

UNA LECTURA SIMBÓLICA DE LA PERMANENCIA/TRASLADO DE LAS DIVINIDADES EN HATTI¹

Romina Della Casa
CEHAO - Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, ARGENTINA
rominadellacasa@gmail.com

Resumen

Este trabajo se centra en un análisis de las representaciones simbólicas del espacio hitita y las prácticas religiosas establecidas en relación con la permanencia y el traslado de los dioses extranjeros en Hatti. En función de comprender la vinculación entre ambos parámetros (el espacio simbólico y la permanencia/traslado de las divinidades) partimos de una lectura crítica de las conceptualizaciones realizadas por Mario Liverani acerca de las visualizaciones espaciales de las sociedades cercano-orientales del ca. 1600-1100 a.C., para abordar luego los aspectos diversificadores de la simbología hitita y su particular vinculación con lo sagrado.

Abstract

The present work focuses on the analyses of the symbolic representations of Hittite sacred space, and on the religious practices performed in relation to the permanence and transfer of foreign gods in Hatti. With the goal of understanding the connection that joins both parameters (that of sacred space with the permanence/transfer of divinities), we engage in a critical reading of the conceptualizations undertaken by Mario Liverani regarding spatial visualization in Near-eastern societies (ca. 1600-1100 BC), in order to later take on the diversifying aspects of Hittite symbolism and its particular link with the sacred.

INTRODUCCIÓN

El entramado de divinidades que presenta la religión hitita, así como la diversidad de mitos, ritos y tradiciones provenientes de la Alta Mesopotamia, el Levante y Anatolia que la influenciaron, evidencian la centralidad que ocupó el fenómeno religioso para esta sociedad. En efecto, se advierte que incluso en los documentos más antiguos que delinean la conformación de Hatti como una entidad socio-política unificada, *lo sagrado* ocupó un lugar de privilegio. Así, como se expresa en la *Proclamación de Anitta* (CTH 1),² cuando este jefe avanzó sobre las ciudades vecinas a Kuššara (durante el ca.

¹ Agradezco a Roxana Flammini la lectura y sugerencias realizadas a versiones previas de este artículo, y a Itamar Singer y Graciela Gestoso Singer las referencias bibliográficas enviadas para poder llevar a cabo mis investigaciones.

² Alberto Bernabé y Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo* (Madrid: Akal, 2004), 80-83. En el presente artículo utilizaremos la siguiente lista de abreviaturas: CTH = Laroche, E. *Catalogue des textes hittites* (París, Klincksieck, 1971). KBo = *Keilschrift-*

1750 a.C.) conquistando attuša, la futura capital del reino hitita, se dio inicio a una práctica religiosa que se traduce en el respeto y la adoración de los *dioses de las tierras y las sociedades conquistadas*. Como habrá tiempo de analizar, tal devoción expresa una representación particular del *espacio simbólico* ubicado más allá de las fronteras hititas.

Para interpretar tal simbolismo, y en continuidad con los análisis de Mircea Eliade, consideramos que los hititas desarrollaron una lectura diferenciada del espacio que puede traducirse como la representación del territorio físico en dos dimensiones: como *espacio cósmico* u ordenado, concebido de esta manera por haber sido creado y protegido por los dioses, y como *espacio caótico* o desordenado, es decir, un territorio no consagrado, y por ello, sin estructura y consistencia, habitado por extranjeros y desprotegido por las divinidades.³ Desde esta perspectiva, el espacio ordenado se ubicaría como un ámbito central, mientras los espacios caóticos serían aquellos que estaban ubicados del otro lado de las fronteras propias. Sin embargo, como veremos luego, la lectura hitita del espacio circundante al centro ordenado presenta matices diversificadores.

En concordancia con estas ideas, entendemos que una representación del espacio que sigue la modalidad orden/caos implica, además, una necesidad de habitar el mundo creado y protegido por los dioses (el ámbito cósmico) y mantenerse alejado de los ámbitos caóticos. Por cierto, en caso de existir una circunstancia histórica en la cual se vuelve imperioso habitar tales espacios caóticos, se buscará asegurar previamente el cambio de su estatus simbólico y, como veremos luego respecto de los hititas, conservarlo como un espacio cualitativamente cósmico.⁴ En efecto, como observó Mario Liverani,⁵ esta lectura diferenciada del territorio fue compartida por una gran mayoría de sociedades del Cercano Oriente antiguo, y entre ellas, la hitita.

Por nuestra parte, consideramos que la representación diferenciada efectuada por los hititas respecto del espacio simbólico, se encuentra ligada a la idea de la *permanencia* de los dioses en sus tierras de origen, así como a la guerra y al *traslado* de las divinidades desde las entidades conquistadas hacia attuša.⁶ Liverani, en cambio, si bien esboza explicaciones de diverso carácter, se centra esencialmente en aquellas vinculadas con la intencionalidad política de las elites cercano-orientales para mantener su presti-

texte aus Bogazçöy (Lipzig-Berlin, Mann, 1926+). KUB = *Keilschrift-Urkunden aus Bogazçöy* (Berlín, Akademie, 1926+).

