



Col·lecció
INSTRUMENTA  88

RELIGIÓN Y COMUNICACIÓN: AGENTES, MEDIOS Y CONTEXTOS

Francisco Marco Simón
Francisco Pina Polo
José Remesal Rodríguez (eds.)



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions



Calidad en
Edición
Académica
Academic
Publishing
Quality

RELIGIÓN Y COMUNICACIÓN:
AGENTES, MEDIOS
Y CONTEXTOS

Col·lecció
INSTRUMENTA  88

Barcelona 2024

RELIGIÓN Y COMUNICACIÓN: AGENTES, MEDIOS Y CONTEXTOS

**FRANCISCO MARCO SIMÓN
FRANCISCO PINA POLO
JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ (eds.)**



**UNIVERSITAT DE
BARCELONA**

Edicions

Índice general

Introducción (Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez)	9
Comunicación con lo sagrado en el mundo hitita. El <i>arkuwar</i> y la indagación sobre las causas del castigo divino (Alberto Bernabé)	15
Φοινικικόν τι. Comunicare “qualcosa di fenicio”, tra narrazione e finzione (Sergio Ribichini)	23
Redes narrativas y santuarios. Relatos y espacios de comunicación para afrontar los peligros del mar (Mirella Romero Recio)	57
La música entre lo humano y lo divino: Pan y su siringa (M. ^a Cruz Cardete del Olmo)	75
Olíndico, un profeta en tiempos de ansiedad: aportaciones críticas sobre Livio (43.4.1-4), Floro (1.33-34) y los hechos del 170 a.C. en Celtiberia (Gabriel Sopeña Genzor y Miguel Ángel Rodríguez Horrillo)	85
Eunous est-il un agent esclave de la divinité syrienne <i>Atargatis</i> ou un imposteur? (Antonio Gonzales)	95
Cornelio Gálico y el culto anticuario de <i>Stata Mater</i> (CIL II2/5, 670) (Jaime Alvar Ezquerro)	109
Fabricar un dios a la potencia. La pátera de África de Boscoreale como estudio de caso de imágenes de dioses todopoderosos en el Mediterráneo antiguo (Ginevra Benedetti y Valentino Gasparini)	117
Creadores de nuevos dioses: agentes humanos en el surgimiento del culto imperial (Fernando Lozano)	133
Madres que escuchan. Comunicación religiosa y atributos onomásticos en una inscripción puteolana (Lidia González Estrada)	145
Dévots et cultes au cœur des Gaules (Bourges, Bituriges Cubes, Aquitaine) : exemples de l’implantation de la religion romaine impériale au début du I^{er} siècle (Monique Dondin-Payre, Milagros Navarro Caballero y Joaquín Gorrochategui)	159
La denominación de las divinidades locales del norte hispano como medio de comunicación entre los cultores y lo divino (María Cruz González-Rodríguez)	171

Anonimato y representación funeraria como formas distantes de agencia religiosa: el entorno de la ría de Vigo (Francisco Marco Simón)	187
Invocaciones explícitas e implícitas en las <i>de ixiones</i> ‘de Bologna’ (SD 117 y 118) (Celia Sánchez Natalías)	205
A la manera siria: asociación divina y expresión religiosa entre los grupos sirios del Occidente latino (Lorena Pérez Yarza)	217
Revolucionando la comunicación cristiana con lo divino. Los mártires y su veneración en la Antigüedad tardía (Johannes Hahn)	239
ÍNDICES TEMÁTICOS	255
Onomástico y teonómico	255
Geográfico	260
Materias y conceptos	261

INTRODUCCIÓN

Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez

El XII Coloquio internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza, sobre el tema “Religión y comunicación: agentes, medios y contextos”, fue celebrado en la sede del Museo Pablo Gargallo de la capital aragonesa los días 7 y 8 de septiembre de 2023. En la reunión participaron especialistas de universidades y centros de investigación de Francia, Italia y Alemania, así como de diversas universidades españolas. Este volumen recoge lo esencial de las aportaciones.

