

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

20



ἩΜΕΙΣ ΤΟΙΣ ΠΑΤΕΡΑΣ ΕΙΜΕΝ
ΜΗΝΙΝ ΑΕΙΔΕ ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

REPRESENTAÇÕES E USOS HUMANOS NOS MITOS ANATÓLICOS ANTIGOS

JOÃO PAULO GALHANO

Universidade de Lisboa
jptsgalhan@gmail.com

O mito é uma realidade complexa e totalizante, que importa entender.

José Nunes Carreira¹¹

Resumo

Os mitos anatólicos antigos permitem aceder ao mais remoto passado histórico hático. Na presente investigação, caracterizamos as concepções de homem realizadas na mitologia hática, quer a sua passividade e padecimento face ao *motus* divino, quer a sua incapacidade de perceber a acção dos deuses, ainda que tal não impeça a interferência humana na esfera divina. O agente humano configura a sua actividade na limitação imposta pelas divindades, mas a transgressão desses limites, no *Mito de Illuyanka*, tem contornos teodiceicos. Tal não acontece nos mitos de divindades que desaparecem, aparentando esta concepção ateodiceica hática primitiva às concepções sumérias. Os mitos anatólicos antigos tiveram também um uso político.

Palavras-chave: Mitos háticos; Illuyanka; divindades ausentes; concepção humana; transgressão; teodiceia; uso político.

Abstract

The ancient anatolic myths allow to access to the most remote historical hattic past. In the present enquiry, we characterize the conception of man

held in Hittic mythology, whether his passivity and suffering of divine *motus*, whether his inability to understand the action of the gods, though this does not prevent human interference in the heavenly sphere. The human agent sets up its activity on the limitation imposed by the gods, but the transgression of these limits, in the *Illuyanka Myth*, has contours of theodicy. This does not happen in the myths of deities who disappear, making this non-theodiceic conception of this primitive hittic myths similar to sumerian conceptions. The Myths of Ancient Anatolia also had a political use.

Keywords: Hittic Myths; Illuyanka; Vanishing Gods; Human Conception; Transgression; Theodicy; Political Use.

A mitologia hitita, dada a sua natureza composta e aglomerante, aparece habitualmente dividida em duas grandes áreas: os mitos mais arcaicos, designados anatólicos antigos, e as narrativas mitológicas herdadas de povos vizinhos. Contam-se neste segundo grupo tanto as narrativas e epopeias mitológicas hurro-hititas, como as que têm origem canaanaica ou mesopotâmica. Alguns autores ampliam o campo de explicitação mitológica a alguns textos literários em que participam divindades e mortais⁽²⁾, e outros até a textos rituais que contêm breves referências míticas⁽³⁾. A mitologia hitita surge assim como uma parte importante da literatura hitita, na qual se incluem, além dos textos mitológicos, a historiografia, as narrações semi históricas, os hinos e as orações⁽⁴⁾.

Os mitos anatólicos antigos, que abreviadamente designaremos háticos, apesar de serem bastante menos sofisticados e de terem um enredo mais simples do que as narrativas e epopeias mitológicas de origem estrangeira, abrem uma via de acesso a fases mais recuadas das concepções anatólicas, designadamente das que constituíam o património originário da Anatólia, possivelmente anterior à chegada de Hititas, Luvitas e Palaítas no início do II milénio a. C.⁽⁵⁾. Ou seja, permitem aceder às mais antigas concepções anatólicas conservadas em forma mitológica. Nem a ausência de sofisticação dos mitos háticos significa falta de subtilidade ou de importância⁽⁶⁾.

Na sua especificidade, alguns mitos anatólicos antigos integravam festivais religiosos do Estado hático, inseridos em rituais destinados a manter a integridade e a prosperidade do país, ao passo que outros faziam parte de rituais realizados em momentos de crise. Neste caso, um evento primordial em forma de registo memorial servia de paradigma para a resolução de um problema contemporâneo⁽⁷⁾. Esta

ligação dos mitos háticos ao ritual e à liturgia permite-nos assim apreciá-los na sua «frescura original»⁽⁹⁾, podendo também por isso ser designados mitos em toda a sua propriedade, num quadro conceptual e definidor de mito como algo que «se vive e narra vivencialmente no rito e só existiu em fase oral», já que mantêm «a vivência e o *Sitz im Leben* original»⁽¹⁰⁾.

Estas circunstâncias históricas permitiram-nos uma realização heurística destinada a revelar a concepção do homem e as relações deste com o mundo divino presente nos mitos háticos, ou seja, naqueles textos que reflectem o mais remoto passado histórico anatólico⁽¹¹⁾. Esta tarefa, que à partida poderia estar perto dos limites do inexecutável, dado o papel periférico e a limitada presença do agente humano nos mitos háticos, veio revelar-se bastante proveitosa, já que permitiu pôr a nu algumas coordenadas fundamentais da ligação do homem hático ao mundo divino, bem como denunciar os usos do divino mitificado para fins terrenos, designadamente políticos.

Um dos mais importantes mitos háticos, o *Mito de Illuyanka*⁽¹²⁾, foi conservado em duas versões incompletas posteriores ao séc. XV a. C., não obstante os arcaísmos linguísticos demonstrarem que esta narrativa vem já do Reino Antigo, senão antes⁽¹³⁾. Este mito, recitado no âmbito do festival *Purulli* e celebrado no santuário de Nerik (na Anatólia central), conta como o deus da Tempestade lutou contra Illuyanka, um monstro ofidiomórfico cujo nome próprio se julga hoje significar «serpente» ou «dragão»⁽¹⁴⁾. No primeiro combate, o deus da Tempestade sai vencido por Illuyanka, mas no segundo a vitória pertence ao deus da Tempestade. Na primeira versão, a vitória é conseguida com a ajuda de Hupašiya, um mortal que a deusa Inara congrega para ajudar o deus da Tempestade; na segunda versão a serpente sai derrotada à custa de um estratagema conjugal, envolvendo um filho mortal do deus da Tempestade.

