

Del hitita al castellano: Una nueva recopilación de los mitos de Hattusa

ALBERT PLANELLES
Universitat de Barcelona

Bernabé Pajares, A.: *Mitos hititas: Entre Oriente y Occidente*. Akal Oriente, vol. 14. Akal, Madrid, 2015 (pp. 287). ISBN: 978-84-460-4012-5 (€ 20)

A inicios de 2015 ha visto la luz la obra más reciente del catedrático Alberto Bernabé Pajares que, con el título *Mitos hititas: Entre Oriente y Occidente*, presenta un compendio general de los relatos mitológicos hallados (principal aunque no exclusivamente) en las tablillas de arcilla de Hattusa, capital del reino hitita.

El presente trabajo continúa la labor iniciada más de treinta años atrás con el volumen *Textos literarios hititas*,¹ que presentaba ya varios textos religiosos en traducción, y continuada más recientemente con *Historia y leyes de los hititas*,² en colaboración con Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, en el marco de hacer accesibles a los lectores en lengua castellana los textos del reino hitita. Siguiendo este objetivo, la presente obra expone un recopilatorio general e inclusivo, incluso ambicioso, que pone por fin al alcance de los lectores en castellano una gran cantidad de textos mitológicos en una obra a la que el mismo autor concede un objetivo divulgativo (p. 23). La intención de Bernabé, reflejada en el título del volumen, es la de situar los mitos hititas en un contexto histórico-cultural general, desde sus orígenes hasta sus reminiscencias más recientes, planteamiento que pone de relieve el papel de transmisores culturales entre el Próximo Oriente y el Occidente clásico que ejercieron los hititas (p. 10). Por ello Bernabé sigue la clasificación de los mitos ideada por Güterbock,³ que

¹ Bernabé 1979. La obra fue reeditada el 1987 por la editorial Alianza, con mínimas modificaciones.

² Bernabé / Álvarez-Pedrosa 2000 y 2004.

³ Güterbock 1961. Se trata de la clasificación usada habitualmente en los compendios de mitos hititas, que aunque un poco reduccionista es útil, y encaja a la perfección con el objetivo de la obra de Bernabé.

los ordena de acuerdo con su origen cultural. Así pues el autor presenta treinta y tres relatos mitológicos (desgraciadamente de longitud y estado de conservación variable, claro está) distribuidos según el origen geográfico y en el cual va desgranando, para cada uno de ellos, un comentario de profundidad variable.

Con la intención, seguramente, de facilitar la comprensión del comentario al público no especializado al que se dirige el volumen, el autor no presenta una traducción seguida de los mitos, sino que inserta sus comentarios entre fragmentos o párrafos de los mismos. Presentar así los textos tiene sus ventajas y sus inconvenientes, como también los tiene presentar primero una traducción seguida y luego el comentario. Que el lector evalúe y decida qué sistema le parece preferible; aunque dificulta una lectura seguida, el método escogido por Bernabé seguramente es el más adecuado para una obra de carácter divulgativo.

No contradice su innegable valor pero sí impacta al lector la gran cantidad de erratas que contienen las referencias bibliográficas y el capítulo dedicado a la recopilación de la bibliografía. En los casos en que la bibliografía recoge varias obras de un mismo autor publicadas el mismo año (como Hoffner 1998, Beckman 1997 e incluso Bernabé 2004) el autor se olvida casi sistemáticamente de aclarar de qué referencia se trata, aunque en la bibliografía aparecen debidamente desambiguadas con el sistema Harvard de uso de letras. En un par de ocasiones (p. 34 y p. 74) aparece la referencia Hoffner 1977, inexistente en la bibliografía y que seguramente debe reconducirse a Hoffner 1975. Lo mismo sucede con la referencia Polvani 2002 (p. 66 y p. 68), que seguramente debemos entender como Polvani 2001. Lo mismo otra vez con Puhvel 1991 (p. 58), que quizá habría que entender como Puhvel 1987 (la única obra de este autor presente en la bibliografía). En la p. 230 aparece la referencia Schuler 1983, autor ausente en la bibliografía. No hace falta continuar la lista, sólo comentar que hay muchísimos errores más, que ofrecen una impresión negativa de la obra que no se corresponde con su contenido. Un contenido bastante detallado pero con una carencia importante que merece la pena destacar: en su contextualización entre oriente y occidente el autor se centra mucho más en el occidente griego que en la vertiente oriental. A lo largo de las siguientes líneas se irán presentando varios ejemplos de esta deficiencia.