- 3 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998 [1957]), 17, 37. Debido a los límites de la presente investigación no nos detendremos en analizar por qué los hititas realizaron aquella representación de su entorno. Este tema, fue tratado, sin embargo en nuestra Tesis de Licenciatura, inédita.
- 4 Mircea Eliade, *Mito y Realidad* (Barcelona, Labor, 1992 [1963]), 46.
- 5 Mario Liverani, “Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico (Circa 1600-600 a.C.)”, *Studi Storici*, 43.3 (2002): 640.
- 6 Al referirnos al traslado de divinidades extranjeras lo hacemos en relación con sus imágenes de culto. Véase al respecto Harry A. Hoffner, Jr., “Hittite Religion”, en *The Encyclopedia of Religion* (ed. Lindsay Jones; New York: Thomson Gale, 2005), 6:4.071.

gio interno y conservar su lugar en la escala de poderes de las entidades socio-políticas del II milenio a.C. En consecuencia, para analizar estas cuestiones, proponemos realizar un recorrido por los estudios de Liverani respecto de las ideologías de las elites cercano orientales entre el ca. 1600 y el 1100 a.C., para arribar luego a una lectura alternativa del espacio simbólico y su vinculación con la permanencia y/o traslado de las divinidades en un determinado sitio.

LOS ANÁLISIS DE MARIO LIVERANI: CENTRALISMO Y SIMETRÍA, PRESTIGIO E INTERÉS

Ciertas consideraciones de Liverani relativas a los conceptos de *centralismo* y de *simetría*, ubican en el centro de la escena una discusión relativa al espacio cósmico y al caótico. Así, al analizar la política interna y externa de las entidades cercano-orientales, Liverani consideró que podían interpretarse según los dos “modelos de integración” formulados por Karl Polanyi a propósito de la circulación de bienes: *reciprocidad* y *redistribución*.

En continuidad con la propuesta de Polanyi, para Liverani “*la reciprocidad denota movimientos entre elementos homólogos de apropiación en dirección a un centro y luego fuera de él (...) mientras que la redistribución depende de la presencia de cierto grado de centralidad en el sistema*”⁷ A sabiendas de que aquel par de conceptos (reciprocidad/redistribución) resultaba una herramienta de análisis, Liverani sostuvo que tales modelos pasaban de ser “*una descripción de los intercambios reales a convertirse en una ideología de los actores implicados en ellos*”⁸ En otras palabras, para Liverani la reciprocidad y la redistribución, cuyos paralelos ideológicos definió respectivamente como *simetría* y *centralismo*, no eran ya sólo instrumentos teóricos para analizar la circulación de bienes, sino para interpretar la concepción de las elites respecto de los vínculos que las relacionaban con otros grupos similares.

De este modo, Liverani sostuvo que tales elites desarrollaron valoraciones de su entorno que podían catalogarse como *centralistas* o *simétricas*.⁹ En consecuencia, especificó que una entidad como “*Egipto, dados su condición y su aislamiento geográficos en medio de un ‘vacío’ a su alrededor, su cosmovisión centralista consolidada y su real superioridad material respec-*

⁷ Karl Polanyi, *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe, Ill.: 1957), 250, en Mario Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.* (Barcelona: Bellaterra, 2003 [1990]), 29.

⁸ Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100. a.C.*, 29. El subrayado es nuestro.

⁹ *Ibid.* Véase también: Mario Liverani, “Contrasti e confluente di concezioni politiche nell’età di El-Amarna”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie orientale* 61 (1967): 16-18; Carlo Zaccagnini, “Las formas de alianza y subyugación en el Cercano Oriente de la Edad del Bronce Tardío”, en *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione* (ed. Carlo Zaccagnini, et. al.; Roma: L’Erma di Bretschneider, 1990), 37-79; Emanuel Pfoh, “De patrones y clientes: sobre la continuidad de las prácticas sociopolíticas en la antigua palestina”, *Antiguo Oriente* 2 (2004): 51-74; Emanuel Pfoh, “atti y el Levante septentrional. Relaciones sociopolíticas de acuerdo con la evidencia textual”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 14 (2007): 109-133.

to a sus interlocutores, utiliza con frecuencia el modelo redistributivo¹⁰; mientras que, debido a sus fronteras más abiertas y fluctuantes, y a la necesidad de mantener un equilibrio de poder menos estable, las entidades de la Mesopotamia, el Levante y quizás Anatolia, habrían generado una interpretación más *simétrica* de las relaciones interregionales: es decir, una lectura de los “otros” centrada en la aceptación de un estatus cósmico compartido.

De este modo, según Liverani, mientras una sociedad que desarrollaba una cosmovisión “centralista” concebía la existencia de un único “centro” análogo a la idea de “reino ordenado” o “cosmos”, y sus integrantes interpretaban que más allá de su territorio existían seres cualitativamente inferiores –salvajes e incivilizados, contra los cuales se ejecutan prácticas coercitivas–,¹¹ otras sociedades, como la hitita, que desarrollaron una cosmovisión “simétrica”, aceptaban la existencia de otras entidades con igual valor simbólico, y efectuaban, en consecuencia, prácticas tendientes al consenso y a mantener un equilibrio territorial estable.¹²

A pesar de estas tendencias predominantes, Liverani observó la presencia de documentos procedentes, tanto de Egipto como de Hitita –entre otras sociedades– que revelarían una ideología contraria a la que prioritariamente habría asignado el autor; en consecuencia, para explicar este fenómeno, Liverani consideró otros elementos: el *prestigio* y el *interés*. En este sentido, para Liverani los documentos que estaban dirigidos al público interno denotaban una mirada predominantemente *centralista* debido a la importancia concedida al prestigio interno y al desinterés respecto de una lectura de otros interlocutores externos; mientras que los documentos dirigidos a un “público externo”, como los tratados y las cartas, por expresar mayor interés por una negociación frente al prestigio evocarían el predominio de la ideología *simétrica*.¹³ En consecuencia con estos argumentos, Liverani sostuvo que documentos hititas como las *Instrucciones al gobernador de provincia* (CTH 261) reflejarían una mirada *centralista* de las relaciones interregionales, mientras otros, como los tratados hititas con otras sociedades, evocarían una perspectiva *simétrica*.