Logo na primeira versão do *Mito de Illuyanka* se observa um aspecto definidor do humano face ao divino, a saber, a sua passividade face ao *motus* divino. Na narrativa mítica, a deusa Inara propõe a Hupašiya que se una a ela mesma, para que, com isso, possa ajudar o deus da Tempestade no segundo enfrentamento de Illuyanka; assim, a representação mitológica apresenta o mortal como passivo em relação à actividade divina, a acção não parte do humano mas da deusa:

Assim (falou) Inara a Hupašiya: «Olha, / vou fazer isto e isto. / Tu une-te a mim.»⁽¹⁴⁾

Essa mesma característica de dependência humana de impulso activo face ao divino, revela-se também na parte final da primeira versão do *Mito de Illuyanka*, quando, depois de Hupašiya ter ajudado o deus da Tempestade a vencer o dragão, o mortal se vê enclausurado por determinação de Inara⁽¹⁵⁾. Na primeira versão deste mito, Hupašiya acabará por morrer por não ter acatado a ordem divina que o proibia de olhar pela janela do seu *claustrum*⁽¹⁶⁾, mas também na segunda versão do *Mito de Illuyanka*, após o filho mortal do deus da Tempestade haver traído as leis de hospitalidade, enquanto vivia em casa de Illuyanka, o mortal que ajudou o deus da Tempestade acabará morto às mãos do deus. Ou seja, em ambas as versões do *Mito de Illuyanka*, o mortal que intervém na esfera divina por determinação dum deus ou duma deusa acaba morto, vítima dos acontecimentos. A actividade do agente humano revela-se afinal passividade perante a capacidade cinética e condutora do divino.

O padecimento humano que resulta do exercício divino aparece mais explícito nos mitos háticos de deuses desaparecidos, o segundo grande grupo de mitos anatólicos antigos. Dentre os mais importantes, está o mito intitulado *O Desaparecimento de Telipinu*⁽¹⁷⁾, verdadeiro «protótipo dos “mitos dos deuses que desaparecem e são encontrados de novo”»⁽¹⁸⁾. As três versões deste mito, cada uma delas incompleta, não impedem o reconhecimento do esquema habitualmente presente neste tipo de mitos: a narrativa inicia-se com o desaparecimento do deus, agastado por qualquer falta, o que provoca uma interrupção do curso normal da natureza, que apenas a manipulação mágica pode fazer retroceder repetindo o que os deuses fizeram *in illo tempore*; na parte final, há um ritual expiatório e a ordem cômica é então finalmente restabelecida. Este tipo de rituais, com inserção de uma narração mítica, era designado *mugawar*, denominação por vezes estendida quer ao ritual quer ao texto mítico que o acompanhava⁽¹⁹⁾.

N’*O Desaparecimento de Telipinu*, o sujeito humano tem em primeira instância a qualidade de padecente dos efeitos nefastos do desaparecimento do deus, a par de deuses, animais e plantas: todos sofrem com a ausência divina e qualquer manifestação vital fica em perigo perante o afastamento de Telipinu, ainda que o deus não morra nem se desmembre, mas apenas adormeça⁽²⁰⁾:

[...] E já não / crescem o grão nem a espelta, nem as vacas nem as ovelhas ficam prenhes / nem os seres humanos. E os que estão prenhes já não dão à luz.⁽²¹⁾

E mesmo depois de Telipinu ser acordado pela picada de uma abelha, o homem, em resultado dum ímpeto divino estremunhado, continuará a sofrer com a cólera divina, sendo dizimado da mesma maneira que vacas e ovelhas. Esta situação surge narrada por meio de fórmula recorrente nos mitos de divindades que desaparecem:

[Telipinu] dizimou os homens, dizimou vacas e ovelhas.⁽²²⁾

Noutros mitos háticos, o efeito do desaparecimento da divindade não varia muito, sendo legível por exemplo nos mitos *O Desaparecimento do deus da Tempestade*⁽²³⁾, *O Desaparecimento do deus Sol*⁽²⁴⁾, *O Desaparecimento de Hannahanna*⁽²⁵⁾ e ainda noutros textos que referem divindades desaparecidas. Porém, há variantes que acentuam a gravidade do sofrimento humano quando o deus não está presente. No mito *O Desaparecimento de Hannahanna* são as mães que já não cuidam dos filhos⁽²⁶⁾ e no mito *Anzili e Zukk*⁽²⁷⁾, inserido num ritual aplicado a uma mulher com dificuldades no parto, o texto descreve a aflição humana com a expressão:

A mãe e o seu filho estavam sufocados. A esposa e o marido estavam sufocados.⁽²⁸⁾

O estruturante no plano social humano falha, assim como falha o essencial à sobrevivência da espécie. E nem a saúde dos jovens suporta as provações divinas: no mito integrado no *Conjuro da Atadura*⁽²⁹⁾, a doença causada a um jovem pelo Grande Rio assume a forma de ataduras mágicas, vindo o padecimento de uma força natural hostil ao crescimento, semelhante ao deus Geada no mito *O Desaparecimento do deus Sol*.

A mitologia hática evidencia a vitimização do humano, mas também não deixa de demonstrar a sua incapacidade para perceber o divino. No mito *A Lua Caída do Céu*⁽³⁰⁾, conservado numa versão bilingue hático-hitita e integrado num ritual destinado a ser executado por ocasião de forte trovejar, quando o deus Lua cai sobre o pórtico da cidade, ninguém o vê:

O deus Lua caiu do céu, / e ele caiu sobre o pórtico, / mas ninguém o viu [...].⁽³¹⁾

O deus Lua não caiu num local obscuro nem se escondeu em local de difícil acesso, caiu ali mesmo na passagem de acesso à cidade,

no seu pórtico, muito possivelmente numa referência mítica ao pórtico da cidade histórica de Lahzan ou Lihzina, um dos mais importantes centros da religião hática⁽²²⁾. A situação fica mais clara se aceitarmos a tradução do termo hitita ⁽⁴⁰⁾*ḫilammar*, que J. V. Garcia Trabazo traduz por «pórtico» (não sem assinalar as dificuldades de tradução desta palavra)⁽³³⁾ e H. Hoffner por *gate complex*⁽³⁴⁾, por «mercado», opção de A. Bernabé e de E. Laroche⁽³⁵⁾. Esta incapacidade humana de perceber o divino aparece vincada no contraste com a potência dos deuses, já que nesse mesmo mito se diz que, não obstante nenhum homem ou mulher terem visto o astro cadente, a deusa Kamrušepa e o deus da Tempestade aperceberam-se da queda do deus Lua⁽³⁶⁾.