La óptica centrada en el mundo helénico hace olvidar (o pasar por alto) al autor ni siquiera una breve referencia a los rituales de *euocatio*, análogos a los del mundo romano, por los que se invocaban los dioses del bando enemigo antes de entrar en batalla para propiciar que abandonasen el bando contrario y se unieran al propio. Una breve mención hubiera sido muy adecuada (y muy acorde con la intención contextualizadora del autor) en el capítulo introductorio, donde ya se tratan otras cuestiones de este tipo. Además una traducción al

castellano de uno de estos rituales puede encontrarse en el volumen anterior de la misma colección Akal Oriente.⁴

El primer grupo de textos traducido y analizado es el compuesto por los mitos de origen anatolio, el grueso de los cuales está configurado por narraciones que giran en torno al mitema del dios que desaparece y vuelve a aparecer (p. 39). Se trata de una temática presente también en textos religiosos procedentes de otros lugares del Próximo Oriente y Grecia (como el mismo autor destaca, p. 41-42) en los que se muestra cómo la desaparición de una divinidad altera el orden normal de los acontecimientos, hecho que de un modo u otro debe ser resuelto. Entre otras comparaciones, Bernabé señala la del mito del *Descenso de Istar a los infiernos*, que califica como “un mito antiquísimo, del que había ya versiones sumerias” (p. 45). Se tiene la tendencia a identificar los textos escritos en sumerio como algo imprecisamente muy antiguo. Si bien es cierto que algunos textos literarios en sumerio datan del tercer milenio aC, la gran mayoría de ellos fueron puestos por escrito durante los períodos de Ur III y el período Paleobabilonio, que abarcan un arco de tiempo *grosso modo* entre el 2100 y el 1700 aC. El mito del *Descenso de Inana (Istar en acadio)* no es, en esta cuestión, ninguna excepción, y de esta etapa provienen las copias más antiguas del mismo.⁵ Esto supone que podríamos estar hablando de una fecha de redacción poco anterior o incluso coetánea al primer texto escrito en hitita conservado, la llamada *Proclamación de Anita*, que Bernabé y Álvarez-Pedrosa tradujeron en su obra conjunta y al protagonista del cual otorgaron una época de reinado de mediados siglo del XVIII aC.⁶ Evidentemente estamos hablando de textos muy antiguos, pero desde nuestro punto de vista, no en relación a la producción literaria en hitita.

El mencionado mito del *Descenso de Istar* fue puesto por escrito en sumerio y más tardíamente en acadio, y con esta última versión es con la que Bernabé compara el mito hitita de la desaparición del dios *Telipinu*. Vale la pena destacar que en las versiones sumerias del mito no se habla de las consecuencias que tiene en la tierra la desaparición de la diosa *Inana*. Únicamente en las versiones acacias del mito se pone de relieve que el encierro de *Istar* en el inframundo conlleva la desaparición de todo contacto sexual en el mundo, motivo por el cual los dioses deciden rescatarla.⁷ En el mito mesopotámico es evidente que se

⁴ González Salazar 2009: 238-242 (CTH 422). Otra referencia bibliográfica básica, citada repetidamente en la obra de Bernabé, contiene la transliteración y traducción del mismo y otro ritual de *euocatio*, García Trabazo 2002: 507ss. (CTH 422) y 571ss. (CTH 483). Véase el comentario sobre este tipo de rituales en contexto hitita en García Trabazo 2002: 572.

⁵ Bottéro / Kramer 1989: 97, 276, 295.

⁶ Bernabé / Álvarez-Pedrosa 2000: 32, 75-76. La copia conservada más antigua del texto fue fechada por Erich Neu en el s. XVI aC, *vid.* Neu 1974: 3-9.

