

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

27



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
2018



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnès García-Ventura (Universitat de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Luís Manuel de Araújo (University of Lisboa)

Assistentes de Edição | Editorial Assistants

Ana Catarina Almeida, André Campos Silva, Catarina Pinto Fernandes, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Revisão Editorial | Copy-Editing

Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Revisão Ortográfica | Proofreading

Catarina Pinto Fernandes, Martim Aires Horta, Violeta D'Aguiar

Redacção | Redactional Committee

Agnès García-Ventura (Universitat de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Ana Catarina Almeida (Universidade de Lisboa), Ana Travassos Valdez (Universidade de Lisboa), António Ramos dos Santos (Universidade de Lisboa), Armando Norte (Universidade de Coimbra), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Cláudia Teixeira (Universidade de Évora), Elisa de Sousa (Universidade de Lisboa), Francisco Borrego Gallardo (Universidad Autónoma de Madrid), Francisco Gomes (Universidade de Lisboa), José das Candeias Sales (Universidade Aberta), Loïc Borgies (Université Libre de Bruxelles), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa), Soana Svárd (University of Helsinki), Susan Deacy (University of Roehampton), Suzana Chwartz (Universidade de São Paulo), Telo Ferreira Canhão (Universidade de Lisboa)

Comissão Científica | Editorial and Scientific Board

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Josep Padró (Universitat de Barcelona), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Conselho de Arbitragem para o presente número | Peer reviewers for the current issue

Alejandro Valverde Garcia (IES Santísima Trinidad), Andrew Miller (East Carolina University), Aurélio Pérez Jimenez (Universidad de Málaga), David Soria Molina (Universidad de Murcia), Francisco Salvador Ventura (Universidad de Granada), José Virgílio García Trabazo (Universidad de Santiago de Compostela), Glória Braga Onelley (Universidade Federal Fluminense), Gustavo Vivas García (Universidad de La Laguna), Juan Luis López Cruces (Universidad de Almería), Luísa de Nazaré Ferreira (Universidade de Coimbra), Marta Várzea (Universidade de Coimbra), Matteo Vigo (Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz), Nadine Guilhou (Université Paul Valéry), Paulo Simões Rodrigues (Universidade de Évora), Rafael Cejudo Gale (Universidad de Cádiz), Rogério de Sousa (Universidade de Lisboa), Rui Morais (Universidade do Porto), Victoria Emma Pagán (University of Florida)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2018

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

Periodicidade: Anual

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

Depósito Legal: 54539/92

Tiragem: 150 exemplares

P.V.P.: €15,00

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extension: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.uilisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



This work is funded by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology under project UID/HIS/04311/2013 and UID/HIS/04311/2019.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

09 AUTORES CONVIDADOS

GUEST ESSAYS

- 11 "SEÑOR DE LOS ANIMALES" Y NÚMENES HÍBRIDOS INDOEUROPEOS:
Algunos apuntes para su reconstrucción

"LORD OF THE ANIMALS" AND INDO-EUROPEAN HYBRID NUMINA:

Some notes for their reconstruction

José Virgilio García Trabazo

- 29 RETOS Y AMENAZAS DE LA ADMINISTRACIÓN MUNICIPAL EN EL
OCCIDENTE ROMANO DURANTE EL ALTO IMPERIO:
El caso hispano

*CHALLENGES AND THREATS FACED BY MUNICIPAL ADMINISTRATION IN THE
ROMAN WEST DURING THE HIGH EMPIRE:*

The Hispanic case

Javier Andreu Pintado

47 ESTUDOS

ARTICLES

- 49 EROTISMO DIVINO E CRIMINALIDADE SEXUAL NO HATTI
DIVINE EROTICISM AND SEXUAL CRIMINALITY IN THE LAND OF HATTI

João Paulo Galhano

- 77 ESTADO DA ARTE E CONTRIBUTOS DA TEORIA LITERÁRIA PARA O
ESTUDO DOS VASOS GREGOS DE FIGURAS
(sécs. VI - IV a.C.)

*STATE OF ART AND CONTRIBUTIONS FROM LITERARY THEORY TO THE RESEARCH
OF GREEK FIGURED POTTERY*

(6th - 4th cent. BCE)

Ana Rita Figueira

- 101 O INSUCESSO DA PRIMEIRA FILÍPICA DE DEMÓSTENES
THE FAILURE OF DEMOSTHENES' FIRST PHILIPPIC

Elisabete Caçõo

- 115 AS FINANÇAS PÚBLICAS DE ROMA APÓS A 2ª GUERRA PÚNICA
Algumas considerações sobre As obras De Tenney Frank e Phillip kay
THE ROMAN STATE FINANCE AFTER THE 2ND PUNIC WAR
Some remarks on The Works of Tenney Frank and Phillip Kay
Filipe Carmo
- 133 POMPEI, CASA DI SIRICO. PROPOSTE DI LETTURA DEGLI AFFRESCHI
MITOLOGICI DEL TRICLINIO 8 E DELL'AMBIENTE 34:
Due episodi dell'Eneide come espressione di evasione e amore
POMPEII, SIRICUS'S HOUSE. INTERPRETATIONS OF THE MYTHOLOGICAL FRESCOES
IN THE TRICLINIUM 8 AND THE ROOM 34:
Two Aeneid's episodes as an expression of relaxation and love
Paolo Quaranta
- 171 COMETAS, HOMERO E A VANGLÓRIA DE CRISTO.
Texto e contextos de AP 15.40
COMETAS, HOMER, AND THE VAINGLORY OF CHRIST.
Text and contexts of AP 15.40
Carlos Martins de Jesus
- 199 LA RECEPCIÓN CINEMATOGRAFICA DE ULISES
THE CINEMATOGRAPHIC RECEPTION OF ULYSSES
Óscar Lapeña Marchena

213 NOTAS E COMENTÁRIOS

COMMENTS AND ESSAYS

- 215 O JUDAÍSMO PORTUGUÊS NA LINHA DAS RELIGIOSIDADES IBÉRICAS
PORTUGUESE JUDAISM WITHIN IBERIAN RELIGIOSITIES

José Augusto Ramos

223 RECENSÕES

REVIEWS


289 POLÍTICAS EDITORIAIS E NORMAS DE SUBMISSÃO

JOURNAL POLICIES AND STYLE GUIDELINES

EROTISMO DIVINO E CRIMINALIDADE SEXUAL NO ḪATTI*

DIVINE EROTICISM AND SEXUAL CRIMINALITY IN THE LAND OF ḪATTI

João Paulo Galhano

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História
jptsgalhano@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0003-4934-2696>

proposta: 19/04/2017 | aceitação: 06/06/2018
submission acceptance

Resumo

No presente texto pesquisamos as conexões aos temas do erotismo e da sexualidade em textos mitológicos e legais hititas. Os mitos hititas tendem a representar as normas legais e sociais relativas à sexualidade, aí havendo diversos episódios erotizantes e mesmo sexualmente explícitos que têm por atores principais divindades do panteão hurro-hitita, por vezes em união com indivíduos humanos. A norma monogâmica incluía exceções, quer no plano humano, quer em projeções no divino, em registo mítico. As leis hititas incluem normas sexuais dedicadas também ao adultério, cuja noção hitita tinha suficiente ambivalência semântica para integrar a ideia de sedução. Temas como o

* No presente texto serão usadas as seguintes abreviaturas: obv. = obverso, rev. = reverso, dir. = (lado) direito, trad. = tradução, CHD = Güterbock 1989- e ETCSL = *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. No que diz respeito aos números de catálogo CTH (em Laroche 1971), usar-se-á a numeração do autor, seguida de outras indicações relativas aos fragmentos e linhas das tabuinhas.

incesto, a bestialidade, a necrofilia e a violação tiveram registo, quer em texto legal, quer em suporte mitológico.

Palavras-chave

Hittitas | erotismo | sexualidade | norma

Abstract

In this article we search for the relations of hittite mythological and legal texts with eroticism and sexuality. Hittite myths represent legal and social rules related to sexuality, having several explicit scenes with hurro-hittite divinities as main characters. Sometimes these divinities join with humans. In the mythical plan, monogamic rule included exceptions in human and divine levels. Hittite laws had sexual rules about adultery, an hittite idea with enough ambiguity to encompass the notion of seduction. Subjects as incest, bestiality, necrophilia and violation were recorded in legal and mythological texts.

Keywords

Hittites | eroticism | sexuality | rule

“... what ‘natural’ means in many such contexts is precisely ‘conventional’ and ‘proper’.”¹

Erotismo Divino

A organização dos panteões divinos em pares superiores, tendo por base matricial a opção religiosa politeísta, atravessou tanto as religiões mesopotâmicas como as crenças egípcias e anatólicas. Na Anatólia hitita, a maior expressão de um par divino foi constituída pelo deus hurrita Teššub – correspondente ao hatiano Taru – e pela Deusa Sol de Arinna, ambos com um papel essencial na criação lendária da realeza hitita, garantindo-lhe a necessária legitimidade para a governação real.² Esta dupla divina, por si só, revela a natureza compósita da religião hitita, dado

1 Winkler 1990, 171.

2 García Trabazo 2002, 37. Cf. também Gilan 2011, 278: “According to the Hittite ideology of kingship, the gods – headed by the Storm-God and his spouse, the Sun Goddess of Arinna – were the true proprietors

que ao elemento hurrita Teššub foi adstrita uma divindade originária da Anatólia, a Deusa Sol de Arinna. Quando o panteão hurrita está plenamente integrado na civilização hitita, Teššub tem por companheira a deusa Ḫebat, também ela hurrita,³ ambos representados nos relevos de Yazilikaya. Originariamente, em Arinna, o principal culto fora desenvolvido em torno de Wurušemu – mais tarde identificada com a Deusa Sol de Arinna e com a hurrita Ḫebat⁴ –, então uma esposa menor de Taru, o Deus Tempestade hatiano.⁵

No fragmento do *Canto de Hedammu*⁶ que relata a admoestação de Ea a Teššub e a Kumarbi,⁷ em resultado da antevisão da guerra destrutiva que iria ocorrer entre estas duas divindades, é dito que, se a humanidade for destruída, ninguém adorará os deuses e até Ištar e Ḫebat hão-de “moer (o grão) junto à mó (do moinho).” Ou seja, as divindades terão de trabalhar, pois não haverá humanos para lhes fornecer suficientes alimentos. O interessante deste passo está no facto de Ištar – nome mesopotâmico para a hurrita Šauška – e Ḫebat serem colocadas pelo escriba em pé de igualdade. O passo revela a proximidade, aqui literária, de Ḫebat e Ištar, sendo esta última a deusa mesopotâmica associada ao amor e à sexualidade. Ainda que o significado da proximidade entre ambas as divindades não seja aqui claro, é relevante haver também um registo iconográfico, num selo de Alalakh, onde ambas surgem lado a lado.⁸

No mesmo *Canto de Hedammu*, o Deus Mar, para selar um pacto com Kumarbi, promete-lhe Šertapšuruhi, a sua filha, que ele “(irá beber) como um doce leite”; ao ouvir isto, Kumarbi alegra-se e a noite cai.⁹ De notar que o Deus Mar não promete a sua filha a Kumarbi em casamento,¹⁰ mas entrega-a para que

of the land and guaranteed success in battle. The King was their administrator on earth and was responsible for taking care of, expanding and increasing their property, the land of Ḫattuša.”

