradução mais correcta deste conjunto nomeativo seria: *Kôtar e Hasisu*.

<sup>60</sup> No original *hyn*. Numa tradução literal podemos apontar «especialista» como significado deste epíteto de *Kôtar*. Ver ALAN COOPER, *op. cit.*, p. 445.

[...]			
17	Kôtar-Hasisu	Narrador	Resposta de Kôtar
17	Arautos divinos	Kôtar	Resposta de Kôtar
18	Vós [Arautos]	Kôtar	Resposta de Kôtar
19	Deus mais distante	Kôtar	Resposta de Kôtar
19	Divindade mais distante	Kôtar	Resposta de Kôtar
21-22 <sup>61</sup>	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Marcha de Kôtar
23	Ilu	Narrador	Marcha de Kôtar
23	Rei, Pai dos anos <sup>62</sup> [El]	Narrador	Marcha de Kôtar
24	Ilu	Narrador	Marcha de Kôtar
26	Touro Ilu, seu pai	Narrador	O encargo de El a Kôtar
26	Kôtar-Hasisu	El	O encargo de El a Kôtar
[...]			

## KTU 1.1

## II

[...]			
[?] <sup>63</sup>	Anat <sup>64</sup>	El	Mensagem de El a Anat
[?]	Virgem Anat	El	Mensagem de El a Anat
[?]	Pretendida dos povos	El	Mensagem de El a Anat
[?]	Touro Ilu, teu pai	El	Mensagem de El a Anat
[?]	Benigno, teu progenitor	El	Mensagem de El a Anat
[...]			

<sup>61</sup> O vocábulo *Benigno* é reconstituído e corresponde ao fim do versículo 21, que não existe em estado de correcta leitura. A segurança da reconstituição é dada pela presença deste conjunto nomeativo em várias outras partes do texto.

<sup>62</sup> Bastantes autores propõem outras leituras para esta nomeação, como por exemplo: Pope, *pai dos excelsos*; Oldenburg, *pai dos astros luzentes*; Gese, *pai das alturas*; Cazelles, *pai que faz correr as águas*.

Sobre esta forma de nomeação, que conjuga a noção de realeza com a de uma anterioridade cósmica e temporal (*mlk.ab.šnm*) ver, por exemplo: Frank Moore CROSS - *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, pp. 16-17. (que também inclui a análise com o paralelo bíblico de Daniel 7..... VER .....

<sup>63</sup> As nomeações apresentadas de seguida são, em parte, reconstituição de Olmo Lete com base no espelho natural da apresentação desta mensagem que são os versículos seguintes à própria apresentação a transmissão da mensagem. A placa KTU 1.1 II não apresenta qualquer indício directo do texto nos seus 7 / 8 primeiros versículos.

<sup>64</sup> Apresentado no original ugarítico por *'nt*. Por facilidade de leitura e de percepção da divindade em questão, usarei sempre a grafia «Anat» apesar de não corresponder ao original antes indicado.

Sobre a caracterização desta importante divindade no panteão ugarítico e na acção deste ciclo mitológico será de ver o trabalho próximo de Célia do Carmo JOSÉ exactamente dedicado inteiramente a esta deusa.

[...]			
16	Anat	Narrador	Transmissão da mensagem
18	Touro Ilu	Mensageiros	Transmissão da mensagem
18	Benigno, teu progenitor	Mensageiros	Transmissão da mensagem
[...]			

## KTU 1.2

## III

[...]			
1	Arautos divinos	Kôtar	Resposta de Kôtar
1	Vós [Arautos]	Kôtar	Resposta de Kôtar
2	Deus mais distante	Kôtar	Resposta de Kôtar
3	Divindade mais distante	Kôtar	Resposta de Kôtar
4	Ilu (que mora) na fonte dos dois rios <sup>65</sup>	Narrador	Marcha de Kôtar
5	Ilu	Narrador	Marcha de Kôtar
5	Rei, Pai de anos	Narrador	Marcha de Kôtar
5	Ilu	Narrador	Marcha de Kôtar
6	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Marcha de Kôtar
7	Kôtar-Hasisu	El	Marcha de Kôtar
7	Yammu	El	Marcha de Kôtar
7	Juíz Naharu <sup>66</sup> [Yammu]	El	Marcha de Kôtar
8	Kôtar-Hasisu	El	Marcha de Kôtar
8	Príncipe Yammu	El	Marcha de Kôtar
9	Juíz Naharu	El	Marcha de Kôtar

<sup>65</sup> Inserimos esta forma de nomeação pois achamos que o complemento ao nome que por Olmo Lete foi acrescentado mostra exactamente tratar-se de uma epítetagem, de uma expressão de nomeação.

<sup>66</sup> No original *nhr*. Em hebraico, exactamente o mesmo vocábulo, *נהר*, significa «rio». O *Juíz do rio* pode fazer apelo a uma ideia de transposição, de um rio ligado à morte. Talvez aqui o significado desta noção aquática se encontre, não na sua definição, mas em quase oposição a uma das mais comuns formas de nomeação de *El*: «(que mora) na fonte dos dois rios» (KTU 1.2 III, 4.). Neste sentido, *El* estaria a ser relacionado com as águas mais calmas e seguras, mas essencialmente férteis, e *Yam* com as águas inseguras, mortais. O significado deste nome revela-se bastante importante para a compreensão da simbologia da morte e das águas primordiais na funcionalidade dos dois opostos a *Baal*.

Neste caso específico de clara relação com a água vinda do mundo ctónico, para alguns autores ganha especial peso a comparação com a Piton de Delfos, derrotada por Apolo, que exactamente mantinha um domínio, naturalmente maléfico, sobre as nascentes e correntes de água. Ver nossa nota n.º 186 e o texto correspondente. Ver mais à frente os nossos capítulos específicos sobre os nomes de *Yammu* e de *Motu*, tal como os respeitantes à análise dos vocábulos contidos nestes mesmos nomes.

Ver, entre outros, F. STOLZ – RIVER, IN KAREL VAN DER TOORN, et al., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 1334-1338; e FRANK MOORE CROSS, *op. cit.*, p. 120.

[...]			
11	Yammu	Narrador	Execução e reacção de Attaru
12	Yammu	Narrador	Execução e reacção de Attaru
12	Attaru <sup>67</sup>	Narrador	Execução e reacção de Attaru
15	Šapšu <sup>68</sup> , a lampada dos deuses	Narrador	Resposta de Šapšu
15	Attaru	Šapšu	Resposta de Šapšu
16	Touro Ilu, teu pai	Šapšu	Resposta de Šapšu
16	Príncipe Yammu	Šapšu	Resposta de Šapšu
16	Juíz Naharu	Šapšu	Resposta de Šapšu
17	Touro Ilu, teu pai	Šapšu	Resposta de Šapšu
18	Attaru, o pretendente	Narrador	Resposta de Šapšu
19	Touro Ilu, meu pai	Attaru	Resposta de Attaru
19	Deuses <sup>69</sup>	Attaru	Resposta de Attaru
20	Santos	Attaru	Resposta de Attaru
21	Príncipe Yammu	Attaru	Resposta de Attaru
21	Juíz Naharu	Attaru	Resposta de Attaru
21	Touro Ilu	Attaru	Resposta de Attaru
21	Príncipe Yammu	Attaru	Resposta de Attaru
22	Juíz Naharu	Attaru	Resposta de Attaru
22	Rei	Attaru	Resposta de Attaru
22	Deuses	Attaru	Resposta de Attaru
23	Santos	Attaru	Resposta de Attaru
23	Príncipe Yammu	Attaru	Resposta de Attaru
23	Juíz Naharu	Attaru	Resposta de Attaru
24-5	Attaru, o Pretendente	Narrador	Resposta de Attaru
[...]			

## KTU 1.2

## I

[...]			
4	Baal o Vitorioso <sup>70</sup>	Narrador	Imprecação de Baal

<sup>67</sup> No original *'ttr.*<sup>68</sup> No original *špš.*<sup>69</sup> No original *ilm.*<sup>70</sup> Antes desta nomeação, num versículo em parte reconstituído, Gaster propõe uma outra nomeação, não se pode saber se epitetada, de *Baal*.

[...]			
6	Príncipe Yammu	Baal	Imprecação de Baal
7	Juíz Naharu	Baal	Imprecação de Baal
7	Yammu	Baal	Imprecação de Baal
8	Attaru <sup>71</sup>	Baal	Imprecação de Baal
8	Baal	Baal	Imprecação de Baal
11	Mensageiros	Narrador	Mensagem de Yammu
11	Yammu	Narrador	Mensagem de Yammu
11	Juíz Naharu	Narrador	Mensagem de Yammu
13	Mancebos	Yammu	Mensagem de Yammu
14	Ilu	Yammu	Mensagem de Yammu
16	Touro Ilu, meu pai	Yammu	Mensagem de Yammu
17	Yammu, vosso senhor	Yammu <sup>72</sup>	Mensagem de Yammu
17	Vosso dono, Juíz Naharu	Yammu	Mensagem de Yammu
18	Deuses	Yammu	Mensagem de Yammu
18	Baal	Yammu	Mensagem de Yammu
19	Filho de Dagan <sup>73</sup> [Baal]	Yammu	Mensagem de Yammu
19	Mancebos	Narrador	Reacção de Baal
21	Deuses (a comer se haviam sentado) <sup>74</sup>	Narrador	Reacção de Baal
21	Santos <sup>75</sup> (a nutrir-se)	Narrador	Reacção de Baal

<sup>71</sup> No original 'ttrt. *Attart(u)*, ou *Athtart(u)* surge no panteão ugarítico como uma possível integração da deusa acádica *Istar*.

No *Ciclo de Baal* esta deusa surge em KTU 1.2 I, 7-8 (a nomeação agora em causa) / 40 / IV, 28-30. Ver N. WYATT - ASTARTE. IN KAREL VAN DER TOORN, *op. cit.*, cls. 203-213. e ALAN COOPER, *op. cit.*, pp. 403-406.

<sup>72</sup> Esta e as próximas quatro nomeações são feitas por *Yammu* num quadro de indicação do que os seus mensageiros hão-de repetir.

<sup>73</sup> No original *dgn*. O vocábulo *dagan* pode ter como raíz, quer «peixe» (*dag*), quer «grão» (*dāgān*), quer ainda uma raíz próxima da acção de criar nuvens, que estaria perfeitamente de acordo com uma corrente identificação entre *Dagan* e *Enlil*.

Ver que parte dos sentidos funcionais destas três possíveis raízes se identificam com o filho deste deus que assume funções de fertilidade e de gestor das actividades atmosféricas, não fosse ele neste mito o «auriga das nuvens». No limite, e caso os leitores / ouvintes soubessem alguma coisa de etimologia, epítetar *Baal* de «auriga das nuvens» ou de «filho de Dagan» seria de sentido muito próximo. A grande questão é que nada nos leva a crer que a comum população ugarítica tivesse tal formação filológica.

Ver, por exemplo, J. F. HEALEY - DAGON. IN KAREL VAN DER TOORN, *op. cit.*, cls. 407-413. Sobre a noção de um deus das tempestades, ver em especial: ALBERTO R. W. GREEN, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003.

<sup>74</sup> Tal como noutros momentos argumentamos para conjuntos nomeativos relativos a *El*, também aqui nos parece que toda a expressão caracterizadora da personagem / situação, faz parte de uma nomeação.

<sup>75</sup> Olmo Lete sustentará todas as anteriores nomeações por «santos» (KTU 1.2 III, 19-20 / 22-23) com base nesta que, claramente, é a segunda parte ritmada do versículo que completa a anterior que inclui «deuses». Todas as anteriores se apresentavam lacunares.

Neste caso, o original é *qdš*.

[...]			
21	Baal	Narrador	Reacção de Baal
21	Ilu	Narrador	Reacção de Baal
21-2?	Deuses	Narrador	Reacção de Baal
22	Mensageiros de Yammu	Narrador	Reacção de Baal
22	Embaixada do Juíz Naharu	Narrador	Reacção de Baal
23	Deuses	Narrador	Reacção de Baal
24	Baal	Narrador	Reacção de Baal
24-5?	Deuses	Baal	Reacção de Baal
25-6?	Deuses	Baal	Reacção de Baal
26	Mensageiros de Yammu	Baal	Reacção de Baal
26	Embaixada do Juíz Naharu	Baal	Reacção de Baal
27	Deuses	Baal	Reacção de Baal
28	Mensageiros de Yammu	Baal	Reacção de Baal
28	Embaixada do Juíz Naharu	Baal	Reacção de Baal
29	Deuses	Narrador	Reacção de Baal
30	Mensageiros de Yammu	Narrador	Transmissão da mensagem
30	Embaixada do Juíz Naharu	Narrador	Transmissão da mensagem
30-?	Ilu	Narrador	Transmissão da mensagem
33	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Transmissão da mensagem
33	Yammu, vosso senhor	Mensageiros / Yammu <sup>76</sup>	Transmissão da mensagem
34	Vosso dono, Juíz Naharu	Mensageiros / Yammu	Transmissão da mensagem
35	Baal	Mensageiros / Yammu	Transmissão da mensagem
35	Filho de Dagan	Mensageiros / Yammu	Transmissão da mensagem
36	Touro Ilu	Narrador	Resposta de Ilu
36	Baal	El	Resposta de Ilu

<sup>76</sup> Ver que as nomeações agora realizadas pelos mensageiros já haviam sido consignadas pelo próprio Yammu.

[...]			
36	Yammu	El	Resposta de Ilu
36	Baal	El	Resposta de Ilu
37	Naharu	El	Resposta de Ilu
37	Filho de Dagan	El	Resposta de Ilu
37	Deuses	El	Resposta de Ilu
38	Santos	El	Resposta de Ilu
38	Príncipe Baal	Narrador	Reacção de Baal
39	Mancebos de Yammu	Narrador	Reacção de Baal
40	Anat	Narrador	Reacção de Baal
40	Attartu	Narrador	Reacção de Baal
41	Mensageiros de Yammu	Narrador	Reacção de Baal
41	Embaixada do Juíz Naharu	Narrador	Reacção de Baal
41	Mensageiro	Narrador	Reacção de Baal
42	Mensageiro	Narrador	Reacção de Baal
42	Senhor [Yammu]	Narrador	Reacção de Baal
42-3?	Dono [Yammu]	Narrador	Reacção de Baal
43	Príncipe <sup>77</sup> Baal	Narrador	Reacção de Baal
44	Mensageiros de Yammu	Narrador	Reacção de Baal
44	Embaixada do Juíz Naharu	Narrador	Reacção de Baal
44-5?	Príncipe Baal	Narrador	Reacção de Baal
45	Yammu, vosso senhor	Baal	Reacção de Baal
45-6?	Vosso dono, Juíz Naharu	Baal	Reacção de Baal
46	Vingador, Haddu <sup>78</sup> [Baal]	Baal	Reacção de Baal
46	Yammu	Baal	Reacção de Baal
[...]			

<sup>77</sup> No original o vocábulo usado para aqui caracterizar *Baal* é exactamente o usado para *Yammu* (*zbl*) em, por exemplo, KTU 1.2 IV: 22.

<sup>78</sup> No original *hd*.

## KTU 1.2

## II

[...]			
-------	--	--	--

## KTU 1.2

## IV

[...]			
2	Inimigo	Baal	Combate
3	Yammu	Baal	Combate
3	Yammu	Baal	Combate
4	Juíz Naharu	Baal	Combate
7	Príncipe Yammu	Narrador	Combate
7	Kôtaru-Hasisu	Narrador	Intervenção de Kôtar
8	Príncipe Baal	Kôtar	Intervenção de Kôtar
8	Auriga das Nuvens	Kôtar	Intervenção de Kôtar
8	Inimigo [Yammu]	Kôtar	Intervenção de Kôtar
9	Baal	Kôtar	Intervenção de Kôtar
11	Kôtaru-Hasisu	Narrador	Proclamação de Baal
12	Yagruš <sup>79</sup> (tu tens por nome ...) [Baal]	Kôtar	Proclamação de Baal
12	Yagruš expulsa Yammu	Kôtar	Proclamação de Baal
12	Expulsa Yammu do seu trono	Kôtar	Proclamação de Baal
13	...a Naharu da base do seu poder	Kôtar	Proclamação de Baal
14	Príncipe Yammu	Kôtar	Proclamação de Baal
15	Juíz Naharu	Kôtar	Proclamação de Baal
15	Baal	Narrador	Proclamação de Baal
16	Príncipe Yammu	Narrador	Proclamação de Baal
16-7	Juíz Naharu	Narrador	Proclamação de Baal
17	Yammu	Narrador	Proclamação de Baal
18	Kôtar	Narrador	Proclamação de Baal

<sup>79</sup> No original *ygrš*. Tal como a nomeação que ocorrerá em KTU 1.2 IV, 19 (*Ayyamur*, por duas vezes tal como esta), o sentido é apenas de uma funcionalidade restrita ao momento da invocação pós-vitória e restabelecimento da ordem *baálica*. Ambos os epítetos são uma clara função de construção de realidade após a vitória e, como tal, assumem como nome a própria derrota de *Yammu*.

[...]			
19	Ayyamur <sup>80</sup> (tu tens por nome ...) [Baal]	Kôtar	Proclamação de Baal
19	Ayyamur ...a Yammu	Kôtar	Proclamação de Baal
19-20	...a Yammu do seu trono	Kôtar	Proclamação de Baal
20	...a Naharu da base do seu poder	Kôtar	Proclamação de Baal
21	Baal	Kôtar	Proclamação de Baal
22	Príncipe Yammu	Kôtar	Proclamação de Baal
22	Juíz Naharu	Kôtar	Proclamação de Baal
22	Yammu	Kôtar	Proclamação de Baal
23	Baal	Narrador	Proclamação de Baal
24-5	Príncipe Yammu	Narrador	Proclamação de Baal
25	Juíz Naharu	Narrador	Proclamação de Baal
25	Yammu	Narrador	Proclamação de Baal
27	Baal	Narrador	Final do combate
27	Yammu	Narrador	Final do combate
27	Juíz Naharu	Narrador	Final do combate
28	Attartu	Narrador	Final do combate
28	Baal o Vitorioso	Attartu	Final do combate
29	Auriga das nuvens	Attartu	Final do combate
29	Príncipe Yammu	Attartu	Final do combate
30	Juíz Naharu	Attartu	Final do combate
31	Baal o Vitorioso	Narrador	Final do combate
31	Auriga das nuvens	Narrador	Final do combate
32	Yammu	Baal	Final do combate
32	Baal	Baal	Final do combate
32	Rei <sup>81</sup> [Baal]	Baal	Final do combate
[...]			

<sup>80</sup> No original *aymr*. Esta epítetagem está em notória complementaridade à antes referida (*Yagruš*, KTU 1.2 IV: 12). Trata-se de um nome que integra a derrota de *Yammu*, explicitando-a numa construção vocabular que, desta forma, passa a caracterizar o deus vencedor.

<sup>81</sup> No original *mlk*. Num paralelo próximo ao que sucede para o uso do vocábulo «baal», que tanto é o nome do deus omónimo, como é a noção de “senhoria”, “realeza”, o vocábulo aqui usado para epitetar *Baal*, *mlk*, é também nome de deus e de noção de realeza, se bem que de outro modelo. Apesar de diferenças notórias, *Melkart* é uma divindade da mesma esfera geográfico-cultural que converge com *Baal* em muitas das características funcionais, como veremos no final deste texto.

Assim, epitetar *Baal* de *melkart* é quase dizer-o-mesmo-por-outras-palavras, reforçar o que antes já se sabia, assimilar valoração, robustecer as especificidades do deus em fim de ciclo.

No Antigo Testamento, *Melkart*, o «Rei da cidade», será a figura que personifica a cidade de Tiro e

## 2. O Palácio de Baal

### KTU 1.3

#### I

[...]			
2-3	Servidor de Baal o Vitorioso	Narrador	Banquete
3-4	Mestre-sala do Príncipe Senhor da Terra	Narrador	Banquete
14	Mulher [Atiratu]	Narrador	Banquete
15	Atiratu <sup>82</sup>	Narrador	Banquete
19	Aedo	Narrador	Banquete
20	Mancebo	Narrador	Banquete
21	Baal	Narrador	Banquete
22	Baal	Narrador	Banquete
23	Filhas	Narrador	Banquete
23-4	Pidrayu <sup>83</sup> , filha da luz	Narrador	Banquete

o seu poder, por exemplo, em Ez 28. Como veremos no mito seguinte, *mlk*, não é nomeação específica de *Baal*, sendo usada em nomeações de outras divindades, posteriormente analisadas neste texto.

Ver, entre outros, S. RIBICHINI – MELQART. IN KAREL VAN DER TOORN, et all, *op. cit.*, pp. 1053-1058; e ALAN COOPER, *op. cit.*, pp. 445-451.

<sup>82</sup> No original *atrt. Aṭirat(u) / Asherah* (nos textos do Antigo Testamento אֶרֶבָה, אֶרֶבָה, אֶרֶבָה) é a deusa consorte por excelência. A sua definição oscila, para os investigadores, entre companheira de *El* ou de *Baal*, podendo-se encontrar algumas alterações comportamentais que justificam estas alterações de interpretação entre as fontes da Idade do Bronze e as da Idade do Ferro.

Aqui, no *Ciclo de Baal*, esta deusa surge como consorte de *El*. Num texto aqui não analisado, a *Epopeia de Kirta* (KTU 1.14-16) ela surge como deusa ligada a Sídón e a Tiro (KTU 1.14, IV: 38-39):

*Marcharon un día y otro,  
Con la salida del sol al tercero  
Llegaron al Santuario de Aṭiratu de los Tirios  
Al de la Diosa / llatu de los Sidonios.*

OLMO LETE, *op. cit.*, p. 298.

Nos textos bíblicos a sua presença é ainda significativa, em especial se forem tidas em conta as suas nomeações com a dita natureza de consorte, criando um inevitável questionar no que diz respeito à sua relação com o deus de Israel. Fora dos textos da Bíblia, podem, no entanto, encontrar-se ainda mais sólidos argumentos. Efectivamente, a relação íntima entre Acherá e Iavé está confirmada, pelo menos, em três documentos hebraicos extra-bíblicos, dois dos quais são grafitos inscritos em duas grandes jarras usadas para guardar mantimentos. Os fragmentos das jarras foram encontrados nas ruínas de um edifício numa colina, que situado no Norte da península do Sinai, em Kuntillat Ajrud, terá sido construído entre finais do séc. IX e início do séc. VIII antes de Cristo. Veja-se a edição desses grafitos em: FRANCOLINO GONÇALVES, "O Antigo Testamento e a sexualidade", *Semana de Teologia em Fátima – 2003: O enigma da sexualidade*, [http://www.triplov.com/ista/fatima\\_2003/](http://www.triplov.com/ista/fatima_2003/).

Genericamente, sobre esta divindade, ver, por exemplo, ALAN COOPER, *op. cit.*, p. 345-346; N. WYATT – ASHERAH. IN KAREL VAN DER TOORN, et.all, *op. cit.*, cls. 183-195; e SAUL M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1988, pp. 38-69.

<sup>83</sup> No original *pdry*. O conjunto das duas nomeações *Pidrayu* e *Tallayu*, a que se junta noutros momentos *Arsayu*, será uma constante presença neste mito em que a "economia familiar", ou melhor, clânica, marca uma forte presença no discurso efectivo de afirmação de poder e na própria definição dos campos de acção das divindades. Neste caso, estas filhas de *Baal* são mais que filhas, são manifestações de si mesmo, das formas de efectivação das suas funções.

[...]			
24-5	Tallayu <sup>84</sup> , filha do orvalho	Narrador	Banquete
26-7	Noivas gloriosas	Narrador	Banquete
[...]			

### KTU 1.3

#### II

[...]			
4	Anat	Narrador	Combate
4-5?	Mancebos	Narrador	Combate
5	Anat	Narrador	Combate
11	Guerreiros	Narrador	Combate
14	Guerreiros	Narrador	Combate
15	Combatentes	Narrador	Combate
15-6?	Anciãos	Narrador	Combate
17	Anat	Narrador	Combate
18	Deusa	Narrador	Combate
21	Guerreiros	Narrador	Combate
22	Soldados	Narrador	Combate
24	Anat	Narrador	Combate
26	Anat	Narrador	Combate
27-8?	Guerreiros	Narrador	Combate
28	Combatentes	Narrador	Combate
31	Guerreiros	Narrador	Combate
32-3?	Virgem Anat <sup>85</sup>	Narrador	Combate
33	Pretendida dos Povos	Narrador	Combate
34	Guerreiros	Narrador	Combate
35	Combatentes	Narrador	Combate

<sup>84</sup> No original *tly*.

<sup>85</sup> É feito um claro jogo de fonemas com o versículo anterior em que é dito:

*verteu azeite virgem num prato;  
lavou as mãos a Virgem Anat.*

Este jogo vocabular é resultado de uma liberdade de tradução do editor que, não sendo abusiva, não é literal. De facto, o vocábulo usado para caracterizar o «azeite» é *šlm* «perfeito, completo», que pode efectivamente lembrar a noção de virgindade.

Na antiguidade, a virgindade divina é um elemento de forte caracterização da funcionalidade de algumas deusas. Uma das linhas mais apontadas para uma pseudo-caracterização psicológica a este grupo de deusas é o de natureza indomada, intocada, encontrando-se em estado puro e perfeito.