⁷ Baste leer el mito sumerio en Black *et alii* 2004: 65ss. y el acadio en Foster 2005: 498ss.

produjo cierta evolución difícil de precisar, y que descarta que el mito sumerio sea otro ejemplo de “el tema de la detención de la vida por el letargo o derrota de un dios” (p. 46).

Otra cuestión de claro origen mesopotámico que el autor omite es la descripción del Inframundo. Algunos mitos hititas definen con referencias más o menos indirectas cómo se concebía el mundo de los muertos. De estas narraciones se desprende que el Inframundo se concibe “como una especie de ciudad rodeada de murallas, con siete puertas, cerradas por siete cerrojos y un portero a su cargo” (p. 51). También se cuenta que en el mundo de los muertos la gente se sume en el olvido (en el mito esto se ejemplifica contando que las personas, incluso familiares, no se reconocen) y que se come barro y se bebe agua sucia (p. 81-82). La descripción del mundo de los muertos que refleja la mitología de la Baja Mesopotamia es enormemente parecida. La literatura sumeria y acadia no produjo nunca ningún relato teológico sobre la muerte,⁸ de modo que la concepción del Inframundo hay que buscarla también en descripciones indirectas y referencias esparcidas por la literatura. El mito de *Gilgameš, Enkidu y el Inframundo*⁹ y el de *La muerte de Ur-Namma*,¹⁰ por ejemplo, nos muestran como el mundo de los muertos se concebía como un lugar seco (las referencias al polvo son omnipresentes) y donde ni comida ni bebida eran abundantes, de modo que los difuntos tenían que malvivir comiendo escombros o barro y bebiendo agua sucia. El primero también nos transmite la imagen del Inframundo como lugar melancólico, donde reina el olvido. Añádase el mito del *Descenso de Inana a los infiernos*, en el que se refleja también la idea que el Inframundo es una ciudad (o un complejo palaciego) con siete puertas de entrada, cerradas con cerrojo y con un portero en cada una.¹¹ La versión acadia del mito empieza con una descripción estandarizada del mundo de los muertos, un tópico literario que puede encontrarse en otras narraciones y que resume más o menos ésta caracterización:

To the netherworld, land of n[o return],
 Ishtar, daughter of Sin, [set] her mind.
 Indeed, the daughter of Sin did set [her] mind
 To the gloomy house, the seat of the ne[therworld],
 To the house that none leaves who enters,
 To the road whose journey has no return,
 To the house whose entrants are bereft of light,
 Where dust is their sustenance and clay their food.

⁸ Lambert 1980.

⁹ Black *et alii* 2004: 31ss.

¹⁰ Black *et alii* 2004: 56ss.

¹¹ Black *et alii* 2004: 65ss.

They see no light but dwell in darkness,
They are clothed like birds in wings for garments,
And dust has gathered on the door and bolt.¹²

Es evidente, pues, hasta qué punto la descripción que se halla en los textos hititas tiene un estrechísimo paralelo con la de los textos sumerios y acadios.

Continuando aún con el reino de los difuntos, Bernabé también señala el papel que la divinidad solar tiene en relación a éste (p. 51 nota 30, p. 79, p. 216) y ofrece, como comparación, la figura de Perséfone (p. 79). Otra vez vale la pena destacar el paralelo que se puede hallar en la mitología sumeria. Efectivamente en algunos mitos Utu, el dios sol, aparece relacionado con el Inframundo y con cierto papel en el juicio a los difuntos.¹³ La explicación de su presencia en el mundo de los muertos es la creencia que Utu recorría el firmamento de este a oeste durante el día y de noche atravesaba el Inframundo en sentido contrario para volver al punto de partida. De esta creencia parte la asociación del dios Sol con el mundo de los muertos, que culmina con la adjudicación de una posición relevante en éste. Quizá en el mundo hitita podía encontrarse una tradición similar, pues algunas plegarias, las copias más antiguas de las cuales presentan un *ductus* medio-hitita, caracterizan al dios sol como juez.¹⁴

La génesis de un mito es un proceso complejo, en el que entran en juego varios factores y se entremezclan elementos, y a menudo es difícil establecer el origen de cada uno de ellos. No obstante parece que la concepción del Inframundo que se refleja en los mitos hititas extiende sus raíces hasta la que transmiten los mitos sumerios, o como mínimo se trata de dos teologías íntimamente relacionadas. Lamentablemente Alberto Bernabé no hace la más mínima referencia a la cuestión.