3 Bernabé 1987, 16.

4 Collins 2007, 175; Burney 2004, 317; Bryce 2002, 142-143.

5 Bernabé 1987, 16.

6 CTH 348.

7 CTH 348.1.1 §6.1 (KUB 36.16+ 8' et seq.) Cf. Siegelová 1971, 46; Hoffner 1998, 52.

8 Trémouille 1994, 101, plate 3.

9 CTH 348 §1.1 (KBo 26.70+ obv. i 8-9) Cf. Siegelová 1971, 38 et seq. e Hoffner 1998, 51.

10 Porém, o Deus Mar promete a sua filha em casamento a Telipinu, no mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar* (CTH 322, KUB 12.60 obv. i 11-15), em troca de um largo dote (CTH 322, KUB 12.60 obv. i 16-21); sobre a tradução destas linhas ver Neu 1990, 208-17, onde Neu aponta a palavra *kuinna* como o nome hitita para “mulher” (o texto hitita em KUB 12.60 obv. i 24, [ḫu-uš-ši ku-in-na-aš]-ša-an LI-IM pa-a-[ā], diferentemente da proposta de Neu, foi traduzido para alemão por “[u]nd gal[b] ihm *alles im Tausend*”, entendendo *kuinna* como pronome (Rieken 2009-2014: CTH 322.1, texto 2009-08-26, trad. alemã 2009-08-26), mas também Volkert Haas traduziu *kuinna* por “Frau” (Haas 2006, 116), pelo que a prudência exige que se mantenha alguma dúvida sobre as propostas apresentadas).

este se una a ela sexualmente, ainda que a união carnal apareça aqui velada e a própria filha qualificada de “doce leite.”¹¹ Em todo o caso, os encontros sexuais de divindades não são uma inovação hitita, dado que já os Mesopotâmicos haviam imaginado tais uniões.¹² Pode tomar-se como exemplo o caso de Enlil e Ninlil, em que o primeiro desce ao mundo inferior para se encontrar sexualmente com a segunda, contra vontade desta.¹³ O episódio denota a recorrente influência da Mesopotâmia na cultura mitológica hitita, legível por exemplo na referência do *Canto de Ullikummi* à “faca primeva”, que serviu *ab initio* para causar a separação do céu e da terra.¹⁴ Com esta partição, são criados dois pólos, um masculino, o céu, e outro feminino, a terra, um por cima, outro por baixo. A leitura sexual não é difícil e se, na mitologia hitita, o tema da união carnal do céu e da terra não foi especialmente explorado, a julgar pelos textos conhecidos, noutras áreas mitológicas o tema será bem mais desenvolvido.¹⁵

Unões de Deuses com Humanos

Comparativamente com o tópico da sexualidade entre deuses, não especialmente cultivado na mitologia da Anatólia antiga, a ideia literária de união sexual de uma divindade com um ser humano teve significativa importância nas concepções espirituais dos Hititas. No *Mito de Illuyanka*, Inara propõe a Hupašiya um pacto de contrapartida sexual: em troca da ajuda de Hupašiya na derrota de Illuyanka, Inara deitar-se-ia com ele.¹⁶ E assim acontece, segundo o texto. Desta união resulta a proibição imposta a Hupašiya de não voltar a ver a sua esposa e filhos: a cópula com a deusa tornara-o um exclusivo do divino e transgredir a proibição não podia levar senão à morte, como também virá a suceder.¹⁷ Aquela união sexual assume

11 Hitita GA.KU, GIM-an (“como um doce leite”).

12 Também no conto *El(kunirša)* e *Ašertu* (CTH 342), de influência semita mas encontrado apenas em fragmentos hititas, o tema principal é a proposta sexual de Ašertu a Ba’lu, o “deus tempestade” ugarítico, que Ba’lu recusa, após o que se vê envolvido numa trama preparada por Ašertu e El(kunirša).

13 Penglase 1997, 33-34; cf. transliteração e trad. do texto sumério em ETCSL 1997-, texto 1.2.1. *Enlil and Ninlil*.

14 CTH 345, KBo 26.65+ rev. iii 52'-53'.

15 E.g., em Hesíodo (*Tb.* 126-136), em que Gaia se une a Úrano, dos quais descendem os Titãs, as Titânides, os Ciclopes e os Hecatonquiros.

16 CTH 321, KBo 3.7 obv. i 21-26.

17 CTH 321, KBo 3.7 obv. ii 9'-14'; a morte de Hupašiya pode projetar-se das linhas 11-12, onde está a forma

um carácter fundacional no âmbito político do *Mito de Illuyanka*, dado que “Inara desempenhou a função religiosa de protectora da realeza de Ḫattuša, o que, num horizonte mitológico, permite identificar Ḫupašiya como o ‘primeiro rei’, aquele que viveu no palácio divino estabelecido sobre uma rocha.”¹⁸ Na segunda versão do *Mito de Illuyanka*, pode também ler-se uma cópula entre o Deus Tempestade e “a filha de um pobre”: em consequência, nasce um filho humano que, depois de casar com uma filha de Illuyanka, ajudará a divindade a recuperar o poder perdido no primeiro combate com a serpente.¹⁹ A união sexual resulta aqui quase só da estratégia de poder da divindade.

A natureza devoradora da deusa que se une a um mortal também tem expressão em Ištar, divindade mesopotâmica do amor (também sexual) adoptada pelos Hurritas e integrada no panteão hitita, frequentemente sob o nome hurrita Šauška. No *Hino a Ištar*,²⁰ a deusa é cantada assim:

i

56 [^dIŠTAR-in(?) iš-ḫa-m]i-iš-ki-mi na-an [...]

57 [.....]x-in nu-mu LÚ.x[.....]

58 [.....]x x [.....]

[lacuna de cerca de 5 linhas]

ii

1 [.....]wa-aš(?) -ta-aš-ku-wa-ar ṣi-ik ^dIŠTAR[-iš]

2 [.....]x nu-ṣa ¹⁴MU-TI-KA ar-ḫa ka-ri-ī[ḫ-ta]

3 [ku-in-kán LÚ-a]n LÚ.ŠU.GI-aḫ-ta ku-in-ma-kán LÚ-an ZAG-na

4 [ar-nu-ū]t(?) ku-in-ma-ṣa LÚ-an ¹⁴GURUŠ-an-pát ḫar-ni-ik-ta

5 [nu-ṣ]a LÚ.MEŠ ḫu-el-pí GA.RAŠ.SAR i-wa-ar ar-ḫa ka-ri-ī[ḫ-ta]

[De Ištar] [cant]arei e [...] a(?) ela. [...] e a mim [...] [lacuna] [tra]nsgressão constante, tu Ištar, [cometestes]: tu devo[raste] teus esposos: [a um home]m fizeste-o velho, a outro homem [deixaste]-o (cumprir-se), a outro destruíste-o logo na sua juventude: tu devor[aste] homens como fresco alho-porro.²¹

fragmentada de *ḫa-ra-an-n[e-i]t*, que J. V. García Trabazo traduz por “en la disputa” (García Trabazo 2002, 91), H. Hoffner por “by means of an offense” (Hoffner 1998, 12) e A. Goetze por “in the quarrel” (Goetze 1969, 126); a tradução de Harry Hoffner condiz mais com a ideia de delito, praticado por Ḫupašiya; na mesma linha, Gary Beckman traduz por “through an offense” (Beckman 2003, 150).

18 Galhano 2010, 359.

19 CTH 321, KBo 3.7 rev. iii 4²-8⁷.

20 CTH 717, KUB 24.7.

21 CTH 717, KUB 24.7 i 56⁷ – ii 5 (parte do §6 na edição de Güterbock 1983, 157-58). Em comentário ao §6, diz Güterbock: “§6 is the most surprising part of the whole composition. It is a long list of invectives, reminiscent of the sixth tablet of the *Gilgamesh Epic*, although different in detail. Not every single point is

A natureza devoradora da divindade torna perigosa a ligação humana ao divino, situação que, na mitologia hitita, conota um risco de morte destinado àquele que ignora a proibição e se une sexualmente a uma deusa.

Não obstante, no âmbito da literatura hitita, as uniões sexuais de divindades com humanos nem sempre redundam em infelicidade e desaire. De facto, o próprio deus Prata, que dá título a um canto hurríta,²² parece ser filho do deus Kumarbi e de uma mulher mortal.²³ Prata, por breve período de tempo, consegue suplantar Teššub e ser rei nos céus: a sua ascendência mortal não o impediu de se elevar ao topo da hierarquia. Também num ritual de Arzawa contra a impotência,²⁴ se a deusa Uliliyašši copular com o paciente, em sonho, a impotência fica curada: a relação sexual com a deusa, *in incubatione*, constitui-se como terapêutica eficaz.

A Dimensão Humana e a sua Normatividade

Concubinação e Adulterio

No plano estritamente humano, regra geral, as relações sexuais tinham lugar na matriz monogâmica, norma na sociedade hitita, com exceção da casa real,²⁵ como veremos. A normatividade monogâmica está implícita, por exemplo, no aviso de Inara a Hupašiya, no *Mito de Illuyanka*:

obv. i

18' *ma-a-wa gi-i[m-ra]*

19' *pa-i-mi ʒi-ig-ga-wa-ra-aš-ta* ^{GIŠ} *lu-ut-ta-Γ an⁷-[ʒa]*

20' *ar-ḫa le-e a-ut-t[ā]*

21' *ma-a-wa-ra-aš-ta ar-ḫa-ma a-ut-t[ā]*

negative, though we found that probably two statements give credit to the goddess (ii 3-4 ZAG-na a[rnu] and 11 *parganu*). They would underline the unpredictability of the goddess, also known from Mesopotamia, but the overall tenure of the stanza is to show her cruelty. This cruelty or dangerousness of the Goddess of Love is, of course, an essential part of her nature; in singing about it the poet, in a sense, praises her might". O carácter ruinoso ou, no mínimo, perigoso da ligação dos humanos a Ištar fora já assinalado por Farnell 1911, 164-65.