O homem hático, à luz da sua mitologia, não obstante se conceber como vítima de deuses que parece não compreender, não se sente impotente para alterar os desígnios divinos, pois se a ausência de fecundidade e normalidade do curso humano se podem dever à ausência do deus, o homem também sabe como restabelecer o equilíbrio perdido do cosmos através de procedimentos mágicos⁽³⁷⁾. A auto-representação da capacidade de alterar as disposições divinas subjaz ao mito hático integrado no ritual *mugawar*. Esta presunção de aptidão humana para aplacar a cólera divina, ainda que possa ser entendida como mera materialização de desejo humano, acabou por ter reflexo no mito *O Desaparecimento de Telipinu*, nomeadamente quando, perante a cólera do deus provocada pela picada de uma abelha, alguém pergunta o que se há-de fazer e obtém a seguinte resposta:

Chamou-se um homem [...]: «Que ele no monte Arrimuna / tome a fonte Ḫattara [...] e que ele mova / a águia ... que mova [...] com a asa!»⁽³⁸⁾

A tabuinha está muito fragmentada e não se sabe exactamente o que este homem fez, mas ficou o registo da necessidade de intervenção humana num momento de aflição, ainda que numa órbita de mera instrumentalidade. A passagem pode ser entendida como incursão na parte ritual do *mugawar*, já que noutra fragmento d' *O Desaparecimento de Telipinu* se refere explicitamente o sacerdote oficiante do ritual:

Quando o deus da Tempestade vêm encolerizado, o homem do deus da Tempestade / aplaca-o; quando a caçarola ferve, a colher aplaca-a. / Então, que as minhas palavras, as da humanidade, aplaquem assim a ira, a cólera, a fúria de Telipinu.⁽³⁹⁾

De notar que as palavras do sacerdote são as palavras da humanidade, indício de cosmovidência e esquema de representação universal, sendo contudo pensável que o conceito hático de conjunto humano alargado se reduza aqui à realidade do Hatti. Também no *Conjuro da Atadura*, a deusa Nintu manda chamar «a mulher sábia» que irá executar o ritual necessário, sendo visível neste recurso a uma conjuradora a valorização do feminino no horizonte religioso, tanto mais que é qualificada de «sábia». Aliás, em todo o ritual mítico do *Conjuro da Atadura* é a intervenção feminina que salva a situação, já que as intervenientes principais são as deusas Kamrušepa e Nintu e a conjuradora sábia. Assim, «o acto mágico reproduzido por homens restaura a ordem primordial dos tempos míticos»⁽⁴⁰⁾.

Tanto quanto a mitologia hática nos permite perceber, na relação entre o homem anatólico e os seus deuses a comunicação é bilateral. A magia ritual pretende alterar a disposição divina, mas os deuses determinam a actividade humana, ou seja, estabelecem-lhe limites. Na primeira versão do *Mito de Illuyanka*, depois de Hupašiya ter ajudado o deus da Tempestade na luta contra a serpente, com sucesso, Inara esconde-o numa casa sobre a rocha, na cidade de Tarukka, proibindo-o de olhar pela janela. Esta proibição foi já entendida como reflexo da ideia primitiva de que um mortal adquire capacidades sobre-humanas na união sexual com uma deusa, como teria acontecido a Hupašiya ao unir-se a Inara⁽⁴¹⁾. Porém, a proibição nem sempre é acatada, no que o homem anatólico não difere de outros povos orientais antigos e mesmo ulteriores.

Inara proíbe Hupašiya de olhar pela janela, impedindo-o de ver a sua família, porém, Hupašiya desobedece e, do que se pode depreender, acabará morto às mãos de Inara. A infracção de Hupašiya, a desobediência, teve afinal pena capital, superlativamente sancionada por um deus do panteão hático, o deus da Tempestade. O mito revela a mentalidade teodiceica do homem hático:

Assim falou Inara a Hupašiya: / «Porque olhaste pela janela?» / [...] E ela matou-o / na disputa [...]. / O deus da Tempestade semeou maleza sobre as ruínas da casa.⁽⁴²⁾

O tema da proibição imposta ao mortal que se une a uma deusa tem ressonância na situação de Ulisses e Calipso no Canto V da *Odisseia*, assim como a proibição de olhar aparecerá mais tarde no mito de Orfeu e Euridice, com as devidas diferenças, pois o deus

grego, assolado pela dúvida, cede à curiosidade e perde a amada para sempre, voltando desconsolado para junto dos humanos, ao passo que Hupašiya transgride a proibição e acaba por morrer sem voltar a ver a família.

A natureza ambiciosa e mesmo rebelde do homem hático aparece mitologicamente representada no texto *A Viagem da Alma Humana (mortal)*⁴³⁾. Aí, a alma humana personificada reage contra o facto de ser mortal, ao perguntar a um interlocutor indeterminado porque há-de ir para o «poço», identificado com o mundo dos mortos:

A alma é grandiosa. A alma é grandiosa. De quem é a alma grandiosa? A alma mortal é grandiosa. E por que caminho viaja ela? Ela viaja pelo Grande Caminho. Ela viaja o Caminho Invisível. O Guia preparou-se a si mesmo para este caminho. Algo sagrado é a alma da deusa do Sol, a alma da Mãe. Porque hei-de eu, uma mortal, ir para o poço? Preferiria ir [...]. Preferiria cair ao rio. Preferiria cair no lago. Preferiria ir para o *tenawas*.⁴⁴⁾

A ambição da alma humana aparece justificada pelo facto de ela ser comparável à alma da deusa do Sol: a alma humana deveria ser imortal, não por ser humana, mas por ser alma, no que se observa um movimento dedutivo (racional) significativo. Esta atitude da alma humana está diametralmente oposta à do homem que passivamente sofre o agravo divino. O estado fragmentário deste texto não permite saber se o ímpeto da alma humana foi castigado ou admitido pelo divino, sabendo-se apenas que, em seguida, a narrativa descreve a acção nefasta da força maligna *tenawas* junto dos humanos, cujo efeito principal é o esquecimento provocado nos homens. Esta característica de *tenawas* aproxima-o do grego Lete, deus helénico que deu nome à Fonte do Esquecimento, da qual os mortos bebiam para esquecer a sua vida terrena.

A mentalidade teodiceica dos Háticos perpassa ainda na atitude do filho mortal do deus da Tempestade, na segunda versão do *Mito de Illuyanka*. A morte do filho do deus da Tempestade às mãos do seu próprio pai não parece poder ser cabalmente entendida como artificio literário destinado a inflamar o sentimento trágico em pleno festival *Purullif*⁴⁵⁾, mas pode ser entendido como evidência do peso do social na mentalidade hática. O filho do deus da Tempestade, depois de ter casado com a filha de Illuyanka, consegue obter os olhos e o coração de volta para seu pai, com os quais ele conseguirá derrotar o

dragão, mas com isso quebra as leis de hospitalidade ao trair o seu próprio sogro quando vivia em casa dele. Um repentino arrependimento fá-lo pedir a morte a seu pai, tal o vínculo social da consciência hática. Quem executa a pena será um dos deuses principais do panteão hático: a justiça não poderia ter execução mais divina:

Quando travou combate com ela, / estava quase a vencer / a serpente,
e o filho do deus da Tempestade / estava com a serpente, / e gritou
para cima, para o céu, / a seu pai: / «Toma-me a mim também! / Não
me perdoes!» / E o deus da Tempestade matou a serpente / e o seu
próprio filho.⁽⁴⁶⁾

A justiça divina aparece assim motivada pelo humano, que algures na sua inconsciência cometeu uma falta punível apenas com a pena capital.