También dentro del conjunto de narraciones sobre el tema del dios que desaparece y vuelve a aparecer, el autor presenta la traducción del mito en el que el protagonista de la desaparición es el dios de la Tempestad (p. 62ss.). En el comentario introductorio al mismo se habla del fenómeno “de la alteración de la vida en la tierra por causa del pecado de un rey” (p. 62), por el que el autor presenta como paralelos ejemplos griegos y la saga artúrica. Quizá no hacía falta ir tan lejos, pues la propia ideología real hitita, fuera del estricto ámbito mitológico, ilustra como el rey era concebido como el propietario del reino, propietario por concesión de la divinidad, en nombre de la cual administraba el

¹² Traducción de Foster 2005: 499. Este *topos* puede efectivamente encontrarse también en el mito de *Nergal y Ereskigal*, Foster 2005: 516 y en la famosa *Epopeya de Gilgamés*, Sanmartín 2005: 212.

¹³ Véase por ejemplo el mito de *La muerte de Gilgamés*, Cavigneaux y Al-Rawi 2000.

¹⁴ Singer 2002: 33ss. (CTH 374), 36ss (CTH 372).

país.¹⁵ El rey era visto, pues, como el responsable del buen curso del país y también como el culpable de sus desgracias, y una falta cometida por el monarca podía ser reprendida con un castigo sobre todo el reino.¹⁶ Así es como fue interpretada, por ejemplo, la grave peste que asoló el país durante el reinado de Šuppiluliuma I (ca. 1350-1322 aC) y hasta bien entrado el reinado de Muršili II (ca. 1321-1295 aC),¹⁷ como un castigo al mal comportamiento de Šuppiluliuma I.¹⁸

Después de analizar los mitos de origen mesopotámico (p. 99-118) y los de origen cananeo (p. 121-126) el autor sigue con el comentario de los mitos de origen hurrita, que forman el grueso mayor de los mitos conservados en los archivos de Hattusa (p. 130). Dentro de este grupo, uno de los mitos más conocidos es sin duda el de Kumarbi (p. 129-152) por haber sido puesto repetidas veces en relación con la *Teogonía* de Hesíodo como una de las posibles fuentes que el autor griego habría usado para su obra.¹⁹ Sobre el tema del mito, que narra como varias generaciones de divinidades se usurpan el poder y que se encuentra presente en la mitología de varios pueblos (p. 133) el autor defiende la hipótesis que se trata de un tema originario de Babilonia, desde donde se habría difundido por las más variadas culturas, muy separadas tanto en el tiempo como en el espacio (p. 134). La bibliografía de apoyo que aporta (p. 134 nota 79) es en su mayoría anterior a los años noventa del siglo pasado, época en que las teorías difusionistas tuvieron su auge. El difusionismo nace a finales del siglo XIX como reacción a las teorías evolucionistas de Tylor y otros, y su punto central era el contacto cultural y el intercambio entre sociedades, lo que se concretaba en una serie de “préstamos” que materializaban el progreso cultural. Estas ideas fueron retomadas como conceptos de base en la década de 1970, de la mano de grandes figuras como Immanuel Wallerstein. Pero el difusionismo es, parafraseando al arqueólogo Ernesto Salazar, una teoría de la dependencia, que presupone que algunos pueblos inventan y luego difunden a aquellos que no son capaces de inventar nada.²⁰ En su seno se han gestado las más disparatadas hipótesis, como la que sarcásticamente critica Salazar,²¹ y su influencia hizo que una *auctoritas* de la escuela italiana de la historia de las religiones como Angelo Brelich escribiera, en 1966, que el

¹⁵ Gilan / Mouton 2014: 105.

¹⁶ Bernabé / Álvarez-Pedrosa 2000: 156, con comentario en nota 154. También Singer 2002: 47ss.