[...]			
40	Auriga das Nuvens <sup>86</sup>	Narrador	Combate

## KTU 1.3

## III

[...]			
5-6	Baal o Vitorioso	Baal	Mensagem de Baal
6	Pidrayu, filha da luz	Baal	Mensagem de Baal
7	Tallayu, filha do orvalho	Baal	Mensagem de Baal
7-8	Arsayu <sup>87</sup> , filha da nascente	Baal	Mensagem de Baal
9	Anat	Baal	Mensagem de Baal
11	Virgem Anat	Baal	Mensagem de Baal
12	Pretendida dos Povos	Baal	Mensagem de Baal
13	Baal o Vitorioso	Baal	Mensagem de Baal
13-4?	O mais poderoso dos heróis	Baal	Mensagem de Baal
14-17 <sup>88</sup>	Sal al paso de la guerra en la tierra [...] reposo en las entrañas del campo [sic]	Baal	Mensagem de Baal
32	Anat	Narrador	Reacção de Anat

<sup>86</sup> Antes desta forma de nomeação, diria mesmo que quase fazendo dela parte, surge o vocábulo «orvalho». De facto, o nomeado é o orvalho que tem como epíteto, «do Auriga das Nuvens»; este orvalho já fora antes nomeado como epíteto no versículo 24 - 25 de KTU 1.3 I, mesmo antes.

<sup>87</sup> No original *arsy*. Como epíteto deste nome optámos por «nascente» e não «crescida» como sugere Olmo Lete na sua edição. De facto, a sequência destes três nomes epitetados, ou melhor, destas três filhas de *Baal* que são como que efectivações de uma das principais funções do deus, a distribuição de água, apresenta uma coerência que em português o vocábulo «crescida» não completava. São como que as três formas de distribuição do líquido vital para a agricultura que aqui estão presentes, sendo a última a telúrica.

Ora, a noção telúrica expressa no vocábulo *Arsayu* tem como visibilidade, que o epíteto pretende apresentar, o constante enchimento das fontes, das nascentes e dos poços, que Olmo Lete representou no vocábulo «crescida», mas que em português se aproxima da própria noção de «nascente»: que está constantemente a brotar, que se encontra em constante criação de caudal, de volume de líquido. No fundo, «nascente» = «a que está sempre em nascimento».

Esta opção já antes fora a tomada por JOSÉ AUGUSTO RAMOS em J. PRITCHARD, *Atlas Bíblico. Direcção da versão portuguesa de José Nunes CARREIRA*, Lisboa, Ed. Zairol, 1996.

<sup>88</sup> Incluímos aqui estes três versos, que se repetirão quando a mensagem agora enunciada for transmitida, por serem autênticas enunciações enumerativas da deusa, qual epitetagem propiciatória para a finalidade que *Baal* pretende. De facto, nesta «mensagem» não há conteúdo, trata-se de uma simples convocatória que, e isso é conteúdo para mim importante, é precedida por uma invocação nomeativa.

Esta longa *quase-como-que-nomeação* repete-se também em KTU 1.3. IV: 8-10 / 22-25 / 28-31.

[...]			
32	Deuses	Narrador	Reacção de Anat
36	Gapnu <sup>89</sup> e Ugaru <sup>90</sup>	Anat	Reacção de Anat
37	Baal	Anat	Reacção de Anat
38	Auriga das nuvens	Anat	Reacção de Anat
38-9	Amado de Ilu, Yammu	Anat	Reacção de Anat
39	Naharu, o deus grande	Anat	Reacção de Anat
40	Tunnanu <sup>91</sup>	Anat	Reacção de Anat
41	Serpente tortuosa <sup>92</sup>	Anat	Reacção de Anat
42	Tirano das sete cabeças <sup>93</sup>	Anat	Reacção de Anat

<sup>89</sup> No original *gpn*. Estamos perante um momento do mito em que serão invocados, nos seguintes versículos, vários nomes que apenas aqui encontramos. São nítidas invocações de natureza que, de uma forma coerente, são como que chamadas à acção que se desenrolará.

<sup>90</sup> No original *ugr*.

<sup>91</sup> No original *tmm*.

<sup>92</sup> Genericamente, a serpente tem no Mundo Antigo uma significação relativamente negativa que se pode seguir através de alguns momentos / significações chave que vão do Éden e da sua “maçã” ao monstro primordial que é sacrificado para a construção / criação do mundo em várias cosmogonias. De resto, os mitos de lutas com serpentes são significativaente comuns, quer na Antiguidade, quer Clássica, quer Pré-Clássica, quer ainda no restante Mediterrâneo. Genericamente, as serpentes que encontramos nestes mitos existem para ser derrotadas num acto de primordial organização do mundo. Mito de criação, ou simples reorganização cíclica do caos ou de uma possível situação de caos, estas serpentes são sempre derrotadas epicamente. No Egipto, por exemplo, o Sol, Ré e a sua barca, são diariamente atacados por uma serpente de nome Apófis que, a todo o custo, tenta fazer com que todos os dias o Sol não nasça, lançando o mundo no caos. Diariamente, todas as noites, a luta quase que primordial porque essencial com Apófis tem lugar. Felizmente, todas as noites Apófis é derrotada. No mundo semita da Babilónia, entre o terceiro e o segundo milénios antes de Cristo, o grande mito de criação, a grande glorificação de Marduk implica a luta com Tiamat, uma serpente ligada às origens, um monstro primordial que é necessário aniquilar para criar o mundo e a humanidade. Nessa luta, a deusa Tiamat, uma serpente lodosa, é morta e com o seu sangue e terra é criado o mundo e os homens - no fundo, a imagem de um caos lodoso, caótico, disforma, donde tudo é criado ou trazido ao undo do já criado. Geograficamente mais próximo de nós, em Valcamonica, no Norte de Itália, surgiram figuras rupestres da Idade do Ferro com representações de cavaleiros a cavalgar em cima de serpentes. Podemos estar na linha mitológica do que o cristianismo irá absorver na ideia de S. Jorge.

S. Jorge ou o príncipe que luta contra a serpente, muitas vezes o dragão, é a imagem do príncipe do bem que luta contra uma das imagens mais correntes do mal. Na imagética da chamada “Reconquista Cristã”, estará sempre presente este campo simbólico, quer na presença de S. Jorge, quer em muitas lendas ligadas a mouras encantadas, onde há uma presença assídua destas serpentes gigantesas.

Aqui, no caso de Ugarit, seguindo a tradição interpretativa que os passos anteriores cimentaram, é de supor uma funcionalidade não tão maléfica, como muitas vezes se julga, que assentará na natureza propiciatória que à serpente é atribuída: a serpente existe para ser destruída e é, assim, potenciadora e regeneradora, se bem que sob a imagem de um quase conseguido regresso ao caos.

É exactamente neste sentido que esta invocação, término de uma longa invocação essencial para o cumprimento da acção, tem de ser compreendida. (ver também nota seguinte.)

<sup>93</sup> Esta segunda parte deste versículo reforça o sentido do anterior, dando-lhe uma ainda mais forte relação com o limiar da existência: a criação e a morte (ver, por exemplo que é *Tiamat* que é sacrificada para a formação do mundo por *Marduk*, tal como é a imagem do monstro das sete cabeças que surge na metáfora do *Apocalipse*).

A invocação do «Tirano das sete cabeças» é uma directa referência a *Leviatan*, ξψωλ que, estando caracterizada aqui pelas ditas *sete cabeças*, já surgia no hemistíquio anterior pela referência vocabular *ltn*. Em KTU 1.5 I: 1, Olmo Lete, estando perante um conjunto de nomeações idênticas a estas, só que com

[...]			
43	Amado de Ilu, Aršu <sup>94</sup>	Anat	Reacção de Anat
44	Novilho divino, Ataku <sup>95</sup>	Anat	Reacção de Anat
45	Cadela divina, Išatu <sup>96</sup>	Anat	Reacção de Anat
46	Filha de Ilu, Dububu <sup>97</sup>	Anat	Reacção de Anat

## KTU 1.3

## IV

[...]			
[0] ?	Baal	Anat	Reacção de Anat
4	Baal	Anat	Reacção de Anat
4	Auriga das nuvens	Anat	Reacção de Anat
5	Os mancebos	Narrador	Transmissão da mensagem
6	Baal	Mensageiros	Transmissão da mensagem
6	Auriga das nuvens	Mensageiros	Transmissão da mensagem
7	Baal o Vitorioso	Mensageiros	Transmissão da mensagem
7-8	Mais poderosos dos heróis	Mensageiros	Transmissão da mensagem
8-10	Sal al paso [...]	Mensageiros / Baal	Transmissão da mensagem
21	Virgem Anat	Narrador	Resposta de Anat
22	Pretendida dos povos	Narrador	Resposta de Anat
22-25	Sal al paso [...] <sup>98</sup>	Anat	Resposta de Anat
26	Baal (as sua nuvens) <sup>99</sup>	Anat	Resposta de Anat

três formas nomeativas e não apenas as duas aqui presentes, traduz a primeira por «Lotanu», exactamente uma das formas vocabulares de «Leviatan».

Completando o sentido, a «serpente escorregadia» é de natureza marinha, estando assim em directa relação com *Yam*, a divindade já “sacrificada” no mito anterior. Desta forma, sacrificar *Leviatan* é como que repetir uma história funcionalmente aceite, usando a sua potenciação já efectivada no mito anterior.

Para esta e anterior nota ver, entre outros, R. S. HENDEL – SERPENTE. IN KAREL VAN DER TOORN, et.all, *op. cit.*, cls. 1404-1412; e C. UEHLINGER – LEVIATHAN. IN KAREL VAN DER TOORN, et.all, *op. cit.*, cls. 956-964.

<sup>94</sup> No original *arš*.

<sup>95</sup> No original *’tk*.

<sup>96</sup> No original *išt*.

<sup>97</sup> No original *ḏbb*.

<sup>98</sup> Ao repetir a invocação que *Baal* lhe tinha feito, *Anat* está a confirmar a resposta pretendida: deslocar-se-á a *Baal*. Esta resposta é reforçada não só pela repetição da chave nomeativa em 28-31, como pela comparação feita em 26-27 com os normais atributos de *Baal*:

*Ponga (en los cielos) Baal sus nubes,  
Encienda (el dios Haddu sus) relámpagos;  
(que yo) saldré al paso [...]*

<sup>99</sup> Podemos até considerar: *Baal as suas nuvens*, como um conjunto nomeativo, nomeadamente tendo em conta o que afirmámos na nota anterior e o que já antes tratámos aquando da dupla epítetagem aplicada a *Baal* de natureza atmosférica (a que refere o comando de nuvens e a que identifica a sua filiação).

[...]			
27	O deus Haddu (os seus relâmpagos) <sup>100</sup>	Anat	Resposta de Anat
28-31	Saldré al paso [...]	Anat	Resposta de Anat
32	Arautos divinos	Anat	Resposta de Anat
34	O deus mais distante	Anat	Resposta de Anat
35	A divindade mais distante	Anat	Resposta de Anat
37	Baal	Narrador	Chegada de Anat junto de Baal
39	Sua irmã [Anat]	Narrador	Chegada de Anat junto de Baal
39	Baal	Narrador	Chegada de Anat junto de Baal
40	Filha de seu pai [Anat]	Narrador	Chegada de Anat junto de Baal
[...]			
[...]			
47	Baal	Baal	Baal expõe a situação
47	Deuses	Baal	Baal expõe a situação
48	Filhos de Atiratu <sup>101</sup>	Baal	Baal expõe a situação
48	Ilu <sup>101</sup>	Baal	Baal expõe a situação
49	Os seus [de El] filhos	Baal	Baal expõe a situação
49	Grande Dama, Atiratu do Mar <sup>102</sup>	Baal	Baal expõe a situação
50	Pidrayu, filha da luz	Baal	Baal expõe a situação
51	Tallayu, filha do orvalho	Baal	Baal expõe a situação
51-52	Arsayu, filha da nascente	Baal	Baal expõe a situação
52-53	As noivas gloriosas [as deusas elencadas antes]	Baal	Baal expõe a situação
53	Virgem Anat	Narrador	Resposta de Anat
54	Touro Ilu, meu pai	Anat	Resposta de Anat

<sup>100</sup> O raciocínio da nota anterior é válido para aqui, ficando: *o deus Haddu os seus relâmpagos*.

<sup>101</sup> O mito começa aqui uma longa acção que tem como uma das suas características primeiras a constante referência “clânica”. Pais são caracterizados com ajuda aos filhos, filhos são referenciados através dos seus pais. O fim desta mostra de ordem cósmica reside na morte dos filhos de *Aṭiratu* por *Baal* que, desta forma, se sobrepõe a toda a ordem antes apresentada.

<sup>102</sup> No sentido já antes algumas vezes apresentado para outras divindades, também aqui o epíteto usado para caracterizar *Aṭiratu* faz apelo a uma outra divindade que assim, com a “ajuda” do uso de vocábulos significativos de «serpente» e com este nova forma de nomeação, se torna quase omnipresente: *Yam*.

Ver que no original surge, efectivamente, *aṭrt.ym*.

## KTU 1.3

## V

[...]			
3	Baal	Anat	Resposta de Anat
3	Deuses	Anat	Resposta de Anat
4	Filhos de Atiratu	Anat	Resposta de Anat
6	Ilu (na fonte dos dois rios) <sup>103</sup>	Narrador	Chegada de Anat
6-7	[Ilu] no seio da nascente dos dois oceanos	Narrador	Chegada de Anat
7	Ilu	Narrador	Chegada de Anat
9	Deusa	Narrador	Chegada de Anat
10	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Chegada de Anat
10-11	Ilu (desde as sete moradas) <sup>104</sup>	Narrador	Chegada de Anat
11	(Ilu) desde as oito antessalas	Narrador	Chegada de Anat
[...]			
17	Šapšu, a Luminária divina	El	Chegada de Anat
18	Filho de Ilu, Motu <sup>105</sup>	El	Chegada de Anat
19	Virgem Anat	Narrador	Mensagem de Anat <sup>106</sup>
20	Ilu	Anat	Mensagem de Anat
26	Ilu (desde as sete estancias)	Narrador	Diálogo entre El e Anat

<sup>103</sup> Para esta e seguinte nomeação tomamos como expressão de nomeação toda a expressão apresentada, como já antes adiantada para três outros conjuntos de dupla nomeação: KTU 1.1, IV, 4 e 4; KTU 1.2, I, 21 e 21; e KTU 1.3, IV, 26 e 27.

<sup>104</sup> Tal como para as antes apresentadas nomeações, também aqui tomamos o duplo destas duas nomeação na sua possibilidade mais extensa.

<sup>105</sup> No original *mt*. Trata-se do vocábulo comum para designar a morte:  $\tau\omega\mu$ . O correspondente académico, *mutu* (se bem que de raiz diferente), não significa *morte* mas sim *guerreiro*, aproximando o campo de funcionalidade da que encontramos nos textos de Ugarit em que a luta com este deus é uma inevitabilidade.

A oposição entre *Baal* e *Motu* é tão essencial e simples enquanto um é a divindade da dádiva da vida e a outra é exactamente a que tira essa mesma vida.

No mito seguinte, a morte de *Baal* e a sua ressurreição e domínio sobre a morte é um dos trechos mitológicos que nos obriga a pensar fortemente toda a genealogia do messianismo hebraico e a noção de salvação divina pela morte e redenção. Sobre esta questão ver, mais à frente, os últimos capítulos desta mesma parte, dedicados à análise de alguns vocábulos estruturantes, entre os quais *mt*.

Ver: ALAN COOPER, *op. cit.*, pp. 392-400; e J. F. HEALEY - MOT. IN KAREL VAN DER TOORN, et all., *op. cit.*, cls. 1122-1132.

<sup>106</sup> Tal como já focado para alguns outros trechos, os versículos supostamente de «mensagem» nada de mensagem têm. Mais que mostrar uma posição de poder ou, em última análise, a fazer chantagem, Anat está a enunciar as suas capacidades, qual epitetagem.

[...]			
26-27	(Ilu) desde as oito antessalas	Narrador	Diálogo entre El e Anat
27	Filha (que és inexorável) [Anat]	El	Diálogo entre El e Anat
28	Deusas	El	Diálogo entre El e Anat
29	Virgem Anat	El	Diálogo entre El e Anat
29	Virgem Anat	Narrador	Diálogo entre El e Anat
30-31	Ilu, que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade	Anat	Diálogo entre El e Anat
32	Nosso rei <sup>107</sup> é Baal o Vitorioso	Anat	Diálogo entre El e Anat
32-33	Nosso juiz <sup>108</sup> que não tem quem o supere	Anat	Diálogo entre El e Anat
35	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Réplica da corte divina
35-36	Ilu, o rei que estabeleceu	Narrador	Réplica da corte divina
36-37	Atiratu e os seus filhos	Narrador	Réplica da corte divina
37	A deusa mãe e o seu clã	Narrador	Réplica da corte divina
38	Baal <sup>109</sup>	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
38	Deuses	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
39	Filhos de Atiratu	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
39	Ilu	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
40	Os seus [de El] filhos	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
40-41	Grande Dama, Atiratu do Mar	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
41	Pidrayu, filha da luz	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
42	Tallayu, filha do orvalho	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
43	Arsayu, filha da nascente	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
44	As noivas gloriosas [as deusas elencadas antes]	Atiratu e seus filhos	Réplica da corte divina
[...]			

<sup>107</sup> Ver que aqui, como já antes apontado, o epíteto de «Rei» é comum a *Baal* e a *El* (três versículos depois).

<sup>108</sup> Até aqui, o epíteto de «juiz» era domínio da caracterização de *Yam*. Neste momento há como que uma tomada da nomeação, resultante de uma consignação de domínio desejada num futuro próximo que a narrativa demonstrará válida.

Mais à frente (KTU 1.4 II: 36) *Yam* será *Naharu* mas já não *Juíz Naharu*.

<sup>109</sup> Esta e as seguintes nomeações são exactamente as antes usadas por *Baal* para argumentar então em seu favor face a *Anat*.

## KTU 1.3

## VI

[...]			
10	Pescadores de Atiratu	Baal	Mensagem de Baal
11	Qadišu-Amraru <sup>110</sup>	Baal	Mensagem de Baal
1-14?	Um deus [Kôtar]	Baal	Mensagem de Baal
18	Kôtar	Baal	Mensagem de Baal
21-22	Kôtar-Hasisu	Baal	Mensagem de Baal
23	Hayyanu, o artesão ambidextro	Baal	Mensagem de Baal
24	Baal, o Vitorioso	Baal	Mensagem de Baal
25	O mais poderoso dos heróis	Baal	Mensagem de Baal
[...]			

## KTU 1.4

## I

[...]			
4-5?	Touro Ilu, seu pai	Narrador	?
5-6	Ilu, o rei que estabeleceu	Narrador	?
6-7	Atiratu e os seus filhos	Narrador	?
7-8	A deusa-mãe e o seu clã	Narrador	?
9	Baal	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
10	Deuses	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
11	Filhos de Atiratu	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
12	Ilu	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
13	Os seus [de El] filhos	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
13-14?	Grande Dama, Atiratu do Mar	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
15	As noivas gloriosas [as deusas agora a seguir elencadas]	El ? e Atiratu mais o seu clã	?

<sup>110</sup> No original *qdš.amrr.*

[...]			
16	Pidrayu, filha da luz	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
17	Tallayu, filha do orvalho	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
18	Arsayu, filha da nascente	El ? e Atiratu mais o seu clã	?
21	Grande Dama, Atiratu do Mar	?	?
22	A Progenitora dos deuses	?	?
23	Hayyanu [Kôtar]	Narrador	Execução da encomenda
24	Hasisu [Kôtar]	Narrador	Execução da encomenda

#### KTU 1.4

#### II

[...]			
10	Touro Ilu o Bondoso	Narrador	Esconjuro
11	Criador das criaturas	Narrador	Esconjuro
13	Baal	Narrador	Reacção de Atiratu
13	Atiratu	Narrador	Reacção de Atiratu
14-15	Virgem Anat	Narrador	Reacção de Atiratu
15-16?	Pretendida dos Povos	Narrador	Reacção de Atiratu
22	Baal o Vitorioso	Atiratu	Reacção de Atiratu
23-24	Virgem Anat	Atiratu	Reacção de Atiratu
24-25?	Assassinos dos meus filhos	Atiratu	Reacção de Atiratu
25-26?	Destruidores do meu clã	Atiratu	Reacção de Atiratu
26	Atiratu	Narrador	Reacção de Atiratu
28-29	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Reacção de Atiratu
29	Mancebo	Atiratu	Reacção de Atiratu
31	Pescador da Grande Dama, Atiratu do Mar	Atiratu	Reacção de Atiratu
34	O amado de Ilu, Yammu	Atiratu	Reacção de Atiratu
35	Yammu, o deus que pode rebelar-se	Atiratu	Reacção de Atiratu

[...]			
36	Naharu, o deus que pode atacar	Atiratu	Reacção de Atiratu
37	Baal o Vitorioso	Atiratu	Reacção de Atiratu
37	Virgem Anat	Atiratu	Reacção de Atiratu
[...]			

## KTU 1.4

## III

[...]			
10	Baal o Vitorioso	Narrador	Lamento de Baal
11	O Auriga das nuvens	Narrador	Lamento de Baal
17	Baal	Baal	Lamento de Baal
18	O Auriga das nuvens	Baal	Lamento de Baal
23	Baal o Vitorioso	Narrador	Diálogo de cortesia
24	Virgem Anat	Narrador	Diálogo de cortesia
25	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Diálogo de cortesia
26	A Progenitora dos deuses	Narrador	Diálogo de cortesia
27	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Diálogo de cortesia
28-29	Grande Dama, Atiratu do Mar	Atiratu	Diálogo de cortesia
29-30?	A Progenitora dos deuses	Atiratu	Diálogo de cortesia
31	Touro Ilu o Bondoso	Atiratu	Diálogo de cortesia
32?	Criador das criaturas	Atiratu	Diálogo de cortesia
33	Virgem Anat	Narrador	Diálogo de cortesia
34	Grande Dama, Atiratu do Mar	Anat	Diálogo de cortesia
35	A Progenitora dos deuses	Anat	Diálogo de cortesia
36	Ele	Anat	Diálogo de cortesia
37 <sup>111</sup>	Baal o Vitorioso	Anat	Diálogo de cortesia
38	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Conselho de Atiratu

<sup>111</sup> Na edição consultada está, por lapso, grafado 73 na numeração dos versículos em vez de 37 que, obviamente, assumimos.

[...]			
39	Virgem Anat	Atiratu	Conselho de Atiratu
[...]			

#### KTU 1.4

#### IV

[...]			
1-2	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Tarefa de Atiratu
2-3	Qadišu-Amraru	Atiratu	Tarefa de Atiratu
3-4	Pescadores da Grande Dama, Atiratu do Mar	Atiratu	Tarefa de Atiratu
8	Qadišu-Amraru	Narrador	Tarefa de Atiratu
13	Qadišu-Amraru	Narrador	Viagem
14	Atiratu	Narrador	Viagem
16	Qadišu (pôs-se a iluminar) <sup>112</sup>	Narrador	Viagem
17	Amraru (como uma estrela pela frente)	Narrador	Viagem
18	Virgem Anat	Narrador	Viagem
19	Baal	Narrador	Viagem
21	Ilu (na fonte dos dois rios) <sup>113</sup>	Narrador	Viagem
22	[Ilu] no seio do dos dois oceanos	Narrador	Viagem
23	Ilu	Narrador	Viagem
24	Rei, pai de anos	Narrador	Viagem
25	Ilu	Narrador	Viagem

<sup>112</sup> Nesta nomeação e seguinte tomámos o critério já por diversas vezes seguido de tomar como epíteto o conjunto vocabular que segue o simples nome, tornando a função/acção mais perceptível. Neste caso parece-nos que a nossa opção tem ainda mais força pois trata-se de dois versículos que desmultiplicam uma forma de nomeação já antes usada, como que fazendo dessa forma compósita uma hermenêutica. Vejamos:

*Tomaram em braços Qadišu-Amraru*

[...]

e *Qadišu pôs-se a iluminar,*

*Amraru como uma estrela pela frente;*

Tradução e sublinhados nossos.

<sup>113</sup> Para esta e seguinte nomeação tomamos como expressão de nomeação toda a expressão apresentada, como já antes efectuado para igual conjunto em KTU 1.3 V: 6; 6-7.