A actividade teodiceica do deus hático, no *Mito de Illuyanka*, aparece ainda como superior à intervenção humana. Quando Hupašiya amarra a serpente que havia derrotado o deus da Tempestade no primeiro combate entre eles, não a mata, deixando esse acto, também simbólico, de exercício de supremacia para o deus da Tempestade:

Chegou Hupašiya / e atou a serpente com uma / corda, / Chegou o
deus da Tempestade e matou a serpente, / E os deuses estavam com
ele.⁽⁴⁷⁾

O mortal actua apenas no preparativo da glória divina, cabendo ao deus o triunfo sobre o mal, representado pela serpente: sobressai a superioridade da justiça divina sobre a justiça humana. A glória fica mesmo reservada ao deus e não ao humano que o coadjuvou, pois, após a morte de Illuyanka, os deuses «estão com» o deus da Tempestade reconhecendo a sua soberania, não com Hupašiya cuja participação permanece fundamental para o sucesso da divindade.

Nos mitos de divindades desaparecidas, o julgamento divino da acção humana, antiga de séculos no Oriente Antigo «de matriz semita», não aparece tão claramente estabelecido. O início do mito *O Desaparecimento de Telipinu*, dado o estado mutilado da tabuinha, não permite identificar claramente o motivo do desaparecimento do deus, tendo sido já suposto que fosse uma ofensa ou culpa por parte do rei, pois no final do mito o deus mostra-se benevolente para com o rei e a rainha, como se se tratasse de um perdão divino⁽⁴⁸⁾.

Nas fontes disponíveis, a relação directa e causal entre acção humana e o desaparecimento inicial do deus não aparece explícita em nenhum dos mitos de divindades desaparecidas, praticamente todos com o texto inicial perdido. Porém, no mito *A Lua Caída do Céu*, que nos chegou com o início do texto não mutilado, a primeira frase é esta:

Quando o deus da Tempestade troveja forte, / ele [o sacerdote] dispõe o seguinte: [...].⁽⁴⁹⁾

Ou seja, o *mugawar* não é iniciado com a identificação de qualquer falta humana que possa ter estado na base do desaparecimento divino, neste mito configurado como queda do deus Lua: o texto remete logo para o remédio da situação em que os humanos se encontram, não se preocupa em identificar o autor de algum suposto «pecado» humano, como não há essa preocupação em momentos mais interiores de outros mitos de divindades que desaparecem. O mito *Anzili e Zukki* inicia-se também assim:

Anzili irritou-se e Zukki irritou-se. O sapato esquerdo calçou-o no pé direito e o sapato direito calçou-o no pé esquerdo.⁽⁵⁰⁾

Não há qualquer reconhecimento de um culpado pelo estabelecimento da desordem cósmica representada através da troca dos sapatos nos pés, o esquerdo no direito e o direito no esquerdo: o mito inicia-se apenas com a representação da confusão instalada.

Não esquecemos que a língua hática não é enquadrável nem no grupo indo europeu «nem no semita», havendo sido identificadas algumas semelhanças com as línguas caucásicas⁽⁵¹⁾; assim como não esquecemos que nos mitos de divindades que desaparecem «não importa tanto conhecer a origem do mal como fazê-lo desaparecer»⁽⁵²⁾. Efectivamente, a evidência documental dos mitos de divindades que desaparecem não estabelece essa relação, entre falta humana e desaparecimento divino. Aliás, no mito *O Desaparecimento do deus da Tempestade*, a causa do desaparecimento do deus é expressamente declarada: trata-se de uma falta cometida pelo seu pai, pelo pai do deus da Tempestade, não por qualquer homem:

O pai do deus da Tempestade dirigiu-se ao avô do deus da Tempestade e disse-lhe: «Quem faltou gravosamente, de forma a que a semente morra e tudo seque?» O avô disse: «Ninguém faltou, tu

sózinho faltaste gravosamente.» / O pai do deus da Tempestade disse: «Não fui eu que falei.» O avô disse: «Eu irei deslindar este assunto, e eu matar-te-ei. Portanto vai procurar o deus da Tempestade.»⁽⁵²⁾

Também no mito *Telepinu e a Filha do deus Mar*⁽⁵⁴⁾ não há nenhuma falta humana que motive o desaparecimento do deus Sol, mas sim o combate iniciado pelo deus Mar:

Há muito tempo, quando o Grande Mar [...], o Céu e a Terra [...] ao homem, o Mar entrou em combate, levou consigo o deus Sol do céu e ocultou-o.⁽⁵⁵⁾

E mesmo no mito *O Desaparecimento de Telepinu*, quando o deus tem um acesso de ira, na sequência de ter sido acordado, não reage a uma acção humana, mas sim à picada de uma abelha enviada pela deusa Hannahanna⁽⁵⁶⁾. Não há qualquer participação humana na formulação emocional do deus que conduz ao seu desaparecimento.

A carência de vida na terra é vista como consequência de um pecado em diversas culturas, que pode castigar-se com a morte ou por meio de um ritual de purificação, quando o pecador é um rei: assim acontece nos poema homéricos, em que a fertilidade da terra depende do comportamento do rei, e assim também na tragédia *Rei Édipo* de Sófocles, em que o assassinato de Laio por Édipo contamina toda a Tebas⁽⁵⁷⁾. Porém, a natureza tardia destas evidências históricas não nos permite desvalorizar os argumentos já apresentados, contra a existência de falta humana na base do desaparecimento inicial do deus nos mitos de divindades ausentes.

O posicionamento teodiceico observado no *Mito de Iluyanka* verifica-se assim diferente do que ocorre nos mitos hálicos de divindades que desaparecem. O facto de ter sido o mesmo povo a forjar os dois tipos de concepções – uma em que o castigo aplicado pelo deus decorre de falta humana e outra em que o sofrimento humano não tem correlação teodiceica – poderá justificar-se pelo facto de esses dois subconjuntos da mitologia hática – a luta contra o dragão e as divindades ausentes – representarem estádios diferentes da evolução mental dum mesmo povo, hático. Tal proposta, por ora, configurará-se como tentativa hermenéutica sustentada pela diversidade de concepção evidente naqueles dois sub-conjuntos da mitologia hática.