¹⁷ Sigo la datación ofrecida por Bernabé / Álvarez-Pedrosa 2000: 32.

¹⁸ Archi 1978 y Singer 2002: 47ss.

¹⁹ *Vid.* las referencias que ofrece el propio Bernabé, p. 129.

²⁰ Salazar 1988: 27.

²¹ Salazar 1988: 25ss.

nacimiento de las sociedades complejas era monogénico.²² Según Brelich el nacimiento de la “civilización superior” se produjo en Mesopotamia y desde ahí el concepto se difundió hacia Egipto, India, Creta e incluso hasta China, Japón y la América precolombina, donde estimuló la creatividad original de cada uno de estos pueblos con la consecuente creación de civilizaciones superiores también en sus respectivos lugares.²³ Aun tratándose de una figura tan merecidamente respetada como Brelich, uno no puede evitar sonreír al leer este tipo de razonamientos.

De un modo similar Bernabé pretende que el mitema originado en Babilonia se habría difundido (además de la Anatolia hitita) en la Grecia micénica, la Fenicia de los primeros siglos de la era cristiana, el Irán del s. X dC y la Islandia medieval (p. 134). Es bien conocido el carácter permeable y sincrético de la cultura hitita, comentado también aquí, y dejando de lado que sería curioso comentar por qué vías y con qué medios el tema mitológico se habría podido difundir tan ampliamente, quizá conviene ser prudente a la hora de hacer extensiva esta característica a otras culturas. No todos los grupos humanos son tan sensibles a las influencias exteriores como lo fueron los hititas y, además, si uno pretende que “este orden cósmico es una proyección del orden terrestre” (p. 135) debe reconocer que las luchas por el poder no son exclusivas de Babilonia.

Siguiendo con otra cuestión de carácter teórico, en más de una ocasión Bernabé hace referencia a la “mentalidad mágica primitiva” (p. 43) y el “hombre primitivo” (p. 106). Cuando Edward Burnett Tylor escribió en 1871 una de sus obras principales, *Primitive Culture*, hizo un importante paso adelante señalando como foco de atención lo “primitivo”, identificado entonces con los pueblos extra-europeos colonizados y que hasta el momento se había considerado digno de poco más que de un intento de erradicación. Más de ciento cuarenta años más tarde el uso de esta terminología está completamente fuera de lugar. Tylor fue uno de los fundadores de la escuela antropológica evolucionista, según la cual las sociedades humanas, partiendo de lo “primitivo” (entendido como simple y rudo) seguían una evolución ascendente hacia formas más perfectas, más complejas y mejor elaboradas. Ni que decir tiene que Tylor, nacido en Londres el 1832, consideraba que en la cima de esta rampa ascendiente se encontraba la Inglaterra victoriana. Lo subjetivo, etnocentrista y definitivamente erróneo de esta teoría ya fue puesto de relieve, entre muchos

²² Brelich 2006: 75 define una “civiltà superiore” por la concomitancia de los siguientes factores: uso de la escritura, uso de herramientas y técnicas agrícolas complejas (arado, irrigación artificial, canalizaciones, etc.), construcción de habitáculos con material imperecedero, urbanismo y jerarquización social.

²³ Brelich 2006: 151ss.

otros, por el reconocido Lévi-Strauss,²⁴ condenando el término “primitivo” al ostracismo del mundo académico.²⁵

Por otro lado el volumen es muy metódico, y mantiene una regularidad estructural que se agradece y que sin duda favorece a la comprensión del mismo. El autor señala, para cada texto mitológico, su numeración en el *Catalogue des Textes Hittites*, herramienta muy útil para el estudio de la hititología, y seguidamente la bibliografía correspondiente al mito en cuestión. En un par de ocasiones, sin embargo, Bernabé no indica cuál es el número de *CTH* del mito tratado a continuación (texto 7, p. 70 y texto 27, p. 211). El texto número 7 (número de inventario: Mst. 81/52; publicación: HKM 116) está catalogado en el *CTH* como 335,²⁶ y el texto 27 (número de inventario: 251/u; publicación: KBo XXVI.105) como 346.²⁷ Se trata de fragmentos de identificación no clara, por lo que la numeración dada en ambos casos recoge varios fragmentos relacionados, en el primer caso, con el mito del dios que desaparece y, en el segundo, con el mito de Kumarbi.