22 CTH 364.

23 CTH 364; KUB 36.18 obv. ii 4'-17' (duplicados KUB 33.115 obv. ii 1'-5' e KBo 22.80 dir. 1'-3'; trad. Hoffner 1998, 49).

24 CTH 406; KUB 7.8+.

25 Burney 2004, 190, s.v. "Marriage".

22' *nu-wa-za DAM-KA DUMU.ṚMEŠ⁷-KA a-ut-[i]*

Quando (eu) for ao ca[mpo], tu não olhes para fora da jane[la]. Se olha[s] para fora, ver[ás] tua esposa e teus filhos.²⁶

A singularidade expressa no vocábulo “esposa” revela a opção do tradutor em assentar o registo mitológico na prática social monogâmica, ainda que a palavra hitita ali traduzida por “esposa” – DAM – seja afinal um sumerograma traduzível em singular ou plural.²⁷ Ainda que a prática monogâmica pudesse resultar em relações amorosas estáveis, como a união de Ḫattušili III e Puduḫepa é exemplo, o processo de divórcio poderia ser iniciado quando algum elemento do casal encontrasse outro parceiro, caso expressamente referido no §31 das Leis Hititas.²⁸ Efetivamente, o divórcio não era incomum e podia ser solicitado por qualquer um dos elementos do casal,²⁹ ainda que, nos círculos do poder, isso trouxesse transtornos políticos consideráveis.

No caso especial do monarca hitita, era esperada a subsistência de um largo espectro de esposas secundárias e concubinas, além da esposa principal. Todavia, o reconhecimento social da prática poligâmica não parece ter sido estendido para lá da figura real, nem sequer a outros membros da família real.³⁰ Numa carta de Puduḫepa a Ramsés II, a rainha hitita diz que:

59' *nam-ma-kán ŠÀ É-TI ku-wa-pí ú-wa-nu-un*

60' [DU]MU.MUNUS.MEŠ LUGAL *ku-i-e-eš ŠÀ É-TI ú-e-mi-ya-nu-un nu-mu-[za-ká]n*
ŠU-i *[ḫa-a-ši-er na-aš-za am-mu-uk*

61' [*šal-la-nu-n*]u-un *ka-ru-ú-ma ku-i-e-eš ḫa-aš-ša-an-te-eš [ú-]e-mi-ya-nu-un nu a-pu-u-uš-ša*

62' [*šal-la-nu-nu-un*]

. . . quando eu entrei na Casa Real, as [prin]cesas que eu encontrei na Casa também deram à luz com meus cuidados. Eu [cri]ei-as (às crianças das outras princesas) e também [criei] as que [en]contrei já nascidas.³¹

26 CTH 321; KUB 17.6 obv. i 18'-22'.

27 Hoffner-Melchert 2008, 1:430 (31.3), 1:435 (31.18).

28 Cf. Hoffner 1997, 41, §31.

29 Bryce 2002, 119.

30 Bryce 2002, 132-33.

31 CTH 176, KUB 21.38 obv. 59'-62' (trad. inglesa Beckman 1996, 128; transliteração e trad. inglesa Hoffner 2009, 287).

As princesas referidas poderão ser esposas secundárias ou concubinas³² e a sua existência tornava-se uma quase necessidade política dada a intermitência da presença do monarca na Casa Real, frequentemente ausente por razões militares. Durante as suas estadias no palácio, era esperado que o monarca “distribuisse a semente real tanto quanto possível pelas companheiras oficialmente reconhecidas e em idade de gerar filhos.”³³

Aliás, o exemplo a seguir, em relação à concubinação, por assim dizer, vinha de cima. Além do ensinamento de Ištar, referida no épico de *Gilgamesh* pela sua longa lista de amantes, boa parte deles arruinada,³⁴ também no *Mito de Illuyanka* há uma referência a Tazzuwaši, a concubina de Zaliyanu.³⁵ E também Kumarbi, no *Canto de Hedammu*, ao unir-se sexualmente a Šertapšuruhi, consegue uma segunda parceira,³⁶ dado que já se havia unido a uma mortal para gerar o deus Prata (e iria ainda unir-se a um rochedo para gerar Ullikummi, no canto com o nome deste mostrengo).³⁷ Ou seja, a pluralidade de amantes, ainda que não exatamente polígama, parece ter sido frequentemente aceite e projetada no divino hitita.

A pulverização das ligações sexuais no âmbito divino, não obstante o seu sancionamento, surge reprovada no conto de influência semita *El(kunirša) e Ašertu*, conhecido exclusivamente por tradução hitita.³⁸ Nesse texto, Ašertu propõe-se sexualmente a Ba’lu, num registo semelhante ao da mulher de Putifar perante José³⁹ ou ao conto egípcio *Os Dois Irmãos*.⁴⁰ Ba’lu recusa a proposta sexual de Ašertu e, punido injustamente, acaba salvo por Anatu, a divindade ugarítica qualificada de “Virgem”. Apesar da matriz semita desta história, a sua conservação nos arquivos hititas não deixa de ser relevante, podendo iluminar um pouco mais a mentalidade

32 Bryce 2002, 26.

33 Bryce 2002, 27-28; “A Great King needed substantial numbers of offspring for a variety of purposes—including the provisioning of princesses for establishing family unions with vassal kingdoms or foreign royal houses. Princes might also be used for this purpose, as well as for administrative, religious, military, and diplomatic posts within the kingdom ... We must remember that he often spent a good deal of each year on military campaigns far from home. This obviously limited his opportunities for procreational activity, at least on the official level, and necessitated a maximization of these opportunities in the few months of the year that he was at home ... This is where the institution of concubinage comes into its own.” (Bryce 2002, 27).

34 Farnell 1911, 164-65. O épico de *Gilgamesh* também foi encontrado nos arquivos hititas, em língua acadiana, hitita e hurrita (CTH 341).

35 Hitita *ša-ša-an-za*; CTH 321, KBo 3.7 rev. iv 19’ (duplicados KUB 17.6 rev. iv 16 e KUB 12.66 rev. iv 21’).

36 CTH 348, KBo 26.70+ obv. i 1 et seq. (trad. Hoffner 1998, 51).

37 CTH 345, KUB 33.96+ rev. iii 10 et seq.

38 CTH 342.

39 Gen 39:7-23.

40 Lichtheim 2003, 85-89.

hitita em relação à sexualidade.

Efetivamente, o adultério era considerado ofensa capital na “legislação” hitita. O §197 das Leis Hititas prescreve a pena capital para a mulher adúltera, quando encontrada em casa *in delicto*. Nota-se a unilateralidade da sanção: aquela provisão legal destina-se apenas à mulher adúltera, não ao homem adúltero. Aliás, se o marido cometesse um homicídio passional no local do acto, seria perdoado, não se considerando sequer que tivesse cometido qualquer ofensa.⁴¹ Na ausência de crime passional (não o sendo para os Hititas), o marido traído poderia intentar uma acção judicial contra a mulher junto do Tribunal do Rei, de acordo com o prescrito no §198 das Leis Hititas. Pedida a pena capital pelo marido traído, além de quaisquer exigências indemnizatórias de natureza civil, o rei podia mandar executar a sentença capital ou poupar a vida aos amantes.⁴² O adultério pode mesmo ter estado na base do divórcio do rei ugaritiano Ammistamru e da filha de Bentešina,⁴³ rei do Amurru, num período em que tanto o reino de Ugarit como o reino de Amurru eram dependentes (“vassalos”) do reino do Hatti; pode tratar-se de um caso em que o adultério prejudicou a coesão política do reino hitita.⁴⁴

A normatividade de incidência no adultério, além do registo legal, também teve expressão em alguma literatura hímica da Anatólia antiga. No *Hino a Ištar*, é dito:

- 48 [ma-a-a]n MUNUS-TUM-ma A-NA ¹⁴MU-TI-ŠU pu-u[ké-kán-za na-an zî-i-ke]
 49 [GÁŠAN-iš(?)]] pu-uk-ka-nu-wa-an har-t[ā] ma-a-an [LÚ-iš-ma A-NA DAM-ŠU(?)]
 50 [im-ma(?)]] pu-uk-kán-za nu-uš[-ma-aš]-kán [.....]
 51 [zî-i-ke(?)]] ⁴IŠTAR-iš iš-hu-u-wa<-an> ṛ har-ti ṛ [.....]
 52 [...]x na-aš mar-la-tar pu-pu-wa[-la-tar]

[Mas s]e um homem é od[iado] pela sua mulher, [então tu, Ištar], fizeste que [ela] seja odiada. [Mas] se [um homem] é odiado [mesmo(?) pela sua mulher], então [tu], Ištar, preparaste [algo] para eles. [Eles/ Ele irá...]. . . e ele [cometerá] uma tolice, (nomeadamente) adult[ério].⁴⁵

41 “Se um homem toma uma mulher na montanha (e a viola), é uma ofensa do homem e ele deve ser morto, mas se ele a toma em casa dela, é ofensa da mulher: a mulher deve ser morta. Se o marido (da mulher) os encontra (no ato) e os mata, ele não cometeu nenhuma ofensa.” (cf. Hoffner 1997, 156, §197); a distinção entre violação e adultério é feita com base no local do ato: nas montanhas, podia ser violação, em casa, traição/adultério.

42 “Se ele os traz até ao portão do palácio [i.e., ao Tribunal do Rei] e diz: ‘Deixai a minha mulher não morrer’ e poupa a sua mulher, ele tem de poupar também o amante [da mulher]. Depois pode pôr-lhe o véu [i.e., à sua mulher]. Mas se ele diz “Que eles sejam ambos mortos” e eles ‘giram a roda’, o rei pode fazê-los morrer ou poupá-los.” (cf. Hoffner 1997, 156-7, §198).