Por nuestra parte, consideramos que la lectura de los documentos abordada por el autor, que persigue explicaciones relativas a las representaciones simbólicas del espacio y del “otro” a partir de las *finalidades políticas* de las elites gobernantes (o emisoras de los documentos) y de las características del público receptor (interno o externo), deja de lado la centralidad del fenómeno religioso: aquel que da la clave para una interpretación alternativa de los documentos hititas, aún cuando éstos hayan sido asociados paradigmáticamente con temáticas políticas y administrativas. Advertimos, pues, que la perspectiva propuesta por Liverani para interpretar los documentos hititas en relación con el *ámbito cósmico* y el *ámbito caótico*, al centrarse en explicaciones de carácter político,

¹⁰ Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100. a.C.*, 33.

¹¹ *Ibid.*, 44-83.

¹² *Ibid.*, 49-50, 81.

¹³ *Ibid.*, 34ss.

deja de lado un elemento central de la cosmovisión de esta sociedad: su búsqueda constante por vincularse con *lo sagrado* y sus manifestaciones.

En consecuencia, consideramos que si bien el interés y el prestigio perseguido por las elites cercano-orientales, y en particular la hitita, cumplieron un lugar significativo de la historia de las relaciones interregionales, tales consideraciones no terminan de explicar las representaciones simbólicas del espacio, puesto que éstas se asocian en forma prioritaria con creencias religiosas fuertemente arraigadas, cuyos parámetros se relacionan con la presencia o ausencia de las divinidades en sus correspondientes territorios.

En consecuencia, consideramos que para comprender la representación del espacio (interno y externo) hitita, así como su visualización del “otro”, se hace necesario focalizar el análisis en las creencias religiosas de aquella elite, más que en sus intenciones políticas o diplomáticas, puesto que las segundas prácticas fueron consecuencia de las primeras, y no viceversa. Desde esta perspectiva, entendemos que las variaciones mencionadas por Liverani entre una interpretación simétrica y una centralista del mundo en los documentos hititas se encuentran entonces vinculadas con la *representación simbólica del espacio hitita* y con el significado que tenían para esta sociedad la *permanencia* y el *traslado* de los dioses en o hacia *atti*.¹⁴

DISCUSIÓN: TERRITORIOS, GUERRAS Y JUSTICIA DIVINA

En otra oportunidad hemos realizado una lectura de los símbolos relativos al espacio de frontera con las sociedades *kaška* en las *Instrucciones al gobernador de provincia* del rey Arnuwanda I (ca. 1400-1370 a.C.), y llegamos a la conclusión de que este documento presentaba, en parte, los esfuerzos del rey hitita por asegurar el sistema de cultos y que esto se debía a la necesidad del rey de mantener el estatus cósmico.¹⁵ Efectivamente, el avance de los enemigos *kaška* sobre centros importantes de culto habría puesto en peligro la sacralidad de la frontera septentrional hitita, pues los dioses, desprovistos de sus rituales y ceremonias, *huían* dejando la tierra desprotegida, abandonando el territorio ante el avance de las fuerzas alineadas con el caos.

En aquella oportunidad, nuestra interpretación vinculó la sacralidad de las tierras limítrofes con una antigua tradición anatólica conocida por medio de los mitos de los dioses desaparecidos. En efecto, tales mitos narraban la huída inesperada de los dioses hititas a causa de una ira incontrolable que los tomaba y los arrastraba fuera del cosmos, dejando así el territorio hitita en una situación caótica que hasta el final del relato

¹⁴ Véase también Liverani, “Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico (Circa 1600-600 a.C.)”, 641.

¹⁵ Este tema ha sido analizado en un artículo inédito nuestro titulado “La frontera septentrional en los documentos hititas: una lectura simbólica de las Instrucciones de Arnuwanda I al Gobernador de Provincia (CTH 261)”.

parecía irreversible.¹⁶ En este sentido, como ha expresado Hatice Gonnet, la fuga de las deidades hititas –entre las cuales se destaca Telepinu– parece estar ligada con la *suspensión de los cultos*, con el hecho de que las divinidades para los hititas no se encontraban atadas a su tierra, sino a las plegarias, ofrendas y rituales tradicionales que se les ofrecían. Así pues, como expresó la autora, los dioses parecerían ser susceptibles a escapar de las tierras hititas –tal como lo expresan los mitos mencionados–, y como puede visualizarse en el mito de la *Desaparición del dios de la Tormenta de Nerik; el dios personal de la reina Ašmunikal* (CTH 326) puesto por escrito en tiempos de Arnuwanda I. Allí, la desaparición del dios de la Tormenta de Nerik estaría vinculada con la destrucción efectuada por las tribus kaška a la ciudad de Nerik, dedicada a los cultos del dios.¹⁷

En consecuencia, los mitos de los “dioses desaparecidos” expresarían la necesidad de mantener un estricto control sobre los ritos y las tradiciones locales con el fin de retener a los dioses en sus tierras, y con ellos, a sus bondades. De este modo, a partir de nuestra lectura de las *Instrucciones al gobernador de provincia* y en relación con las ideas de Liverani, entendemos que el documento no manifiesta nociones relativas al *prestigio* interno de la elite hitita, sino a la necesidad de mantener la sacralidad del territorio de atti, en este caso la frontera nororiental, en circunstancias socio-políticas complejas causadas por el avance del enemigo sobre ella.