El objetivo central del Coloquio era contribuir a la renovación en el estudio de las religiones antiguas incorporando nuevos modelos explicativos y formas alternativas de análisis. En concreto, la consideración de la religión como un sistema de comunicación¹, que plantea cuestiones no suficientemente abordadas por la historiografía hasta la fecha. La comunicación religiosa actúa en dos dimensiones distintas: vertical (hacia el mundo sobrenatural, pero también entre el estado o los oficiales del culto y los individuos) y horizontal (hacia los otros miembros de la comunidad, entre santuarios, devotos y grupos). Especialmente en esta última dirección, la introducción de agentes divinos añade una relevancia extraordinaria a la comunicación social.

¹ Una crítica de la “religión” como categoría conceptual absoluta, cerrada y coherente a partir de su “incrustación” social, y su consideración en términos de categoría “redescriptiva”, en B. Nongbri, *Before Religion. A History of Modern Concept*, New Haven, 2013. Igualmente, T. Lessi, “Towards a definition of Religious Communication”, *The Journal of Communication and Religion*, 16.2, 1993, 27-138; E. Pace, “Religion as Communication”, *International Review of Sociology*, 21.1, 2011, 205-229; R. McCutcheon, “The Category of “Religion” in Recent Publications: Twenty Years Later”, *Numen* 62, n. 1, 2015, 119-141; N. Roubekas (ed.), *Theorizing “Religion” in Antiquity*, Sheffield 2019; F. Mazzili & D. Van der Linde (eds.), *Dialectics of Religion in the Roman World*, Stuttgart, 2021.

A lo largo de esas jornadas se abordaron cuestiones sobre los diversos agentes divinos y humanos (desde los sacerdotes institucionalizados a los expertos “free-lance”) los medios (utensilios materiales, lenguaje corporal o performativo, signos e imágenes, gestos y música, etc.) y los contextos (considerando los diversos espacios y audiencias, desde el ritual doméstico a las procesiones públicas) en los que se produce la comunicación religiosa. Una comunicación que se desarrolla en situaciones históricas cambiantes y a través de unos procesos en los que la autoridad y la religión se imbrican, refuerzan y contestan de forma diversa, y en las que los espacios de memoria -monumentalizados o no- tienen un evidente interés esencial.

La elección del tema trataba de contestar a una serie de cuestiones que afectan a problemas sociales muy antiguos, que no obstante siguen teniendo vigencia en nuestro mundo contemporáneo. ¿Cuáles son los elementos más relevantes en un determinado mensaje? ¿Cómo opera la propia agencia de los objetos, desde las estatuas culturales a las terracotas votivas o a las inscripciones? ¿De qué maneras contribuye la comunicación religiosa a la construcción o recreación de identidades étnicas o culturales, a la construcción de la alteridad? ¿Cuál es el papel de la religión en términos de competición de riqueza, estatus o poder, de redes sociales entre individuos, grupos y asociaciones, de la superación de horizontes de crisis? ¿Cómo traduce la relación entre lo global – estatal o imperial – y lo local, o la apropiación de elementos extraños?

En el primer bloque de intervenciones, correspondiente al mundo del Mediterráneo oriental, Alberto Bernabé aborda la comunicación con lo sagrado en el mundo hitita, en concreto a través de un tipo de plegaria, el *arkuwar*; un “alegato” llevado a cabo por el rey o un dignatario de palacio en una situación de incertidumbre para conocer las causas del castigo divino traducido en una situación de crisis, y aplacar a la divinidad a través de una serie de acciones siguiendo la estrategia de prueba-error hasta acabar con esa situación indeseable. Sergio Ribichini estudia a continuación cómo se lleva a cabo la comunicación de elementos fenicios por parte de las fuentes clásicas grecolatinas entre la narración y la ficción (en la línea herodotea de inclusión de los *polloi lógoi* o múltiples versiones existentes). Así, frente a la mentira útil con que Platón analiza la figura de Cadmo en suelo tebano, aparece la reivindicación de la verdad originaria fenicia que hace Filón en tiempos de Adriano, contrastada con documentos oficiales de Biblos y presentada como la expresión de una memoria colectiva. En definitiva, en la comunicación de la religión fenicia que llevan a cabo los autores grecolatinos operan diversos agentes, medios y contextos, con un papel destacado de los *rumores*, *fabulae* y *fama* como estrategias comunicativas de la religión del otro.