43 O nome desta mulher permanece desconhecido.

44 Bryce 2002, 130.

45 CTH 717, KUB 24.7 i 48-52 (ed. Güterbock 1983, 157).

O hino caracteriza o adultério claramente como uma “tolice”,⁴⁶ ainda que a palavra hitita para adultério, o hitita *pupūwalatar*, seja a mesma que pode significar algo próximo de “sedução”,⁴⁷ sendo esta uma graça bem-vinda de Ištar, logo no mesmo hino:

38 LÚ-*iš-ma-kán* DAM-ZU-ya *ku-i-e-eš a-aš-ši-ya-a[n-ta-ri]*
 39 *nu-uš-ma-aš-kán a-aš-ši-ya-tar* ZAG[-aš]-*ša-an ar[-nu-wa-an-zi]*
 40 *na-at tu-e<-da>-aš-zi^d IŠTAR-li-aš-zi^a [A-ra-a-an MUNUS^l-n[d^a-an ku-iš(?)]*
 41 *pu-pu-wa-la-iš-ziⁱ nu-za-kán pu-pu-^rwa-la^r-tar* ZAG[-aš]-*ša-an*
 42 *ar-nu-uš-ziⁱ na-at tu-e-da-za^d GAŠAN-li-zi^a ta-ra-a-an]*

Um homem e uma mulher que se am[am] e cum[prem] o seu amor: isso foi [d]ecretado por ti, Ištar. [Aquele que] seduz (*pu-pu-wa-la-iš-ziⁱ*) uma mulh[er] e leva a sedução (*pu-pu-wa-la-tar*) até ao cumprimento: isso [foi decretado] por ti, Ištar.⁴⁸

Ou seja, do ponto de vista do hino dedicado à deusa do amor, também sexual, o limite entre a sedução e o adultério era ténue, não obstante consagrar-se uma reprovação explícita de algum tipo de sedução. E também num oráculo hepatoscópico, em que parece ser referida a rainha Puduḥepa, ocorre uma reprovação implícita da traição amorosa e sexual, dada a oferta votiva da rainha para expiação do adultério, aí se pretendendo o afastamento deste tipo de ofensa sexual.⁴⁹

Incesto

No domínio das ofensas sexuais, a cultura hitita deu especial atenção ao caso do incesto. As Leis Hititas dedicaram sete parágrafos a esta temática, por vezes em relação com outras ofensas sexuais.⁵⁰ Se a estes adicionarmos o §193, relativo à possibilidade de levirato, obtemos um total de oito leis dedicadas às

46 Hitita *marlatar*.

47 Cf. CHD 1997, 381-82, s.v. *pupūwalatar*. O lexema *pupūwalatar* deriva do verbo denominativo *pupūwalai-* (inglês “make love (to); (*in malam partem*) seduce, commit adultery (with)”) (Puhvel 2013, 126), que tem na origem o nome ^l*pupu-*, traduzido para alemão por “Geliebter, Verführer” (Tischler 2001, 135) e para inglês por “lover, paramour” (Puhvel 2013, 126); para *pupūwalatar*, Tischler propõe a tradução “Beischlaf” (Tischler 2001, 135), e Puhvel propõe “lovemaking” (Puhvel 2013, 126).

48 CTH 717, KUB 24.7 i 38-42 (ed. Güterbock 1983, 157).

49 CTH 570, KUB 52.72 obv. 13 (ed. e trad. francesa Mouton 2007, 186-191).

50 CTH 292 §§189, 190, 191, 194, 195, 196 e 200a (ed. e trad. inglesa Hoffner 1997, 149-158).

relações sexuais entre elementos da mesma família, num total de duzentas leis hititas conhecidas.⁵¹ Significa isto que o problema das ligações sexuais intra-familiares tinha especial importância na normatividade da sociedade hitita. O primeiro dos parágrafos dedicado ao tema do incesto (§189) é liminar na condenação das relações sexuais entre um homem e a sua mãe, a sua filha ou o seu filho, ainda que não seja apontada uma pena específica para estes casos.

O parágrafo seguinte (§190) alarga a proibição às relações sexuais entre o enteado e a madrasta, quando o pai (do enteado) ainda está vivo, mas exclui esta proibição no caso de o pai já ter morrido. O §191 interdita as relações sexuais com irmãs da mesma mãe e com a mãe se o homem sabe das conexões familiares entre elas, mas não qualifica como ofensa se tal acontecer sem que o homem conheça aquelas conexões. O §195, além de referir a proibição de sexo com a filha da esposa (ou com a mãe da esposa), proíbe as relações sexuais com a cunhada. Estas duas últimas provisões legais esclarecem que o incesto não é determinado exclusivamente pela consanguinidade, mas também por parentesco alargado. De acordo com as Leis Hititas, há incesto quando há relações sexuais com mulheres de alguma forma semelhantes entre si. Ou seja, para lá da circulação ilícita de “humores sexuais” entre consanguíneos, a interdição estende-se aos familiares não consanguíneos.⁵² O §196 das Leis parece alargar o campo da proibição às relações sexuais entre escravos e escravas.

No entanto, as exclusões legais podem surpreender. O §200a exclui do campo do incesto interdito a ligação sexual com mãe e filha no caso de o homem coabitar com uma mulher-*arnumalas*,⁵³ possivelmente uma prisioneira deportada ou uma mulher estrangeira,⁵³ o §194 assegura que, se um homem tiver relações sexuais com uma escrava e com as irmãs ou com a mãe dela, não há qualquer ofensa e, noutro caso, se pai e filho copularem com a mesma escrava ou prostituta, também não há ofensa. Na base destas exclusões da incidência criminal do incesto está o estatuto social da parceira sexual. O referido caso do levirato (§193) pode também ser entendido como

51 O levirato foi prática bem conhecida dos autores do Antigo Testamento, e.g. Deut 25:5-10.

52 Vernier 1996, 173-74.

53 Friedrich 1991, 32 s.v., indica a tradução “deportierter Gefangener(?)”; Goetze traduz o hitita *arnumala*- por “foreign (woman)” (“Hittite Laws”, §200a, *ANET*, 197); Puhvel traduz por “displaced person (of either sex), deportee (from conquered lands, bound to an assigned residence)” (Puhvel 1984, 166).

uma exclusão do âmbito criminal do incesto. A razão da sua existência pode estar na preservação do patrimônio familiar ou relacionar-se com a defesa da viúva, que se pretendia dotar de meios de subsistência através de novo casamento.⁵⁴

A regra, contudo, proibia o incesto e disso mesmo dá notícia literária o texto *Um Conto de Zalpa*.⁵⁵ Neste conto, a rainha de Kaneš dá à luz trinta filhos num só ano e, horrorizada com tais nascimentos, coloca-os em cestos e envia-os pelo rio Maraššanta; chegados a Zalpa, os “deuses tomaram conta deles”. Passados alguns anos, a rainha volta a ter trinta crianças, mas agora meninas, de quem cuida. O tempo passa e os filhos decidem regressar a Kaneš: a sua mãe não os reconhece e quer dar-lhes as suas filhas em casamento, momento em que apenas um dos trinta filhos da rainha, o irmão mais novo, decide intervir e opor-se à união incestuosa dos trinta irmãos com as trinta irmãs. Esta estória foi já qualificada como um registo literário da rivalidade entre Hattuša e Zalpa, durante o reinado de Hattušili I, provocando a destruição de Zalpa; ao mesmo tempo, o texto demonstraria a repugnância hitita pelo incesto.⁵⁶ Noutra leitura, a estória é vista como um “charter myth”, que estabelece um tabu contra a admissibilidade de certas práticas sexuais incestuosas, além de ter uma ténue ligação com a imigração hitita para a Anatólia central, possivelmente como “narrativa de regresso”.⁵⁷

Um pormenor relativo ao encontro dos trinta filhos com a sua mãe revela a intervenção do divino, que precipita o encontro quase incestuoso. Diz o texto:

15 ... *ma-a-an* ^{URU}*Ne-e³-ša³ pa-a³-er*

16 ^r*nu³-uš-ma-aš* DINGIR.DIDLI-*eš ta-ma-i-in ka-ra-a³ ta³-an³ da-i³-er nu* AMA-ŠU-NU

17 [DUMU.MEŠ-ŠA] ^{A³} *na-at-ta ga-ni-eš-zi nu-u³-za* DUMU.MUNUS.MEŠ-ŠA A-NA
DUMU.NITA.MEŠ-ŠA *pa-iš*

Agora, quando (eles) iam para Kaneš, os deuses puseram outro corpo neles, e assim a sua mãe não reconheceu os [se]us [filhos]. E (ela) quis dar suas filhas (em casamento) a seus filhos.⁵⁸

Ainda que não se conheça claramente o que os deuses puseram nos filhos da

54 Bryce 2002, 132.

55 CTH 3.1 (edição recente em Holland et Zorman 2007).

56 Bryce 2002, 221.

57 Singer 2007, 18.

58 CTH 3.1, KBo 22.2 obv. 15-17; ed. e trad. alemã Otten 1973, 6-7; trad. inglesa Hoffner 1998, 82; transliteração e trad. inglesa Holland et Zorman 2007, 31, 39.

rainha, talvez um semblante diferente,⁵⁹ impedindo de serem reconhecidos pela sua própria mãe, ficou o registo da intervenção divina no primeiro momento em que o incesto poderia ter sido evitado. O texto permite assim a leitura de que os deuses propiciaram a consumação do incesto, possivelmente para que uns e outros fossem castigados. Ou seja, a propiciação divina do crime, neste caso, pode assentar na matriz histórica já apontada por alguns, naquela referente à rivalidade entre Ḫattuša e Zalpa, com a consequente destruição de Zalpa. Parece-nos que, subliminarmente, o conto quis registar a oposição divina aos confrontos entre Ḫattuša e Zalpa. Nesta leitura, a intervenção do irmão mais novo, opondo-se à união incestuosa dos irmãos, insere-se noutra nível de codificação, relativo à intenção moralizante ou constituinte do tabu relativo ao incesto.