[...]			
27	Ilu	Narrador	Chegada junto de El
31	Grande Dama, Atiratu do Mar	El	Chegada junto de El
32	A Progenitora dos deuses	El	Chegada junto de El
38	Ilu, o rei	El	Chegada junto de El
39	Touro	El	Chegada junto de El
40	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Diálogo entre deuses
41-42	Ilu, que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade	Atiratu	Diálogo entre deuses
43	Nosso rei é Baal o Vitorioso	Atiratu	Diálogo entre deuses
44	Nosso juiz que não tem quem o supere	Atiratu	Diálogo entre deuses
47	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Diálogo entre deuses
48	Ilu, o rei que estabeleceu	Narrador	Diálogo entre deuses
49	Atiratu e os seus filhos	Narrador	Diálogo entre deuses
49-50	A deusa mãe e o seu clã	Narrador	Diálogo entre deuses
50	Baal	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
51	Deuses	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
51	Filhos de Atiratu	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
52	Ilu	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
52	Os seus [de El] filhos	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
53	Grande Dama, Atiratu do Mar	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
54	As noivas gloriosas (as deusas a seguir elencadas)	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
55	Pidrayu, filha da luz	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
56	Tallayu, filha do orvalho	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
57	Arsayu, filha da nascente	Atiratu e seus filhos	Diálogo entre deuses
58	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Diálogo entre El e Atiratu

[...]			
59	Escravo, criado de Atiratu <sup>114</sup> [El]	El	Diálogo entre El e Atiratu
60	Escravo que trabalha a lâ	El	Diálogo entre El e Atiratu
61	Escrava Atiratu	El	Diálogo entre El e Atiratu

#### KTU 1.4

#### V

[...]			
[0]	Baal <sup>115</sup>	El	Diálogo entre El e Atiratu
1	Os deuses	El	Diálogo entre El e Atiratu
1	Filhos de Atiratu <sup>116</sup>	El	Diálogo entre El e Atiratu
2	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Diálogo entre El e Atiratu
3	Grande és, Ilu, em verdade és sábio	Atiratu	Diálogo entre El e Atiratu
7	Baal	Atiratu	Diálogo entre El e Atiratu
12	Baal o Vitorioso	?	Transmissão da mensagem
20	Virgem Anat	Narrador	Transmissão da mensagem
23	Baal (que mora) nas alturas de Sapanu <sup>117</sup>	Narrador	Transmissão da mensagem
25	Virgem Anat	Narrador	Transmissão da mensagem
26	Baal	Anat	Transmissão da mensagem
28	Teus irmãos	Anat	Transmissão da mensagem
29	Teus parentes	Anat	Transmissão da mensagem
35-36	Baal o Vitorioso	Narrador	Chegada das ofertas
41	Kôtar-Hasisu	Narrador	Chegada das ofertas
[...]			

<sup>114</sup> Esta e as duas seguintes nomeações são clara situação de ridículo que pretende demonstrar uma impossibilidade.

<sup>115</sup> Oscilamos em reunir esta e seguinte forma de nomeação numa só. De facto, Olmo Lete traduz:

*Construir-se-à uma casa a Baal como (a de) os deuses*

Ora, sendo acrescentado «a de», podemos supor então que «os deuses» são um complemento de «Baal». Ficaria, desta forma, «Baal como os deuses».

<sup>116</sup> O mesmo sucede neste caso. No texto de Olmo Lete surge:

*uma mansão, sim, como (a de) os filhos da Atiratu*

Ora, «os filhos de Atiratu» pode ser, porque «a de» é acrescento do tradutor, caracterizador, epíteto, de Baal.

<sup>117</sup> Como em relação a idênticas expressões para *El*, já antes tratadas, tomamos a totalidade da frase como uma forma de nomeação, um aposto ao nome, ficando: *Baal, o que está nas alturas de Sapanu*.

[...]			
44	Kôtar-Hasisu	Narrador	Encargo
47-48	Baal o Vitorioso	Narrador	Encargo
49	Baal o Vitorioso	Narrador	Encargo
50	Auriga das nuvens	Narrador	Encargo
51	Kôtar	Baal	Encargo
58	Kôtar-Hasisu	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
59	Baal o Vitorioso	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
60	Auriga das nuvens	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
63	Baal o Vitorioso	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
[...]?			

## KTU 1.4

## VI

[...]			
1	Kôtar-Hasisu	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
2	Baal	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
3	Kôtar-Hasisu	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
4	Baal o Vitorioso	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
7	Baal o Vitorioso	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
10	Pidrayu, filha da luz	Baal	Diálogo entre Baal e Kôtar
11	Tallayu, filha do orvalho	Baal	Diálogo entre Baal e Kôtar
12	Amado de Ilu, Yammu	Baal	Diálogo entre Baal e Kôtar
14	Kôtar-Hasisu	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
14	Baal	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
—	—	—	Construção do palácio
36	Baal o Vitorioso	Narrador	Banquete comemorativo
38	Baal	Narrador	Banquete comemorativo
39	Haddu	Narrador	Banquete comemorativo
44	Seus irmãos <sup>118</sup>	Narrador	Banquete comemorativo
45	Seus parentes	Narrador	Banquete comemorativo
46	Os setenta filhos de Atiratu	Narrador	Banquete comemorativo

<sup>118</sup> Neste ponto tem início mais um elencar de nomeações / invocações de personagens que só aqui surgem e que são nítida catalização da situação mediante a chamada da sua natureza ao campo de designação.

[...]			
47	Deuses-cordeiros	Narrador	Banquete comemorativo
48	Deusas-cordeiras	Narrador	Banquete comemorativo
49	Deuses-bois	Narrador	Banquete comemorativo
50	Deusas-vacas	Narrador	Banquete comemorativo
51	Deuses-tronos	Narrador	Banquete comemorativo
52	Deusas-cadeiras	Narrador	Banquete comemorativo
53	Deuses-jarras	Narrador	Banquete comemorativo
54	Deusas-taças	Narrador	Banquete comemorativo
55	Deuses	Narrador	Banquete comemorativo
[...]			

#### KTU 1.4

#### VII

[...]			
5	Deuses	Narrador	Conquistas e tomada de posse
6	Deuses	Narrador	Conquistas e tomada de posse
11	Baal	Narrador	Conquistas e tomada de posse
12	Baal	Narrador	Conquistas e tomada de posse
12	Haddu	Narrador	Conquistas e tomada de posse
14	Baal	Narrador	Conquistas e tomada de posse
15	Baal o Vitorioso	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
15	Kôtar	Baal	Diálogo entre Baal e Kôtar
16	Kôtar	Baal	Diálogo entre Baal e Kôtar
20	Kôtar-Hasisu	Baal	Diálogo entre Baal e Kôtar
21	Kôtar-Hasisu	Narrador	Diálogo entre Baal e Kôtar
23	Baal o Vitorioso	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
24	Baal	Kôtar	Diálogo entre Baal e Kôtar
28	Baal	Narrador	Execução da janela
29	Baal	Narrador	Execução da janela
30	Baal	Narrador	Execução da janela
35	Inimigos Baal	Narrador	Execução da janela
36	Adversários de Haddu	Narrador	Execução da janela
37-38	Baal o Vitorioso	Narrador	Monólogo de Baal
38	Inimigos de Baal	Baal	Monólogo de Baal
39	O Poderoso [Baal]	Baal	Monólogo de Baal

[...]			
40	Baal	Baal	Monólogo de Baal
42	Baal	Baal	Monólogo de Baal
45-46?	Divino Motu	Baal	Monólogo de Baal
46-47?	Amado de Ilu, o Adail <sup>119</sup>	Baal	Monólogo de Baal
47	Motu	Baal	Monólogo de Baal
46-47?	O amado de Ilu	Baal	Monólogo de Baal
50	Deuses	Baal	Monólogo de Baal
51	Deuses	Baal	Monólogo de Baal
53	Baal	Narrador	Encargo de mensagem
54	Gapnu e Ugaru	Baal	Encargo de mensagem
[...]			

## KTU 1.4

## VIII

[...]			
14-15?	Arautos divinos	Baal	Mensagem a Motu
16-17	Divino Motu	Baal	Mensagem a Motu
21	Luminária dos deuses, Šapšu	Baal	Mensagem a Motu
23-24?	Amado de Ilu, Motu	Baal	Mensagem a Motu
26	Motu	Baal	Mensagem a Motu
30	Divino Motu	Baal	Mensagem a Motu
31-32?	Amado de Ilu, [o adail] <sup>120</sup>	Baal	Mensagem a Motu
33	Baal o Vitorioso	Baal	Mensagem a Motu
34-35	O mais poderoso dos heróis	Baal	Mensagem a Motu
[...]			
11	O Benigno, teu progenitor	Anat	Transmissão da mensagem por Anat

<sup>119</sup> A tradução mais correcta talvez residisse no vocábulo «guerreiro» em vez de «adail» escolhido pelo editor. De facto, o vocábulo *gzz* está muito próximo da ideia de «guerreiro» que, apesar de estar presente no arcaico «adail», se perde um pouco.

Ver o vocabulário inserto no próprio volume de Olmo Lete onde está editada a fonte tratada, p. 606.

<sup>120</sup> Olmo Lete não traduziu o epíteto agora colocado entre parêntesis. De facto, no original encontramos: *il.gzz*.

### 3. Luta entre Baal e Motu

#### KTU 1.5

#### I

[...]			
1	Lôtanu <sup>121</sup> , a serpente fugidia	Motu	Mensagem de Motu
2	Serpente sinuosa	Motu	Mensagem de Motu
3	O tirano das sete cabeças	Motu	Mensagem de Motu
7	Divino Motu <sup>122</sup>	Motu	Mensagem de Motu
8	O amado de Ilu, o adail	Motu	Mensagem de Motu
9	Deuses	Narrador	Transmissão da mensagem
10-11	Baal (nas alturas de Sapanu) <sup>123</sup>	Narrador	Transmissão da mensagem
12-13	Divino Motu	Mensageiros	Transmissão da mensagem
13-14?	O amado de Ilu, o adail	Mensageiros	Transmissão da mensagem
14-22	Tenho o apetite de um leão da estepe [...] <sup>124</sup>	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
22	Baal	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
23?	Meus irmãos	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
23	Haddu	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
23	Meus parentes	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
24	Meus irmãos	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
26	Baal	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
28	Lôtanu, a serpente fugidia <sup>125</sup>	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
29	Serpente sinuosa	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem

<sup>121</sup> No original *ltn*. Ver antes notas n.º 213 e 214.

<sup>122</sup> No original *mt*. Ver antes nota n.º 226.

<sup>123</sup> Tal como já apontado para várias outras expressões, tomamos a totalidade da frase como forma de nomeação.

<sup>124</sup> Como antes indicado para outras caracterizações divinas, também aqui cremos estar na presença de uma longa epítetagem que, no limite da nossa interpretação, se pode considerar como um nome / invocação das características do nomeado.

Neste caso, trata-se de versos que iniciam uma declaração de objectivos que, com esta clara caracterização das capacidades do contendor, ganham uma outra força, um outro peso na narrativa, e uma dramaticidade à contenda que se avizinha.

<sup>125</sup> Esta e seguintes nomeações deste episódio são totalmente reconstituídas por Olmo Leite com base na inevitável repetição de mensagem que aqui se efectua. Este grupo de nomeações é espelho das realizadas nos vv. 1-8.

[...]			
30	O tirano das sete cabeças	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
34	Divino Motu	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
36	O amado de Ilu, o adail	Mensageiros / Motu	Transmissão da mensagem
[...]			

## KTU 1.5

## II

[...]			
2	Motu	?	?
4	Baal	?	?
6	Baal o Vitorioso	Narrador	Mensagem de Baal
7	Auriga das nuvens	Narrador	Mensagem de Baal
8	Divino Motu	Baal	Mensagem de Baal
9	O amado de Ilu, o adail	Baal	Mensagem de Baal
10	Baal o Vitorioso	Baal	Mensagem de Baal
10-11	O mais poderoso dos heróis	Baal	Mensagem de Baal
11	Divino Motu	Baal	Mensagem de Baal
13	Deuses	Narrador	Mensagem de Baal
14	Divino Motu	Narrador	Mensagem de Baal
17-18?	Baal o Vitorioso	Mensageiro / Baal	Mensagem de Baal
18	O mais poderoso dos heróis	Mensageiro / Baal	Mensagem de Baal
19	Divino Motu	Mensageiro / Baal	Mensagem de Baal
20	Divino Motu	Motu	Reacção de Motu
22	Baal	Motu	Reacção de Motu
22	Meus irmãos	Motu	Reacção de Motu
22	Haddu	Motu	Reacção de Motu
23?	Meus parentes	Motu	Reacção de Motu
[...]			

KTU 1.5

III

[...]			
-------	--	--	--

KTU 1.5

IV

[...]			
[5/6/7?] <sup>126</sup>	Baal [...] <sup>127</sup>	Motu	?
[5/6/7?]	Haddu <sup>128</sup> [...]	Motu	?
8	Baal	Narrador	Banquete
10	Haddu	Narrador	Banquete
12	Deuses	Narrador	Banquete
[...]			

KTU 1.5

V

[...]			
1-2?	Baal o Vitorioso	?	Ordem dada a Baal
6	Deuses	?	Ordem dada a Baal
10	Pidrayu, filha da luz	?	Ordem dada a Baal
11	Tallayu, filha do orvalho	?	Ordem dada a Baal
16	Deuses	?	Ordem dada a Baal
17	Baal o Vitorioso	Narrador	Ordem dada a Baal
23	Baal o Vitorioso	Narrador	Ordem dada a Baal
[...]			

<sup>126</sup> A reconstrução do texto não permite aferir melhor os dados textuais.

<sup>127</sup> Não se sabe se haveria algum complemento de nomeação. Tendo em conta a possibilidade de, em seguida, estar grafado *Haddu*, é de propor a possibilidade de estas duas nomeações criarem um ritmo entre si (a segunda reforça a primeira, repetindo-a) que teria maior sentido se ambos os nomes apresentassem complementos. Mesmo os versículos seguintes, que voltam a ter grafados estes dois nomes, não apresentam paralelos por deterioração do suporte.

<sup>128</sup> Mediante comparação com outro autor, Olmo Lete não apresenta total certeza neste vocábulo.

## KTU 1.5

## IV

[...]			
2* <sup>129</sup>	Ilu (na fonte dos dois rios) <sup>130</sup>	Narrador	Transmissão de mensagem
1	[Ilu] no seio da nascente dos dois oceanos	Narrador	Transmissão de mensagem
1	Ilu	Narrador	Transmissão de mensagem
2	Rei, Pai de anos	Narrador	Transmissão de mensagem
8	Baal (caído por terra) <sup>131</sup>	Mensageiros	Transmissão de mensagem
9	(Morto <sup>132</sup> está) Baal o Vitorioso	Mensageiros	Transmissão de mensagem
11-12?	O Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Reacção de El
23	Baal (está morto)	El	Reacção de El
23-24	O filho de Dagan	El	Reacção de El
25	Baal	El	Reacção de El
26	Anat	Narrador	Reacção de El
30	Baal (caído por terra)	Narrador	Reacção de El

## KTU 1.6

## I

[...]			
1	Baal	Narrador	Reacção de El
6	Baal (está morto)	Anat	Reacção de El
6	O filho de Dagan	Anat	Reacção de El
7	Baal	Anat	Reacção de El
8-9?	Šapšu, o luzeiro dos deuses	Narrador	Reacção de El
11	Šapšu, o luzeiro dos deuses	Narrador	Resgate do corpo

<sup>129</sup> É total a reconstituição dos primeiros versículos desta placa, repetindo-se a numeração.

<sup>130</sup> Para esta e a seguinte nomeação, como já noutro momento apontado, tomamos como expressão de nomeação toda a expressão apresentada.

<sup>131</sup> Nesta e seguinte nomeação acrescentamos os vocábulos que criam oposição interna face ao epíteto usado «Baal o Vitorioso» / «caído por terra» e «morto está».

Esta nossa posição é corroborada pelo facto de, nesta situação de morte de *Baal*, várias outras vezes estas expressões serem usadas no seu conjunto.

<sup>132</sup> Aqui «morto» grafa-se exactamente como «Motu», *mt*, a divindade que matara Baal. Isto é, «morto está [/é] Baal, o Vitorioso», sendo que «morto» é também quem efectivou a morte, é a indicação de que nesse momento *Baal* está na morte – situação e não condição: *Baal* está, no limite, em *Motu*.

[...]			
12	Baal o Vitorioso	Šapšu	Resgate do corpo
13	Šapšu, o luzeiro dos deuses	Narrador	Resgate do corpo
14	Baal o Vitorioso	Narrador	Resgate do corpo
15	Anat	Narrador	Resgate do corpo
19-20	Baal o Vitorioso <sup>133</sup>	Narrador	Sacrifício
21	Baal o Vitorioso	Narrador	Sacrifício
23	Baal o Vitorioso	Narrador	Sacrifício
25	Baal o Vitorioso	Narrador	Sacrifício
27	Baal o Vitorioso	Narrador	Sacrifício
29	Baal o Vitorioso	Narrador	Sacrifício
30	Anat	Narrador	Sacrifício
31	A Pretendia dos povos	Narrador	Sacrifício
33?	Ilu (na fonte dos dois rios) <sup>134</sup>	Narrador	Anat dirige-se a El
33-34?	[Ilu] no seio da nascente dos dois oceanos	Narrador	Anat dirige-se a El
35	Ilu	Narrador	Anat dirige-se a El
35-36?	Rei, Pai de anos	Narrador	Anat dirige-se a El
37	Ilu	Narrador	Anat dirige-se a El
40	Atiratu e os seus filhos	Anat	Anat dirige-se a El
40-41?	A deusa mãe e o seu clã	Anat	Anat dirige-se a El
41-42?	(Morto está) Baal o Vitorioso	Anat	Anat dirige-se a El
42-43?	Pereceu o príncipe Senhor <sup>135</sup> da Terra	Anat	Anat dirige-se a El

Desta forma, além de poder ser uma mais extensa forma de nomeação, porque mostra uma caracterização de estado de *Baal*, é ainda um jogo retórico que, na contradição morto / vitorioso, ganha bastante interesse na caracterização da já referida diferença entre *ser* e *estar* na definição do deus.

<sup>133</sup> Iniciam-se aqui, de forma sistemática, um conjunto de nomeações a *Baal* em que, apesar de *Baal* estar morto, ele continua a ser o «Vitorioso»: mais uma vez, uma outra forma de apresentar a questão fundamental: a morte para *Baal* não é situação, é condição.

Eventualmente, e num sentido até cénico, é de ter em cona que, no diálogo entre representantes ou declamador do mito e crente em assembleia, que fosse e xatamente neste momento que era necessário invocar o mais verdadeiramente sentido com o nome do deus, propiciando-o, potenciando-o, invocando-o para que ressuscitasse. Procurando realizar uma realidade, a invocação era a resposta, um misto de ritual e de mágica.

<sup>134</sup> Para esta e seguinte nomeação, como já noutro momento apontado, tomamos como expressão de nomeação toda a expressão apresentada.

<sup>135</sup> Naturalmente, o vocábulo usado para «Senhor» é o próprio nome do deus nomeado: «Baal» [no original *b'l* para ambos os casos], criando assim uma repetição ou dupla nomeação que o editor preferiu, neste caso, realçar.

[...]			
43	Ilu	Narrador	Diálogo entre El e Atiratu
44	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Diálogo entre El e Atiratu
45	Grande Dama, Atiratu do Mar	El	Diálogo entre El e Atiratu
46	Teus filhos	El	Diálogo entre El e Atiratu
47	Grande Dama, Atiratu do Mar	El	Diálogo entre El e Atiratu
49	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Diálogo entre El e Atiratu
51	Baal	El	Diálogo entre El e Atiratu
52	Filho de Dagan	El	Diálogo entre El e Atiratu
53	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador	Diálogo entre El e Atiratu
54	Attaru o Terrível <sup>136</sup>	Atiratu	Diálogo entre El e Atiratu
55	Attaru o Terrível	Atiratu	Diálogo entre El e Atiratu
56	Attaru o Terrível	Narrador	Fracasso de Attaru
58-59	Baal o Vitorioso	Narrador	Fracasso de Attaru
61	Attaru o Terrível	Narrador	Fracasso de Attaru
63	Attaru o Terrível	Narrador	Fracasso de Attaru
64	Baal o Vitorioso	Narrador	Fracasso de Attaru
[...]			

## KTU 1.6

## II

[...]			
5-6?	Anat, a Donzela	Narrador	Diálogo entre Anat e Motu
8	Anat	Narrador	Diálogo entre Anat e Motu
9	Baal	Narrador	Diálogo entre Anat e Motu
9	Motu	Narrador	Diálogo entre Anat e Motu
12	Motu	Anat	Diálogo entre Anat e Motu
12	Meu irmão	Anat	Diálogo entre Anat e Motu

<sup>136</sup> Veja-se que neste momento estamos perante um espaço de descompressão cénica da tensão até então vivida. Após a morte de Baal, o choro pela sua perda, e antes de se entrar em todo o ritual que conduzirá ao seu regresso do mundo dos mortos, se coloca aqui uma situação que levaria a tensa assembleia de rentes a um momento de riso antes de se entrar no essencial do mito. Veja-se PAULO MENDES PINTO, Uma “paixão” para o Senhor: o primado do texto na encenação e performance do *Ciclo de Baal*. In *Actas do coloquio comemorativo dos 20 anos do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, no prelo.

[...]			
13	Divino Motu	Narrador	Diálogo entre Anat e Motu
14	Virgem Anat	Motu	Diálogo entre Anat e Motu
21	Baal o Vitorioso	Motu	Diálogo entre Anat e Motu
24	Šapšu, o luzeiro dos deuses	Motu	Diálogo entre Anat e Motu
25	Divino Motu	Motu	Diálogo entre Anat e Motu
27	Anat, a Donzela	Narrador	Morte de Motu
30	Anat	Narrador	Morte de Motu
30	Baal	Narrador	Morte de Motu
31	Divino Motu	Narrador	Morte de Motu
[...]			

### KTU 1.6

#### III

[...]			
[0]	(Morto está) Baal o Vitorioso <sup>137</sup>	Anat ?	?
1	Pereceu o Príncipe Senhor da Terra	Anat ?	?
2	(Está vivo) Baal o Vitorioso <sup>138</sup>	Anat ?	?
3	(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra	Anat ?	?
4	Benigno, Ilu, o Bondoso	Anat ?	?
5	O Criador das criaturas	Anat ?	?
8	(Está vivo) Baal o Vitorioso	Anat ?	?
9	(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra	Anat ?	?
10	Benigno, Ilu, o Bondoso	Anat ?	?

<sup>137</sup> Trata-se da última nomeação em que contrastam os factores «morto» e «vitorioso»: situação e condição. A condição virá, em breve, alguns versículos abaixo, a sobrepor-se à situação.

<sup>138</sup> Confirmando o sentido da nota anterior, *Baal* volta a ser epitetado de «vivo».

De realçar a diferença entre os dois tempos do versículo: *Baal* não está «vivo», *Baal* é «vida», corroborando a leitura já antes realizada para a aparente oposição entre «morto» e «vitorioso».

[...]			
11	O Criador das criaturas	Anat ?	?
14	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Reacção de El
20	(Está vivo) Baal o Vitorioso	El	Reacção de El
21	(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra	El	Reacção de El
22	Ilu	Narrador	Mensagem de El
22-23	Virgem Anat	Narrador	Mensagem de El
23	Virgem Anat	El	Mensagem de El
24	Šapšu, o luzeiro dos deuses	El	Mensagem de El

## KTU 1.6

## IV

[...]			
1	Šapšu	El	Mensagem de El
2	Deus	El	Mensagem de El
3	Senhor <sup>139</sup> dos sulcos do arado	El	Mensagem de El
4	Baal o Vitorioso <sup>140</sup>	El	Mensagem de El
5	O Príncipe Senhor da Terra	El	Mensagem de El
6	Virgem Anat	Narrador	Transmissão da mensagem por Anat
8	Šapšu, o luzeiro dos deuses	Narrador	Transmissão da mensagem por Anat
10	Toro Ilu, teu pai	Anat	Transmissão da mensagem por Anat
12	Šapšu	Anat	Transmissão da mensagem por Anat
13	Deus	Anat	Transmissão da mensagem por Anat
14?	Senhor dos sulcos do arado	Anat	Transmissão da mensagem por Anat
15	Baal o Vitorioso	Anat	Transmissão da mensagem por Anat

<sup>139</sup> Mais uma vez, o vocábulo usado é exactamente o mesmo usado para o nome do deus *Baal*. Numa situação de invocação e augúrio para a ressurreição de Baal, esta nomeação não é casual.

<sup>140</sup> Após a passagem de «morto está *Baal* o Vitorioso» para «vivo está *Baal* o Vitorioso», temos já a simples nomeação «Baal o Vitorioso» que mostra a eficácia da alteração de nomeação anterior.

[...]			
16	O Príncipe Senhor da Terra	Anat	Transmissão da mensagem por Anat
17	Šapšu, o luzeiro dos deuses	Narrador	Diálogo entre Anat e Šapšu
20	Baal o Vitorioso	Šapšu	Diálogo entre Anat e Šapšu
21	Virgem Anat	Narrador	Diálogo entre Anat e Šapšu
22	Šapšu	Anat	Diálogo entre Anat e Šapšu
23	Deus	Anat	Diálogo entre Anat e Šapšu
[...]			

### KTU 1.6

#### V

[...]			
1	Baal	Narrador <sup>141</sup>	Combate
1	Os filhos de Atiratu	Narrador	Combate
2	Os grandes [filhos de Atiratu]	Narrador	Combate
3	Os que eram como Yammu	Narrador	Combate
4	Os pequenos	Narrador	Combate
5	Baal no seu trono régio <sup>142</sup>	Narrador	Combate
6	[Baal] na base do seu poder	Narrador	Combate
9	O divino Motu	Narrador	Lamento de Motu
10	Baal o Vitorioso	Narrador	Lamento de Motu
11	Baal	Motu	Lamento de Motu
19-20?	Teus irmãos	Motu	Lamento de Motu
21-22?	Teus irmãos	Motu	Lamento de Motu
[...]			