Sem querer postular qualquer relação de influência, a situação assemelha-se à divergência de posicionamento teodiceico verificado nas

concepções de Sumérios e de Semitas da Mesopotâmia: «enquanto os Sumérios ligavam o sofrimento à acção de espíritos malignos, os Babilónios criam que estes só poderiam causar mal ao homem abandonado pelo seu deus "em castigo de pecados cometidos".»⁽⁹⁸⁾ Os mitos anatólicos antigos de divindades que desaparecem poderão ter-se ancorado em concepção ateodiceica semelhante a esta dos Sumérios, aliás, no mito *A Viagem da Alma Humana Imortal*, o agente provocador do esquecimento é a «força maligna *tenawas*», não um qualquer deus que reage à ambição desmesurada da alma humana que quer ser imortal. Além desta semelhança sumero-hática relativa à acção das forças malignas, a analogia entre Sumérios e Háticos primitivos alonga-se pelo domínio linguístico, já que tanto a língua hática como a língua suméria não são enquadráveis nas duas grandes famílias linguísticas conhecidas do mundo pré-clássico: a indo-europeia e a semita⁽⁹⁹⁾.

Para lá das correlações teodiceicas, ou da falta delas em parte da mitologia hática primitiva, os háticos também conceberam relações estratégicas entre deuses e humanos. Na segunda versão do *Mito de Illuyanka*, o deus da Tempestade consegue recuperar os olhos e o coração que perdeu, no primeiro combate, através do casamento do seu filho com a filha de Illuyanka, já que o dote recebido pelo filho do deus da Tempestade foram aqueles meios de combate essenciais ao deus da Tempestade. Depois da recuperação, o dragão é finalmente vencido. Este tipo de união assemelha-se a um tipo de casamento previsto nas leis hititas:

Se um escravo traz o dote da noiva ao filho de um homem livre e o toma como *antiyanza*, ninguém mudará o seu estatuto social.⁽¹⁰⁰⁾

Antiyanza era o genro que passava a viver em casa do seu sogro, caso que ocorria quando o esposo recém-casado era demasiado pobre para pagar o dote pela noiva, disponibilizando-se para viver em casa do seu sogro. Vista de certo plano, parece ser esta a situação do filho do deus da Tempestade. Para H. Hoffner, a divisão da lealdade do filho do deus da Tempestade entre o seu pai e o seu sogro, que decorre daquela situação, parece ser a razão da sua morte⁽¹⁰¹⁾. Porém, tal situação implicou previamente que o filho do deus da Tempestade se aliasse estrategicamente a seu pai para lhe conseguir os olhos e o coração de volta. Isto significa que o casamento do filho do deus da Tempestade com a filha de Illuyanka apenas foi semelhante ao tipo de casamento previsto nas leis hititas enquanto simulação do deus da

Tempestade e de seu filho, já que, enquanto filho dum deus superior do panteão hático, o filho do deus da Tempestade não seria de facto pobre, ainda que essa situação pudesse aparentar-se devido à situação de pobreza da sua mãe, a «filha de um pobre».

Para H. Hoffner, a situação da mãe do filho do deus da Tempestade ajuda a compreender porque se recorreu àquele tipo de casamento previsto nas leis hititas (§36)⁽⁶²⁾. Porém, esse esclarecimento não nega que o filho do deus da Tempestade soubesse que estava a seguir um estratagema de seu pai, já que lhe entregou os olhos e o coração. Ou seja, o dilema moral do filho do deus da Tempestade há-de ter-se iniciado a partir do momento em que aceitou ajudar o seu pai a recuperar os olhos e o coração através do seu próprio casamento. Em resultado, a aliança divino-humano ajudou à vitória do bem sobre o mal⁽⁶³⁾.

A aliança do mortal Hupašiya com Inara, na primeira versão do *Mito de Illuyanka*, foi já qualificada de *hierôs gámos*⁽⁶⁴⁾, mas esta tese foi firmemente recusada por alguns autores, em resultado do questionamento da natureza e mesmo existência deste tipo de casamento nas culturas próximo-orientais⁽⁶⁵⁾. O assunto, porém, não é pacífico. A cena representada numa jarra policromática com relevos encontrada em Bitik, perto de Ankara, na qual se observa um homem levantando o véu de uma mulher enquanto lhe oferece uma taça, pode ser um elemento arqueológico a favor da existência de casamento sagrado no Reino Antigo hitita, já que aquela peça arqueológica é datável desse período⁽⁶⁶⁾.

A união sexual de Hupašiya com Inara também não parece decorrer de alguma motivação concupiscente, mas pode ser enquadrável na dimensão política do *Mito de Illuyanka*. Efectivamente, Inara desempenhou a função religiosa de protectora da realeza de Hattuša, o que, num horizonte mitológico, permite identificar Hupašiya como o «primeiro rei», aquele que viveu no palácio divino estabelecido sobre uma rocha:

Inara construiu construiu uma casa sobre / uma penha, no país de Taruka / e dentro da casa estabeleceu / Hupašiya. [...] ⁽⁶⁷⁾

A referência à rocha remete para a estabilidade e firmeza da entronização divina de Hupašiya, que no término do ciclo anual deixou de ser garante da fertilidade, devendo por isso ser morto violentamente⁽⁶⁸⁾. Ou seja, no *Mito de Illuyanka*, estaremos em presença de um

regicídio ritual, tese fragilizada pelo facto de não se saber com plena certeza se Hupašiya morre, mas que foi já proposta por V. Haas⁽⁶⁸⁾.

A leitura política do *Mito de Illuyanka* ganha dimensão na parte final do texto que nos chegou, quando se diz que Inara voltou a Kiškilušša para pôr na mão do rei a sua casa e o «rio da corrente subterrânea»:

Inara voltou a Kiškilušša / para pôr na mão do rei / sua casa e o rio da corrente subterrânea, / pelo qual celebramos o primeiro Purulli, / e nas mãos do rei estão a casa de Inara e o rio da corrente subterrânea.⁽⁷⁰⁾

Este excerto da parte ritual do *Mito de Illuyanka* mostra que, depois de vencida a serpente, a casa e as águas subterrâneas guardadas por Illuyanka voltam a estar sob controlo do rei em resultado da execução ritual. A necessidade de água doce subterrânea na vida económica do Reino Antigo hitita pode esclarecer o sentido desta referência mitológica, assim como a menção do palácio (a casa do rei) vincula o mito ao domínio do político e reforça a tese de Hupašiya ser um rei divinamente entronizado. Na segunda versão do *Mito de Illuyanka*, o filho do deus da Tempestade desempenha uma função mítico-ritual comparável à de Hupašiya, caracterizando sua morte como um ritual anual⁽⁷¹⁾.