A visão do referido conto como elemento constituinte do tabu ganha relevância se lembrarmos que, de acordo com um tratado realizado entre Ḫuqqana e Šuppiluliuma I, o incesto não era considerado um ato abominável pelas populações indígenas do Ḫatti. No tratado entre o rei hitita e Ḫuqqana de Ḫayaša, região situada no nordeste da Anatólia, provavelmente na futura região da Arménia,⁶⁰ é dito o seguinte:

25' *nam-ma^r a^r-ta* ^dUTU-ŠI [(k)]*u-in ku-u-un* NIN₉-YA A-NA DAM-U[T-TI-K]A AD-DIN
 26' *nu^r-uš-[(š)]* ^rNIN₉.MEŠ-ŠU ŠA ^rMÁŠ-ŠU^r ŠA ^rNUMUN^r-ŠU *me-ek-ka₄-e-eš a-ša-an-zi*
 27' [(ŠA NU)MUN-K]A-at-ta <<-at>> *a-pé^r e-ya^r zi-ga-aš-ma-aš-za* NIN₉-[(ŠU^r ku)]-it *har-ši*
 28' ^rA^r-N[(A K)]UR ^{URU} *Ḫa-at-ti-ma-kán ša-a-ak-[(š)]a-iš du-u[(k-ka₄)]-ri*
 29' ^rŠEŠ-a^r-[š]a ^rNIN₉-ŠU^r ^{MUNUS} *a-a-an-ni-in-ni-ya-mi-in* Ú-UL *d[(a)]-r^r*
 30' ^rÚ^r-[(U)]L-at *a-a-ra ku-iš-ma-at i-e-zi^r a^r-pé-ni-iš-š[u-u-n]a-an <<as>>* ^ru^r-tar
 31' ^rna-aš^r ^{URU} *Ḫa-at-tu-ši* Ú-UL *ḫu-u-iš-šu-u-iš-zi a-ki-ma²-a[š²]-š]a-an*
 32' ^rš^r-me-en-za-an KUR-e *dam-pu-u-pi ku-it an-da-[a]t za-[(ab-ha)]-an* ŠA
 33' ^rDAM^r-ŠU^r-za ^rNIN₉-ŠU^r ^{MUNUS} *a-a-an-ni-in-ni-ya-mi-in da-a[(š)] kán^r-[zi]*
 34' ^{URU} *Ḫa-at-tu-ši-ma-at* ^rÚ^r-[(UL a)]^r a-ra^r

Além disso, esta irmã que eu, Minha Majestade, te dei como [tu]a esp[osa] tem muitas irmãs

59 No texto, o lexema é *ka-ra-a^r ta^r-an*, acusativo traduzível por “entranhas”, “corpo”, “envoltura corporal”, “pensamento” ou “segredo” (cf. Puhvel 1997, 76, que traduz para inglês por “character”, e Kloekhorst 2008, 445-446 com discussão).

60 Bryce 2009, 97 s.v. “Azzi-Ḫayaša”: “Late Bronze Age country in northeastern Anatolia, between the Hittite Upper Land (q.v.) and the Euphrates”. O reino da Arménia antiga, no tempo de Tigiano II (140-55 a.C.), englobava a região antiga de Ḫayaša, que está hoje em dia em território turco. Aliás, parte do povo proto-arménio viveu na região de Ḫayaša (Payaslian 2007, 4); o nome atual da Arménia, em arménio, é *Hayastan*, e poderá estar relacionado justamente com o nome hitita Ḫayaša, ou talvez com o nome pelo qual a terra dos Hititas ficaria conhecida, o Ḫatti (Martirosyan 2010, 383).

da sua própria família, assim como da sua família alargada. Elas pertencem à [tu]a família alargada] porque tu tomaste a sua irmã (em casamento). Mas para o Hatti é um importante costume que um irmão não tome a sua irmã ou prima (sexualmente). Não é permitido. No Hatti, quem comete t[a] ato não permanece vivo, mas é [a]qui morto. Porque a tua terra é bárbara, está em conflito(?). (Aí), em relação à sua esposa, (os homens) frequentemente toma[m] a sua irmã ou prima (sexualmente). Mas no Hatti não é permitido.⁶¹

Este testemunho reforça a ideia de que o texto *Um Conto de Zalpa* pretende constituir como tabu uma prática que seria frequente, ou no mínimo possível, entre os Hatianos, as primeiras populações a ocupar a Anatólia antes do aporte indo-europeu. Na leitura de Billie Jean Collins, esta disposição do tratado revela a preocupação de Šuppiluliuma I em garantir que não haveria qualquer ameaça de contaminação para ele próprio ou para qualquer membro da família real, e que resultaria das uniões sexuais não permitidas.⁶²

Contudo, a questão torna-se mais complexa se admitirmos a tradução das linhas finais do *Conto de Zalpa* proposta por Calvert Watkins. Nesta tradução, diferentemente da proposta por Harry Hoffner Jr., o incesto é mesmo cometido.⁶³ Não discutindo as bases filológicas de cada proposta de tradução, pode ler-se nesta opção de Watkins uma tradução consequente com a referida ideia de castigo divino da rivalidade entre Hattuša e Zalpa, i.e., de acordo com esta tradução alternativa, o castigo divino da rivalidade entre aquelas duas cidades passa mesmo pela realização do incesto, coadjuvado pelo divino e, em consequência, Zalpa é destruída. Tal interpretação obriga a afastar determinado nível de leitura do mito do registo fundador do tabu relativo ao incesto, privilegiando a função descritiva e etiológica da destruição de Zalpa, o que pressupõe um momento anterior de constituição do próprio tabu.

A proibição relativa ao incesto, na tese de Claude Lévi-Strauss, constituiria a transição da *natura* para a cultura: em certo sentido, a proibição pertence à natureza por ser uma condição geral de cultura. A imposição do tabu seria justamente a

61 CTH 42, KBo 5.3 iii 25'-34' (duplicado KBo 19.44+ rev. 9'/14'-17'/22') (G. Wilhelm (ed.), hethiter.net/: CTH 42 (transliteração e transcrição 26.07.2013, trad. alemã 19.02.2014); trad. inglesa Beckman 1996, 27).

62 Collins 2007, 121.

63 Trad. Watkins, 2004, 70: "[It is not] right. But they sle[pt] with them. [...]"; Hoffner 1998, 82: "[It is surely not right that [we should] sleep with them." (sublinhados nossos).

ligação entre natureza e cultura.⁶⁴ Esta tese straussiana pode explicar a anterior constituição do tabu relativo ao incesto, mas a referência ao tema do incesto no tratado com *Ḥuqqana* de *Ḥayaša* parece adaptar-se melhor à explicação dada por Bernard Vernier (relativa à origem do tabu do incesto). Segundo este autor, a proibição do incesto constitui um sacrifício sexual e afetivo destinado a preservar interesses tidos por mais fundamentais, designadamente a funcionalidade familiar e a solidariedade entre próximos. A extensão da proibição de incesto a consanguíneos distantes e a familiares por afinidade destinar-se-ia a maximizar os resultados daquela estratégia proibitiva,⁶⁵ sendo certo que os familiares afins estão expressamente referidos no tratado com *Ḥuqqana* de *Ḥayaša*.

A situação incestuosa do *Conto de Zalpa* foi já comparada a uma passagem do *Rigveda*⁶⁶ e à lenda grega das Danaides, narrada por Ésquilo n' *As Suplicantes*, o que demonstraria a transversalidade indo-europeia dos temas da prole múltipla e do incesto. No texto d' *As Suplicantes* de Ésquilo desenvolve-se o tema da endogamia entre os cinquenta filhos de Egito e as cinquenta filhas de Dánao, ambos filhos gémeos de Belo. Para Émile Benveniste, a peça de Ésquilo estrutura o conflito entre a exogamia grega e a endogamia egípcia,⁶⁷ tendo presente que as filhas de Dánao e os filhos de Egito são primos diretos paternos. Para Françoise Héritier, o problema dos casamentos das Danaides não está no facto de elas serem primas diretas dos esposos egípcios, mas sim na natureza coletiva das uniões: apesar de cada um dos casamentos não ser, por si só, perigoso, a união de cinquenta irmãos com cinquenta irmãs faria contactar a carne de cada uma das irmãs com as outras, por intermédio de seus maridos, assim como aquela união faria encontrar a substância de cada um dos irmãos com a dos outros, por meio de suas esposas.⁶⁸ No *Conto de Zalpa*, a

64 Lévi-Strauss 1969, 24-25.

65 Vernier 1996, 198-200.

66 10.86.23: "Daughter of Manu, Parsu bare a score of children at a birth. / Her portion verily was bliss although her burthen caused her grief." (*Rigveda*, Griffith 2009, 10.86.23); Singer 2007, 15; a tradução de Watkins do primeiro verso é diferente: "The daughter of Manu, Parsu by name, gave birth to twenty at once" (Watkins 2004, 65); cf. ainda tradução de Jamison e Brereton: "Manu's daughter, Parsu ("Rib") by name, gave birth to twenty at once. (Good) fortune indeed was there for her whose belly (labor-pain) vexed" (Jamison et Brereton 2014, vol. 3, 1529).

67 Benveniste 1949, 129-138.

68 Vernier 1996, 177-178. Para Françoise Héritier, o critério fundamental para o incesto é a circulação de fluidos de um corpo para outro semelhante, o contacto de "humores idênticos" (Héritier 1994, 376). No entanto, para o próprio Bernard Vernier, a lenda das Danaides não trata sequer de um problema de incesto, dado que elas acabam condenadas, não por causa da sua relação sexual, mas sim por terem assassinado os seus maridos, além de que o que preocuparia as Danaides não seria a natureza incestuosa da relação, mas sim a

situação surge mais clara, dado que as uniões se dão entre irmãos e irmãs, aliás, o perigo das relações parece ser duplamente marcado pela fraternidade dos agentes e pela natureza global das uniões.

Bestialidade

O *Conto de Zalpa*, além de abordar o tópico do incesto, insinua também o tema da bestialidade. Na viagem de regresso de Kaneš, os filhos da rainha chegam a Tamarmara e aí parece que um burro tenta montar para uma cama dos viajantes:

8 nu ANŠE-in na-an-ni-an-zi ma-a-an^{URU}Ta-ma-ar[-ma-ra]a-ri-er nu tar-si-kán-zi
 9 ka-a-ni-wa tu-un-na-ak-ki-iš i-nu-ut-te-en nu-w[a ANŠ]E-iš ar-ka-ta
 10 UM-MA LÚ.MEŠ URU^{LIM} ku-wa-pí-it a-ru-me-en ANŠE-iš [ar-k]at-ta []

E levaram um burro. Quando eles chegaram à cidade de Tamar[mar]a, disseram: “Aqui aquecei um quarto e (também) o [bur]ro subirá.” De seguida, os homens da cidade replicaram: “Afinal a que viemos, que (até) um burro [su]birá?”⁶⁹

Na versão de Calvert Watkins, o verbo *ark-*, traduzido acima por “subir”, significa “montar (sexualmente)”, i.e., “copular” e, portanto, estar-se-ia em presença de uma potencial cena de bestialidade, de união carnal entre humanos e um animal.⁷⁰ Porém, esta bestialidade, na forma tentada, parte do burro e não dos viajantes que se dirigem a Kaneš, pormenor revelador da mentalidade hitita em relação à bestialidade, como veremos de seguida.