Por último, cabe destacar la adecuación de algunas reflexiones breves que se pueden encontrar a lo largo del libro, como la consideración inicial sobre la configuración de la religión hitita (p. 13) o las reflexiones acerca de la ideología religiosa y la parcialidad de las fuentes conservadas, que provienen de palacio y nos impiden hacer una radiografía completamente transversal de toda la sociedad (p. 20). También los comentarios sobre qué se identifica cuando se habla de “literatura” hitita (p. 13, p. 101). En general se trata de observaciones destinadas a prevenir al lector del anacronismo que supone considerar los textos de la Antigüedad bajo criterios modernos (p. 237). Evitarlo es condición *sine qua non* para la aproximación a la literatura antigua, y la referencia a esta problemática era obligada en una obra divulgativa. Una obra cuya virtud es poner a disposición de los lectores en lengua castellana la gran mayoría de los textos mitológicos hititas, intentando además situarlos en un contexto más amplio, y cuyo defecto es, precisamente en esta contextualización, descuidar el ámbito oriental.

²⁴ Lévi-Strauss 1958: 13-15, 18-19, 21-22. Es por sí sólo bastante significativo que esta obra del conocido antropólogo estructuralista francés se publicara en la serie de opúsculos *The Race Question in Modern Science*, publicada por la Unesco y consagrada al problema del racismo.

²⁵ Sobre la crítica al uso del término “primitivo” *vid.* Brelich 2006: 73ss.

²⁶ Fragmente von Mythos von verschwindenden und wiederkehrenden Gottheiten (mugawar).

²⁷ Fragmente des Mythos von Kumarbi.

Bibliografía

- Archi, A., 1978: “La peste presso gli Ittiti”, *La Parola del Passato. Rivista di studi antichi* 179: 81-89.
- Bernabé, A., 1979: *Textos literarios hititas*. Madrid.
- Bernabé, A. / Álvarez-Pedrosa, J. A., 2000: *Historia y leyes de los hititas: Textos del Imperio Antiguo. El Código*. Madrid.
- 2004: *Historia y leyes de los hititas II: Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*. Madrid.
- Black, J. / Cunningham, G. / Robson, E. / Zólyomi, G., 2004: *The Literature of Ancient Sumer*. New York.
- Bótero, J. / Kramer, S. N., 1989: *Lorsque les dieux faisaient l’homme: Mythologie mésopotamienne*. Paris.
- Brelich, A., 2006 [1966]: *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma.
- Cavigneaux, A. / Al-Rawi, F. N. H., 2000: *Gilgameš et la mort: Textes de Tell Haddad IV avec un appendice sur les textes funéraires sumériens*. Gröningen.
- Foster, B. R., 2005: *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda.
- García Trabazo, J. V., 2002: *Textos religiosos hititas*. Madrid.
- Gilan, A. / Mouton, A., 2014: “The Enthronement of the Hittite King as a Royal Rite of Passage”. En A. Mouton / J. Patrier (eds.): *Life, Death and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*. Leiden, pp. 97-115.
- González Salazar, J. M., 2009: *Rituales hititas. Entre la magia y el culto*. Madrid.
- Güterbock, H. G., 1961: “Hittite Mythology”. En S. N. Kramer (ed.): *Mythologies of the Ancient World*. New York, pp. 141-179.
- Lambert, W. G., 1980: “The theology of death”. En B. Alster (ed.): *Death in Mesopotamia: XXIV^e Rencontre assyriologique internationale*. Copenhague, pp. 53-66.
- Lévi-Strauss, C., 1958: *Race and History. The Race Question in Modern Science*. Paris.
- Neu, E., 1974: *Der Anitta-Text*. Wiesbaden.
- Salazar, E., 1988: *Mitos de nuestro pasado*. Quito.
- Sanmartín, J., 2005: *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk*. Barcelona.
- Singer, I., 2002: *Hittite Prayers*. Atlanta.