<sup>141</sup> Apesar de Olmo Lete apresentar este episódio delimitado por aspas, não nos parece que se trate de discurso directo, antes pelo contrário.

<sup>142</sup> Em fim de "Ciclo", é interessante que já no primeiro mito tratado, era com formas de nomeação como esta e a seguinte que Baal mostrava que tinha vencido Yammu (KTU 1.2 IV, vv. 12-13). Tal facto toma mais interesse quando uma das comparações anteriores, três versículos antes, focava exactamente Yammu.

## KTU 1.6

## VI

[...]			
7 [?]	Divino Motu	Narrador	Lamento de Motu
8 [?]	Mancebos	Narrador	Lamento de Motu
9	Divino Motu	Narrador	Combate
10	Meus irmãos	Motu	Combate
10	Baal	Motu	Combate
11	Filhos da minha mãe	Motu	Combate
12-13	Baal (que mora) nas alturas de Sapanu	Narrador	Combate
14	Meus irmãos	Motu	Combate
14	Baal	Motu	Combate
15	Filhos da minha mãe	Motu	Combate
17	Motu era forte	Narrador	Combate
17	Baal era forte	Narrador	Combate
18-19?	Motu era forte	Narrador	Combate
18-19?	Baal era forte	Narrador	Combate
20	Motu era forte	Narrador	Combate
20	Baal era forte	Narrador	Combate
21-22?	Motu caiu	Narrador	Combate
21-22?	Baal caiu sobre ele	Narrador	Combate
22	Šapšu	Narrador	Conselho de Šapšu
23	Motu	Narrador	Conselho de Šapšu
24	Divino Motu	Šapšu	Conselho de Šapšu
25	Baal o Vitorioso	Šapšu	Conselho de Šapšu
27	Toro Ilu teu pai	Šapšu	Conselho de Šapšu
30	O divino Motu	Narrador	Fim do combate
31?	O amado de Ilu, o adail	Narrador	Fim do combate
31	Motu	Narrador	Fim do combate
33	Baal	Narrador	Fim do combate
33-34	[Baal] no seu trono régio <sup>143</sup>	Narrador	Fim do combate
34-35	[Baal] na base do seu poder	Narrador	Fim do combate

<sup>143</sup> Tal como já apontado para outro conjunto de formas de nomeação de *Baal*, também nesta e seguinte o próprio vocábulo «Baal» como que já é dispensado na medida em que a eficácia está já conseguida.

[...]			
45	Šapšu	Narrador ?	Hino final
46	Rapauma <sup>144</sup>	Narrador	Hino final
47	Šapšu	Narrador	Hino final
47	Divinos	Narrador	Hino final
48	Deuses	Narrador	Hino final
49	Kôtar teu companheiro	Narrador	Hino final
50	Hasisu teu conhecido	Narrador	Hino final
51	Yammu, Aršu <sup>145</sup> e Tunnanu <sup>146</sup>	Narrador	Hino final
52	Kôtar-Hasisu	Narrador	Hino final
53	Kôtar-Hasisu	Narrador	Hino final

<sup>144</sup> No original *rpim*.

<sup>145</sup> No texto original *arš*.

<sup>146</sup> No texto editado *tmn*.

---

*PARTE III*

---

# A Estrutura dos Conceitos de Divino

---

## 1. *Ritualidade e Participação no Ciclo de Baal*

---

Como já definido antes, estamos convencidos de que alguns factores de caracterização formal dos textos que analisamos nos podem fornecer dados sobre a ritualidade dos mesmos, sendo sempre o seu sentido o da inter-acção entre os crentes e o divino cultuado centrado em aspectos de nomeação.

Desta forma, vamos procurar, através da análise de alguns elementos de ritmo e de repetições de grupos de versículos, marcas que nos indiciam a participação de um público ou de um conjunto de crentes no acto de recitação do texto, alargando assim o campo da fenomenologia da acção, passando para um quadro de ritual e dando à nomeação do divino aqui presente uma dimensão de maior eficácia.

Como aponta Olmo Lete, nestes textos não interessa o progresso rápido da acção, mas sim o uso de fórmulas que possibilitam a sua contemplação, o seu domínio<sup>147</sup>. O recurso a repetições possibilita, assim, a melhor tomada de consciência do texto e, num segundo campo de proximidade ao participante, uma (quase) possibilidade de resposta, versículo a versículo, trecho a trecho, de participação (activa) no rito.

Podemos mesmo retomar a argumentação de que, se por um lado, o texto tem uma linha condutora, a narrativa da acção transmitida, ele pode mesmo esquecer e obliterar essa narrativa linear, construindo um outro texto que é, no fundo, a repetição dos vocábulos de maior carga simbólica numa cadência constante e ritmada: os nomes das divindades em causa.

É essa cadência de repetição, perfeitamente identificável pelo ouvinte e participante, que aqui procuramos perceber e exemplificar, e que poderiam ser como que a chave para uma participação activa na declamação através da repetição de trechos que seriam já conhecidos e identificados pelos ouvintes / participantes.

### 1.1 **Repetições curtas: ritmo e participação individual**

A forma mais constante, se bem que com menor visibilidade, de ritmo da declamação e de resposta por parte do auditório reside no equilíbrio entre as duas partes do mesmo versículo, os dois hemistíquios<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Cf. OLMO LETE, *op. cit.*, p. 35.

<sup>148</sup> Não pretendemos fazer uma aproximação à questão da análise da métrica apesar de, supomos, uma análise da versificação poder revelar importantes características. Sobre a complexidade da questão, ver, por exemplo, DENNIS PARDEE, *Ugaritic and Hebrew Metrics*, in GORDON DOUGLAS YOUNG, ed. *Ugarit in Retrospect: Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake, Eisenbrauns, [s.d.], pp. 113-130.

Este equilíbrio toma especial interesse porque envolve complementaridade de sentido e de conhecimento das formas de nomeação do divino: o segundo hemistíquio repete o sentido do primeiro, ou reforça-o através de outra forma canonizada de nomeação do mesmo deus, ou ainda, contrapondo-lhe outros aspectos, esclarecendo-lhe o sentido. Saber o jogo de sentidos, saber a esposta à primeira parte do versículo é poder avançar a resposta, é poder participar. Ora, tal facto ganha especial peso quando, de facto, muitos destes jogos de complementaridade se repetem inúmeras vezes.

Naturalmente, vamos apenas apontar alguns exemplos significativos, não pretendendo buscar uma exaustão que seria totalmente desnecessária. Vejamos, pois, a forma mais comum de repetição, as simples consolidações e reforços de sentido de nomeações:

Baal, o Vitorioso → Auriga das Nuvens

Muitas vezes estas duas nomeações de *Baal* encontram-se em perfeita unidade, sendo uma a parte do primeiro hemistíquio e a segunda o final do versículo.

Estas situações de repetição mais frequentes são proferidas por diversas divindades, podendo mostrar uma grande dependência do texto face ao objectivo de participação da audiência.

Vejamos este mesmo exemplo na boca de vários elementos da acção<sup>149</sup>:

Em 1.1 IV:

22	Baal o Vitorioso	El
22	Auriga das nuvens	El

em 1.2 IV:

28	Baal o Vitorioso	Attartu
29	Auriga das nuvens	Attartu

e, poucos versículos depois:

31	Baal o Vitorioso	Narrador
31	Auriga das nuvens	Narrador

Este esquema de repetição, exactamente com esta formulação de nomeações de Baal é muito usado em 1.4 IV e V na boca de diversos personagens.

Outro exemplo muito usado no texto e que, por isso mesmo, ganha importância

Apesar de não centrado na questão da nomeação, é de todo o interesse a consulta de MITCHELL DAHOOD, *Ugaritic-Hebrew Parallels Pairs*, in LOREN R. FISHER, ed., *Ras Shamra Parallels: The texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, vol. I, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1972, pp. 71-382.

<sup>149</sup> Todas as tabelas apresentadas, a imitação dos quadros antes editados e com o total levantamento das nomeações neste ciclo, devem ser lidas mediante as seguintes colunas: «versículo(s)»; «nomeação»; «nomeante».

acrescida ao obrigar a equacionar a caracterização da divindade através do conjunto nomeativo e não da soma de ambas as caracterizações, é a nomeação mais comum em 1.4 III e IV, de que se apresenta uma das ocorrências:

25	Grande Dama, Atiratu do Mar	Narrador
26	A Progenitora dos deuses	Narrador

Em sentido diferente pois já não dependente do ritmo e complementaridade das duas partes da unidade de versificação, encontramos casos de pequenas repetições mais complexas e menos frequentes.

É o caso do esquema muito usado em 1.3 I, III, 1.4 IV e V (entre outros locais) na boca de diversos personagens relativamente a um conjunto de divindades sem efectivo protagonismo na acção, mas que são nomeadas em bloco mais de uma dezena de vezes, podendo a sua recitação ser plenamente acompanhada pela população<sup>150</sup>:

Pidrayu, filha da luz
Tallayu, filha do orvalho
Noivas gloriosas

Outras formas de repetição menos comuns são as que fazem apelo a nomes e a expressões usadas apenas em situações muito específicas. Neste campo podem integrar-se algumas formas de nomeação de El, de que passamos a apresentar alguns exemplos:

Em 1.3 V

6	Ilu (na fonte dos dois rios)	Narrador
6-7	[Ilu] no seio da nascente dos dois oceanos	Narrador

repetido em 1.2 III: 4; 1.4 IV: 21; 1.5 VI: 2; e 1.6 I: 33.

Em 1.3 V

10-11	Ilu (desde as sete moradas)	Narrador
11	(Ilu) desde as oito antessalas	Narrador

repetido em 26.

<sup>150</sup> Apenas em 1.3 e 1.4 esta sequência surge nos seguintes momentos: 1.3 I: 23-27; III: 6-8; IV: 50-53; V: 41-44; 1.4 I: 16-18; IV 54-57; e VI: 10-12.

Verificamos ainda que estas nomeações são realizadas pelo personagem talvez-neutro da narrativa, o suposto narrador.

Outra repetição significativa porque escassamente usada, mas plenamente identificável porque singular, é relativa a Motu e é usada, por exemplo:

1.5 I

1	Lôtanu, a serpente fugidia
2	Serpente sinuosa
3	O tirano das sete cabeças

repetido em 1.3 III: 41-42 (apenas em parte); e 1.5 I: 28-30.

Em todos os casos, estamos perante fórmulas de resposta que possibilitam duas dimensões importantes na abordagem à função e à funcionalidade destes textos: em primeiro lugar, são ferramentas que possibilitam a melhor memorização e declamação do texto por parte do profissional que realiza esta importante parte e tarefa do rito; por outro lado, estas chaves repetitivas ou logicamente encadeadas, davam ao crente atento e normalmente participante a possibilidade de entrar dentro da tal “linguagem dos euses”, respondendo e declamando algumas partes, exactamente como ainda hoje podemos verificar numa missa católica, entre muitos outros rituais de diversas religiões.

## 1.2 Repetições longas: invocação e criação de realidade

As repetições longas são, regra geral, fórmulas de enconjuuro ou propiciação de uma determinada acção ou realidade. Estas podem enquadrar-se, maioritariamente, nos grupos *b*) e *e*) de Olmo Lete – *cenas de sacrificio* e *cenas de rito e magia* – para a categorização descritiva da linguagem<sup>151</sup>.

As respostas, totalmente tipificadas, de alguns deuses são exemplo perfeito desta realidade.

Vejamos Kotar em 1.1 III:

17	Arautos divinos	Kotar	Resposta de Kotar
18	Vós [Arautos]	Kotar	Resposta de Kotar
19	Deus mais distante	Kotar	Resposta de Kotar
19	Divindade mais distante	Kotar	Resposta de Kotar

<sup>151</sup> Cf. OLMO LETE, *op. cit.*, p. 36.

e em 1.2 III:

1	Arautos divinos	Kotar	Resposta de Kotar
1	Vós [Arautos]	Kotar	Resposta de Kotar
2	Deus mais distante	Kotar	Resposta de Kotar
3	Divindade mais distante	Kotar	Resposta de Kotar

ou, a resposta do narrador, primeiro, em 1.1 III:

21-22	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador	Marcha de Kotar
23	Ilu	Narrador	Marcha de Kotar
23	Rei, Pai dos anos	Narrador	Marcha de Kotar
24	Ilu	Narrador	Marcha de Kotar
26	Touro Ilu, seu pai	Narrador	O encargo de El a Kotar

e, depois, em 1.2 III:

4	Ilu (que mora) na fonte dos dois rios	Narrador	Marcha de Kotar
5	Ilu	Narrador	Marcha de Kotar
5	Rei, Pai dos anos	Narrador	Marcha de Kotar
5	Ilu	Narrador	Marcha de Kotar
6	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Marcha de Kotar

Campo de maior afirmação destas repetições é o da transmissão de mensagens, longas repetições da formulação da mensagem já antes declamada. Vejamos o caso de uma mensagem de Yammu:

Formulação da mensagem:

11	Mensageiros	Narrador	Mensagem de Yammu
11	Yammu	Narrador	Mensagem de Yammu
11	Juíz Naharu	Narrador	Mensagem de Yammu
13	Mancebos	Yammu	Mensagem de Yammu
14	Ilu	Yammu	Mensagem de Yammu
16	Touro Ilu, meu pai	Yammu	Mensagem de Yammu
17	Yammu, vosso senhor	Yammu	Mensagem de Yammu
17	Vosso dono, Juíz Naharu	Yammu	Mensagem de Yammu
18	Deuses	Yammu	Mensagem de Yammu
18	Baal	Yammu	Mensagem de Yammu
19	Filho de Dagan	Yammu	Mensagem de Yammu

Transmissão da mesma, alguns versículos após:

30	Mensageiros de Yammu	Narrador	Transmissão da mensagem
30	Embaixada do Juíz Naharu	Narrador	Transmissão da mensagem
30-?	Ilu	Narrador	Transmissão da mensagem
33	Touro Ilu, seu pai	Narrador	Transmissão da mensagem
33	Yammu, vosso senhor	Mensageiros/Yammu	Transmissão da mensagem
34	Vosso dono, Juíz Naharu	Mensageiros/Yammu	Transmissão da mensagem
35	Baal	Mensageiros/Yammu	Transmissão da mensagem
35	Filho de Dagan	Mensageiros/Yammu	Transmissão da mensagem

Todo o quadro de repetições, nomeadamente as mais longas e que implicam a total repetição de conteúdos (em especial mensagens) deveriam ser equacionadas de uma forma mais abrangente, mais vasta, que nos fornecesse a noção da realização cénica dessas mesmas repetições.

A análise destes diálogos, destas repetições, destas invocações, tem um valor totalmente diferente se equacionado num esquema de ainda maior vivência da situação tratada pelo texto sagrado: a encenação teatralizada.

De facto, a desmontagem da encenação aqui presente poderia transportar-nos para um outro patamar de recepção dos textos, cada vez mais próximo de uma ritualidade em que a emoção vivida pelo crente é a sua fundamental forma de participação e, porque não, de comunhão com o divino cultuado.

---

## 2. Construção da Realidade e Teologia

---

### 2.1 Momentos de Invocação

3

Partindo da já antes apontada coincidência vocabular centrada em  $\rho\theta$  (*qr'*) e que pode ter os significados de *ler*, *declamar*, *recitar* e *invocar*, podemos afirmar a ideia de que, no horizonte de Canaã, falar e ler é, por natureza, uma acção invocativa<sup>152</sup>.

Neste sentido, nomear uma divindade no contexto de uma situação de ritual é como que invocar essa mesma divindade centrando-a na funcionalidade expressa pelo quadro de significação do(s) nome(s) usados nesse momento.

Ora, para além desta constante invocação que existe apenas e no directo sentido em que existe também a nomeação, várias são as formas “complexas” mais comuns de invocação que se podem categorizar nos textos trabalhados. Uma intencionalidade atravessa todas elas: a construção de uma realidade teológica.

Encontramos, por exemplo, situações pontuais que se vão repetindo até que o sentido nelas expresso se concretize. São afirmações, realizadas através de nomea-

---

<sup>152</sup> Ver o último capítulo da Parte II deste mesmo texto.

ções, de dimensões essenciais do equilíbrio cósmico que vão sendo como que trazidas para a realidade através da sua repetição e potenciação discursiva e ritual.

Neste grupo podemos incluir, entre outras, uma longa caracterização de *Baal* que no conjunto de vários momentos em que é repetida vai adquirindo a sua dimensão de realidade. Vejamos o texto tratado:

Em 1.3 III:

14-17	Sal al paso de la guerra en la tierra [...] reposo en las entrañas del campo [sic]
-------	--

Esta longa nomeação/invocação é repetida duas vezes (em IV: 8-10; 22-25) por Anat e já afirmada enquanto realidade efectiva em 28-31, quando de «sal al paso» passamos a ter, segundo a tradução de Olmo Lete, «saldré al paso». Isto é, a realidade em potencia passa a realidade efectiva mediante a constante repetição da sua natureza e caracterização.

Num sentido próximo, encontramos trechos que são autênticos catálogos de direccionamento de piedade. De facto, vários são os momentos em que surgem nomeados conjuntos de divindades que, na narrativa, nunca chegam a ter papel algum senão o de existirem naquele determinado instante de invocação.

Nestes casos, e segundo a nossa leitura, não nos podemos escusar a uma interpretação que aponte para uma situação de chamada da natureza e da potência da divindade invocada para a realização de determinado fim.

Como ilustração desta forma de criação de realidade temos, por exemplo, a invocação de Anat no primeiro mito:

1.3 III

38	Auriga das nuvens	Anat
38-9	Amado de Ilu, Yammu	Anat
39	Naharu, o deus grande	Anat
40	Tunnanu	Anat
41	Serpente tortuosa	Anat
42	Tirano das sete cabeças	Anat
43	Amado de Ilu, Aršu	Anat
44	Novilho divino, Ataru	Anat
45	Cadela divina, Išatu	Anat
46	Filha de Ilu, Dububu	Anat

Ou, a ainda mais inusual sequência de nomeação que mais parece uma ladainha popular do suposto narrador:

## 1.4 VI

46	Os setenta filhos de Atiratu	Narrador
47	Deuses-cordeiros	Narrador
48	Deusas-cordeiras	Narrador
49	Deuses-bois	Narrador
50	Deusas-vacas	Narrador
51	Deuses-tronos	Narrador
52	Deusas-cadeiras	Narrador
53	Deuses-jarras	Narrador
54	Deusas-taças	Narrador
55	Deuses	Narrador

Sentido próximo mas já consignador da realidade nomeada é o encontrado na repetição, diria que frenética, do nome de Baal no momento em que ele está morto e se pretende que ressuscite. Vejamos a sequência dos versículos em que tal acontece:

## 1.6 I

19-20	Baal o Vitorioso	Narrador
21	Baal o Vitorioso	Narrador
23	Baal o Vitorioso	Narrador
25	Baal o Vitorioso	Narrador
27	Baal o Vitorioso	Narrador
29	Baal o Vitorioso	Narrador

Naturalmente, a afirmação, mesmo que em momento claramente negativo para o deus em questão, da sua característica de *Vitorioso*, lhe possibilita a efectiva saída enquanto tal, e não como defunto.

Aqui, estamos o centro do processo de criação de realidade, das fórmulas que não servem “apenas” para que o rentese sinta, e seja, participante, mas onde o seu papel é fundamenta por exemplo, na ressurreição de Baal. Mais que necessário, o crente, per si e na mole cultuante, é necessário ara gritar bem alto uma situação que se pretende atingir.

Para algumas correntes religiosas, quer do Mediterrâneo, que orientais, este é o centro da relação com o divino, a mais íntima, profunda e eficaz oração: simplesmente, repetir o nome da divindade. No Cristianismo oriental, por exemplo, a repetição do Nome de Jess é uma das tradições de piedade e de espiritualidade mais ricas e mais cimentadas entre muitas populações: “o Nome de Jesus pode ser invocado sozinho como estar inserido numa frase mais ou menos desenvolvida [...] o Santo Nome é a oração”, diz-nos um texto anónimo medieval de tradição russa<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> *A Invocação do Nome de Jesus [de um monge oriental]*, São Paulo, Paulinas, 1984, pp. 29-30. Seguindo ainda esta obra teológica sobre a invocação do nome de Jesus, veja-se a própria capitu-

## 2.2 Momentos de Criação de Realidade

Bastante interligado com o ponto anterior encontramos a dupla dimensão de criação e de consolidação de realidade. A nomeação pode, de facto, assumir uma dimensão de consignação da realidade que só existe, de facto, porque é através da concessão de um nome adequado que essa realidade se materializa, se efectiva e, acima de tudo, se estabelece enquanto tal. No limite, existir implica a nomeação dessa mesma existência para que ela seja efectivamente real.

Um exemplo bastante significativo encontra-se na dupla tarefa que *Kotar* executa no mito d' *A Luta entre Baal e Yammu*. Neste caso, o deus tem de realizar as armas do suposto futuro, mas essas armas já são. Logo na sua formulação, um misto de materialidade e de vocalização da sua função. A situação presente é um misto de invocação e de efectivação que, conjuntamente, concorrem para o bom resultado da contenda. No decorrer da acção *Baal* não luta; a luta é realizada pela nomeação das funções bélicas de cada arma por aquele que as produziu:

«*Tu tienes por nombre Yagruš,*  
*Yagruš [el que] expulsa Yammu.*  
*Expulsa Yammu de su trono,*  
*A Naharu del solio de su poder.*  
*Salta[ndo] de las manos de Ba'lu,*  
 [...]»  
 «*Tu tienes por nombre Ayyamur,*  
*Ayyamur [el que] echa a Yammu,*  
*Echa a Yammu de su trono,*  
*A Naharu del solio de su poder.*  
 [...]»<sup>154</sup>

30-31	Ilu, que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade	Anat	Diálogo entre El e Anat
32	Nosso rei é Baal o Vitorioso	Anat	Diálogo entre El e Anat
32-33	Nosso juiz que não tem quem o supere	Anat	Diálogo entre El e Anat

### E 1.4 IV

41-42	Ilu, que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade	Atiratu	Diálogo entre deuses
43	Nosso rei é Baal o Vitorioso	Atiratu	Diálogo entre deuses
44	Nosso juiz que não tem quem o supere	Atiratu	Diálogo entre deuses

lação do texto: "III - A invocação do Nome como caminho espiritual", "IV - A invocação do Nome como oração", "V - O Santo Nome como um mistério de Salvação" e "XII - o Nome e a presença total". Como ritualidade atribuída à própria recitação do nome, veja-se o capítulo "IX - O Nome de Jesus como Eucaristia".

<sup>154</sup> 1.2 IV: 11 - 13; 19 - 20.

De facto, *Baal* não assume o nome «juiz» para si, apenas o empunha em dois momentos afirmativos da sua vitória. Isto é, *Baal* exhibe um troféu de guerra, uma apropriação de qualidades do vencido; o nome continua a ser do vencido, mas passível de ser transportado pelo vencedor.

---

### 3. Nomeação: Entidade e Identidade divina

---

Tendo como finalidade a análise das identidades perscrutáveis através dos nomes divinos utilizados nos três mitos em questão, optámos por trabalhar apenas as divindades que, pela sua participação nesses três mitos, ou pelo seu peso fundamental em um deles, se apresentaram como essenciais para a própria compreensão do ciclo mitológico.

Assim, as nomeações directas são apresentadas, para cada divindade eleita, subdivididas nos três mitos, acrescentando-se-lhes, também, a indicação de todas as ocorrências contabilizadas.

Não se pode esquecer que estamos perante um texto francamente lacunar que, de forma alguma, apresenta a totalidade dos nomes contidos na sua versão historicamente perdida. De qualquer forma, o facto de ser uma amostra estatística não impossibilita a análise que vamos realizar que, num sentido último, pretende traçar os contornos das divindades mais nomeadas e repetidas aos ouvidos dos crentes.

A análise que neste capítulo fazemos pretende ser, assumindo que tal nunca é inteiramente possível, totalmente desligada de todas as leituras específicas realizadas e de todas as ideias apriorísticas (conteúdos caracterizadores das funcionalidades e das personalidades em questão) que fomos formando sobre estas divindades. Isto é, pretendemos uma análise, um encontro com os nomes dos deuses, no mais primário do contacto entre investigador e matéria investigada: a depuração do contacto sem intermediário algum – não esquecemos que o simples facto de contactar com os nomes através de uma tradução e não na língua original já implica um intermediário de bastante peso.