As Leis Hititas proibiam liminarmente a cópula entre homem e vaca, ovelha, porca/porco ou cadela/cão (§§187, 188, 199), atos para os quais estaria destinada a pena capital, exceto se o rei decidisse poupar o acusado.⁷¹ Já no caso de coito com cavalo ou mula não haveria ofensa, ainda que o elemento humano não se pudesse voltar a aproximar do rei nem vir a ser sacerdote, i.e., o modo proibitivo assume aqui

sua própria iniciação sexual (cf. Vernier 1996, 177-178).

69 CTH 3.1, KBo 22.2 obv. 8-10; ed. e trad. alemã Otten 1973, 6-7; trad. inglesa Hoffner 1998, 81-82; ed. e trad. inglesa Holland et Zorman 2007, 30, 39.

70 Watkins 2004, 65-79: “When they reached the city of Tamarmara, they are saying: ‘Here you have heated up the bedroom so that the donkey tries to copulate.’ The men of the city replied: ‘As far as we have seen, a donkey tries to copulate anyway.’”

71 Hoffner 1997, 148-149.

uma sanção menor, não a pena capital, mas uma certa forma de exclusão social, ou política, definitiva. Pode deduzir-se da própria existência destas Leis Hititas que os casos de bestialidade devem ter tido alguma ocorrência na sociedade hitita, mas a natureza casuística das Leis Hititas não permite saber do grau de incidência destas práticas sexuais no Hatti. Em todo o caso, a divergência de modo proibitivo e de sanção nos casos de cópula com cavalos ou mulas pode estar relacionado com o facto de estes animais viverem fora do ambiente familiar dos humanos, ao passo que vacas, ovelhas e porcos podiam acabar transformados em comida e, no caso do cão, a proximidade seria também grande, dada a grande proximidade doméstica do animal. Ou seja, a diversidade de molduras penais explica-se pelos diferentes graus de perigo de contaminação, dada a elevada preocupação hitita com a pureza.⁷²

Além do registo legal hitita, a bestialidade teve projeção também em narrativas mitológicas, especialmente nos textos hurritas. No *Canto de Hedammu*, Ištar (ou Šauška), a irmã de Teššub, tenta seduzir Hedammu, um monstro marinho serpentiforme, para o trazer para terra, recorrendo quer à música, quer a uma “poção de amor” e, mostrando-lhe o seu corpo nu, excita-o sexualmente.⁷³ Perpassa a ideia de que o tabu da bestialidade cede em prol da necessidade de proteger a realeza divina de Teššub, o maravilhoso que acompanha o registo mítico leva os autores do texto à presentificação duma relação erótica proibida.

O fragmentado episódio em que Hedammu vê Ištar segue assim:

KUB 33.86 obv. ii

1' [nu-š]á² ʾ kaat-kaal²-x]

2' [n]u-uš-š² GAM²-an²]

3' nu² ^dIŠTAR-iš² ka]t-

4' nu-kán^{MUS} Hé-dam]-mu-

5' A.HI.A-aš² hal-lu-wa-aš² hu-x]

6' nu GIM-an^{MUS} Hé-dam-mu-u]š²

7' nu-kán^{MUS} Hé-dam-mu-uš² ʾ da²]-

8' hu-u-wa-hu-eš-na-aš² SAG.DU²-an²]

9' nu² ^dIŠTAR-in² a-uš-ta² ^dIŠTAR²-iš² [A-NA^{MUS} Hé-d(am-mu IGI-an-da)]

10' NÍ.TE.MEŠ² ne-ku-ma-an-ta ša-ra²-a² [(e-ep² ta²)]]

72 Collins 2007, 120-121.

73 CTH 348, KUB 33.8 1²-18² (parcialmente duplicado em IBoT 2.135: 1²-11² e KBo 22.51: 1²-6²) e KBo 19.109+ rev. iv 3² et seq.; ed. e trad. alemã Siegelová 1971, 58 et seq., trad. inglesa Hoffner 1998, 53-55.

- 11' ^{[MU]S}Ĥé-dam-mu-us^sINIM.MEŠ-ar^dIŠTAR-li me-mi-ī[^ski-u-wa-an da-a-iš]
 12' [zi-ī(k-ka_i-z̄)]a^rku^r-iš^sDINGIR^{LM}-iš nu Ū-UL[
 13']^rū^r-e-ri-iš-z̄-za-aš-ti nu-kán a-ru-ni x[
 14' [(nu-za ha-aš^rz̄i^r-)]x nu-us-šī A^rNA^r GUD.MAḤ ma-ah-ha[-
 15'] x x x x-ya Ū-UL^ršá^r[-
 16'

KUB 33.85 obv.

- 1' -]a-a-iš^rap^r-x [
 2' ^{MU]S}Ĥé-dam-mu har-x [
 3']^dše-er-ta-ap-šū[-ru-ḫi-
 4']^{MUS}Ĥé-dam-mu har-x [
 5' -]an da-iš^s iš-x [
 6' U]R.SAG-in^dim[-
 7' -e]šū-un-ni^rz̄i^r[-
 8']x-ta nu-za ΛMA^rYA^r[-
 9' z̄i-ik-ma-kán[
 10']x(-)e-eš(-)x [
]

KUB 33.83 + Bo 69/202 + Bo 69/205 obv. ii

- 1' ^{MUS}Ĥé-dam-mu[-us^d]IŠTAR-li me-mi-ī[^ski-u-wa-an da-a-iš]
 2' z̄i-ik MUNUS-n[a-aš]^ra^r-wa-an ar-ḫa x [
 3' nu-ut-ta ar-ḫa e-ed-mi ka-x[-
 4' har-ša-la-an-ta na-at-mu-za zu-x[-
 5' nu-wa⁽²⁾ x [] [
 rev. iii
 1 []
 2] x x x x [
 3 -]a-mu pī-dī[
 4 ^{U]RU}ne-nu-wa-an[
 5]x x x [
]

... junto a [...] e Ištar [...] e Hedam[u] [...] nas águas profundas [...]. E como Hedamm[u] [...]. E Hedammu [...] (Ele² ergueu³) a sua cabeça do fundo aquoso [...]. Ele espiou Ištar. Ištar manteve os seus membros nus [perante Hedammu]. Hedammu come[çou a falar] para Ištar: “Que deusa és [tu] e não [...]? [...] e no mar [...].” E (Ištar [...]) para ele como para um touro. [...] não sa[be] [...] . . . (para Hedammu (no² mar²) [...] Šertapšu[ruhi] [...]. / [...] (para³) Hedammu [...] começou a [diz]er: “[...] heróico⁴ [...] ele completa [...] e a minha mãe [...] tu⁵ [...]” Hedamm[u] [começou a] di[zer] a [I]štar: “Tu [...] como nenhuma (outra) mulh[er]. Portanto eu vou-te comer [...] zangados e eles [...] para mim. E [...]”⁷⁶

74 Acusativo.

75 Nominativo.

76 CIH 348; ed. e trad. alemã Siegelová 1971, 54 et seq., trad. inglesa Hoffner 1998, 54.

Não obstante o estado fragmentário dos textos, parece haver significativos elementos erotizantes neste episódio, quer a nudez de Iřtar, quer a intenção de Hedammu de “comer” Iřtar, além do registo freudiano na referência à mãe de Hedammu, řertapřuruhi. O que se traduz por “comer” é o hitita *nutta arřa edmi* (“Eu vou-te comer”) e tem forma verbal de *ed-/ad-*,⁷⁷ o que parece ser uma tentação de Hedammu e não um ato deliberadamente dirigido a eliminar a oposição de Teřřub, ao atacar Iřtar. No texto, o literal “comer” parece remeter para a voracidade do animal marinho, mas a narrativa metaforiza deliberadamente o “comer” em relação erótica, dado o contexto em que aparece a intenção de Hedammu. No entanto, é Hedammu quem pretende “comer” Iřtar, ao passo que esta apenas o seduz, com o objetivo de o fazer sair do mar: a bestialidade em perspetiva acaba por não ser uma intenção efetiva de Iřtar, mas sim de Hedammu, horizonte que adere à normatividade hitita em relação à bestialidade, visto que atribuí a autoria do crime ao mostrengo.

A denotação sexual alimentar, no *Canto de Hedammu*, prolonga-se⁷⁸ quando Iřtar prepara uma “poção de amor”,⁷⁹ de alguma forma relacionada com as madeiras *řabiř* e *řarnulliř*, e a coloca na água como engodo para peixe. Hedammu sente o aroma, que lhe parece de cerveja, e fica adormecido ou dormente;⁸⁰ nesse estado, Hedammu, que dorme como um boi e como um burro,⁸¹ come sapos e caracóis, ludibriado por Iřtar ou em sonho. De seguida, Iřtar ordena a Hedammu que saia das águas e venha “para o meio”, em mais um apelo metaforicamente erotizado. Na parte final, Hedammu, continuando a contemplar os membros nus de Iřtar, tem uma ereção e a sua “masculinidade”,⁸² eufemismo para “pénis”, ejacula e impregna 130 cidades e depois mais 70 cidades. O texto conhecido deste mito termina com a ejaculação de Hedammu, mas supõe-se que, uma vez em terra, Teřřub o derrotasse e assim mantivesse a sua realeza divina. A tentação de bestialidade a que Hedammu cede acabaria por o levar à derrota, ou seja, o crime, de acordo com o cânone legal

77 Que significa “comer”, alemão “essen” (cf. Friedrich 1991, 44, s.r.).

78 ČTH 348, KBo 19.109+ rev. iv 3’ et seq. ; ed. e trad. alemã Siegelová 1971, 58 et seq., trad. inglesa Hoffner 1998, 55, §16.

79 O traduzido por “poção de amor” é o hitita *ařřiyatar*, que significa “amor”, mas sendo estranho que o amor seja derramado na água, a tradução frequentemente adoptada é “(poção de) amor”.

80 O texto diz que Hedammu teve um *řaneřřiř teřřař*, que pode ser traduzido por “doce sono” ou “doce sonho” (menos literalmente por “doce ato sexual”) (cf. Kloekhorst 2008, 874 s.v. *teřřa-*; Friedrich 1991, 222 s.v. *teřřa-*).

81 Correspondente ao sumerograma ANřE.

82 Hitita LÚ-*natar* (KUB 33.84 rev. iv 13/15’).

hitita, não compensa. O mito encerra novamente uma codificação da norma social hitita relativa à bestialidade.