N' *O Desaparecimento de Telipinu*, o representante político surge também como beneficiário do restabelecimento da ordem desejada, reflectindo tanto a importância como o uso político do mito⁽⁷²⁾. Nessa qualidade, o rei surge também acompanhado da rainha, para os quais, depois do regresso da divindade ausente, se pretende vida e vigor futuros:

A mãe cuidou do seu filho, a ovelha cuidou do seu cordeiro, / a vaca cuidou do seu bezerro, e Telipinu do rei e da rainha, e / outorgou-lhes vida e vigor para o futuro.⁽⁷³⁾

A protecção divina do casal real poderia ganhar maior significado pela expressa indicação «do rei e da rainha», contudo a locução «e da rainha» é passível de ser traduzida por «e da terra do Hatti», desta forma se alargando o âmbito do benefício a todo o país, ainda que dentro de limites políticos «nacionais». Encontra-se situação similar no mito *O Desaparecimento do deus da Tempestade*⁽⁷⁴⁾. Também no mito

O Desaparecimento de Hannahanna os favorecidos pelo regresso da divindade são o rei, a rainha, os príncipes e a terra do Hatti:

Aqui está a Coxa Direita para ti, Hannahanna. Assim como a Coxa Direita está..., possas tu... como a Coxa Direita para o rei e para a rainha, para os príncipes e para a terra do Hatti.⁽⁷⁶⁾

A ordem por que aparecem os agraciados pelo regresso da deusa, com o soberano à cabeça seguido da rainha e dos príncipes, vindo em último lugar a «terra do Hatti», não parece ser despidianda, antes decalcando a hierarquia política hático-hitita.

O uso político do mito pode ainda apreciar-se na parte final d'*O Desaparecimento de Telipinu*, quando se refere o velo de cordeiro que pende da «árvore *eya*», o símbolo continente de riqueza e prosperidade trazido pelo regresso da divindade. Este velo contém, além da gordura de ovelha e do grão do vinho, das vacas e das ovelhas, da longevidade e da fecundidade⁽⁷⁷⁾, também a obediência:

[...] dentro [do velo de ovelha] está a mensagem favorável do cordeiro, dentro estão / a sorte e a obediência, dentro está o deus [...] igualmente [...].⁽⁷⁷⁾

A obediência representada como um dos benefícios concedidos pela presença da divindade, dada a indeterminação de sujeito e objecto da frase, tanto pode ser a dos devotos perante a divindade, garantia de continuidade futura da presença do deus e portanto dos seus bons efeitos, como a do povo perante o seu rei, perante o poder político, como se um povo obediente fosse entendido como uma mais-valia para o soberano e, eventualmente por extensão, para todo o país. A ligação do mito ao poder real bem como a ausência de explicitação duma correlação teodiceica no desaparecimento inicial divino nos mitos anatólicos de divindades que desaparecem reforçam esta segunda leitura. Este ângulo político de apelo à obediência nos mitos anatólicos antigos ocorre também n'*O Desaparecimento do deus da Tempestade*, no qual aparece igualmente a "árvore *eya*" e o velo de cordeiro que dela pende:

O deus da Tempestade permitiu ao rei possuir o velo [de cordeiro] e vieram todo o tipo de coisas boas.⁽⁷⁸⁾

O rei, na qualidade de possuidor do velo que contém a obediência, surge como especial favorecido pelo deus regressado. É também

a posse real da ligação do divino ao humano, simbolizada pelo velo de cordeiro, que permite «todo o tipo de coisas boas». O mito apela assim a um certo *status* político, reforçando o movimento centrípeto do poder.

O mito anatólico antigo reflecte ainda o cultivo deliberado de uma imagem distanciada do rei em relação aos seus súbditos: é ele quem liga o céu e a terra na sua pessoa e poder⁽⁷⁰⁾. Esta concepção articula-se com o aval divino conferido ao rei enquanto supremo *ministrum* do deus na Terra, sendo nessa função que o soberano surge representado nos relevos de Alaca Hüyük e em Malatiya, oferecendo libações ao deus da Tempestade⁽⁸⁰⁾. Aliás, a importância política do mito fica evidente se lembrarmos que os textos míticos que chegaram até nós foram encontrados nos arquivos reais do período imperial, com isso se demonstrando que resultam duma filtragem relevante para o governo do Hatti⁽⁸¹⁾.

No mito anatólico antigo, o poder do titular político é ainda referido pelo seu quase-título *Tabarna*, usado pelos reis hititas com o sentido de lhes conferir o carácter de reincarnação dum monarca anterior (cuja existência histórica permanece diáfana⁽⁸²⁾), a par do quase-título da rainha (*Tawannanna*):

Ó nobre [deus da Tempestade], levanta-te do rio Maraâsantiya. Possam eles dizer-lhes: «Ó filho de Sulikatte, vem dos quatro cantos escuros, da onda profunda. Volve-te para Nerik. Olha para o rei Tabarna, para a rainha Tawannanna [com olhos amáveis].»⁽⁸³⁾

Apesar desta passagem estar já entroncada no texto propriamente ritual e não na parte exclusivamente mítica, a referência à *Tawannanna* pode bem ser uma sobrevivência não indo-europeia da tradição matriarcal hática, correspondentemente semelhante no plano divino à supremacia concedida à deusa mãe⁽⁸⁴⁾. A importância da *Tawannanna* observa-se ainda no reflexo mítico-ritual das funções sacerdotais da rainha hática, como ocorre, por exemplo, no mito *O deus da Tempestade da Rainha Harapšit*⁽⁸⁵⁾, para quem também são solicitadas filhas, netas e bisnetas.

A forma *Labarna*, alternativa a *Tabarna*⁽⁸⁶⁾, ocorre também no mito *A Lua Caída do Céu* em representação do soberano em exercício⁽⁸⁷⁾, o que foi já interpretado como demonstração de que este mito se incluía num ritual real, semelhante ao que Muršili efectuou quando perdeu a voz na sequência de um trovão⁽⁸⁸⁾. Em todo o caso, não foi

o nome de qualquer soberano hático específico que interessou ao mito, mas sim a sua legitimante forma abstracta, transportando o mito ritual para um campo de abrangência muito mais vasto e eficaz.

O fundamento desta politização do mito anatólico antigo pode estar no facto da realeza hitita dos primeiros tempos da monarquia antiga não estar ainda bem estabelecida. Apenas com Telipinu (c. 1525-1500 a.C.) foi firmemente determinada uma regra de sucessão permanente⁽⁹⁰⁾, marcando um ponto de viragem na história política hitita. Antes disso, as revoltas e rebeliões de nobres eram uma constante: com a morte do rei sobrevinha a crise constitucional e nem a nomeação em vida do sucessor ao trono eliminava esta instabilidade. Terá sido esta tensão entre o rei e nobres hititas que determinou o silêncio relativo aos direitos dos nobres em documentos políticos importantes⁽⁹¹⁾. A manipulação política do registo escrito revela-se até no facto de nenhum documento político qualificar o rei como mau governante: nem os reis usurpadores do poder que assassinaram os seus predecessores foram acusados de corrupção ou usurpação pelos seus sucessores, tal a necessidade extrema de estabilidade política no reino do Hatti⁽⁹²⁾.