#### 3.1 Nomeações relativas a *Baal*:

- **Em: A Luta entre Baal e Yammu**
- Baal 10 vezes  
(1.2 I: 8; 18; 21; 24; 35; 36; 36; IV: 9; 15; 23; 27; 32)
- Baal, o Vitorioso 4 vezes  
(1.1 IV: 22; 1.2 I: 4; IV: 28; 31)
- Auriga das nuvens 4 vezes  
(1.1 IV: 22; 1.2 IV: 8; 29; 31)
- Vizir 1 vez  
(1.1 IV: 5)
- Filho de Dagan 2 vezes  
(1.2 I: 19; 37)
- Príncipe Baal 4 vezes  
(1.2 I: 38; 43; 44; IV: 8)

- <i>Rei</i> (1.2 IV: 32)	1 vez
- <i>Vingador, Haddu</i> (1.2 I: 46)	1 vez
- <sup>155</sup> Yagruš (tu tens por nome ...) (1.2 IV: 12)	1 vez
- <i>Yagruš expulsa Yammu</i> (1.2 IV: 12)	1 vez
- <i>Expulsa Yammu do seu trono</i> (1.2 IV: 12)	1 vez
- <i>[Expulsa] a Naharu da base do seu poder</i> (1.2 IV: 13)	1 vez
- <i>Ayyamur (tu tens por nome ...)</i> (1.2 IV: 19)	1 vez
- <i>Ayyamur ...a Yammu</i> (1.2 IV: 19)	1 vez
- <i>...a Yammu do seu trono</i> (1.2 IV: 19)	1 vez
- <i>...a Naharu da base do seu poder</i> (1.2 IV: 20)	1 vez
<b>Total:</b>	<b>35 vezes</b>

• **Em: O Palácio de Baal**

- <i>Baal</i> (1.3 I: 21; 22; III: 37; IV: [0]; 4; 6; 37; 39; 47; V: 3; 38; 1.4 I: 9; II: 13; III: 17; IV: 19; 50; V: [0]; 7; 26; VI: 2; 38; VII: 1; 12; 14; 24; 28; 29; 30; 40; 42; 53)	31 vezes
- <i>Baal, o Vitorioso</i> (1.3 III:5; 13; IV: 7; VI: 24; 1.4 II: 22; 37; III: 10; 23; 37; V: 12; 35; 47; 49; 63; VI: 4; 7; 36; VII: 15; 23; 37; VIII: 33)	21 vezes
- <i>Baal (que mora) nas alturas de Sapanu</i> 1.4 V: 23	1 vez
- <i>Auriga das nuvens</i> 1.3 II: 40; III: 38; IV: 61.4 III: 11; 18; 1.4 V: 60	5 vezes
- <i>Baal (as suas nuvens)</i> 1.3 IV: 26	1 vez
- <i>Haddu</i> 1.4 VI: 39; VII: 12	2 vezes
- <i>O deus Haddu (os seus relâmpagos)</i> 1.3 IV: 27	1 vez
- <i>O Mais poderoso dos heróis</i> 1.3 III: 13; IV: 7; VI: 25; VIII: 34	4 vezes

<sup>155</sup> Todos os restantes nomes são, na prática, os nomes das armas criadas por *Kotar* para a luta contra *Yammu*.

Ver, na página 182 deste texto, a análise efectuada sobre este trecho.

- <i>O Poderoso</i> 1.4 VII: 39	1 vez
- " <i>Sal [saldré] al paso de la guerra [...]</i> " 1.3 III: 14; IV:8; 22; 28	4 vezes
- <i>Nosso Rei é Baal, o Vitorioso</i> 1.3 V: 32; 1.4 IV: 43	2 vezes
- <i>Nosso juiz que não tem quem o supere</i> 1.3 V: 32; 1.4 IV: 44	2 vezes
<b>Total:</b>	<b>85 vezes</b>

• **Em: A Luta entre Baal e Motu**

- Baal 1.5. I: 22; 26; II: 4; IV: 5; 8; 1.6 I: 1; 7; 51; II: 9; 30; V: 1; 11; VI: 10; 14	15 vezes
- Baal, o Vitorioso 1.5 II: 6; 10; 17; V: 1; 17; 23; 1.6 I: 12; 14; 19; 21; 23; 25; 27; 29; 58; 64; II: 21; IV: 4; 15; 20; V: 10; VI: 25	22 vezes
- <i>Auriga das nuvens</i> 1.5 II: 7	1 vez
- <i>(Pereceu) o Príncipe Senhor da Terra</i> 1.6 I: 42; III: 1	2 vezes
- Baal <i>(caído por terra)</i> 1.5 VI: 8; 30	2 vezes
- <i>(morto está) Baal o Vitorioso</i> 1.5 VI: 9; 1.6 I: 41; III: [0]	3 vezes
- Baal <i>(está morto)</i> 1.5 VI: 23; 1.6 I: 6	2 vezes
- <i>(está vivo) Baal o Vitorioso</i> 1.6 III: 2; 8; 20	3 vezes
- <i>(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra</i> 1.6 III: 3; 9; 21	3 vezes
- <i>Príncipe Senhor da Terra</i> 1.6 IV: 5; 16	2 vezes
- Baal <i>no seu trono régio</i> 1.6 V: 5; VI: 33	2 vezes
- [Baal] <i>na base do seu poder</i> 1.6 V: 6; VI: 34	2 vezes
- <i>Filho de Dagan</i> 1.5 VI: 23; 1.6 I: 6; 52	3 vezes
- Baal <i>era forte</i> 1.6 VI: 17; 18; 20	3 vezes
- Baal <i>caiu sobre ele</i> 1.6 VI: 21	1 vez
- Baal <i>(que mora) nas alturas de Sapanu</i> 1.5 I: 10; 1.6 VI: 12	2 vezes

- Haddu	2 vezes
1.5 I: 23; II: 18; IV: 5; 10	
- O Mais poderoso dos heróis	2 vezes
1.5 II: 10; 18	
<b>Total:</b>	<b>72 vezes</b>
<b>Total dos três mitos:</b>	<b>92 vezes</b>

Que *Baal* surge aos ouvidos dos crentes em Ugarit? Em primeiro lugar surge um *Baal* nomeativamente avassalador. Este deus, a figura assumidamente principal neste ciclo mitológico que, de forma inevitável, tem o seu nome, é nomeado 192 vezes (mais cem que a figura que se lhe segue, *El*). No limite, podemos dizer que os nomes de *Baal* são uma constante inultrapassável, *meta-audível*: na declamação, ainda que se não ouça mais nada... o nome *Baal* ouve-se, de certo.

Pela verificação das ocorrências dos nomes de *Baal*, facilmente se constata que *Baal* é, acima de tudo, *Baal*. Ou melhor, e por outras palavras, *Baal* é, acima de tudo, *Senhor*.

Os nomes dizem-nos que a sua condição principal é, de facto, a que já está expressa no seu próprio nome, um rótulo de valoração pleno de conteúdo nas situações teológicas narradas e vividas neste ciclo. Em 192 nomeações, temos 10+31+15=56 relativas ao nome *Baal*, isto é, cerca de 30% do total.

Se a este nome, *Baal*, juntarmos o de *Baal o Vitorioso*, temos um valor que quase exclui os restantes: (10+4)+(31+21)+(15+22)=14+52+37=103 utilizações de *Baal* e *Baal, O Vitorioso*, isto é, cerca de 54% do total<sup>156</sup>.

Todos os restantes nomes e epítetos deste deus são residuais e percentualmente pouco significativos. Exemplo é o nome *Haddu*, forma de nomeação geralmente interpretada no campo da acção atmosférica e da fertilidade, mas que, de facto, neste ciclo não apresenta grande visibilidade.

Ora, a nível de ritual, temos aqui uma situação em que a um deus correspondem poucas formas de nomeação efectivamente usadas; além das duas formas de nomeação que correspondem a 54% do total, tudo o resto é epifenoménico, específico de situações próprias. Assim, mais que os participantes ouvirem muitas nomeações que fazem apelo a *Baal*, eles ouvem maioritariamente duas expressões muito específicas e não um grupo lato que, no sentido da cognição, pulverizaria o sentido perceptado pelos crentes: a *catequese* aqui presente é funcional porque a mensagem é clara e concisa.

Num sentido complementar, porque expresso pelos menos dois nomes, *Baal*, é um deus que, neste ciclo, tem funcionalidades muito bem definidas e plenamente concretizadas: ele é o *Senhor* e é *O Vitorioso*. Tudo o resto não pertence à mensagem principal ou lhe é complementar, de acordo com as necessidades específicas da narrativa e da acção.

É claro que o uso claramente maioritário de um escasso conjunto de nomes, dois

<sup>156</sup> Poderíamos ainda juntar a este grupo de nomeações as quatro que ocorrem de «o mais poderoso dos heróis» pois, o vocábulo usado para «vitorioso» e para «poderoso» é quase o mesmo: *aliyn* e *aliy*, respectivamente.

apenas, se deve à coincidência inevitável entre a já referida significação de *Baal*, a que devemos juntar a de *Vitorioso*, no contexto do próprio ciclo mitológico em questão e nas problemáticas teológicas que levanta. É possível que, noutra mito em que a “senhoria” de *Baal* no mundo não fosse posta em causa, os nomes usados fossem outros, e noutras percentagens. O que aqui acontece é que neste ciclo temos a própria definição, pelo decorrer da narrativa, da noção de *Baal* e da noção de *Vitorioso*, donde, a identificação é total.

Por outro lado, a análise da *geografia textual* das ocorrências pode ajudar a encontrar as subtilezas do uso destas nomeações.

Por exemplo, no terceiro mito tratado, o epíteto *O Vitorioso* tem 22 ocorrências contra 15 do nome comum. Porquê? O indício inevitável encontramos-lo na própria articulação teológica do mito: *Baal* morre, vencido, mas afirmando a sua condição que melhor nega esse facto historicizado na narrativa – mesmo morto, *Baal* é *O Vitorioso*. O nome como que afirma a sua natureza e função mesmo quando o decorrer da acção o não mostraria; ou, melhor, é por isso mesmo que é necessário definir a qualidade de *Vitorioso*, em especial, *O Vitorioso*, do deus aparentemente *Vencido* – se a dupla maiusculação do “V” nos é permitida.

Vendo melhor, destas 22 nomeações 10 encontram-se numa única unidade física de suporte do texto: 1.6 I. Que trata esta unidade? Simples, a morte de *Baal*. De facto, este nome é usado, ou melhor, é gritado, quando é exactamente essa natureza do deus que tem de ser potenciada *aos quatro ventos*. Assim, pouco depois *Baal* ressuscita marcando definitivamente a eficácia da funcionalidade expressa nos seus nomes, mas, acima de tudo, a expressa na sua condição de *O Vitorioso*, mesmo quando, aparentemente, morrera. Naturalmente, é necessário aferir a noção de morte aplicada a este deus, que faremos no último capítulo desta tese.

De resto, com a excepção de alguns nomes usados pontualmente em qualquer dos mitos, surgem apenas nomes circunstanciais com claro cunho funcional aplicado ao momento em causa.

No primeiro mito surge um conjunto de formas de nomeação usadas por *Kotar* que são específicas da acção que coloca *Baal* contra *Yammu*, que efectiva a luta e a vitória de *Baal*<sup>157</sup>, e que em nada definem *Baal*, mas sim a acção.

No segundo mito há uma apropriação funcional de um nome de *Yammu*, «juíz», que mostra e consolida, através de uma nomeação a vitória já antes conseguida.

No terceiro mito surge o conjunto de nomeações usadas entre o momento que *Baal* morre e que ressuscita, e que são sentido único da acção que corre, estando plenamente acompanhadas pelo epíteto de *O Vitorioso*<sup>158</sup>.

### 3.2 Nomeações relativas a *El*:

- **Em: A Luta entre Baal e Yammu**

– Ilu

7 vezes

1.1 III: 23; 24; 1.2 III: 5; 5; I: 14; 21; 30

<sup>157</sup> São elas: *Yagruš* (*tu tens por nome ...*); *Yagruš expulsa Yammu*; *Expulsa Yammu do seu trono*; [*Expulsa*] *a Naharu da base do seu poder*; *Ayyamur* (*tu tens por nome ...*); *Ayyamur ...a Yammu*; *...a Yammu do seu trono*; e *...a Naharu da base do seu poder*.

<sup>158</sup> Ver o nosso capítulo específico sobre o vocábulo *b'l*.

BAAL, ADN DE DEUS

- <i>Touro Ilu, seu [/teu/meu] pai</i> 1.1 III: 5; 26; II: [?]; 1.2 III: 17; 19; I: 16; 33	7 vezes
- <i>Touro Ilu</i> 1.1 II: 18; 1.2 III: 21; I: 36	3 vezes
- <i>Touro, seu pai</i> 1.1 IV: 12; 17	2 vezes
- <i>Benigno, Ilu, o Bondoso</i> 1.1 IV: 13; 18; III: 21	3 vezes
- <i>Benigno, teu progenitor</i> 1.1 III: 6; II: [?]; 18	3 vezes
- <i>Divindade mais distante</i> 1.1 III: 19; 1.2 III: 2	2 vezes
- <i>Deus mais distante</i> 1.1 III: 19; 1.2 III: 3	2 vezes
- <i>Ilu (que mora) na fonte dos dois rios</i> 1.2 III: 4	1 vez
- <i>Ilu (sentado no seu salão de festas)</i> 1.1 IV: 4	1 vez
- <i>Ilu (bebendo vinho até se fartar)</i> 1.1 IV: 4	1 vez
- <i>Vosso senhor</i> 1.1 IV: 6	1 vez
- <i>Rei, pai dos anos</i> 1.1 III: 23; 1.2 III: 5	2 vezes
- <i>Senhor dos deuses</i> 1.1. IV: 19	1 vez

---

**Total: 36 vezes**

• **Em: O Palácio de Baal**

- <i>Ilu</i> 1.3 IV: 48; V: 7; 20; 39; 1.4 I: 12; IV: 23; 25; 27; 52	9 vezes
- <i>Ilu, o Rei</i> 1.4 IV: 38	1 vez
- <i>Touro Ilu, seu [/meu] pai</i> 1.3 IV: 54; V: 10; 35; 1.4 I: 4; IV: 47	5 vezes
- <i>Touro</i> 1.4 IV: 39	1 vez
- <i>Toro Ilu, o Bondoso</i> 1.4 II: 10; III: 31	2 vezes
- <i>Benigno, Ilu, o Bondoso</i> 1.4 IV: 58	1 vez
- <i>Ilu (que mora) na fonte dos dois rios</i> 1.3 V: 6; 1.4 IV: 21	2 vezes
- <i>[Ilu] no seio da nascente dos dois oceanos</i> 1.3 V: 6/7; 1.4 IV: 22	2 vezes

- Ilu ( <i>desde as sete moradas [estancias]</i> )	2 vezes
1.3 V: 10; 26	
- (Ilu) <i>desde as oito antessalas</i>	2 vezes
1.3 V: 11; 26	
- <i>Divindade mais distante</i>	1 vez
1.3 IV: 35	
- <i>Deus mais distante</i>	1 vez
1.3 IV: 34	
- <i>Grande és, Ilu, em verdade és sábio</i>	1 vez
1.4 V: 3	
- Ilu, <i>que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade</i>	2 vezes
1.3 V: 30; 1.4 IV: 41	
- <i>Criador das criaturas</i>	2 vezes
1.4 II: 11; III: 32	
- Ilu, <i>o Rei que estabeleceu</i>	3 vezes
1.3 V: 35; 1.4 I: 5; IV: 48	
- <i>Rei, pai dos anos</i>	1 vez
1.4 IV: 24	
- <i>Escravo, criado de Atiratu</i>	1 vez
1.4 IV: 60	
- <i>Escravo que trabalha a lã</i>	1 vez
1.4 IV: 61	
<b>Total:</b>	<b>40 vezes</b>

• **Em: A Luta entre Baal e Motu**

- Ilu	4 vezes
1.5 VI: 1; 1.6 I: 35; 43; III: 22	
- <i>Touro Ilu, seu [teu] pai</i>	2 vezes
1.6 IV: 10; VI: 27	
- <i>Benigno, Ilu, o Bondoso</i>	4 vezes
1.5 VI: 11; 1.6 I: 49; III: 4; 10; 14	
- <i>Benigno, teu progenitor</i>	1 vez
1.6 IV: 11	
- <i>Rei, pai dos [de] anos</i>	1 vez
1.5 VI: 2; 1.6 I: 35	
- Ilu ( <i>que mora</i> ) <i>na fonte dos dois rios</i>	2 vezes
1.5 VI: 2; 1.6 I: 33	
- [Ilu] <i>no seio da nascente dos dois oceanos</i>	2 vezes
1.5 VI: 1; 1.6 I: 33	
- <i>Criador das criaturas</i>	2 vezes
1.6 III: 5; 11	
<b>Total:</b>	<b>18 vezes</b>

**Total dos três mitos: 94 vezes**

*El*, o deus supremo do panteão ugarítico, é, logo depois de *Baal*, a divindade mais nomeada neste ciclo, tendo nomeações em qualquer dos três mitos. Isto é, na narrativa o deus *El* é personagem em qualquer dos mitos tratados.

Tal como *Baal*, as nomeações deste deus refletem neste ciclo mitológico a sua própria natureza e a sua funcionalidade. Numa clara oposição a *Baal* –oposição porque opostas as funcionalidades e não porque em contenda –, *El* é o deus que não participa na acção senão naquilo que tem a ver com a gestão dos conflitos. Mais, aqui a gestão dos conflitos não implica um posicionamento de fiscalização, mas sim o de verificar que esses conflitos de facto existem e se desenrolam enquanto tal.

Assim, *El*, nunca é parte por demais interessada no que a acção vai desenvolvendo, limitando-se a ouvir mensagens e a gerir pedidos. Nada na acção coloca em causa a sua posição e funcionalidade, tanto mais que ela não é passível de ser posta em causa: a noção de *faber* aplicada à divindade assenta essencialmente em *Baal*, *Anat* e *Kotar*, entre outros, mas nunca em *El*.

Desta forma, *El* nunca pronuncia conjuntos de nomeações que sejam realmente importantes na gestão da acção e da narrativa. Mesmo as nomeações que lhe são feitas pouco implicam no desenrolar da acção: elas apenas são feitas porque o deus em questão é um incontornável na esfera do divino, uma referência e uma presença.

Neste sentido, o nome mais usado para este deus é exactamente o seu nome comum, *El*, reportando esse nome para a própria noção de divino e de divindade que o vocábulo encerra, sendo exactamente este mesmo vocábulo que é usado para todos os epítetos tipo “*divino é ...*”, tal como para simplesmente referir a presença de uma qualquer divindade não nomeada, através das variantes de número e pessoa com as terminações normais de *at* (feminino) e *im* (plural).

O uso do seu nome na versão mais simples, *Ilu*, ocorre 20 vezes (7+9+4 vezes, respectivamente), isto é, cerca de 21% do total. Se a este número for somada toda e qualquer ocorrência do seu nome, mesmo se apenas de uma partícula na nomeação total se tratar, obtemos então o número de 71 vezes, a que corresponde uma percentagem surpreendente de 75,5% face ao total de nomeações. Os seus nomes têm quase sempre como base o seu nome, sendo sempre acrescento, complemento, especificação.

Mais que verificar que as suas formas de nomeação são construídas com base no seu nome, o que poderia ser entendido como um processo auto-gerador de nomes teofóricos para a própria divindade em questão, é de sublinhar o facto já referido de a partícula vocabular definir aqui todo um campo semântico de significação que vai muito para lá do nome. À auto epitetagem de *Ilu* com o vocábulo *ilu* corresponde uma fortíssima mostra da sua natureza, da sua posição definidora da própria noção de *ilu*, isto é, de divindade.

Assim, *El* tem aqui a sua funcionalidade e natureza perfeitamente definida e, acima de tudo, claramente diferenciada da de *Baal*. É exactamente devido a esta chave interpretativa, devido a este peso na definição da própria de divino, que afirmámos que a posição de *El* nunca está posta em causa.

É ainda de notar que *Ilu* se encontra ainda incluso num largo conjunto de nomeações de outros deuses, como simples e vulgar nome teofórico. É um fenómeno que, por um lado, mostra a própria função social da nomeação teofórica pessoal de Ugarit a fazer prevalecer a necessidade do apelo ao deus supremo no nome indi-

vidual, e que, por outro lado, reflecte também a integração da noção de divindade no robustecimento das formas de nomeação, como que reforçando a divindade em questão através da sua clara explicitação do vocábulo *ilu* enquanto caracterização.

De facto, qualquer dos contendentes de *Baal* se intitula frequentemente *filho de Ilu*, etc, ao passo que *Baal* nunca é material teológico usado nestes casos. Inevitável o comentário: *Baal* nunca entra em contenda com um filho ... o que voltaria a ser afirmação clânica como a pretendida para *El*. Mas, a afirmação clânica nunca é de *El*: ele é matéria para essa afirmação feita por terceiros. Como veremos mais à frente, a afirmação clânica é feita, de forma totalmente assumida, por outra divindade, *Atiratu*.

*El* é ainda, mas num plano claramente secundário na economia das nomeações presentes nestes mitos, a divindade que assume os aspectos ligados às noções de eternidade e de criação do mundo. Os nomes que apresentam a sua ancestralidade, *Rei, Pai dos Anos* (1.4 IV: 24), os nomes que focam a sua actividade cosmogónica, *criador das criaturas* (1.4 II: 11; III: 32) e *Ilu, o Rei que estabeleceu* (1.3 V: 35; 1.4 I: 5; IV: 48), e os nomes que tocam a sua inerente sabedoria, *grande és, Ilu, em verdade és sábio* (1.4 V: 3), e *Ilu, que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade* (1.3 V: 30; 1.4 IV: 41), mostram efectivamente a sua dimensão primordial e cosmogónica.

Mas, nessa noção quase cosmogónica de *El* está incluído o inevitável distanciamento desta divindade face ao dia-a-dia dos resultantes da sua criação. A forma de nomeação que melhor espelha esta situação é, sem qualquer dúvida, a *Divindade mais distante*. Esta nomeação, caracterizadora de uma funcionalidade muito própria de uma divindade que é o topo do panteão, mas que não apresenta a função de soberania efectiva – essa é de *Baal* – apresenta-se ainda seis vezes nos dois primeiros mitos.

### 3.3 Nomeações relativas a *Kotar*:

• <b>Em: A Luta entre Baal e Yammu:</b>	
- Kotar	3 vezes
1.1 III: 2; 1.2 IV: 11; 18	
- Kotar-Hasisu	6 vezes
1.1 III: 4; 17; 26; 1.2 III: 7; 8; IV: 7	
- Hayyanu, o artesão ambidextro	1 vez
1.1 III: 4	
<b>Total:</b>	<b>10 vezes</b>
• <b>Em: O Palácio de Baal:</b>	
- Kotar	4 vezes
1.3 VI: 18; 1.4 V: 51; VII: 15; 16	
- Kotar-Hasisu	9 vezes
1.3 VI: 21; 1.4 V: 41; 44; 58; VI: 1; 2; 14; VII: 20; 21	
- Hayyanu, o artesão ambidextro	1 vez
1.3 VI: 23	
- Hayyanu	1 vez
1.4 I: 23	
- Hasisu	1 vez
1.4 I: 24	

- <i>Um deus</i> 1.3 VI: 13	1 vez
<hr/>	
<b>Total:</b>	<b>17 vezes</b>
• <b>Em A Luta entre Baal e Motu:</b>	
- <i>Kotar teu companheiro</i> 1.6 VI: 49	1 vez
- <i>Hasisu teu conhecido</i> 1.6 VI: 50	1 vez
- <i>Kotar-Hasisu</i> 1.6 VI: 52; 53	2 vezes
<hr/>	
<b>Total:</b>	<b>4 vezes</b>
<b>Total dos três mitos:</b>	<b>30 vezes</b>

Com *Anat*, *Kotar* é a divindade com uma presença mais constante ao longo do ciclo mitológico em análise. Surge nos três mitos e é nomeado 30 vezes.

Mas a presença destes dois personagens, *Anat* e *Kotar*, é maior que a apresentada pelo número de nomeações que lhes são realizadas. Mais que serem nomeados, são nomeantes.

*Kotar* nomeia 41 vezes ao longo dos três mitos, com especial ênfase para o primeiro mito em que o seu papel é fundamental no desenrolar da acção.

No primeiro mito, *A Luta entre Baal e Yammu*, é *Kotar* que é chamado a fabricar as armas que serão usadas na contenda, qual o seu quase-paralelo *Efestos* na *Ilíada*.

Em 1.2 IV é *Kotar* que, além de fabricar os instrumentos da luta, os nomeia e lhes consigna a funcionalidade pretendida para a vitória de *Baal*. No limite, a luta é apenas a efectivação do que já antes fora proclamado e tornado realidade pela nomeação de *Kotar*. Portanto, este deus não faz as armas, mas sim a funcionalidade que elas vão ter e desempenhar na contenda.

Por último, os nomes atribuídos a *Kotar*, tal como algumas outras expressões que fazem apelo geográfico, são de natureza claramente fechada, tal como o era a própria arte / técnica (metalurgia) por ele dominada. Na acção do texto, falar ou fazer, para *Kotar*, é da mesma esfera da acção porque ambas as actividades conduzem, e são complementares, a um mesmo fim: a construção da realidade.