Como puede observarse, estas nociones sobre la “cosmización” de las tierras hititas y la permanencia de los dioses en sus respectivos espacios, nos distancian de los análisis de Liverani, pues, mientras éstos intentan “*identificar los elementos que corresponden a la ideología y los que corresponden a la realidad*”,¹⁸ nosotros nos proponemos interpretar la cosmovisión hitita como una *realidad* cultural constituyente de esta sociedad, guiada por una fuerte vinculación con lo sagrado. Ahora bien, consideremos algunas prácticas que tenían la finalidad de mantener el orden cósmico hasta los confines del poder hitita.

Liverani argumentó que los hititas, debido a su tendencia a representar las relaciones con otras sociedades según el modelo *simétrico* interpretaban que en la guerra “*ven- cer o perder era una cuestión de grado, no de calidad*”.¹⁹ Ahora bien, a esta idea, Liverani agregó otra que en cierta medida la contradice. Para Liverani, la batalla era finalmente ganada por la ayuda divina, la cual era otorgada al contendiente que tuviese razones

¹⁶ Véase José V. García Trabazo, “La ideología del ritual purificador a la luz de textos hititas e indios”, *Ilu* 3 (1998): 63-75.

¹⁷ Hatice Gonnet, “Dieux fugueurs, dieux captés chez les hittites”, *Revue de l’Histoire des Religions* 205.4 (1998): 385; Hatice Gonnet, “Analyse etiologique du mythe de Telebinu, dieu fondateur hittite”, *Anatolica* 27 (2001): 148; Hatice Gonnet, “Telebinu et l’organisation de l’espace chez les hittites”, en *Tracés de Fondation* (dir. Marcel Detienne, París: Peeters, 1990), 51-57; Hatice Gonnet, “Analyse etiologique du mythe de Telebinu, dieu fondateur hittite”, *Anatolica* 27 (2001): 148. Véase también Harry A. Jr. Hoffner, (review), “Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien by Einar von Schuler”, *Journal of the American Oriental Society* 87.2 (1967): 179-185; Itamar Singer, “Who Were the Kaška?”, *Phasis* 10.2 (2007): 166-181.

¹⁸ Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100. a.C.*, 34ss.

¹⁹ *Ibid.*, 149. El subrayado es nuestro.

morales para recibir tal ayuda contra sus enemigos: “*como las dos partes son más o menos equiparables en cuanto a destreza humana y recursos técnicos, la victoria de una de las partes significa que ha estado respaldada por un elemento del que el adversario ha carecido: la ayuda divina*”.²⁰

Como puede observarse, esta última consideración modifica lo argumentado anteriormente, pues explica que el ejército victorioso era, a fin de cuentas, el que había sido apoyado por los dioses, marcando una diferencia cualitativa entre las distintas sociedades en lucha y dejando de lado la *simetría* entre las partes. Esto implica que la destreza militar y los recursos materiales no eran importantes para ganar una batalla, sino que existía una diferencia cualitativa con el adversario. Esta idea nos conduce a pensar que desde el momento en que se planteaba la batalla y cualquiera fuese su desenlace, la guerra podía llegar a ser entendida –para los hititas– como un conflicto entre entidades *cualitativamente distintas*. Esto implicaría considerar que los hititas no sólo concebían la existencia de una disparidad *de grado* con respecto a la sociedad que combatían, sino también, una de carácter *simbólico*.

Así, mientras por un lado coincidimos con Liverani en que la decisión divina de asistir a una de las partes implicaba un carácter de *ordalía* o juicio divino, pues “*los dioses, al ayudar a uno de los contendientes, deciden quién debe ganar*”,²¹ por el otro, pensamos que la decisión divina evocaba aún *antes* del enfrentamiento bélico (y en relación con los rituales previos a la guerra que veremos a continuación) una apreciación diferenciada de las cualidades del otro, contra quien se luchaba con el convencimiento de que había actuado *injustamente*.

Así, ya fuese por el resultado, donde uno de los contendientes era derrotado por los hombres y los *dioses*; o por la anticipación del juicio al momento de ir a la guerra, que podía manifestarse en “*(un meteorito, un trueno), un clima favorable, una conducta particularmente extraña del enemigo: todo puede leerse como una premonición de la victoria*”;²² la guerra se leía como un combate simbólicamente desigual. Asimismo, se advierte también la diferencia cualitativa implicada en la contienda en tanto el sistema hitita de adivinaciones KIN (en el cual se representaba la batalla una y otra vez, modificándose y verificando las posiciones del ejército hitita) buscaba justamente conseguir una respuesta positiva de los dioses sobre cuál sería la *estrategia victoriosa*.²³ Por este sistema de adivinaciones,

²⁰ *Ibid.*, 151. El subrayado es nuestro.

²¹ Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100. a.C.*, 151; Liverani, “Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico (Circa 1600-600 a.C.)”, 653; respecto de la guerra como ordalía véase Albrecht Goetze, “Warfare in Asia Menor”, *Iraq* 25.2 (1963): 126-129.

²² Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100. a.C.*, 150, 153. El subrayado es nuestro; Liverani, “Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico (Circa 1600-600 a.C.)”, 641-642, 644-645.

²³ Liverani, *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100. a.C.*, 150, 153; Liverani, “Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico (Circa 1600-600 a.C.)”, 641-642, 644-645; Arvid S. Kapelrud, “The Interrelationship between Religion and Magic in Hittite Religion”, *Numen* 6.1 (1959): 3-50; Albrecht Goetze, “Warfare in Asia Menor”, *Iraq* 25.2 (1963): 129; Howard Berman, (review), “Alfonso Archi, Hethitische Orakeltexte, Keilschrifturkunden aus Bogazcöy”, 49 (Berlin, Akademie Verlag, 1979); Alfonso Archi, Hethitische Orakeltexte, Keilschrifturkunden aus Bogazcöy, 50

como por los modos mencionados de anticipar una victoria, es posible considerar que la representación hitita del “otro” en la guerra fuese diferenciada y no simétrica. Se trata, pues, de un ejército que se consideraba favorecido por la voluntad divina y se enfrentaba contra quienes eran portadores del caos.²⁴

A pesar de estas consideraciones, sería erróneo suponer que los hititas interpretaban a todas las sociedades y sus correspondientes territorios como *caóticos*. Por el contrario, parece apropiado pensar que desde su perspectiva, ciertas sociedades contra las que combatían habían tenido previamente un estatus de entidad ordenada. En efecto, desde el momento que los hititas reconocían como divinidades a los dioses de los “otros”, esto es, como seres ordenados, se entiende que las mismas eran visualizadas como garantes de un orden dado *in illo tempore* (“en aquel tiempo”) y en cierto momento, alterado.

En consecuencia, ciertos territorios y sociedades ubicadas del otro lado de las fronteras hititas participaban de un estatus cósmico equivalente que les había sido dado por sus dioses y se mantenía por la presencia de los mismos en sus tierras, tal como sucedía en el mundo hitita. Ciertamente, tal simbolismo podía modificarse si sus gobernantes, o su población, como en ocasiones los propios hititas, transgredían de algún modo la voluntad divina, irritándolos y haciendo que éstos desaparecieran transformando su mundo en un *ámbito caótico*, desprotegido y deshabitado por las divinidades. En tal sentido, el mito de la *Desaparición del dios de la Tormenta de Nerik; el dios personal de la reina Ašmunikal*, como el *Mito de Telepinu* (CTH 324), brindan cierta evidencia sobre cómo los propios hititas concebían una de las formas por las cuales un ámbito cósmico podía transformarse en uno caótico.

Franca Pecchioli Daddi y Ana María Polvani señalaron, precisamente, que una de las razones más plausibles que explicaría por qué en el *Mito de Telepinu* el dios habría abandonado sus tierras dejándolas a merced del caos, podía deberse a las *faltas* cometidas por el rey hitita.²⁵ De este modo, así como los hititas consideraban que sus dioses abandonaban sus espacios a causa de las faltas de sus reyes (entre ellas, la de desatender el sistema de cultos), así también es factible que consideraran que los dioses de sus enemigos abandonaran a sus sociedades y tierras cuando éstas (o sus reyes) actuaban incorrectamente, y una de las formas, pues, de actuar injustamente era, por ejemplo, era la de *agredir a los hititas*.

(Berlín: Akademie Verlag, 1979), *Journal of Cuneiform Studies* 34.1, 2 (1982): 118-126; Billie Jean Collins, *The Hittites and their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies, 2007), 2:168.

²⁴ Claramente cabía la posibilidad de que quienes consideraban contar con la ayuda divina, finalmente se vieran frustrados por la derrota. En tales ocasiones surgieron los cuestionamientos de los reyes conocidos como las oraciones de tipo *arkunur*, véase al respecto Philo H. J. Houwink ten Cate, “Hittite Royal Prayers”, *Numen* 16.2 (1969): 94-95.

²⁵ Franca Pecchioli Daddi y Ana María Polvani, “La mitología hittita”, en *Testi del Vicino Oriente Antico* 4.1 (ed. Imparati, Franca, Brescia, Paideia, 1990), 77-78. Para una traducción en inglés véase Harry A. Hoffner, Jr., *Hittite Myths*, en Col. *Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World* (ed. Gary-Beckman; Atlanta: Scholars Press, 1998 [1990]), 2:14-20.

En continuidad con esta idea, cuando los hititas iban a la guerra –considerando, como vimos, que poseían las razones morales para lograr la asistencia divina y una consecuente victoria–, representaban a su enemigo como *injusto* y en *falta* contra los hititas y sus propios dioses. Esto les permitía exhortar a las divinidades de su adversario, para que enfurecidas contra su sociedad y tierras de origen las abandonaran a merced del caos y asistieran a los hititas en la contienda.²⁶ En efecto, como observó Itamar Singer, existen claras referencias a las indicaciones realizadas por los hititas a los dioses extranjeros, para que éstos, en abandono de sus sociedades y tierras, les brindaran su asistencia; así, en la *Crónica de Pubanu* (KBo III 40 rev. 7-11) se señala que tan pronto como el dios de la Tormenta de Halab (una de las divinidades más importantes del Levante) recibiera las súplicas hititas, este iría delante de ellos.²⁷

Así, la visualización hitita de ciertos territorios extranjeros en tanto espacios ordenados que se transforman en caóticos presenta dos aspectos a considerar: por un lado, la *aceptación* de las deidades extranjeras como seres sobrenaturales que mantenían el orden cósmico fuera de las tierras hititas, hasta que en conocimiento de las malas acciones de sus reyes y habitantes las abandonaban y, por el otro, la *injusticia* de los actos de las sociedades externas como motivación que permitía el accionar militar y ordenador hitita más allá de sus fronteras.