Notas

⁽⁹⁰⁾ J. N. CARREIRA, *Mitos e Lendas Hititas*, Lisboa: Colibri, 2009, p. 17 (obra adiante designada MLH).

⁽⁹¹⁾ H. A. HOFFNER, *Hittite Myths*, Atlanta: Scholar Press, 1998², pp. 81 sqq. (obra adiante designada HM).

⁽⁹²⁾ A. BERNABÉ, *Textos Literarios Hititas*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 83 sqq. (obra adiante designada TLH).

⁽⁹³⁾ J. V. GARCÍA TRABAZO, *Textos Religiosos Hititas: Mitos, Plegarias y Rituales*, Madrid: Trotta, 2002, p. 34 (obra adiante designada TRH) e H. G. GÜTERBOCK, «A View of Hittite Literature», *JAOS* 84/2, 1964, p. 107.

⁽⁹⁴⁾ HM, p. 9: «The myths in this section [Old Anatolian Myths], although none of their extant copies derives from the Old Hittite period, are thought to have been current during that early period. Although we do not yet possess any version of the stones in a language other than Hittite, most scholars assume that they were adopted by the Hittites at an early time from the indigenous population groups of Central Anatolia, principally the so-called Hattians.» (Itálico nosso).

⁽⁹⁵⁾ HM, p. 10.

⁽⁹⁶⁾ H. C. MELCHERT, «Motivations for Hittite Mythological Texts» in *Writing Down the Myths: The Construction of Mythology in Classical & Medieval Traditions* (no prelo), p. 2.

⁽⁹⁷⁾ MLH, p. 9.

⁽⁹⁸⁾ MLH, pp. 24 e 31.

¹¹⁰ H. G. GÜTERBOCK, «A View of Hittite Literature», *JAOIS* 84/2, 1964, p. 109. Os mitos anatólicos antigos, apesar de não serem os mais antigos textos hititas conhecidos (por exemplo, os *Anais de Hattusil I* datam de c. 1630 a.C.), são os que reflectem o mais remoto passado da Anatólia histórica, por entroncarem em tradições orais anteriores.

¹¹¹ CTH 321 (numeração seguida em E. LAROCHE, *Catalogue des Textes Hittites. Études et Commentaires*, Paris: Klincksieck, 1971, obra adiante designada CTH).

¹¹² HM, p. 11.

¹¹³ TRH, p. 85 n. 27.

¹¹⁴ TRH, p. 87, *Mito de Illuyanka*, A Ro. I 21-23.

¹¹⁵ TRH, p. 87, *Mito de Illuyanka*, B Ro. I 3'-4'.

¹¹⁶ O estado fragmentário da primeira versão do *Mito de Illuyanka* não permite afirmar com certeza que Hupašiya morre após ter transgredido a determinação de Inara, como bem lembra H. HOFFNER (HM, p. 10), porém não se pode desvalorizar a evidência comparativa que resulta do contraste da primeira com a segunda versão do *Mito de Illuyanka*; comparar duas versões do mesmo mito é natural e correcto, aliás, a leitura da morte de Hupašiya é partilhada por A. BERNABÉ (TLH, p. 34), J. V. GARCÍA TRABAZO (TRH, p. 91, A Ro. II 11), J. N. CARREIRA (MLH, pp. 35-36) e O. GURNEY (*The Hittites*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, pp. 182-183).

¹¹⁷ CTH 324.

¹¹⁸ TRH, p. 108.

¹¹⁹ TRH, pp. 108-109.

¹²⁰ A. BERNABÉ (TLH, p. 42) aproxima esta situação com a que é provocada pelo adormecimento da *Bela Adormecida*, conto popular de evidente vitalidade nos tempos actuais.

¹²¹ TRH, p. 113, *O Desaparecimento de Telpinu*, A Ro. I 13-15.

¹²² TRH, p. 121, *O Desaparecimento de Telpinu*, H Ro. II 13.

¹²³ CTH 325; HM, p. 21, *O Desaparecimento do deus da Tempestade*, A I 8-13.

¹²⁴ CTH 323; TLH, p. 62: «O deus Geada paralisou a erva das montanhas, as vacas, as ovelhas, os cães e os porcos. Como não irá paralisar também os amados filhos dos homens e o grão?».

¹²⁵ CTH 334; HM, p. 29, *O Desaparecimento de Hannahanna*, B 7-11.

¹²⁶ HM, p. 29, *O Desaparecimento de Hannahanna*, B 7-11.

¹²⁷ CTH 333; TLH, pp. 72-73.

¹²⁸ TLH, p. 72.

¹²⁹ CTH 390; TLH, pp. 86-87.

¹³⁰ CTH 727; TRH, pp. 253 sqq.

¹³¹ TRH, p. 261, *A Lua Cai da Céu*, C Ro. II 10-12. J. V. GARCÍA TRABAZO traduz o verso final por «[pero] nadie [lo] vió, [...]», mas anota que em «nadie» se deve subentender «nadie de los seres humanos»; aliás, H. HOFFNER traduz o referido verso por «[but] no one saw him», o que assegura que a referência subjectiva em causa são os humanos e não outros seres.