#### 3.4 Nomeações relativas a *Anat*:

• <b>Em: A Luta entre Baal e Yammu</b>	
- <i>Anat</i> 1.1 II: [?]; 16; 1.2 I:40	3 vezes
- <i>Virgem Anat</i> 1.1 II: [?]	1 vez
- <i>A Pretendida dos Povos</i> 1.1 II:[?]	1 vez
<hr/>	
<b>Total:</b>	<b>5 vezes</b>

• <b>Em: O Palácio de Baal</b>	
- Anat	7 vezes
1.3 II: 4; 5; 17; 24; 26; III: 9; 32	
- Virgem Anat	16 vezes
1.3 II: 32; III: 11; IV: 21; 53; V: 19; 29; 29; 1.4 II: 14; 23; 37; III: 24; 33; 39;	
IV: 18; V: 20; 25	
- A Pretendida dos Povos	4 vezes
1.3 II: 33; III: 12; IV: 22; 1.4 II: 15	
- Sua irmã	1 vez
1.3 IV: 39	
- Filha de seu pai	1 vez
1.3 IV: 40	
- Filha (que és inexorável)	1 vez
1.3 V: 27	
<b>Total:</b>	<b>30 vezes</b>
• <b>Em: A Luta entre Baal e Motu</b>	
- Anat	5 vezes
1.5 VI: 26; 1.6 I: 15; 30; II: 8; 30	
- Anat a donzela	2 vezes
1.6 II: 5; 27	
- Virgem Anat	5 vezes
1.6 II: 14; III: 22; 23; IV: 6; 21	
- A Pretendida dos Povos	1 vez
1.6 I: 31	
<b>Total:</b>	<b>13 vezes</b>
<b>Total dos três mitos:</b>	<b>48 vezes</b>

Com *Kotar*, *Anat* é das poucas divindades que se apresentam nos três mitos. A sua acção no ciclo mitológico não se reduz a um nicho específico, a uma funcionalidade própria de uma situação ou de uma luta, mas sim a um postura recorrente no todo da narrativa.

Esta deusa apresenta um conjunto muito forte e coeso de nomeações. Apenas cinco das quarenta e oito nomeações não se podem incluir nas três mais frequentes: *Anat*, *Virgem Anat* e *Pretendida dos Povos* – mesmo a nomeação que surge em 1.6 II: 5 e 27 (*Anat a donzela*) pode ser tomada como variante da segunda, diminuindo ainda mais a correlação.

Dentro das três formas mais usadas, no mito d' *O Palácio de Baal* é claro o uso maioritário do nome *Virgem Anat*. Ora, neste mito encontramos ainda o maior número de nomeações da deusa (62,5% do total), isto é, é o mito em que a acção da deusa está mais presente. Este dado é corroborado, ou até reforçado, pela verificação das nomeações por ela realizadas: *Anat* realiza, na totalidade do ciclo, 54 nomeações em que 33 pertencem, de facto, a este mito (cerca de 61% do total).

Vejamos, então, a caracterização da acção desta deusa. Em 1.3 III encontramos o primeiro momento de presença e acção de *Anat*. Neste trecho a deusa realiza uma longa enunciação, ou invocação, de divindades que apenas aqui encontramos, que são como que transportadas para a acção num sentido potenciador da narrativa.

Logo a seguir, em IV e V, especialmente 30-33, *Anat* efectiva os principais momentos de nomeação de *Baal*, demonstrando dessa forma a condição do deus, terminando com a apropriação de nomes do derrotado<sup>159</sup>, agora aplicados a *Baal*, e que são a imagem mitológica da efectivação da supremacia do deus.

Semelhante funcionalidade nomeativa encontramos em 1.6 I, III, IV. De facto, no último mito deste ciclo, é também *Anat* que, através da nomeação, nos mostra e realiza os diversos momentos da morte e ressurreição de *Baal*.

No fundo, tal como para a acção de *Kotar*, podemos caracterizar a participação de *Anat* na narrativa como essencial para a compreensão das dimensões mágica e propiciatória da nomeação neste ciclo mitológico. É pela palavra destas duas divindades que quase tudo se efectiva e se consigna na dimensão histórica (histórica porque integrada na dimensão caracterizadora do mundo vigente para a sociedade de crentes) do mito.

### 3.5 Nomeações relativas a *Atiratu*:

• <b>Em: A Luta entre Baal e Yammu</b>	
– [não consta]	
• <b>Em: O Palácio de Baal</b>	
– <i>Mulher</i>	1 vez
1.3 I: 14	
– <i>Atiratu</i>	2 vezes
1.3 I: 15; 1.4 II: 26	
– <i>Grande Dama Atiratu do Mar</i>	15 vezes
1.3 IV: 49; V: 40; 1.4 I: 13; 21; II: 28; III: 25; 27; 28; 34; 38; IV: 1; 31; 40; 53; V: 2	
– <i>A Progenitora dos deuses</i>	5 vezes
1.4 I: 22; III: 26; 29; 35; IV: 32	
– <i>A Deusa-Mãe e o seu clã</i>	3 vezes
1.3 V: 37; 1.4 I: 7; IV: 49	
– <i>Atiratu e os seus filhos</i>	3 vezes
1.3 V: 36; 1.4 I: 6; IV: 49	
	<b>Total: 29 vezes</b>
• <b>Em: A Luta entre Baal e Motu</b>	
– <i>Atiratu e os seus filhos</i>	1 vez
1.6 I: 40	
– <i>A Deusa-Mãe e o seu clã</i>	1 vez
1.6 I: 40	

<sup>159</sup> IV: 32: *nosso juiz não tem quem o supere*. Ora, o epíteto de «juiz» era, até aqui, apenas usado para *Yammu*.

- <i>Grande Dama Atiratu do Mar</i> 1.6 I: 44; 45; 47; 53	4 vezes
<b>Total:</b>	<b>6 vezes</b>
<b>Total dos três mitos:</b>	<b>35 vezes</b>

*Atiratu* corporiza uma das principais divindades deste ciclo mitológico, se bem que apenas presente em dois dos mitos em análise.

Esta deusa não é importante no desenrolar da acção (exceptuando *Baal*, poderíamos definir os personagens em dois grupos principais: os que concorrem para a realização dos triunfos de *Baal* e os que se lhe opõem), surgindo apenas como uma divindade de um patamar de arcaicização teológica que tem na identificação clânica e familiar o seu principal motor.

De facto, *Atiratu* apresenta-se na narrativa com uma personalidade centrada na defesa dos membros do seu clã, factor por si só justificativo de luta e de tomada de partido.

Os nomes desta deusa denotam exactamente este sentido, corroborado pelo facto de o seu nome ser parte importante no universo de nomes teofóricos de divindades outras usados neste ciclo.

Assim, a postura de *Atiratu* só se pode compreender em estrita relação com o seu clã, em sentido lato, para si tão importante que foi transportado para a sua própria nomeação, e com os filhos, em sentido mais estrito, que a utilização como parte nos seus próprios nomes, donde, dela dependentes em identidade, potência e funcionalidade.

### 3.6 Nomeações relativas a *Yammu*:

• <b>Em: A Luta entre Baal e Yammu</b>	
- <i>Yammu / Yawu</i>	17 vezes
1.1 IV: 12; 15; 29; 1.2 III: 7; 11; 12; I: 7; 11; 36; 46; IV: 3; 3; 17; 22; 25; 27; 32	
- <i>Juíz Naharu</i>	13 vezes
1.2 III: 7; 9; 16; 21; 22; 23; I: 7; 11; IV: 4; 15; 16; 22; 25; 30	
- <i>Vosso dono, Juíz Naharu</i>	3 vezes
1.2 I: 17; 34; 45	
- <i>Príncipe Yammu</i>	12 vezes
1.2 III: 8; 16; 21; 21; 23; I: 6; IV: 7; 14; 16; 22; 24; 29	
- <i>Amado de Ilu</i>	3 vezes
1.1 IV: 14; 15; 29	
- <i>Filho</i>	1 vez
1.1 IV: 12	
- <i>Meu Filho Yawu</i>	1 vez
1.1 IV: 14	
- <i>Senhor</i>	1 vez
1.1 IV: 17	
- <i>Rei</i>	1 vez
1.2 IV: 22	

- Yammu vosso Senhor 1.2 I: 17; 33; 45	3 vezes
<hr/>	
<b>Total:</b>	<b>55 vezes</b>
• <b>Em: O Palácio de Baal:</b>	
- Amado de Ilu 1.3 III: 38; 1.4 II: 34	2 vezes
- Naharu o deus grande 1.3 III: 39	1 vez
- Yammu o deus que pode rebelar-se 1.4 II: 35	1 vez
- Naharu o deus que pode atacar 1.4 II: 36	1 vez
<hr/>	
<b>Total:</b>	<b>5 vezes</b>
• <b>Em: A Luta entre Baal e Motu:</b>	
- [não consta]	
<b>Total dos três mitos:</b>	<b>60 vezes</b>

*Yammu* é a maré quase avassaladora que *Baal* defronta no primeiro mito deste ciclo, tendo uma presença residual no segundo e desaparecendo no terceiro.

A nível de nomeação, este deus é, como já visto para outros, nomeado essencialmente pelo próprio nome por que é conhecido: *Yammu* / *Yaw*. Um segundo nome ganha bastante peso na nomeação: *Juíz Naharu*. Este segundo nome chega ao valor de 23% do total de nomeações, acima do atingido pelo nome *Príncipe Yammu*.

Tal como *Motu*, *Yammu* é o deus que possibilita a *Baal* a perfeita afirmação narrativa das suas funções, ao apresentar-se como contendente que, à partida, todo o ouvinte sabia vir a ser superado.

Trata-se da imagem de uma luta primordial, centrada na manutenção da ordem de *Baal*, qual criação do mundo.

A nível de nomeação, é de reter o facto de *Atiratu* integrar num dos seus mais frequentes nomes a partícula vocabular *Yam*, criando um nome quase-teofórico. Quer por esta presença teofórica, quer pela análise já antes efectuada para o vocábulo «Nahar(u)», vemos em *Yammu* uma teia de relações, de equilíbrios e de potências, que encontra neste deus uma visibilidade que assume a luta contra *Baal*, a luta contra uma nova ordem cósmica que, inevitavelmente, os afastaria.

Um dos seus nomes, «juiz», será apropriado pelo deus que o vence, mostrando uma faceta importante da capacidade de integrar essa vitória no campo da nomeação e da identificação.

3.7 Nomeações relativas a *Motu*:

• <b>Em: A Luta entre Baal e Yammu:</b>	
– [não consta]	
• <b>Em: O Palácio de Baal:</b>	
– Motu	2 vezes
1.4 VII: 47; VIII: 26	
– <i>Divino Motu</i>	2 vezes
1.4 VII: 45; VIII: 16	
– <i>O amado de Ilu, Motu</i>	1 vez
1.4 VIII: 23	
– <i>O amado de Ilu</i>	2 vezes
1.4 VII: 46; VIII: 31	
– <i>Amado de Ilu, o adail</i>	1[+1] vez
1.4 VII: 46; [VIII: 31]	
– <i>Filho de Ilu</i>	1 vez
1.3 V: 18	
– <i>Serpente tortuosa</i>	1 vez
1.3 III: 41	
– <i>Tirano das sete cabeças</i>	1 vez
1.3 III: 42	
	<hr/>
<b>Total:</b>	<b>11 vezes</b>
• <b>Em: A Luta entre Baal e Motu:</b>	
– Motu	5 vezes
1.5 II: 2; 1.6 II: 9; 12; VI: 23; 31	
– <i>Divino Motu</i>	15 vezes
1.5 I: 7; 12; 34; II: 8; 11; 14; 19; 20; 1.6 II: 13; 22; 31; VI: 7; 9; 24; 30	
– <i>Motu era forte</i>	4 vezes
1.6 VI: 17; 18; 20; 21	
– <i>Amado de Ilu, o adail</i>	5 vezes
1.5 I: 8; 13; 35; II: 9; 1.6 VI: 31	
– <i>Lôtanu, a serpente fugidia</i>	2 vezes
1.5 I: 1; 28	
– <i>Serpente tortuosa [sinuosa]</i>	2 vezes
1.5 I: 2; 29	
– <i>Tirano das sete cabeças</i>	2 vezes
1.5 I: 3; 30	
	<hr/>
<b>Total:</b>	<b>35 vezes</b>
<b>Total dos três mitos:</b>	<b>46 vezes</b>

Tal como *Yammu*, *Motu* surge apenas em dois dos mitos presentes, tendo participação essencial apenas no mito em que surge a lutar com *Baal* – é essa a função

para que surge na acção: ser derrotado e possibilitar a *Baal* a vitória que marca a sua supremacia face à morte, no fundo, mostrar no desenrolar narrativo do mito a eficácia de uma das suas funções principais.

Naturalmente, a *morte* é a *morte*, mas na dimensão especificamente *divina*. É o que percebemos com as formas de nomeação usadas para identificar esta divindade que não esquecem o termo *ilm*.

Fisicamente é a única divindade explicitamente representada, através de metáforas que fazem apelo à noção de serpente primordial ou terminal.

Algumas das suas nomeações são construções teofóricas com base no nome do deus primeiro no panteão, *El*, seguindo o exemplo da outra divindade que desafia a soberania de *Baal*. De facto, as duas divindades que desafiam a posição e natureza heróica de *Baal* assumem a sua proximidade familiar, clânica, a *El*, aparente forma de conseguir afirmar o seu espaço de funcionalidade e de existência.

No conjunto de *Yammu* e de *Motu*, temos grande parte dos ingredientes mitológicos das lutas primordiais. No limite, do início deste ciclo ao seu encerramento narrativo, através da luta com estas duas divindades, *Baal* supera tudo o que se lhe poderia opor ao normal correr de um mundo "baalificado". Pela derrota destes deuses *Baal* assume funcionalmente a sua dimensão de *Vitorioso*, *Senhor* do mundo, e aquele que domina a morte, o que é o vivo, por natureza.

Poder-se-ia dizer que este deus, tal como *Yammu*, existe para ser sacrificado a um discurso consignador de *Baal* e da sua ordem do mundo.

# Epílogo

## *Conceitos estruturantes do pensamento*

*Um abismo chama outro abismo*  
Salmo 42, 7.

---

## 1. Entre o A e o Ω, ou o Senhor a superar o caos “escorregadio”

---

### 1.1 Yam, as águas primeiras

#### 1.1.1 No primeiro mito, ecos da criação lodosa

Yammu, ou Yam, é o deus que luta contra *Baal* no primeiro mito deste ciclo. Num sentido não nomeativo, o mesmo vocábulo apresenta-nos um significado perfeitamente aceite entre os especialistas da língua de Ugarit: *mar*.

Porque é que o primeiro inimigo de *Baal* tem por nome *Mar*? – e isto no limite da interpretação e da própria provocação aqui contida, na medida em que nada nos diz que a colocação do «M», maiúsculo como graficamente se vê, tenha alguma carga de verosimilhança.

Nos textos do Médio Oriente Antigo são relativamente comuns as lutas entre divindades análogas a *Baal* e monstros primordiais aquáticos. Trata-se, sem grande margem para erro, de um dos tipos de estruturas narrativas ordenadoras do universo mais comuns e mais abrangentes da bacia do Mediterrâneo. Encontramos situações que nos remetem para um momento primeiro de criação do mundo ou da sua reordenação, tal como encontramos casos de lutas aparentemente pontuais e sem grande relevância para a economia e equilíbrio cósmico. No primeiro grupo podemos encaixar a luta narrada no *Enūma eliš* em que é sacrificada *Tiamat*<sup>160</sup>, assim como a constante luta entre a serpente Apopis e a barca solar de Ré, na sua viagem nocturna até ao nascimento quotidiano do dia; no segundo grupo podemos catalogar a luta entre Apolo e a Píton em Delfos, primeiro grande trabalho do jovem deus, clara imagem de marca de criação de uma nova ordem apolínea.

Mas, neste ciclo mitológico, não é apenas *Yammu* que surge como serpente, imagem comum para essas divindades a derrotar, sacrificadas para a criação da ordem proposta pela divindade vencedora. De facto, no terceiro mito deste ciclo, é *Motu*, a «morte», ou de novo maiusculando, a «Morte», que nestes mitos também corporiza a imagem serpentiforme. Ora, esta imagem não nos apresenta novidade alguma, quanto mais não seja pela tradição apocalíptica do monstro final e da própria coïn-

---

<sup>160</sup> No caso desta divindade sacrificada a construção do seu nome é radicalmente diferente da de *Yam*. Aqui, estamos na presença de um feminino (terminação em *at*) de uma raiz próxima do hebraico *tehom*. Para esta diferente nomeação entre *Yammu* e *Tiamat* e suas implicações semânticas, ver JOSÉ AUGUSTO RAMOS, *Biblicamente, o Mar. Revista da Faculdade de Letras*, 5.ª série, n.º 23, Lisboa, 1998, pp. 19-21.

cidência vocabular entre o nome dessa serpente final e o epíteto de «Tirano das sete cabeças» (*Lotanu, Leviatan, ξψωλ*) – no texto bíblico do Apocalipse (12, 3ss), a forma de nomeação é, entre outras, «dragão de fogo com sete cabeças e dez chifres»<sup>161</sup>.

Em tudo, neste quadro de mitos, estamos perante um horizonte imagético em que o apelo da representação encontrou ecos na imagem mesopotâmica dos largos espaços lodosos, prehes de potencia e de vida, mas informes e perigosos. Se era nesses locais que a vida mais se desenvolvia, locais ricos de fertilidade onde tudo se desenvolve, nos quais a imagem das serpentes ou das enguias é perfeita chave, também era aí que se desenvolviam os insectos e os animais que levavam às populações da cidade as piores doenças. Longos espaços pantanosos, estes locais eram vida e morte – não nos admira que tenha sido desta a natureza encontrada para representar caos, o que está antes e depois da morde, antes e depois da vida.

### 1.1.2 No terceiro mito, a sobrevivência teofórica e a similtude a Motu

Completando o sentido, a «serpente escorregadia», que é de natureza marinha, poderia ser iconografia de *Yam*, se estivéssemos perante um mito de criação. Mas, e sendo que *Yam* já fora “sacrificado” no mito anterior, no mito que inicia a “baalização” do mundo, sacrificar *Leviatan* é como que repetir uma história funcionalmente aceite, usando a sua potenciação já efectivada no mito anterior, tornando a “baalificar” a realidade, só que, na segunda luta, noutra dimensão: não com uma serpente inicial, similar às dos mitos de criação, mas com uma outra, a morte, a final.

De facto, entre estes dois seres é muito grande. Nuns aspectos, essa proximidade é explícita, noutros é subtil: a deusa que estará mais próxima de *Motu*, o que contende com Baal, a *Grande Dama Atiratu do Mar*, inclui no seu nome a partícula *ym*, como se a deusa usasse um nome teofórico (*rbt.atrt.ym*) que invocasse a outra divindade contendora, fechando um círculo de significação: *Yam / Yammu* sobrevive na narrativa através do nome teofórico que outra divindade essencial na economia da acção utiliza.

Mas mais longe se pode ir na perspectivação de um quadro de verosimilhança mental. Há mesmo uma quase confusão entre os dois personagens. Na parte final do mito, como que na sua última cena, depois de morto e ressuscitado Baal, aparentemente, depois de morto *Motu*, este regressa referindo directamente a morte de *Yammu* como se fosse uma sua primeira morte que ele próprio necessitava de vingar ou superar: “quando mataste a serpente escorregadia”, diz *Motu* acusando e justificando, em parte, a sua nova acção contra Baal.

O que assim pretendemos dizer é que *Yam* e *Motu* estão, de facto, muito próximos a nível da funcionalidade apresentada no decorrer da acção e das lutas que

<sup>161</sup> Para além deste trecho do Apocalipse, no AT é de ver, para melhor compreensão do sentido desta figura serpentiforme marinha no espaço de Canaã: Sl 104, 25-26 (*Lá está o mar, grande e vasto, onde se agitam inúmeros seres, animais grandes e pequenos. Nele passam os navios e ainda Leviatan, monstro que Tu criaste, para ali brincar*); Is 27, 1 (*o monstro Leviatan, serpente sinuosa, o monstro Leviatan, serpente fugidia, e matará esse dragão do mar*); 51, 9 (*Não foste Tu que esmagaste o monstro Raab, que trespassaste o dragão dos mares?*); e ainda, de forma implícita, Ez 29, 3 (*faraó, rei do Egipto, crocodilo monstruoso, estendido no meio dos teus Nilos*); Jb 40, 25 (*Quando um rio transborda, ele não se assusta; fica tranquilo, mesmo que um Jordão lhe entre pela boca. Quem o seguraria pela frente e lhe furaria as narinas para nelas passar argolas? Poderás apanhar o crocodilo com um anzol, e atar-lhe a língua com uma corda?*); 41, 1 (*Esperar vencer o crocodilo é um engano; mal ele aparece cai-se por terra*).

possibilitam. No limite, ambos existem para, ao defrontarem *Baal*, o deixarem afirmar o seu principal campo de funcionalidade, assinado pela sua inevitável vitória, momento que marca o início da efectiva baalização do mundo<sup>162</sup>. Um é a vitória inicial, qual luta entre Marduk e Tiamat, o outro é a luta final contra a morte, a situação de descida do deus ao mundo dos mortos, como que o resgate final, o apocalipse, onde o mesmo monstro volta a surgir.

Ambos os deuses, na medida em que se pressupõe sempre a vitória de *Baal* – vitória dolorosa, de sacrifício, mas nunca posta em causa, pois isso seria pôr em causa a própria ordem cósmica em que o culto e o rito estavam integrados – são derrotados apenas pelo simples facto de existirem e corporizarem uma ordem exterior à de *Baal* que, de forma soberana, pretende estender-se a todo o real. O momento da luta, o momento da derrota, é simplesmente o ponto como que iniciático que *Baal* realiza para efectivar o seu sentido; *Baal* não destrói os dois deuses que se lhe opõem, mas sim os sacrifica no discurso de afirmação das suas capacidades, da sua ordem, da sua senhoria.

É exactamente este sentido de sacrifício de uma divindade arcaica que encontramos na sua herdeira luta entre Apolo e a Piton: uma divindade ancestral atormentava a humanidade e alterava o normal correr das colheitas... Apolo inicia uma nova ordem matando essa serpente e consignando o normal decorrer agrícola e pureza das nascentes<sup>163</sup>. Neste mesmo sentido, quer Apolo, quer Baal, simbolizaram exactamente a mesma purificação das nascentes, das fontes de água potável e agrícola, representadas em Baal pelas suas três filhas *Pidrayu*, *Talayu* e *Arsayu*<sup>164</sup>.

De facto, *Yammu* é muito mais que o mar. É um envólucro de significação que se articula plenamente com *Motu* e com todo o universo de significação arcaizante do meio aquático representado por *Atiratu*, criando uma interdependência que nos leva a pensar uma articulação entre ambos os derrotados deste ciclo de sentido.

Ambos são sacrificados para a “baalificação” do mundo. O *Mar*, talvez o primordial, é sacrificado a início do mito, lançando a ordem – não a criação, mas a do correr da vida e do mundo.

A *Morte*, que tenta ser final, é superada no último momento do ciclo, fechando a lógica de superação de *Baal*: num mesmo campo iconográfico, *Baal* superara o início e o fim. Ou melhor, superando-os, ele tornava-se, para o cosmos vigente, esse mesmo início e esse mesmo fim, qual metáfora alfabética grega, num **A** e num **Ω**, ou, actualizando-a à imagem latina do abecedário, um A e um Z.

## 1.2 Motu: a morte constante em momento de superação

### 1.2.1 O Senhor entre a Morte e a Vida

A relação deste sub-capítulo com o anterior é por demais evidente e por demais essencial para o objecto central deste texto. Se no ponto anterior tratámos a noção

<sup>162</sup> No fundo, para que se afirmasse a necessidade da ordem baalica do mundo, ela teria que ser posta em causa. Mais tarde, no desenrolar dos textos da Bíblia, veremos situações em tudo similares, como no Salmo 104 (25-26), ou em Isaías 51 (9).

<sup>163</sup> Ver a edição do Hino a Apolo em JEAN HUMBERT, *tard.*, *Homère. Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, vv. 300-375. A nossa nota n.º ..... trata mais profundamente a análise deste paralelo, relacionando-o com o epíteto «Naharu».

<sup>164</sup> Ver as nossas notas n.º ..... e .....

de “baalização” do mundo, neste iremos ver que a efectivação dessa noção implica a superação de *Motu*. *Baal* apenas é *b'l* se superada a morte. Um senhor apenas é o Senhor se nada o colocar em causa.

*Motu* é, tal como sucede em todos os outros vocábulos antes tratados, *Motu* e *morte*. No processo que leva *Baal* a superar *Motu*, um momento se nos afigura como essencial: é criado um jogo vocabular entre o deus que acabara de vencer *Baal*, o estado deste último, e a superação desse estado – morte e ressurreição.

Este jogo vocabular afigura-se-nos como perfeita imagem de um dos momentos textuais mais importantes do pensamento teológico de Ugarit e de Canaã, encontrando-se sequelas em todo o milénio seguinte, pelo menos.

Vejamos o trecho em questão. 1.6 III:

[0]	(Morto está) Baal o Vitorioso	Anat
1	Pereceu o Príncipe Senhor da Terra	Anat
2	(Está vivo) Baal o Vitorioso	Anat
3	(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra	Anat
4	Benigno, Ilu, o Bondoso	Anat
5	O Criador das criaturas	Anat
8	(Está vivo) Baal o Vitorioso	Anat
9	(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra	Anat
10	Benigno, Ilu, o Bondoso	Anat
11	O Criador das criaturas	Anat
14	Benigno, Ilu, o Bondoso	Narrador
20	(Está vivo) Baal o Vitorioso	El
21	(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra	El

A morte de *Baal* já antes havia sido proclamada, 1.5 VI: 9 (*mt.aliyn.b'l* – morto *Baal* o Vitorioso) e VI: 10 (*hlq.zbl.b'l.ars* – pereceu o Príncipe Senhor da terra), repetido em 1.6 I: 41-43. Mas aqui, é a presença quase simultânea da morte e da ressurreição que nos interessa.