En relación con el primer aspecto, resulta significativo que los hititas, luego de finalizada una guerra, de haber asaltado las construcciones de sus adversarios, tomado un botín considerable y cautivos en gran cantidad, *adoraran a las divinidades de las sociedades enemigas* y no las consideraran fuerzas contrarias, ligadas simbólicamente al adversario. En efecto, se observa que antes de la batalla Anitta de Kuššara habría exhortado a los *dioses de su enemigo* a que destruyeran la ciudad de *attuša* para el rey de Kuššara y para sus dioses.²⁸ Esto evoca, por un lado, la idea de que los dioses “extranjeros” también eran visualizados, como vimos, como capaces de abandonar sus tierras y su gente y, por el otro, que tales deidades también eran considerados agentes simbólicamente ordenadores.

En continuidad con lo antes dicho, el hecho realmente significativo es que Anitta destruyó *attuša* y a su población, e indicó “*a quien llegue a ser rey después de mí y pueble de nuevo la ciudad de attuša, ¡que lo golpee el dios de la Tempestad del cielo!*”²⁹ Sin embargo, mientras maldecía a *attuša*, Anitta decidió que la diosa principal de la sociedad ene-

²⁶ Existen casos, como expresó Singer, donde podría verse también un paralelo entre la contienda establecida por los hombres en la tierra y por los dioses en el cielo, abriéndose una lucha en los dos niveles. Singer, “Who Were the Kaška?”, 171-172.

²⁷ Itamar Singer, “The Thousand Gods of *atti*: The Limits of an Expanding Pantheon”, en *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (Israel Oriental Studies 14; ed. Ilai Alon, Itamar Singer et. al.; Leiden: Brill, 1994), 84, 87.

²⁸ *Ibid.*, 83.

²⁹ Alberto Bernabé y Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código* (Madrid: Akal, 2000), 81-82.

miga no sufriera la misma suerte: “construí, pues, un templo para la diosa Halmašuit, un templo para el dios de la Tempestad, mi señor, y un templo para nuestro dios Šiu y los adorné con cuantos bienes había traído de la campaña”.³⁰ En tales circunstancias, la deidad tutelar de attuša, el “trono deificado” Halmašuit, fue tratada con sumo respeto, erigiéndosele para ella un templo nuevo en la antigua capital, Neša,³¹ “iniciando” así una práctica de respeto y valoración de la divinidad correspondiente a tierras y sociedades simbólicamente caóticas.

En continuidad con esta antigua tradición, Hatušilli I menciona en sus *Hazañas* (CTH 4) que durante sus conquistas, “la plata y el oro era increíble. Me llevé sus dioses: el dios de la Tempestad, señor de Arružza, el dios de la ciudad de Halap, los dioses de Allatum, Attallur y Liburi, dos toros de plata y tres estatuas de plata y oro, así como dos modelos de santuarios hamri”.³² Como acertadamente destacó Singer, la idea del traslado de tales divinidades como trofeos de guerra se encuentra muy lejos de la cosmovisión hitita;³³ la lectura, en cambio, realizada por esta sociedad respecto de los dioses y las sociedades “otras” expresa aquí un aspecto a considerar en tanto difiere de las ideas de Eliade del “otro” –donde *todo* lo exterior es caótico.³⁴ Esta tradición se prolongó a lo largo de la historia hitita, llegando por ejemplo a los tiempos de Šuppiliuma I (ca. 1350-1322 a.C.).

De este modo, como expresó Muršili II, cuando su padre Šuppiliuma I tomó Charchemish, efectuó una fuerte coerción sobre la sociedad local, tomando cientos de cautivos, mientras que respetó las divinidades del lugar al prohibir que sus tropas entrasen y profanasen los templos, al adoptar a la gran diosa de Charchemish, Kubaba, en el panteón oficial, tras lo cual se le erigió un templo en attuša –no como la misma deidad sino como una hipóstasis de la diosa local.³⁵ De este modo, como se menciona

³⁰ *Ibid.*, 82. El subrayado es nuestro.

³¹ Singer, “The Thousand Gods of attu: The Limits of an Expanding Pantheon”, 85.

³² Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, 105. El subrayado es nuestro.

³³ El análisis de Ronald Gorny se acerca a esta perspectiva de análisis. Ciertamente, para el autor la apropiación o reconfiguración de un sistema local de creencias perseguía la transformación de los elementos tradicionales de una comunidad dentro de un nuevo sistema ideológico, más conveniente a la realidad económica y política de un imperio. En consecuencia, para Gorny, el traslado de los dioses por los hititas (como por otras sociedades antiguas) debe entenderse como una *demonstración visual y material del poder hitita*, en tanto la comunidad local quedaba con la única capacidad de aceptar las modificaciones establecidas. Ronald Gorny, “Hittite Imperialism and Anti-Imperial Resistance as Viewed from Alishar Höyük”, en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (1995): 70-71. Véase Gary Beckman, “The Religion of the Hittites”, en *The Biblical Archaeologist* 52.2,3 (1989): 89-108; Trevor Bryce, *Life and Society in the Hittite World* (New York: Oxford University Press, 2002), 135.

³⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998 [1957]), 28.

³⁵ Respecto de attuša y los diversos cultos desarrollados en sus templos véase Ithamar Singer, “A City of Many Temples: attuša, Capital of the Hittites”, *Sacred Space. Shrine, City, Land* (Kedar Benjamin Z. y R. J. Zwi Werblowsky, New York: New York University Press, 1998), 32-44; Billie Jean Collins, *The Hittites and their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature archaeology and Biblical Studies, 2007), 7: 160-162.

en los *Hazañas de Šuppiluliuma I contadas por su hijo Muršili II* (CTH 40), “cuando hubo conquistado la ciudad—como mi padre era temeroso de los dioses— en lo más alto de la ciudadela no permitió que ninguno se presentara ante Kubaba ni ante el dios tutelar ni dejó que se acercara nadie a ninguno de los templos. Incluso reverenció y les dió (...). Pero en la parte baja de la ciudad se llevó cautivos, plata, oro y utensilios de bronce y se los trajo a attuša. Los cautivos que llevó al palacio fueron tres mil trescientos treinta”.³⁶

En consecuencia, se observa que la veneración de deidades “otras” expresa una lectura de la guerra como la de *restauración de un orden anterior subvertido*, aquel que era garantizado por el dios local y que los hombres habían transformado. Según esta lógica, la guerra para los hititas se transformaba en un procedimiento de *restitución* del orden primordial que los dioses locales habían instaurado *in illo tempore*, y no una creación *ex-nihilo*, como explicaría una aplicación estricta de la teoría de Eliade.³⁷

Estas consideraciones nos llevan a pensar que los hititas no sólo visualizaban que detrás de sus fronteras existían entidades caóticas que combatir, sino también otras originariamente “ordenadas”, transformadas ocasionalmente en caóticas por las acciones *injustas* de sus jefes y habitantes que, en tales circunstancias, y ante el abandono de sus dioses, quedaban libradas al avance ordenador hitita. En tal sentido, el carácter esencialmente *injusto* del enemigo hitita ante el cual se apelaba en la ordalía —y que puede rastrearse entre otras sociedades del Cercano Oriente antiguo— puede observarse en las introducciones a los Tratados con otras sociedades.

Así, en relación con el segundo aspecto mencionado —la transformación simbólica de los territorios externos a causa de una *injusticia*—, se observa, por ejemplo, en el *Tratado entre Šuppiluliuma I a Šattivaza de Mitanni* (CTH 51), cuando el rey de attī indica que: “el rey de Mitanni, se lanzó contra el Gran Rey, rey de attī, el héroe, entonces yo, el Gran Rey, el héroe, rey de attī, favorito del dios de la Tempestad, me alcé contra Tušratta, el rey de Mitanni, saqué sus territorios de esta orilla del río (...)”.³⁸ Se observa pues, que el avance hitita tenía como causante o justificativo la acción injusta de Tušratta. Asimismo, Šuppiluliuma I dirá luego que “por segunda vez Tušratta, el rey, actuó presuntamente hacia mí (...). Por causa de la presunción de Tušratta, crucé el Éufrates e invadí el territorio de la ciudad de Išuva”.³⁹

También es posible observar la falta del enemigo como causante de la guerra, y como elemento clave para contar con la asistencia divina, en la *Carta de Šuppiluliuma I a Niqmaddu de Ugarit* (CTH 45). En ella se expresa una lectura de la transformación mencionada de entidades cósmicas a caóticas, de aliadas o amigas a enemigas e injus-

³⁶ Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, 70. El subrayado es nuestro. Esta actitud tendiente a diferenciar los dioses, las personas y las tierras fue ya indicada por Singer, “The Thousand Gods of attī: The Limits of an Expanding Pantheon”, 85-88, 90.

³⁷ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Buenos Aires: Emecé, 2006 [1951]), 19.

³⁸ Bernabé y Álvarez-Pedrosa, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, 91-92. El subrayado es nuestro.

³⁹ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

tas. “Los reyes de las ciudades de Nubašši y de Mukiš, que han hecho fracasar el acuerdo de amistad con la tierra de *atti* y se han vuelto enemigos del Gran Rey, su señor, ¿de qué manera los tratará el Gran Rey! Y tú, Niqmaddu, en el curso de los días, darás crédito a las palabras del Gran Rey, tu señor”.⁴⁰ Claro está, que a causa del fracaso de la antigua alianza que se menciona aquí –y de la cual no quedan rastros documentales– los hititas veían justificada moralmente su actuación militar contra sus vecinos “agresores”. Ahora bien, el hecho realmente significativo en relación con la carta es que tales entidades (Nuhašši y Mukiš) *no formaban parte de la jurisdicción hitita*, y sin embargo, fueron mencionadas como aliadas, implicando la aceptación hitita de otras entidades como cósmicas (por contraposición a enemigas y caóticas) fuera de sus fronteras.