No *Canto de Ullikummi*, Ištar tenta seduzir também Ullikummi. Vestida a preceito, devidamente ornamentada e acompanhada de música, Ištar dirige-se para o mar com a intenção de encontrar Ullikummi, também este um monstro marinho. Porém, Ullikummi, um oponente de Teššub mais desenvolvido do que Hedammu, é cego e surdo, i.e., imune às seduções de Ištar.⁸³ Apesar de Ullikummi não ser teriomórfico, como Hedammu, a cena roça o tema da bestialidade, já que Ullikummi é um monstro marinho em forma de basalto. Neste episódio, a tentativa de sedução destinada a repetir o sucedido com Hedammu acaba frustrada. O desaire de Ištar pode mesmo estar relacionado com a anterior aventura bestial de sedução de Hedammu, dado que, após Ullikummi nascer, Kumarbi diz que Ištar, a rainha de Nínive, não o pode ver, pois quebrá-lo-ia como a uma cana fina.⁸⁴ A leitura da passagem torna-se duvidosa, dado o estado fragmentário da tabuinha, correspondendo ao hitita MUNUS-aš tar-?-?-kán-ta-aš ou MUNUS-aš haš-?[...]?-kán-ta-aš, mas é bem possível que Ištar esteja aqui qualificada de “impura.” A impureza de Ištar, dando por certa a posposição do *Canto de Ullikummi* em relação ao *Canto de Hedammu*, decorrerá da anterior tentativa de bestialidade, o que fica bem alinhado com as normas hititas relativas às uniões sexuais com animais. Como “castigo” de Ištar, a sua segunda tentativa bestial, agora com Ullikummi, sai gorada.

Mas nem só o feminino divino se envolve em relações bestiais. Na estória intitulada *O Deus Sol, a Vaca e o Pescador*, o Deus Sol sente-se excitado ao ver uma vaca, que emprenha, após se ter transformado num belo jovem,⁸⁵ num registo semelhante ao das uniões de Zeus com Europa e com Io e de Pasífae com o touro de Mínos.⁸⁶ Surpreendentemente, o supremo deus da justiça pratica um crime sexual.⁸⁷ O resultado da união do deus com a vaca é um humano, que a vaca abomina. O impulso para a relação bestial parte da divindade, não do

83 CTH 345, KUB 33.87+ obv. ii 5'-30'.

84 CTH 345, KUB 33.96+ rev. iii 26-36; “cana fina” corresponde ao hitita *ha-aš-ša-rí-in* GI-an (acus.), literalmente “cana fraca”, “cana seca”.

85 CTH 363, KUB 24.7 obv. ii 46'-59'; trad. inglesa Hoffner 1998, 85.

86 Zeus une-se a Europa depois de se transformar em touro e unia-se a Io também nessa forma, depois de a própria Io ter sido transformada em vitela (cf. Grimal 1999, s.v. “Europa” e “Io”).

87 Bryce 2002, 220.

animal que lentamente pastava no Prado.⁸⁸ A rejeição do filho por parte da vaca pode remeter para a rejeição da própria bestialidade, de acordo com as normas hititas, ao passo que a permissividade em ato do Deus Sol pode ter explicação em determinada conceção libertina associada ao divino, inacessível aos humanos. Ou então o drama divino representado naquele passo, talvez na sua característica catartopoiética, inspirasse simultaneamente piedade e terror no leitor/ouvinte do mito, ora aproximando o crente do seu deus, ora afastando-o do crime bestial, um erro colossal realizado pelo último que poderia ser injusto, precisamente o Deus Sol. Caído numa situação de excessiva luxúria bestial, o seu erro foi ter cedido ao prazer proibido.⁸⁹ Em todo o caso, a tentativa da vaca de engolir o seu filho humano tem a oposição do superior deus hitita da justiça: aqui o Deus Sol protege o inocente, visto que o crime bestial resultou da autoria mediata do próprio divino. Aquela oposição, enquanto recuperação do Deus Sol, permite assim recolocar a divindade no seu pedestal, lembrando-a como soberano maior da justiça.

A salvação do filho da vaca passa pela sua entrega a um pescador que não tinha ainda filhos, seja por razões de infertilidade masculina ou feminina, entrega essa feita com o envio do filho rio abaixo (ou pelo mar) até que a criança é encontrada pelo pescador.⁹⁰ Com o feliz achado, o pescador propõe à mulher que simule um parto para que assim o casal possa receber presentes pelo rebento

88 CTH 363, KUB 24.7 rev. iii 8^o-9^o; trad. inglesa Hoffner 1998, 86.

89 Nesta função catártica, o mito hitita aproximar-se-ia da tragédia, na linha do que Aristóteles diz na *Poética*: “É, pois, a tragédia imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [limitação que se efectua] não por narrativa, mas mediante actores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções (δι’ ἐλέου καὶ φόβου περιένουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν).” (Arist. *Po.* 1449b, trad. Sousa 1994, 110). Se bem que não se possa falar de teatro *tout court*, o mito *O Deus Sol, a Vaca e o Pescador* encerra também diálogos entre o Deus Sol e a vaca, humanizando ambos. Sobre a leitura catartopoiética da tragédia, que se pode ler parcial e subliminarmente no episódio bestial do mito *O Deus Sol, a Vaca e o Pescador*, ver Sousa 1994, 100 (introdução de Eudoro de Sousa): “Porque terror e piedade são sentimentos, emoções ou paixões, correspondentes à situação trágica por excelência, que, segundo Aristóteles, é a do ‘homem que não se distingue pela virtude ou pela justiça; se cai no infortúnio, tal não acontece porque seja vil ou malvado, mas por força de algum erro’... É que ambos os afectos catárticos também se relacionem entre si: depreende-se da mais concreta determinação do estímulo: a piedade é o sentimento em face do que é ‘infeliz, sem o merecer’, e o terror invade-nos, ao vermos o ‘nosso semelhante desditoso’. O ‘semelhante desditoso sem o merecer’ atrai e repele, ao mesmo tempo, as almas dos espectadores e dos leitores. A piedade, comisseração ou simpatia, é a tonalidade emocional de uma *atração*; o terror, medo ou angústia, é a tonalidade emocional de uma *repulsão*.” (sublinhado nosso).

90 Nota-se aqui o paralelo com as situações de Sargão de Akkad, de Moisés, do rei persa Dario, do herói grego Perseu e do fundador de Roma, Rómulo. Apesar de não se conhecer o desenvolvimento da história *O Deus Sol, a Vaca e o Pescador*, é possível que, noutra tabuinha, fosse a contada a história do sucesso futuro do filho da vaca, tornando-se líder do seu povo, como acontece nos referidos mitemas de Sargão, Moisés, Dario, Perseu e Rómulo (Bryce 2002, 220-21).

recém-nascido.⁹¹ Ou seja, no mito, o fruto da bestialidade serviu para o dolo social: ao crime segue-se o engano dos pares. A codificação em narrativa mitológica parece resultar de novo da projeção dos normativos legais relativos à bestialidade.

Necrofilia e Violação

Outros assuntos são abordados no âmbito da legalidade sexual hitita. A necrofilia não era penalizada, como refere o §190 das Leis Hititas,⁹² ainda que fosse geradora de impureza.⁹³ A ausência de tabu nesta matéria pode esclarecer a permissão de Kumarbi ao gerar Ullikummi, penetrando sexualmente uma rocha, um ser inerte e inanimado, ato realizado no sítio da Lagoa Fria:

obv. i

- A 11 *ma-a-an-za*^d *Ku-mar-bi-iš* *h[a-at-ta-tar ...]*
 B 10 *ma-a-an-za*^d *Ku-[ma]r-bi-iš* *ZI-ni*^r *pí-an* *GALGA-tar* *ME-aš*^ṽ
- A 12 *na-aš-kán*^{GISŠÚ}.*A-aš* *ša-ra-a* [...]
 B 10a *na*^r *aš*^ṽ *kán* *UGU* *hu-u-da*^r *ak*^ṽ *a-ra-iš*^r
- A 13 *ŠU-za*^{GIS} *GIDRU-an* *da-a-aš*^r
 B --
- A 13 *I-N[A ...]* 14 *i-li-wa-an-du-uš* *IM*.*MES*^š-*uš* [...]
 B 11 *GAM-an*^{KUŠ}.*SIR.HI.A-uš* *šar-ku-et*
- A 15 *na-aš-kán*^{URU} *Úr-ki-ša-aš* [...]
 B 11 *n[a-a]š-kán*^{URU} *Úr-ki-ša-aš* 12 *URU-za* *ar-ḥa* *i-ya-an-n[a]*^r *iš*^ṽ
- A 16 *na-aš i-ku-un-ta* *l[u-ú-li-kán ...]*
 B 12 *na-aš* «^r *i*^ṽ *[k]* *u-un-ta* ^r *lu-ú-li-kán* 13 *an-da a-ar-aš*^r
- A 17 *ma-a-an-kán*^{dr} *Ku*^ṽ *mar-b[i-iš ...]*
 B --
- A 18 *[x]-x-tá* *i-k[u-un-ta lu-ú-li ...]*
 B 13 *nu-kán i-ku-un-ta lu*^r *ú*^ṽ *[li an-a]* 14 *šal-li-iš*^{NA4} *pé-ru-na* *[aš k]* *i-it-ta-ri*
- A 19 [...] *x x* [...]
 B 15 *na-aš da-lu-ga-aš-ti* ^r *3*^ṽ *DANNA*
 B 15 *pal-ḥa-aš-ti-[ma-aš]* 16 1/2 *DANNA-ya*
 C 17^r [...] *DANNA-y* *a*
 B 16 *kat-ta-kán ku-it* *ḥar-zi nu-kán* [...]

91 CTH 363, KUB 24.7 obv. iv 28^r-52^r.

92 “Se ele tem sexo com uma pessoa morta – seja homem ou mulher – não é uma ofensa.” (cf. Hoffner 1997, 150).