Ora, a passagem para a expressão «vivo» não é feita pela exclusão da anterior. Vejamos bem 1.6 III: 1-2:

*Morto está Baal o Vitorioso,  
pereceu o Príncipe Senhor da terra!  
Mas sim está vivo Baal o Vitorioso  
E sim está em seu ser o Príncipe Senhor da Terra*

Mais, apesar de *Anat* afirmar esta “realidade”, é necessário efectuar um conjunto de tarefas para que o regresso do deus para a “efectiva” vida se concretize. Em seguida, por exemplo, *Anat* dirige-se a *Šapšu* que é então apelidado de «senhor» – em 1.6 IV: 3: «senhor dos sulcos do arado» – significativamente, no momento de consignação do regresso ao mundo dos vivos de *Baal*, o responsável por essa acção é epitetado por «senhor», o vocábulo ugarítico usado é exactamente *b'l* e não *adn* –

para epitetar o «senhor» nas mãos de quem está parte significativa da tarefa de trazer ao mundo dos vivos o Senhor usa-se exactamente a mesma palavra (*b'l*), criando-se uma dependência ritual, simbólica e mágica extrema: se *Šapšu* trará Baal, o Senhor ao mundo, então, propiciando-se a si mesmo, também ele é «senhor». O horizonte de criação de realidade é máximo: a sua função, transposta para epíteto pontual, e como que um nome teofórico.

Esta não implicação entre vida=não-morte é ainda mais interessante na junção, numa forma de nomeação, de «(Morto está) Baal o Vitorioso» em que, de facto, pela coincidência vocabular entre o deus que efectivara esta morte e a própria morte, *Baal* não estava simplesmente, ou normalmente, morto, mas sim em *Motu*.

Este ponto de vista é em parte corroborado pela lacuna do texto que não nos informa sobre a forma de morte de *Baal*. Terá sido por luta? O que invalidaria esta nossa consideração, ou terá sido simplesmente pela contemplação de *Motu*, como sucedera antes e paralelamente a *Innana* / *Ishtar* ao ver *Ereshkigal* na sua Descida aos Infernos?<sup>165</sup>

Da mesma forma, versículos depois, mais que ser epitetado enquanto «vivo», *Baal* é o deus que «(Está em seu ser) o Príncipe Senhor da Terra». Isto é, ele voltou à afirmação da sua condição: ser «vivo» não é para este deus uma situação, como o fora a «morte», mas sim uma definição da sua natureza.

Na prática, a diferença que na língua portuguesa encontramos para o «ser» e o «estar» tem neste caso perfeita utilidade que, no caso da língua inglesa, por exemplo, se perde totalmente devido à normal junção destes dois sentidos numa única palavra, o verbo «to be», nesse caso.

### 1.2.2 O Senhor e o Homem

Mas, olhando para a esta Morte omnipresente no terceiro mito, muito haveria a equacionar. Por exemplo, seria de todo o interesse esta mesma leitura complementada com o facto de neste mesmo trecho se verificar uma possível homografia, agora entre *mt*=morte e *mt*=homem que pode dar ainda mais significados e complexidade ao até aqui proposto a nível da História e Fenomenologia das Religiões. O triângulo entre divindade – Homem – morte suplantada, é simplesmente o fulcro do que todas as religiões dos milénios seguintes postularam.

Neste sentido, lembremos o momento em que *Il* recebe a confirmação da morte de *Baal*. Nesse instante, e como que recentrando todo o drama encerrado nessa mor-

<sup>164</sup> Ver as nossas notas n.º ..... e .....

<sup>165</sup> Vejamos o trecho:

*Subjugada, foi trazida nua perante Ereshkigal.  
A pura Ereshkigal sentou-se no seu trono,  
os Anunnaki, os sete juízes,  
pronunciaram perante ela o seu julgamento.  
Ela fixou o seu olhar sobre Inanna, olhar da morte.  
Disse contra ela a palavra, a palavra da ira.  
Pronunciou contra ela o grito, o grito da culpa.  
A mulher doente tornou-se cadáver.*

Retirado de *Religiões: História, Textos, Tradições*. Coordenação científica e PAULO MENDES PINTO, Lisboa, Religare, Paulinas, 2006, p. 800.

te, Ilu afirma bem alto, em momento fulcral da sua lamentação, a pobreza da humanidade<sup>166</sup>:

*“que será feito do povo!”*

Qual imagem desse drama, quando Motu regressa, tentando reclamar alguém para o lugar que Baal, afinal, não ocupara, o deus afirma a sua fome dizendo que até então apenas comera o Homem.

Ora, neste quadro final, em que Motu também ele surge novamente apesar de morto, nasce a mais interessante imagem que nos afasta das linhas de pensamento monoteísta que no milénio seguinte venceriam naquele mesmo espaço: a salvação do Homem. Perante essa proclamação de Motu, da Morte, dizendo que apenas comera a humanidade, continuando com fome, Baal tentará resolver a situação dando-lhe como substituto alguém próximo de Motu. Sentindo-se enganado, Motu regressa a pedir alimento; Baal, aí, quem sabe se ferido na sua senhoria, na sua realidade universal, decide lutar novamente com a Morte para, de uma forma mais eficaz, proclamar a sua situação de Senhor do mundo, inclusivé, da morte.

Com este problema que afecta Baal quando se pensaria que toda a luta com Motu está resolvida, somos obrigados a regressar um pouco mais atrás na narrativa. Antes de Baal estar morto, antes de decorrer o ritual de sacrifício, inserido num banquete, vemos que o deus é obrigado a realizar uma cópula, a deixar um filho. A situação descrita é altamente simbólica, se bem que sem grande possibilidade de interpretação:

*“amou uma novilha na Terra da Doença,  
uma vaca nos campos da Praia de Mortandade  
deitou-se com ela setenta e sete vezes  
foi montada oitenta e oito.  
Concebeu e pariu um rapaz”*

Este acasalamento, imediatamente antes de ocorrer a morte do deus, significaria a criação e um substituto, como sucede em vários mitos, para que Baal pudesse vir a sai, posteriormente, quando morto, do mundo dos mortos? E a ser esta a mecânica em jogo, se Motu se queixa de apenas comer Homens, será Baal um pai de Homens?

Estaria o Homem do século XV a.C. preparado para ver um deus vencer a Morte e se tornar onipotente, salvando a própria humanidade? Presumimos que ainda faltavam uns largos séculos para a plena concretização dessa ideia.

Dramaticamente para o Homem, talvez ainda demasiadamente ligado a uma ideia teogónica em que ele apenas havia sido criado para servir os deuses, como vemos na mitologia suméria, adiou-se a resolução da questão da sua salvação para Jesus, o que seria epitetado exactamente de Salvador, juntando esse qualificativo ao que herdara das divindades que encontraram em Baal modelo: Senhor Jesus Cristo.

Assim, a um passo de derrotar, quem sabe se definitivamente essa Morte que não parava de por em causa o poder de Baal sobre o mundo, a sociedade que escre-

---

<sup>166</sup> Sobre a dramaticidade deste momento, veja-se a nossa análise: PAULO MENDES PINTO, *Uma paixão para o «Senhor»* – in JOSÉ AUGUSTO MATINS RAMOS (org.), *Actas do colóquio comemorativo dos 20 anos do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, no prelo.

veu este mito e nele acreditava como imagem da ordem cósmica, criava uma situação de compromisso em que Baal era afirmado como senhor do mundo, mas Motu não deixava de existir.

De facto, no auge, no quase clímax de uma luta descrita versículo a versículo, com as técnicas que já antes vimos para a criação de uma emoção crescente na assembleia, surge o deus Sol a dar um último e magistral conselho a Motu: reconhece o poder de Baal e inclina-te perante ele.

Diríamos que, a escassos instantes de se libertar totalmente de Motu, Baal deixa ao deus personificante da morte um lugar: de comedor de Homens, uma função que, nunca o saciando, cumprirá de forma eficaz. Por um lado, ao recusar dar a Motu um seu substituto, Baal afirmava sua condição de divindade acima dessa natureza; mas, por outro lado, ao não matar definitivamente essa Morte que, nas palavras de Ilu e do próprio Motu, devastaria a humanidade, Baal negava a imortalidade ao Homem, lançando a base de um novo patamar evolutivo a nível religioso: o cristianismo.

---

## 2. *As forças superantes (os conceitos robustecidos): senhor e deus*

---

### 2.1 Ilu: a essência de deus

No espaço de Canaã pré-Bíblico, como já vimos longamente, existiam duas formas essenciais que aglutinavam a definição do divino. Por um lado, o vocábulo «ilu» correspondia à própria noção de divindade – qualquer deus de Canaã poderia ser referido como *ilu*. Por outro lado, o vocábulo «baal» transmitia a sagrada e essencial noção de realeza – noção basilar das instituições humanas e divinas, sem a qual nada no mundo seria mantido em plena e correcta ordem.

Para além destas duas noções aglutinadoras da esfera do divino, estes mesmos vocábulos, «lu» e «baal», eram ainda sinónimo de duas divindades específicas, com lugar certo no panteão e com mitologia e acção própria. Isto é, para além de «ilu» querer dizer «divindade», poderia ainda significar «Ilu», agora maiúsculo porque corresponde ao deus Ilu / El.

Entre *Baal* e *El* encontramos a quase totalidade da definição de divindade em Canaã, pelo menos se considerada a sua principal herança: Yahweh.

Mas, a já referida condição de senhoria encontrada em Baal é parte essencial, talvez, mesmo, a fundamental, na fenomenologia realigiosa de Canaã. Não será exagerado afirmar que “*ele é quase integralmente a religião de Canaã ou a sua antonomásia*”<sup>167</sup>. Baal, é a vertente religiosa e mitológica ligada à actividade operante no mundo, exactamente o oposto que se verifica para Ilu / El.

Ilu caracteriza-se por uma clara oposição a Baal – oposição porque são opostas as suas funcionalidades e não porque eles estejam em contenda. Ilu é o deus que não participa em qualquer acção a não ser naquelas que tenham a ver com a gestão dos conflitos. Mais, aqui essa gestão dos conflitos não implica um posicionamento

---

<sup>167</sup> JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS, *Baal: caricatura e mito*. Sumário para uma lição de síntese integrada nas provas de agregação, Lisboa, ed. do autor, 1996, p. 2.

de fiscalização, mas sim o da verificação que esses conflitos de facto existem e se desenrolam enquanto tal.

Nada coloca em causa a sua posição e funcionalidade, tanto mais que ela não implica qualquer acção: a noção de *faber* aplicada à divindade assenta essencialmente em Baal, Anat e Kotar, entre outros, mas nunca em Ilu.

Neste sentido, o nome mais usado para este deus é exactamente o seu nome comum, Ilu, reportando esse nome para a própria noção de divino e de divindade que o vocábulo encerra. É exactamente este mesmo vocábulo que é usado para todos os epítetos tipo “*divino é ...*”, tal como, simplesmente, para referir a presença de uma qualquer divindade não nomeada, através das variantes de número e pessoa com as terminações normais de *at* (feminino) e *im* (plural). Ilu é a natureza do divino, a matriz da divindade, aquilo de que são formados os deuses.

Assim, Ilu tem aqui a sua funcionalidade e natureza perfeitamente definidas e, acima de tudo, claramente diferenciadas das de Baal.

Ilu é, ainda, a divindade que assume os aspectos ligados às noções de eternidade e de criação do mundo. Vários são os seus nomes e epítetos que apresentam a sua ancestralidade, “*Rei, Pai dos Anos*”; os nomes que focam a sua actividade cosmogónica, “*criador das criaturas*” e “*Ilu, o Rei que estabeleceu*”; e os nomes que tocam a sua inerente sabedoria, “*grande és, Ilu, em verdade és sábio*”, e “*Ilu, que és sábio, sábio, sim, por toda a eternidade*”. Todos mostram, efectivamente, a sua dimensão primordial e cosmogónica.

Nessa noção quase cosmogónica de Ilu está incluído o inevitável distanciamento desta divindade face ao dia-a-dia dos resultantes da sua criação. Assim, um dos seus epítetos é, a “*Divindade mais distante*”.

O deus supremo deste panteão é uma divindade que dá espaço para a nomeação, para a acção alheia. Por um lado, e isso já antes fora tratado com a ajuda de F. M. Cross<sup>168</sup>, *Ilu* é uma divindade que faz apelo à noção genealógica, clânica, do estatuto de divindade; assim, ele não é apenas nomeado porque é referido, mas é referido porque é nomeado por interposta divindade. Por outro lado, o seu nome, sem apontar qualquer epitetagem, remete para a própria noção de divindade; desta forma, não só o vocábulo «*ilu*» torna a ser repetido em inúmeras nomeações que lhe são totalmente alheias, como, e acima de tudo, esvazia qualquer possibilidade de definição vocabular, lembrando todo um grupo de divindades que se caracterizam exactamente pela não caracterização, nomeadamente Yahweh.

## 2.2 Baal: o adn de deus

Entre nome pessoal do deus principal neste ciclo e nome / qualificação múltiplemente usada, baal e ilu deveriam ser dos vocábulos mais ouvidos na declamação destes textos rituais.

Na dimensão de não-nome, o vocábulo é largamente usado para expressar uma forma de estar, uma atitude de senhoria que, de facto, é consensualmente expressa nos dicionários – *baal* significa, enquanto vocábulo comum, «senhor». Por seu turno, *baal* tem como sinónimo *adonai*; na dimensão de não-nome, ambos os vocábulos são largamente usados para expressar uma forma de estar, uma atitude de senhoria.

<sup>168</sup> Ver a nossa nota n.º ....

Ambos os vocábulos são usados nos textos aqui tratados, merecendo o seu uso alguns reparos que, eventualmente, nos podem ajudar a compreender a sua verdadeira dimensão de significado.

Vejamos, por exemplo, um momento de opção redaccional entre *baal* e *adonai*. Em 1.2 I: 17, o jogo rítmico e de reforço de significado entre os dois hemistíquios é realizado através dos vocábulos *b'l* a *adn*. Nestes casos o editor, Olmo Lete, opta por traduzir o segundo por «dono», num claro jogo de complementaridade com «senhor», usado para a tradução do primeiro, uma opção estilística de não repetição, tal como surge no próprio original ugarítico em que nenhum dos vocábulos foi aqui preterido em relação ao outro.

Ora, passando agora para 1.1 IV: 6, a equivalência vocabular antes apresentada, e que parece apenas alternar vocábulos à medida do equilíbrio poético da não repetição da mesma palavra, parece perder validade. O trecho em causa não tem um lugar normal na economia da narrativa; De facto, como que apresenta o esvaziamento do significado e função de Baal, pois contém o momento em que a Yammu é dado o poder real, a senhoria sobre o mundo e os restantes deuses. Ora, que vocábulo é usado para declarar essa momentânea soberania? Nesse momento vemos que para Yammu não é usado o vocábulo *b'l*, como seria de esperar, mas sim *adn*, ambos efectivamente traduzíveis por «senhor».

IV: 13-20:

*«Para nuestro sustento [se ha proclamado tu nombre],  
has sido tú proclamado “señor”».*  
*[Y respondió el Toro Ilu, su padre]:*  
*«Yo, el Benigno, Ilu, [el Bondadoso],*  
*[el cetro te pongo] en las manos,*  
*te proclamo [“señor” de los dioses],*  
*tu nombre es: “Amado de Ilu”.*

Estará o *autor* a mostrar a impossibilidade de aplicação da verdadeira dimensão de *Baal* — a senhoria efectiva do mundo — a outro deus que a tem transitivamente, usando um sinónimo num momento em que, de facto, tudo está em jogo no processo de “baalização”. Lembremos que, ao contrário, quando o deus Sol foi incumbido de encontrar Baal para o trazer ao mundo dos vivos, ai, sim, o epíteto pontual usado para Sapsu foi, sem dúvida, *b'l* e não *adn*.

De facto, é apenas neste momento que esta pequena alteração vocabular, grande aferição de sentido se dá. Em 1.1 IV: 6, pouco antes, *Yammu* é o «vosso senhor» e, naturalmente, o vocábulo *b'l* lá está como parte integrante deste nome do opositor de *Baal*. Mas, como vimos, quando ele seria, de facto, «senhor», não é o vocábulo que funciona como maior identificador de Baal que é usado. Perante duas palavras, *b'l* e *adn*, foi escolhida a segunda e não a primeira. Mais, somos levados a pensar que, mais tarde, quando parte das funcionalidades de Baal forem assimiladas por um deus que é cada vez mais monoteizado, Yahweh, também a noção de senhoria aplicada a esse deus será efectivada por *adonai* e não por *baal* — coincidências frutuosas as do devir histórico onde, tendo o deus vencedor a assimilar as características do vencido, ele não lhe pode, de facto, tomar o nome — seja por impossibilidade, ou seja por querer fugir a essa mácula.

De resto, no limite do significado do conceito de senhoria e de realeza, a “baalização” é um processo tão importante e autônomo do personagem, mesmo com sentido próprio, que até *Baal* é “baalificado” em nomes como «Príncipe Senhor da Terra» (1.3 I: 3), sendo que «senhor» é, naturalmente, *b'l*.

Na relação vocabular com *melqart* surgem também especificidades a reter. Tal como sucede para o uso do vocábulo «baal», que tanto é o nome do deus homônimo, como é a noção de “senhoria”, “realeza”, este vocábulo algumas vezes usado para nomear, *mlk*, é também nome de deus e de noção de realeza. De facto, *Melkart*, apesar de conter um grande número de diferenças significativas, é uma divindade da mesma esfera geográfico-cultural que se define também por muitas das características de *Baal*, nomeadamente a da morte e posterior ressurreição vitoriosa.

Ora, em 1.2 IV: 32, *terminus* do primeiro mito, ponto em que já está assente a vitória de *Baal* sobre *Yammu*, *Baal* é nomeado simplesmente por «Rei». Depois de assumida a sua senhoria no mundo, ele é, finalmente, Rei de facto – mais, nunca antes o tinha sido.

Assim, *Baal* é proclamado como «nosso Rei é *Baal* o Vitorioso», tomando *mlk* o seu lugar complementar ao lado de *b'l* e de *aliyn*, «senhor» e «vitorioso». A soma de significação é por demais tentadora de encontrar neste misto de três nomes que, na prática, quase se equivalem, mas que aqui criam uma complementaridade formidável, uma força de sentido teológico bastante complexa.

De resto, o vocábulo rei, está presente, por exemplo, em epítetos de *Ilu* como «Rei pai de anos» (*mlk.ab.šnm*). Quando este deus apenas é epitetado de «Rei», é também *mlk* o vocábulo usado (1.4 I: 5), como normal palavra de uso corrente, como *adonai* e *baal*.

A condição de senhoria encontrada em *Baal* é parte essencial na estrutura religiosa do *Mundo da Bíblia* e da bacia do Mediterrâneo que ao longo do milénio seguinte se tornará vitoriosa – neste caso já não Vitorioso o deus *Baal*, mas sim vitoriosa a noção de senhoria encontrada em *Baal*. Mais uma vez é impossível deixar de pensar nas similitudes, heranças e confluências entre este deus e o futuro Deus do mesmo espaço cultural.

Singularmente, no processo de javeização que posteriormente ocorreu, seria o sinónimo de baal a ser integrado nas formas de nomeação de Deus mais comuns na Bíblia. *Adonai*, grafado exactamente como em Ugarit, seria um dos mais normais nomes de *Yahweh*, uma herança directa da ideia de que um Deus, soberano e actuante no mundo tinha que ser como um monarca, exercendo o seu poder continuamente. *Adonai* podeter dado, por assimilação, essa dimensão fulcral no processo de monoteização.

Nesse sentido, *Baal* foi o adn de deus, um deus que após essa assimilação não mais foi igual, mas se transpôs para o inatigível lugar de Deus.

---

### 3. As heranças na construção da possibilidade monoteísta: Senhor e Deus em *Yahweh*

---

De facto, *Yahweh* é o grande elemento religioso em que desagua este texto. Muito resulta, de forma inevitável, nesse conjunto vocabular de que não se sabe a fonização, mas que é omnipresente na nossa mentalidade: YHWH.

A religião de Canaã encontrava-se como que numa encruzilhada de sentidos: aos dois principais conceitos teológicos correspondiam duas divindades que assumiam esses mesmos conceitos. Ora, sem a posse teológica e funcional desses dois conceitos nenhum fenómeno religioso poderia ser vitorioso no espaço cultural de Canaã no primeiro milénio a.C.

A nível da estrutura de nomeação, observámos a duplicidade, a complementaridade entre Baal e Ilu: Senhor e Deus. De facto, estes dois vocábulos foram, de forma inquestionável, as duas categorizações nomeativas que os monoteísmos tomaram como definidoras do lugar e função da sua divindade una e única através da assimilação nos nomes dos construídos com *el* e *adonai*.

A nível da estrutura de nomeação acabámos exactamente na duplicidade, na complementaridade entre *Baal* e *El*: *Senhor* e *Deus* – não maiúsculos pela sua posição hierárquica na fenomenologia do sagrado em que o monoteísmo ocupa a nossa cúpula cultural, mas porque definidores de dois dos princípios teológicos que nesse monoteísmo desaguarão e resultaram. De facto, estes dois vocábulos foram, de forma inquestionável, as duas categorizações nomeativas que os monoteísmos tomaram como definidoras do lugar e função da sua divindade una e única.

De facto, através de dois processos bem diversos, o futuro da formulação do divino no espaço de Canaã passou pela junção das duas definições presentes em Ugarit uns quantos séculos antes.

O resultado? Se de eficácia da transmissão da mensagem se tratasse, a herança religiosa dessa junção entre *El* e *Baal* era a melhor resposta a apontar. Não poderá ser descurado, no processo de monoteização, que estes nomes estão presentes nos dois principais nomes usados para Yahweh: Adonai e Eloim.

Mais que qualificativos do deus em causa, esses vocábulos são dimensões essenciais da religiosidade vigente naquele espaço e naquele tempo, donde, anteriores e exteriores ao deus que os acolherá como formas da sua própria representação. A génese de um Yahweh aglutinador de toda a dimensão teológica teria de reflectir esses sentidos pré-existentes, de os assimilar ou destruir.

Ao mesmo tempo que mais tarde se afirmará um *Deus ciumento*<sup>169</sup> que recusa qualquer forma de contacto do seu povo com outras divindades<sup>170</sup>, vai-se buscar a essas mesmas divindades rejeitadas as suas funcionalidades e até os seus nomes, ou sinónimos.

Baal é, de facto, uma divindade que no espaço de Israel sofre aceso combate e se extingue. Isso só é possível porque a divindade vencedora toma parte do lugar funcional de Baal, integrando-o nas formas e dinâmicas das suas manifestações e, em especial, integrando as suas características funcionais, deixando de haver espaço e necessidade para ele. Exemplo perfeito desta assimilação da funcionalidade de Baal por Yahweh encontra-se em Oseias 2, 7-10:

*A sua mãe prostituiu-se,  
Desonrou-se aquela que os concebeu.  
Ela disse: «Correrei atrás dos meus amantes,*

<sup>169</sup> É o próprio deus que assim se caracteriza em vários trechos bíblicos.

<sup>170</sup> A divindade que foi mais sistematicamente alvo desta recusa é exactamente Baal (ver, entre muitos outros exemplos o episódio da idolatria na base do monte Sinai).

*Que me dão o meu pão e a minha água,  
A minha lã e o meu linho,  
O meu azeite e a minha bebida.»  
Por isso, Eu fecharei o seu caminho com espinhos;  
Erguerei uma sebe em seu redor, para que ela não encontre atalhos.  
Ela perseguirá os seus amantes mas não os alcançará;  
Procurá-los-á mas não os encontrará.  
Então ela dirá: «Voltarei ao meu primeiro marido,  
Porque eu era outrora mais feliz do que agora.»  
Mas não reconheceu que era Eu quem lhe dava o trigo, o vinho e o azeite [...]*

Baal não fora derrotado como os profetas pretenderam demonstrar, Baal fora assimilado porque só assim se efectivava o total poder de um deus que tinha por trilha a onipotência.

De facto, através de dois processos bem diversos, o futuro da formulação do divino no espaço de Canaã passou pela junção das duas definições presentes em Ugarit alguns séculos antes. Mesmo a ideia de um «Reino de Deus», tão profícua no início da era cristã, nunca se poderá entender na sua profunda dimensão sem a compreensão da genealogia da ideia baalica (e não só oriunda de Baal) de senhoria tão bem expressa pelo seu equivalente vocabular adonai.

E o culto dos deuses Baal e El? Esses foram totalmente banidos e os seus cultuantes muitas vezes dizimados<sup>171</sup>. Um deus que era cada vez mais uno não admite espaço para o “outro” e, em especial, não deixa de assimilar tudo para, de facto, se tornar cada vez mais Uno e Único.

Um milénio e meio depois, aquando do primeiro grande esforço de uniformização do cristianismo em Niceia (primeiro concílio de Niceia), o chamado Credo de Niceia mostrará na formulação da distinção entre as entidades Pai e Filho, a duplicidade entre uma noção do divino profundamente enraizada na noção de senhoria, e outra que se confunde com o próprio vocábulo usado para exprimir a dimensão de divindade: a velha complementaridade entre «senhor» e «deus», vista com os casos de «Baal» e «Ilu», presente nos nomes de do deus de Israel através de «Adonai» e «Eloim», aparece agora no nascente cristianismo<sup>172</sup>. Vejamos como o *Credo de Niceia-Constantinopla*<sup>173</sup> nos apresenta de forma clara a dualidade *Creio em um só Deus [Pai]* e *Creio em um só Senhor [Jesus Cristo]*:

#### **CREDO DE NICEIA-CONSTANTINOPLA**

*Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do Céu e da Terra;  
de todas as coisas visíveis e invisíveis.  
Creio em um só Senhor, Jesus Cristo,  
Filho Unigénito de Deus,*

<sup>171</sup> Ver, entre dezenas de trechos bíblicos, Jz 7, 28-32; Dt 13, 1-19 e 17,1-7; Is 1, 27-31.