Así, más allá de los fines retóricos aducidos a tales introducciones “históricas” a los tratados y a las cartas,⁴¹ consideramos que tales referencias no se contradicen con la lectura simbólica del entorno hitita, sino que la complementan. En consecuencia, ya fuese por la aceptación de entidades cósmicas no integradas bajo la organización socio-política hitita, como por la adoración de divinidades “otras” como seres de igual estatus ordenador que los dioses hititas, se advierte una lectura de entidades externas cósmicas, y posteriormente devenidas en caóticas. Ahora bien, nos resta considerar aún de qué modo el rey hitita, una vez que su ejército avanzaba sobre los nuevos territorios, asimilando estos espacios a su entidad socio-política, lograba mantener su simbolismo local.

Según se deduce de lo anteriormente expresado, la expansión progresiva de la entidad socio-política hitita era visualizada como la destrucción material del caos humano y físico, y la instauración o restitución del orden cósmico alterado. De este modo, se advierte que para mantener el simbolismo restaurado, el rey debía velar para que los dioses de los territorios conquistados fuesen adecuadamente adorados, garantizando el cumplimiento de sus cultos tradicionales en su ciudad de origen, pero también, *en el núcleo de la nueva organización socio-política*. Se comprende así, que el *traslado* de las divinidades extranjeras a la capital hitita, así como la creación de templos en su nombre,⁴² se debía a las nociones religiosas de esta sociedad, la cual buscaba mantener un perfecto sistema de cultos que afirmara la permanencia de las deidades en sus espacios correspondientes, en las nuevas tierras gobernadas por el rey hitita.

En consecuencia, se procuró que las tradiciones y los rituales de los nuevos territorios incluidos bajo su jurisdicción fueran reproducidos por los sacerdotes de *attuša* en la lengua original de la tierra conquistada,⁴³ para evitar la ira y la consecuente huida

⁴⁰ *Ibid.*, 83. El subrayado es nuestro.

⁴¹ Véase Carlo Zaccagnini, “Las formas de alianza y subyugación en el Cercano Oriente de la Edad del Bronce Tardío”, en *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione* (ed. Carlo Zaccagnini, et. al.; Roma: L’Erma di Bretschneider, 1990), 37-79.

⁴² Singer “A City of Many Temples: *attuša*, Capital of the Hittites”, 32-44.

⁴³ David P. Wright, “Anatolia: Hittites”, en *Ancient Religions* (ed. Sarah I. Johnston, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 190.

de tales divinidades de las tierras que, desde la conquista o la alianza por medio los tratados, el rey de *atti* debía administrar. Así pues, a medida que el “cosmos” gobernado por los hititas se ampliaba a causa de la integración de nuevas sociedades y territorios, el rey de *atti* debió sostener mayor cantidad de tierras simbólicamente ordenadas y, en consecuencia, ampliar el sistema de cultos para satisfacer a las nuevas deidades. En consecuencia, como observó Singer, cuanto más se ampliaban territorialmente los dominios hititas, más se expandía el número de divinidades, existiendo una correspondencia significativa entre ambos aspectos.⁴⁴

CONSIDERACIONES FINALES

En miras a una mayor comprensión de la lectura simbólica realizada por los hititas respecto del espacio, así como de la íntima vinculación que establecieron entre aquella y las prácticas desplegadas para lograr la *permanencia/traslado* de los dioses, advertimos que la sacralización de los territorios se encontraba asociada con la presencia de tales divinidades en sus respectivas tierras. En tal forma, observamos que la mitología que relata la desaparición de los dioses hititas y la consecuente transformación del mundo en un ámbito caótico, expresaba una relación directa entre las *faltas* cometidas por una sociedad, o sus respectivos reyes, y la mutación simbólica de los territorios.

En consecuencia, indicamos que el estatus cósmico del espacio dependía de un disciplinado sistema de cultos, y que esto condujo a los hititas a trasladar a las deidades de las entidades conquistadas hacia *attuša*, para asegurar, de este modo, la simbología de las nuevas entidades sujetas al poder de *atti*. De este modo, a medida que los reyes hititas lograron convertirse en los responsables de sostener el orden cósmico de los nuevos territorios conquistados, el sistema de cultos y las dimensiones de su panteón oficial fue ampliándose significativamente.

Asimismo, sostuvimos que la visualización de las deidades externas a *atti* como seres ordenadores y no como fuerzas distorsivas, expresaba una lectura de las tierras y las sociedades externas a la entidad socio-política hitita como ámbitos simbólicamente cósmicos y posteriormente transformados en caóticos. De tal modo, nos fue posible concebir que aquellos espacios eran plausibles de sufrir una mutación simbólica tal como era visualizada en los territorios comprendidos por *atti* —debido a la ira y posterior abandono de los dioses locales. En tales circunstancias, observamos que la guerra desarrollada contra las sociedades que habitaban aquellos territorios era concebida como una *restitución* de un orden anterior subvertido, aquel que había sido dado por los dioses *in illo tempore*.

Asimismo, advertimos que el avance sobre territorios y sociedades enemigas era visualizado como el despliegue militar de una entidad ordenadora sobre otra caótica, como el desarrollo de una contienda entre sociedades cualitativamente desiguales. En

⁴⁴ Singer, “The Thousand Gods of *atti*: The Limits of an Expanding Pantheon”, 101.

continuidad estas ideas, sostenemos que una lectura apropiada de la simbología espacial hitita debe considerar la fuerte vinculación que la misma expresa con creencias religiosas fuertemente arraigadas, en tanto lo sagrado y sus manifestaciones constituían, como hemos dicho, el elemento central de su sistema de pensamiento.