- ³²⁸ TRH, p. 261, n. 37.
- ³²⁹ TRH, p. 261, n. 37.
- ³³⁰ HM, p. 35, *A Lua Cai da Céu (When the Storm God Thunders Frightfully)*, C II 10-14.
- ³³¹ TLH, p. 76. Cf. TRH, p. 261, n. 37.
- ³³² TRH, p. 263, *A Lua Cai da Céu*, A Ro. I 15, 19.
- ³³³ TLH, p. 40.
- ³³⁴ TRH, pp. 121-123, *O Desaparecimento de Teîpînu*, H Ro. II 17-19; TLH, p. 59.
- ³³⁵ TRH, p. 135, *O Desaparecimento de Teîpînu*, A Vo. IV 4-7.
- ³³⁶ MLH, p. 41.
- ³³⁷ MLH, p. 35 e H. C. MELCHERT, «Motivations for Hittite Mythological Texts» in *Writing Down the Myths: The Construction of Mythology in Classical & Medieval Traditions* (no prelo), p. 3.
- ³³⁸ TRH, p. 91, *Mito de Illuyanka*, A Ro. II 9'-14'.
- ³³⁹ CTH 457.6.
- ³⁴⁰ HM, p. 34, *A Viagem da Alma Humana Imortal*, I 26-37.
- ³⁴¹ HM, p. 10.
- ³⁴² TRH, pp. 95-96, *Mito de Illuyanka*, A Vo. III, 23'-32'.
- ³⁴³ TRH, p. 89, *Mito de Illuyanka*, B Ro. I 14'-18'.
- ³⁴⁴ F. PECCHIOLO DADDI e A. M. POLVANI, *La Mitologia Itta*, Brescia, 1990 apud TRH, p. 109.
- ³⁴⁵ TRH, p. 257, *A Lua Cai da Céu*, A Ro. I.
- ³⁴⁶ TLH, p. 72, *Anzili e Zukki*.
- ³⁴⁷ TRH, p. 25.
- ³⁴⁸ MLH, p. 38.
- ³⁴⁹ HM, p. 21, *O Desaparecimento do deus da Tempestade*, A I 30-33.
- ³⁵⁰ CTH 322.
- ³⁵¹ TLH, p. 80.
- ³⁵² TRH, pp. 119-121, *O Desaparecimento de Teîpînu*, H Ro. II 5-8.
- ³⁵³ TLH, p. 65, com referência ao mito *O Desaparecimento do deus da Tempestade*.
- ³⁵⁴ J. N. CARREIRA, *Filosofia Antes dos Gregos*, Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1994, p. 203 (título nosso).
- ³⁵⁵ Cf. A. BOMHARD, *Indo-European and the Nostratic Hypothesis*, Charleston: Signum, 1996, apud J. P. MALLORY, D. Q. ADAMS, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto Indo European World*, Oxford: University Press, 2006, p. 84.
- ³⁵⁶ J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: University Press, 1969², p. 190, § 36.
- ³⁵⁷ HM, p. 13.
- ³⁵⁸ HM, p. 13.

¹⁶¹ Evidentemente, não partilhámos da leitura que Theodore Gaster faz da actuação do filho do deus da Tempestade, qualificando-o de imbecil por ter aceite participar numa estratégia de poder que lhe custaria a vida (cf. O. R. GURNEY, *The Hittites*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, p. 162); pelo contrário, foi a consciência de estar a ajudar «o lado certo» que impulsionou o filho do deus da Tempestade a dar a vida pela derrota do mal, simbolizado por Illuyanka.

¹⁶² V. HAAS, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen: Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellung. Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Mainz am Rhein: Verlag, 1982, apud HM, p. 11.

¹⁶³ HM, p. 11.

¹⁶⁴ H. BURNEY, «Bitik» in *Historical Dictionary of the Hittites*, Maryland/Toronto/Oxford: The Scarecrow Press, 2004, p. 42.

¹⁶⁵ TRH, p. 89, *Mito de Illuyanka*, C Ro. I 14'-17'.

¹⁶⁶ TRH, p. 79.

¹⁶⁷ V. HAAS, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen: Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellung. Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Mainz am Rhein: Verlag, 1982, 45, 111 apud HM, p. 11.

¹⁶⁸ TRH, pp. 91-93, *Mito de Illuyanka*, A Ro. II 15'-20'. A tradução de H. Hoffner deste excerto é bastante diferente: «Inara [went] to [the town of] Kiskilussa. How did the hand of the king establish her house and the [...] of the watery abyss? Because we celebrate the first Purulli [Festival], the [hand] of the king [...] the [river(?)] of the watery abyss of Inara.» (HM, 12), adoptando a interrogativa directa «How did the hand of the king establish her house and the [...] of the watery abyss?» e não a oração final «para pôr na mão do rei / sua casa e o rio da corrente subterrânea.» O carácter fragmentário do texto sobrevivente não ajuda, mas em ambas as traduções há uma clara ligação do mito ao domínio político.

¹⁶⁹ TRH, p. 79.

¹⁷⁰ TRH, p. 123, *Mito de Telipinu*, A Ro. II 11: «Torna-te propício ao rei!», em invocação dirigida a Telipinu.

¹⁷¹ TRH, p. 137, *Mito de Telipinu*, A Vo. IV 24 ss.

¹⁷² TLH, p. 69, *O Desaparecimento do deus da Tempestade*: «A mãe ocupou-se do seu filho, a ovelha igualmente do seu cordeiro; a vaca igualmente do seu bezerro, e o deus da Tempestade igualmente do rei e da rainha, para lhes assegurar longa vida e vigor.»

¹⁷³ HM, p. 29, *O Desaparecimento de Hamaḫanna*, A III? 3-7.

¹⁷⁴ TRH, pp. 137-139, *Mito de Telipinu*, A Vo. IV 28 ss.

¹⁷⁵ TRH, p. 139, *Mito de Telipinu*, A Vo. IV 32-33.

¹⁷⁶ TLH, p. 70, *O Desaparecimento do deus da Tempestade*.

¹⁷⁷ T. BRYCE, *Life and Society in the Hittite World*, Oxford: University Press, 2002, p. 19.

¹⁷⁸ O. R. GURNEY, *The Hittites*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, p. 66.

¹⁷⁹ H. C. MELCHERT, «Motivations for Hittite Mythological Texts» in *Writing Down the Myths: The Construction of Mythology in Classical & Medieval Traditions* (no prelo), pp. 1-2.

¹⁸⁰ J. G. MACQUEEN, «Hittite Mythology and Hittite Monarchy», *Anatolian Studies* 9, 1959, p. 183: «In fact the evidence for Labarna as a historical person is very scanty indeed,

and if we consider the widespread nature of his conquests, it is much more likely that Labarnas the founder of the Hittite line as a simple concretion of a series of early kings, all of whom bore the title of Labarnas.»

¹⁰² HM, p. 23, *Sacrifício e oração ao deus da Tempestade de Nerik*, obv. 24-32.

¹⁰³ H. BURNEY, «Queens», in *Historical Dictionary of the Hittites*, Maryland/Toronto/Oxford: The Scarecrow Press, 2004, p. 232.

¹⁰⁴ HM, pp. 25-26, CTH 327, *O deus da Tempestade da Rainha Harapsil*, A III 5-16.

¹⁰⁵ O. R. GURNEY, *The Hittites*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, p. 64: «The variation in the initial letter would indicate that the original (Hattian?) form of the name contained a peculiar consonant which the Indo-European Hittites were unable to pronounce.»

¹⁰⁶ TRH, p. 265, *A Lua Calda do Céu*, A Ra. II 32-33.

¹⁰⁷ TLH, p. 75.

¹⁰⁸ Cf. J. N. CARREIRA, ed., *Historiografia Hitita*, Lisboa: Colibri, 1999, pp. 57-58, *Edicto Constitucional de Telipinu* (CTH 19), pp. 34 sqq.

¹⁰⁹ O. R. GURNEY, *The Hittites*, Harmondsworth: Penguin Books, 1954, pp. 63-64.

¹¹⁰ T. BRYCE, *Life and Society in the Hittite World*, Oxford: University Press, 2002, p. 14.