<sup>172</sup> A base da ideia messiânica, na medida em que um Messias teria sempre de vir de um horizonte divino de acção, de interacção com o mundo, de alteração da ordem, e não afastado, já se encontra próximo da categoria divina de Baal. No campo da caracterização das epifanias e das formas de nomeação, veja-se Daniel 7, 13 em que o Filho do Homem é mostrado a surgir cavalgando nas nuvens, como uma das principais formas de nomeação de Baal (o Auriga das Nuvens).

<sup>173</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, n. 184, Gráfica de Coimbra, p. 55. Sublinhados nossos.

*nascido do Pai antes de todos os séculos:  
Deus de Deus, luz da luz,  
Deus verdadeiro de Deus verdadeiro;  
gerado, não criado, consubstancial ao Pai.  
[...]*

O que observámos aqui não é mais do que um caso paradigmático do processo de monoteização. Este, independentemente dos cultos e das culturas particulares que o produziram, é sempre um processo que só se efectiva à custa dos seus vizinhos, dos seus próximos. Ou seja, é sempre um processo culturalmente doloroso para os que são alvo da assimilação.

No que diz respeito à análise vocabular de alguns fonemas que se apresentam com conteúdos muito para além da simples carga e valor nomeativo, todos eles confluem numa mesma leitura: as lutas de *Baal* contra *Yam* e *Motu* são perfeita forma mítica de afirmação da baalização do cosmos.

Sendo divindades com funcionalidades diversas, *Motu* e *Yammu* apresentam-se com uma roupagem comum (forma serpentiforme e nomeações apelando a *El*) que denota uma clara confluência na essencialidade da sua acção, na complementaridade dos seus papéis neste grande hino de instauração da ordem baálica. Em ambas as lutas, a dramaticidade encontra-se na vertente cosmogónica do confronto afirmada nos seus pontos primeiro e último<sup>174</sup>, como que, desta forma, englobando a totalidade.

Neste sentido, *Baal* já é o  $\Lambda$  e o  $\Omega$  da sua época, usando a futura imagem joanina<sup>175</sup>. De facto, não é exagerado afirmar que “*ele é quase integralmente a religião de Canaã ou a sua antonomásia*”<sup>176</sup>.

Se em Oseias 4, 15 ainda Yahveh pede para que “*não jureis dizendo: ‘pelo DEUS VIVO’*”, tal será por pouco tempo. O deus-vivo, o “*VIVO*” ou “*Vivente*” da abertura do Evangelho de Tomé<sup>177</sup>, será totalmente vitorioso num futuro que já era próximo.

O peso desta condição divina, ou melhor, o peso da condição que desta divindade emana para o todo do pensamento humano é por demais avassalador a nível da criação de cultura e de pensamento. Não remetemos para a ideia simplista de aqui encontrar como que a génese do que de mais específico o pensamento religioso iria fazer pelos milénios seguintes. Mas, de facto, é impossível ficar alheio ao percurso, pelo menos longo, desta divindade que estando morta é, por natureza, vida.

Como sinteticamente encontramos no Apocalipse bíblico:

*Eu sou o Primeiro e o Último;  
Aquele que vive.  
Estive morto; mas, como vês, estou vivo  
Pelos séculos dos séculos  
E tenho as chaves da Morte e do Abismo!  
Ap 1, 17b-18*

<sup>174</sup> No sentido desta nossa leitura ver FRANK MOORE CROSS, *op. cit.*, p. 116.

<sup>175</sup> Ap 1, 8.

<sup>176</sup> JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS, *op. cit.*, p. 2.

<sup>177</sup> Consultada a edição *O Evangelho Segundo Tomé*. Int. [...] de JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS, Lisboa: Estampa, 1992, 45, para a tradução «VIVO». Pela tradução francesa o vocábulo mais apropriado talvez seja «Vivente», isto é, o que é vida por natureza. Ver FRANÇOIS BOVON, ed., “Évangile selon Thomas”, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 33.

PAULO MENDES PINTO

De facto, como dizia Einstein, os grandes sentidos estão nas equações simples e belas. “Em última análise, a morte prova ser a condição *sine qua non* da vida”<sup>178</sup>.

Quem melhor que o Poeta para o afirmar:

*O mito é o nada que é tudo.  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mito brilhante e mudo  
O corpo morto de Deus,  
Vivo e desnudo.*  
FERNANDO PESSOA, *Mensagem*.

---

<sup>178</sup> MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 159.

# Bibliografia

- ALBERTZ, Rainer, *A history of israelite religion in the Old Testament period*, vol. 1, *From the beginnings to the end of monarchy*, Louisville, John Knox Press, 1994.
- ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the gods of Canaan*, Londres, The Athlone Press, 1968.
- Alcorão*, tradução directa do árabe e anotações de José Pedro MACHADO, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Historiografia e sedimentação do poder no Egipto Faraónico*, in *Actas do encontro «A construção social do passado». 27 e 28 de Novembro de 1987*, Lisboa, A.P.H, 1992, pp. 61-78.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *O Clero de Amon no Antigo Egipto*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1999.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, coord., *A Escrita das Escritas*, Lisboa, Fundação Portuguesa das Comunicações, 2000.
- BARGUET, Paul, int., trad., *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- BARTHES, R., et alli., *Littérature et réalité*, Paris, Éditions du Seuil, [1982].
- BARTHES, Roland, *O grau zero da escrita: Seguido de elementos de semiologia*, Lisboa, Edições 70, [1981].
- BATESON, Gregory, "De l' Antropologie à l' Epistémologie", *Une Unité Sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l' esprit*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 137-139.
- BAUDRILLARD, Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis, Telos Press, 1972.
- BEAUCAMP, Evode, *Les Prophètes d' Israël. Ou le drame d' une alliance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- BEREZIN, Rifka, *Dicionário: Hebraico – Português*, São Paulo, EDUSP, 1995.
- BERGER, John, *Ways of Seeing*, London, Pelican, 1972.
- BLOCK, Ned, *Imagery*, Cambridge, MIT Press, 1981.
- BOIA, Lucian, *Histoire et Imaginaire*, in Joel THOMAS, ed., *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.
- BOTTÉRO, Jean, *Babylone et la Bible*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- BOTTÉRO, Jean, *A Mais bela História de Deus. Quem é o Deus da Bíblia?*, Porto, Edições Asa, 1998.
- BOTTÉRO, Jean, *Babylone et la Bible*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- BOTTÉRO, Jean, KRAMER, Samuel Noah, *Lorsque les Dieux Faisaient l'Homme: Mythologie Mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- BOUTIER, Jean, JULIA, Dominique, dir., *Passés recomposés. Chants et chantiers de l' Histoire*, Paris, Autrement, 1995.
- BRICHTO, Herbert, *The Names of God*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- BROWN, Raymond E., *The Death of the messiah: from gethsemane to the grave*, 2 vols., New York, Doubleday, 1998.
- BURKE, Peter, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1998.
- CAIRG, G. B., *The Language and Imagery of the Bible*, Michigan, William B. E. Publishing Company, 1996.
- CAILLOIS, Roger, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1994.

- CAQUOT, A., SZNYCER, M., *Ugaritic religion*, Leiden, E. J. Brill, 1980.
- CAQUOT, André, La Découverte d' Ougarit, in *Textes Ougaritiques*, tome I, *Mythes et Légendes*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1974.
- CAQUOT, André, SZNYCER, Maurice, HERDNER, Andrée, *Textes Ougaritiques*, tome I, *Mythes et Légendes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974.
- CARAGOUNIS, C. C., *The son of the men. Vision and interpretation*, Tubingen, J. C. B. Mohr, 1986.
- CARAMELO Francisco, Símbolos e Conceitos Essenciais na Ideologia Real: o vocabulário nos Salmos bíblicos e na literatura hinica Assiro-Babilónica, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. 8, Lisboa, 1995, pp. 43-61.
- CARAMELO Francisco, O rei e os níveis de representação da divindade na Mesopotâmia e em Israel, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 10, 1997.
- CARAMELO Francisco, Poder e Oposição em Israel e na Mesopotâmia: a Interpretação Ideológica nos Salmos Bíblicos e nos Hinos Assiro-Babilónicos, in *Estudos Orientais*, VI, *Homemagem ao Professor António Augusto Tavares*, Lisboa, Instituto Oriental, 1997.
- CARAMELO Francisco, O Palácio e o Templo: cenários fundamentais de produção ideológica na cidade e espaços de ritualização», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 11, 1998.
- CARAMELO Francisco, A justiça e a guerra na antiguidade oriental: vertentes complementares de uma concepção abrangente de ordem na ideologia real, in *Poder e Sociedade (Actas das Jornadas Interdisciplinares)*, Lisboa, Universidade Aberta, 1998.
- CARREIRA, José Nunes, *Estudos de Cultura Pré-Clássica*, Lisboa, Editorial Presença, 1985.
- CARREIRA, José Nunes, *História Antes de Heródoto. Historiografia e Ideia de História na Antiguidade Oriental*, Lisboa Edições Cosmos, 1993.
- CARREIRA, José Nunes, *Mito, Mundo e Monoteísmo: Instituições-mestras de Altas Culturas Antigas*, Mem Martins, Publicações Europa-América, [1993].
- CASSIRER, E., *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Guimarães Editores, 1960.
- CHARTIER, Roger, *A ordem dos livros*, Lisboa, Vega, 1997.
- CHARTIER, Roger, Images, in André BURGUIÈRE, ed., *Dictionnaire des Sciences Historiques*, Paris, PUF, 1986.
- CHARTIER, Roger, *L' Histoire Aujourd' hui: doutes, défis, propositions*, València, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, Universitat de València, 1994.
- CLEMENS, David M., *Sources for ugaritic ritual and sacrifice*. Vol. 1, *Ugaritic and ugaritic akkadian texts*, AOAT 284/1 Ugarit, 2001.
- COOPER, Alan, Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts, in *Ras Shamra Parallels [...]*, vol. III, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1981, p. 340.
- CORNFORD, J., *Principium Sapientiae*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s. d.].
- CROSS, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 7ª ed., Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- CROSS, Frank Moore, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- DAGOINET, François, *Écriture et Iconographie*, Paris, Vrin, 1973.
- DAHOOD, Mitchell, Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs, in Loren R. FISHER, ed., *Ras Shamra Parallels: The texts from Ugarit and the hebrew bible*, vol. I, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1972, pp. 71-382.
- DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1995.
- DE VAUX, R., Les prophètes de Baal sur le monte Carmel, in *Bible et Orient*, Paris, Ed. du Cerf, 1967, pp. 485-497.
- DENNY, Frederik Mathewson, Names and Naming, in Mircea ELIADE, *A History of Religious Ideas*, vol. 10, Chicago, The Chicago University Press, 1981, pp. 300-307.
- DETIENNE, Marcel, HARMONIC, Gilbert, dir., *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, Paris, Flammarion, 1995.

- DUNDES, Alun, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- DURAND, Gilbert, *L'imaginaire: Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994.
- ECO, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- ECO, Umberto, *The Role of the Reader, Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.
- ELIADE, Mircea, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, Chicago, The Chicago University Press, 1981.
- ELIADE, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols, New York, Mcmillan, 1987.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, Porto, Ed. Asa, 1992.
- FEYERABEND, Paul, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, New Left Books, 1975.
- FINLEY, Moses, *Ancient History: Evidence and models*, London, New York, 1985.
- FISHER, Loren R., ed., *Ras Shamra Parallels: The texts from Ugarit and the hebrew bible*, vol. I, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1972.
- FOHRER, G., *História da religião de Israel*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1983.
- FOWLER, Jeanene D., *Theophorical Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparativ Study*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- FULCO, William J. - Baal. In Mircea ELIADE, *A History of Religious Ideas*, vol. 2, Chicago, The Chicago University Press, 1981, pp. 31-32, pp. 31-32.
- FURBANK, P. N., *Reflections on the Word Image*, London, Secker & Warburg, 1970.
- GAGE, Johun T., *In the Arrestig Eye: The Rhetoric of Imagism*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981.
- GARNOT, J. Saint-Fare, L' appel aux vivants sous l' Ancien Empire Égyptien. In *Recherches d' archéologie, de philologie et d' histoire*. IX, pp. 1-7.
- GEFIN, Laszlo K., *Ideogram: History of a Poetic Mode*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- GIBSON, J. C. L., *Cananite myths and legends*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1978.
- GLASSNER, Jean-Jacques -
- GOLDWASSER, Orly, *From icon to metaphor: Studies in the semiotics of the hieroglyphes*, [s. l.], University Press Fribourg Switzerland, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- GOODMAN, Nelson, *Modos de Fazer Mundos*, Porto, Ed. Asa, 1995.
- GRAÇA, Maria Adriana Sequeira da Silva, *Referência e Denotação: um ensaio acerca do sentido e da referência de nomes e descrições*. Tese de doutoramento [...], Lisboa: [ed. da autora], 2000.
- GRAY, J., *The legagy of Canaan*, Leiden, E. J. Brill, 1965.
- GREEN, Alberto R. W., *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2003.
- GUTMANN, Joseph, ed., *No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible*, New York, Ktav, 1971.
- GUTMANN, Joseph, ed., *The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam*, Montana, Scholars Press, 1977.
- HALLO, William W., YOUNGER, K. Lawson, Jr., eds., *The Context of Scripture*, vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 1997.
- HART, George, Les légendes de la création. *Mythes égyptiens*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- HEALEY, J. F. - Dagon. In Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 407 - 413.
- HEALEY, J. F. - Mot. in Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 1122 - 1132.
- HENDEL, R. S. - Serpent. in Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 1404 - 1412.

- HESS, Richard, *Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, Kevelaer, Butzon und Bercker, 1993.
- IBÁÑEZ ARANAS, Andrés, Ex 3, 14a, Explicación de un nombre singular: YHWH, in *Estudios Bíblicos*, 53, 1999, 375-388.
- JABOUILLE, Victor, *Do Mythos ao Mito*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993.
- JABOUILLE, Victor, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1986.
- JULIA, Dominique, Histoire Religieuse, in *Faire de l' Histoire. Nouvelles Approches*, vol. II, Paris, Gallimard, 1986.
- KANG, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989.
- KIRST, Nelson, et al, *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, 4.<sup>a</sup> ed., São Leopoldo, Petrópolis, Ed. Sinodal, Ed. Vozes, 1994.
- KORPEL, Marjo Christina Annette, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Munique, Ugarit-Verlag, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- KOSSLYN, Stephen Michael, *Image and Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre, dir., *Faire de l' histoire*, vol. III, *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, [1986].
- LENAIN, Thierry, coord., *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Vrin, 1997.
- LEWIN, Bertram, *The Image and the Past*, New York, International Universities Press, 1968.
- L'HEUREUX, C. E., *Rank among the canaanite gods: El, Baal and the Repha'im*, Missoura, Scholars Press, 1979.
- LOPES, Maria Helena Trindade, *O homem egípcio e a sua integração no cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989.
- LOPES, Maria Helena Trindade, *Os nomes próprios no Império Novo. Tese de doutoramento [...]*, Lisboa, [ed. da autora], [1995].
- LÓPEZ PEGO, Álvaro, Sobre el origen de los teónimos Yah y Yahweh. in *Estudios Bíblicos*, 56, 1998, pp. 5-39.
- MANDEL, Gabriele, *Os noventa e nove nomes de Deus no Alcorão*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1999.
- MANKOWSKI, Paul V., *Akkadian loanwords in biblical hebrew*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.
- MARIN, Louis, *Des pouvoirs de l'image: Gloses*, Paris, Seuil, 1993.
- MARTIN, Henri-Jean, dir., *Histoire et Pouvoirs de l'Écrit*, Paris, Albin Michel, 1996.
- MENU, Bernardette, Les Cosmogonies de l'Ancienne Égypte. in *La Création dans l'Orient Ancien. Congrès de l'ACFEB. Lille. 1985*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- MITCHELL, W. J. T., *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1986.
- MITCHELL, W. J. T., *Language of images*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- MITCHELL, W. J. T., *Picture Theory. Essays on verbal and visual representation*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1994.
- MOOR, Johannes de, *The Rise of Yahwism*, Leuven, Leuven University Press, 1997.
- MOREIRA, A., *O divino senhor das artes: Kothar na cultura de Canaã*, Lisboa, [ed. da autora], 1996. [Tese de mestrado em História e Cultura Pré-Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa].
- MROZEK, Andrzej, VOTTO, Silvano, The motif of the Sleeping Divinity, in *Biblica*, vol. 80, fasc. 3, 1999, pp. 415-419.
- MUCHIKI, Yoshiyuki, *Egyptian proper names and loanwords in north-west semitic*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999.
- NOLA, Alfonso di, "Livro", *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12, *Mythos/Logos - Sagrado/Profano*, Lisboa, I.N.-C.M., 1987.
- Nova Bíblia dos Capuchinhos: Versão dos textos originais*, Lisboa, Fátima, Difusora Bíblica, 1998.

- OLMO LETE, Gregorio del, *Interpretación de la mitología ugarítica: Estudios de semántica ugarítica*, Valência, Institución San Jerónimo, 1984.
- OLMO LETE, Gregorio del, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Barcelona, 1992.
- OLMO LETE, Gregorio del, *Mitos y Leyendas de Canaán: Según la Tradición de Ugarit*, Madrid, Ed. Cristandad, 1981.
- OLYAN, Saul M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- PADRÓ, Josep, *Historia del Egipto Faraónico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- PARDEE, Dennis, Ugaritic and Hebrew Metrics, in Gordon Douglas YOUNG, ed., *Ugarit in Retrospect: Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, Wiona Lake, Eisenbrauns, [s.d.], pp. 113-130.
- PARIENTE, J.-C., *Le Langage et l'Individuel*, Paris, A. Colin, 1973.
- PARKER, Simon B., *Ugaritic Narrative Poetry*, [s. l.], Society of Biblical Literature, 1997.
- PENCHANSKY, David, *What rough beast? Images of god in the Hebrew Bible*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999.
- PINTO, Paulo Mendes, *Conhecimento de Deus. Ensaio e torno do Saber, da Omnisciência, do Monoteísmo*, Quasi, no prelo.
- PINTO, Paulo Mendes, Da Religião e da Crença: Monoteísmo, Textos Sagrados e Fundamentalismo Religioso, *Finisterra*, Direção de Eduardo LOURENÇO, vol. 40-41, Dezembro de 2001, pp. 115-138.
- PINTO, Paulo Mendes, De dios a Dios - prosopografia y semántica en génesis del monoteísmo en el espacio de Canaã, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid (Un. Complutense), no prelo.
- PINTO, Paulo Mendes, Evangelhos: um Património da e para a Humanidade, in José Sousa MACHADO, José Carlos CALAZANS, Paulo Mendes PINTO (eds.), *Evangelhos 2005 – Comentários*. Prefácio de José Augusto M. RAMOS, Lisboa, Firmamento, 2004, pp. 19-27.
- PINTO, Paulo Mendes, La nomination du divin et la ritualité des textes: un phénomène de connaissance, de médiation et d'identité, *Recherches de science religieuse*, no prelo.
- PINTO, Paulo Mendes, La religion et les autres - Adèptes de Jésus et adèptes du Christ, ou la naissance d'une religion dans un contexte helléniste, in *Etre Romain. Mélanges à Charles-Marie Ternes*. Coordenação de Robert Bedon, no prelo.
- PINTO, Paulo Mendes, Linguagem e Religião: o jogo, a racionalidade, a identidade, os fundamentos, *Rever. Revista de Estudos da Religião*, Pontifícia Universidade Católica de S. Paulo, ano 3, n.º 4, 2002: <http://www.pucsp.br/rever/>
- PINTO, Paulo Mendes, Nomeação - Monoteização - Exclusão do "Outro". A nomeação do divino no Mundo da Bíblia, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, vol. 1, n.º 1, 2002, pp. 121-128.
- PINTO, Paulo Mendes, Nomeação do divino e ritualidade textual: conhecimento, mediação e identidade, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, vols. III/IV, 2003, pp. 221-229.
- PINTO, Paulo Mendes, O Banquete no Ciclo de Baal: Imagem, onnipresença, e funcionalidade simbólica e religiosa, *Religião & Cultura*, vol. IV, n.º 7 (Tomar, Comer e Festejar), São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, JAN/JUN 2005, pp. 31- 53.
- PINTO, Paulo Mendes (coord. cient.), *Religiões: História, Textos, Tradições*, Lisboa, Re-Ligare (Estrutura de Missão para o Diálogo com as Religiões - Presidência do Conselho de Ministros), Paulinas, 880 pp.
- PORTE, Danielle, *Le Prêtre à Rome: Les Donneurs de Sacré*, Paris, Payot, 1995.
- PURY, Albert de, RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, eds., *Israël Construit son Histoire. L' Historiographie Deuteronomiste à la Lumière des Recherches Récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- RAD, G. von, *Teologia do Antigo Testamento*, 2 vols., ASTE, São Paulo, 1973-74.
- RAMOS, José Augusto, *A Bíblia e o seu Mundo*. Separata da *Revista da Faculdade de Letras*, 5.<sup>a</sup> série, n.º 21-22, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1996/1997, pp. .

- RAMOS, José Augusto, *Biblicamente, o Mar*. *Revista da Faculdade de Letras*, 5.<sup>a</sup> série, n.º 23, Lisboa, 1998, pp. 13 -35.
- RAMOS, José Augusto, Ugarit, Fenícia e Canaã: Questões de Metodologia e Delimitação Historiográfica, *Cadmo*, 1, Lisboa, Edições Cosmos, 1991, pp. .
- RAMOS, José Augusto Martins, *Baal: caricatura e mito*. Sumário para uma lição de síntese integrada nas provas de agregação, Lisboa, ed. do autor, 1996.
- REY, Bernard, Moïse et la révélation du Nom, in *Lum Vie*, 237, 1998, pp. 83-91.
- RIBICHINI, S., Melqart, in Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, pp. 1053-1058.
- RICOEUR, Paul, *La Métaphore Vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- RICOEUR, Paul, *O Discurso da Acção*, Lisboa, Ed. 70, 1988.
- RICOEUR, Paul, *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, vol. III, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*, Lisboa, Ed. 70, 1996.
- RICOEUR, Paul, LACOCQUE, André, *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- SAADÉ, Gabriel, *Ougarit: Métropole Cananéene*, Paris, Lattaquié, 1979.
- SALES, José Candeias, O mito do poderoso nome secreto de Ré. Importância e significado do nome pessoal na Antiguidade Pré-Clássica, in *Da Pré-História à História. Homenagem a Octávio da Veiga Ferreira*, Lisboa, Editorial Delta, 1987, pp. 353-367.
- SALES, José Candeias, O nome pessoal na civilização do Egipto Antigo, in *Actas do encontro «A construção social do passado». 27 e 28 de Novembro de 1987*, Lisboa, A.P.H, 1992, pp. .
- SALES, José das Candeias, *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- SALES, José das Candeias, *As Divindades Egípcias: Uma chave para a compreensão do Egipto Antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- SAWYER, John F. A., *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, New York, Routledge, 1999.
- SMART, Barry, *A Pós-Modernidade*, Mem Martins, Publicações Europa-América, [1993].
- SMITH, M. S., *The early history of god: Yahweh and the other deities in ancient Israel*, N. York, Harper Row, 1990.
- SPIESER, Cathie, *Les Noms du Pharaon: comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 2000.
- STEINER, Wendy, ed., *Image and Code*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- STOLZ, F. – River, in Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 1334-1338.
- STRAWSON, Peter, *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1957.
- TARRAGON, Jean-Michel de, *Le Culte à Ugarit: d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques*, Paris, J. Gabalda, 1980.
- UEHLINGER, C. – Leviathan. In Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 956-964.
- VAN DER TOORN, Karel, et. all, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995.
- VERMES, Pamela, *Je et Tu. Martin Buber*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 87-115.
- VERNANT, Jean-Pierre, *O Mito e a Religião na Grécia Antiga*, Lisboa, Teorema, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Paris, la Découverte, 1995.
- VEYNE, Paul, *Acreditaram os Deuses nos seus Mitos?*, Lisboa, Ed. 70, [1987].
- WHITE, Hayden, *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- WHITELAM, Keith W., *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London, New York, Routledge, 1997.

- WYATT, N. – Asherah. in Karel van der TOORN, et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 183-195.
- WYATT, N. – Astarte. In Karel van der TOORN , et all., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden, E. J. Brill, 1995, cls. 203 – 213.
- WYATT, N., *Myths of power: a study of royal myth and ideology in the ugaritic and biblical tradition*. Munster, Ugarit-Verlag, 1996.
- XELLA, Paolo, *I Testi Rituali di Ugarit, I, Testi*, Roma, CNDR, 1981.
- YATES, Frances, *The Art of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- YOUNG, Gordon Douglas, ed., *Ugarit in Retrospect: Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, Wiona Lake: Eisenbrauns, [s.d.].