93 Mouton 2007, 79 e n. 50.

- B 17 *ZI-an-ṣa pa-ra-a wa-at-ku-ut*
 B *na-aš-ṣa-aš^rNA⁴p[é-ru-mi]* 18 *kat-ta-an še-eš-ta^r*
 C 20^r [... *še-eš-ſa*]
 B 18 *nu-uš-ši-kán LÚ-na-tar an-d[ā]a- ...]*
 B 19 [...] [*na-a*] *n-ṣa-an-kán 5-ŠU da-a-aš*
 B 20 [*nam-ma-an-ṣa*] *a-an-kán 10-ŠU da-a-aš*

Quando Kumarbi formou um sábio plano na sua mente, de imediato se levantou da sua cadeira. Na sua mão tomou o bordão; n[os seus pés] como sapatos alados ele pôs os vent[os]. Ele sa[í]u para a cidade de Urkeš e chegou à Lagoa Fria. Quando Kumarbi [...]. [Den]tro da La[goa] Fria, [j]az uma grande roch[a]: o seu comprimento é três milhas [e a sua] largura é [...] e meia milha. A sua mente imaginou o que ela teria por baixo [...] e ele dormiu com a r[ocha]. A sua masculinidade [penetrou^r]-a. Ele tomou-a cinco vezes; [de novo] ele [a] tomou dez vezes.⁹⁴

A união sexual ocorre aqui entre uma divindade e um ser inanimado, frio e inativo. A expressão “o que ela teria por baixo” corresponde ao hitita *katta=kan kwiit harṣi*, remetendo muito possivelmente para uns hipotéticos genitais da rocha. A estranheza da união de uma divindade com uma rocha justifica-se com a necessidade de “explicar” a geração de Ullikummi, um basalto que Kumarbi pretende indestrutível. No entanto, esta união resulta estranha, dada a natureza da parceira de Kumarbi.

Relativamente à violação, o §197 das Leis Hititas é claro: se um homem captura uma mulher na montanha e a viola, é uma ofensa, i.e., um crime sexual, e o autor deve ser condenado à morte. No entanto, se a referida captura ocorresse em casa da mulher, não se trataria de violação, mas de adultério feminino. O critério para reconhecer o crime, o seu elemento típico, é o local onde o coito é realizado: o consentimento era presumido se o ato se desse em casa da mulher. Contudo, nota-se a unilateralidade desta lei hitita, pois destina-se apenas ao violador masculino (ou à adúltera feminina). A fraca expressão legal do crime de violação, especialmente quando comparada com o espaço das Leis Hititas dedicado à bestialidade, pode dever-se à regulação consuetudinária deste tipo criminal, o que poderá estar relacionado com alguma pretendida discrição da vítima neste tipo de ofensa sexual.⁹⁵

94 CTH 345, KUB 33.96+ (A) obv. i 11-20, com duplicados KUB 33.98 + KUB 36.8 (B) obv. i 10-20 e KUB 33.102+ (C) obv. i 17-20^r.

95 Bryce 2002, 35.

Na literatura hitita, também a violação tem um registo mitológico significativo. No mito intitulado *Ištar e o Monte Pišaiša*, o monte Pišaiša, ao ver os membros desnudados de Ištar, excita-se e deita-se com ela; a deusa levanta-se de sobressalto e diz:

8' *ku-iš-wa-mu ki-iš-šu-wa-an-ti me-ḫu-n[i ...]*
 9' *a-ša-an i-ya-at nu-wa^dU-ni Ú-U[L ...]*
 10' *nam-ma ta-ma-iš^{LU}KÚR-aš nu-wa-aš-ši^ra⁷-[...]*
 11' *^{LU}KÚR-aš*

“Quem me fez (este) ultraje, precisamente agor[a]? Nã[o...] ao Deus Tempestade contra outro inimigo e a ele [...] inimigo.”⁹⁶

De seguida, Pišaiša implora a Ištar que não o mate. O episódio poderá revelar como Ištar tem uma natureza de aliada de Teššub, pois parece queixar-se por não poder ajudar o Deus Tempestade contra qualquer outro oponente, como aconteceu com Hedammu e Ullikummi, dado que o nome mesopotâmico Ištar corresponde ao hurrita Šauška, assim como o Deus Tempestade hatiano corresponde ao hurrita Teššub. Por outro lado, o pedido de suspensão da pena capital revela o normativo legal relativo à violação, que destinava a morte ao autor do crime. O mito, erótica estória do divino, reforça de novo a normatividade do social, subscrevendo o texto legal.

Conclusão

Em suma, os elementos jurídicos de ordenação dos comportamentos humanos em relação à sexualidade, designadamente as Leis Hititas, tiveram bastante projeção nos mitos da Anatólia antiga, maioritariamente naqueles de origem hurrita, por vezes atribuindo dúbios papéis aos agentes divinos das narrativas mitológicas, sendo o mais escandaloso o exemplo bestial do supremo deus hitita da justiça, o Deus Sol, o que demonstra como as problemáticas da repressão e regulação sexual tiveram significativa e variada expressão e ambivalência na mentalidade hitita.

96 CTH 350.3, KUB 33.108 obv. ii 8'-11' ; transliteração, transcrição e trad. alemã Rieken 2009-2014: CTH 350.3; trad. espanhola Bernabé 1987, 131.

BIBLIOGRAFIA

- Antigo Testamento Poliglota: Hebraico, Grego, Português, Inglês.* 2003. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Beckman, Gary. 1996. *Hittite Diplomatic Texts*. Ed. Harry Hoffner. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 2003. “The Storm-God and the Serpent (Illuyanka).” In *The Context of Scripture*, ed. William W. Hallo, vol. 1, 150-151. Leiden: Brill.
- Benveniste, Émile. 1949. “La légende des Danaïdes.” *RHR* 136:129-38.
- Bernabé, Alberto, ed. 1987. *Textos Literarios Hititas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bryce, Trevor. 2002. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. *The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia*. London: Routledge.
- Burney, Charles. 2004. *Historical Dictionary of the Hittites*. Maryland: The Scarecrow Press.
- Collins, Billie Jean. 2007. *The Hittites and their World*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Farnell, Lewis Richard. 1911. *Greece and Babylon*. Edinburgh: T & T Clark.
- Friedrich, Johannes, ed. 1991. *Kurzgefaßtes Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter / Universitätsverlag.
- Galhano, João Paulo. 2010. “Representações e usos humanos nos mitos anatólicos antigos.” *Cadmo* 20:347-67.
- García Trabazo, José Virgilio, ed. 2002. *Textos Religiosos Hititas: Mitos, Plegarias y Rituales*. Madrid: Trotta.
- Gilan, Amir. 2011. “Hittite Religious Rituals and the Ideology of Kingship.” *RC* 5 (7):276–285.
- Goetze, Albrecht. 1969. “The Myth of Illuyankas.” In *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard. Princeton – New Jersey: University Press.
- Griffith, Ralph T. H., trans. (1889) 2009. *Rig Veda*. Santa Cruz: Evinity Publishing Inc.
- Grimal, Pierre. 1999. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, 3ª ed. Algés: Difel.
- Güterbock, Hans Gustav. 1983. “A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar.” *JAOs*, 103 (1):155-64.
- Haas, Volkert. 2006. *Die hethitische Literatur*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Héritier, Françoise. 1994. *Les Deux: Soeurs et la Mère. Anthropologie de l'Inceste*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Hoffner, Harry, ed. 1997. *The Laws of the Hittites, A Critical Edition*. Leiden: Brill.
- . 1998. *Hittite Myths*, 2ª ed. Atlanta: Scholar Press.
- . 2009. *Letters from the Hittite Kingdom*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hoffner, Harry, et Harold Craig Melchert. 2008. *A Grammar of the Hittite Language*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Holland, Gary, et Marina Zorman. 2007. *The Tale of Zalpa – Myth, Morality, and Coherence in a Hittite Narrative*. Pavia: Italian University Press.
- Jamison, Stephanie W., Brereton, Joel P., trans.. 2014. *Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vols.. Oxford: Oxford University Press.
- Keilschrifttexte aus Boghazköi*. 1916-2018. 71 Vols. Leipzig: Gebr. Mann Verlag.
- Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. 1921-1990. 60 Vols. Berlin: Akademie Verlag.
- Kloekhorst, Alwin. 2008. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden: Brill.

- Laroche, Emmanuel. 1971. *Catalogue des Textes Hittites, Études et Commentaires*. Paris: Klincksieck.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*, ed. revista, trans. James Harle Bell et John Richard von Sturmer. Boston: Beacon Press.
- Lichtheim, Miriam. 2003. "The Two Brothers." In *The Context of Scripture*, ed. William W. Hallo, vol. 1, 85-89. Leiden: Brill.
- Martirosyan, Hrach K.. 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden: Brill.
- Mouton, Alice. 2007. *Rêves Hittites, Contribution à une Histoire et une Anthropologie du Rêve en Anatolie Ancienne*. Leiden: Brill.
- Neu, Erich. 1990. "Das hethitische Wort für 'Frau'." *Historische Sprachforschungen ("Kubus Zeitschrift")* 103:208-17.
- Otten, Heinrich. 1973. *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Payaslian, Simon. 2007. *History of Armenia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Penglase, Charles. 1997. *Greek Myths and Mesopotamia, Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge.
- Puhvel, Jaan, ed.. 1984. *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. 1, *Words beginning with A*. Volume 2: *Words beginning with E and I*. Berlin: Mouton Publishers.
- . 1997. *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. 4, *Words beginning with K*. Berlin: De Gruyter.
- . 2013. *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. 9, *Words beginning with PE, PI, PU*. Berlin: De Gruyter.
- Ramos, José Augusto Martins. 1997. "A Bíblia e o seu mundo." *Revista da Faculdade de Letras* 5ª série, 21-22:155-96.
- Rieken, Elisabeth, et al.. 2009-2014. *Hethitische mythologische Texte*, hethiter.net/.
- Singer, Itamar. 2007. "Mythological aspects in the hittite colonization of Anatolia." *Electronic Antiquity* 11 (1):13-19.
- Siegelová, Jana. 1971. *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sousa, Eudoro, ed. et trad.. 1994. Aristóteles. *Poética*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Tischler, Johann. 2001. *Hethitisches Handwörterbuch*. Innsbruck: Inst. für Sprachen u. Literaturen der Univ.
- Güterbock, Hans Gustav, Harry Hoffner, Jr., and Theo P.J. van den Hout, eds.. 1989-. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: Oriental Institute.
- The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, 1997-. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.
- Trémouille, Marie-Claude. 1994. "L'iconographie de la déesse Hebat a la lumière des textes." *SMEA* 34:87-105.
- Vernier, Bernard. 1996. "Théorie de l'inceste et construction d'objet. Françoise Héritier, la Grèce antique et les Hittites." *Annales (HSS)* 51 (1):173-200.
- Watkins, Calvert. 2004. "The third donkey: origin legends and some hidden indo-european themes." In *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, ed. J. H. W. Penney, 65-79. Oxford.
- West, Martin Litchfield, ed.1966. Hesiod. *Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- Winkler, John. 1990. "Laying down the law." In *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, ed. D. M. Halperin, J. J. Winkler e F. Zeitlin, 171-209. Princeton: University Press.