El mundo griego es objeto específico de dos capítulos. En el primero de ellos, Mirella Romero Recio aborda el papel de los santuarios y de las redes narrativas en la búsqueda de estrategias de control de riesgo asociadas al ámbito religioso; dichas estrategias trataban de aliviar la ansiedad de quienes tenían que desenvolverse en medios marinos, como viajeros o pescadores, creando una memoria compartida (los ejemplos de “Odiseo y el remo” o del viaje de San Amaro serían ilustrativos). En la segunda de las intervenciones, M^a Cruz Cardete del Olmo, partiendo de la base de que la música, en cuanto construcción cultural y performativa del sonido, es parte intrínseca de las formas de comunicación con los dioses y fieles, reflexiona sobre la siringa de Pan, dios liminal, como elemento clave de ese paisaje sonoro que es su caja de resonancia. La autora analiza la relación de Pan con el aristocrático Apolo, o valora las claves de la comunicación religiosa en la fiesta nocturna (*panychis*) desarrollada en cuevas.

Ya en un espacio hispano, Gabriel Sopeña Genzor y Miguel Ángel Rodríguez Horrillo estudian la figura de Olíndico (personaje que, tras recibir del cielo una lanza de plata, galvanizó

la resistencia de los numantinos) como ejemplo de un profeta en tiempos de ansiedad. Para ello se basan en el análisis profundo de los textos claves de Livio (43.4.1-4) y Floro (1.33-34), que sitúan la acción en el año 170 a.C. y en el horizonte de las guerras de la Celtiberia frente a Roma. Por su parte, Antonio Gonzales centra sus consideraciones en la figura de Euno, líder de la revuelta servil en Sicilia contra los romanos entre 135 y 132 a.C. (Diodoro de Sicilia, 34). El autor indaga la disyuntiva de si Euno era un agente de la diosa siria Atargatis (que se le habría aparecido en sueños para anunciarle que alcanzaría la realeza), también en relación con divinidades como Deméter o Dióniso, o de si, por el contrario, se trataría más bien de un mistificador asimilable a un brujo (*gōes*) o envenenador (*pharmakeús*) a partir de sus poderes mágicos. En cualquier caso, fue la utilización de elementos religiosos por parte de este personaje la clave para lograr la movilización y la guía de los esclavos rebeldes.

Una inscripción contenida en un pedestal dedicado a la diosa *Stata Mater* por parte de P. Cornelio Gálico, duunviro de *Ilurco* (Pinos Puente, Granada), es el objeto de la contribución de Jaime Alvar Ezquerro. Se trata de una deidad invocada en las encrucijadas para detener al fuego, y sus testimonios culturales son más bien limitados en el mundo romano, lo que hace más sorprendente la iniciativa de este magistrado ilurcense para gestionar el riesgo inherente a incendios. En todo caso, se trata, como señala el autor, de un acto devocional individual que no parece haber tenido resonancia en un horizonte colectivo. Por su parte, Ginevra Benedetti y Valentino Gasparini analizan la pátera argétea procedente de Boscoreale (en las cercanías de Pompeya) con representación de una deidad femenina que identifican, frente a otras interpretaciones, como personificación de la provincia romana de África a partir del análisis comparativo de los elementos iconográficos existentes. La pátera sería el resultado de la fabricación por parte del comitente de una potente divinidad a partir de una selección estratégica y una combinación de elementos significativos de una constelación religiosa personal, analizados en el contexto de las imágenes “pantheas” y expresados en una representación “concentrada” de la imagen.

El papel de los agentes humanos como creadores de nuevos dioses en el horizonte del culto imperial es el objeto de la indagación de Fernando Lozano, que privilegia en su análisis la gestión y la comunicación horizontal y, al tiempo, llama acertadamente la atención sobre el papel de los malentendidos creativos en este proceso. El autor subraya la importancia de Mitilene en la creación de un dios local, Augusto, pero con proyección claramente mediterránea a juzgar por la decisión de exhibir copias del acuerdo en ciudades tan diversas como Pérgamo, Tarragona o Marsella. Igualmente, estudia el dossier de Paulo Fabio Máximo y la reforma del calendario de Asia como ejemplo significativo de la contribución al surgimiento de un culto imperial que no fue un cambio inocente ni espontáneo, sino que respondió más bien a un diálogo entre diversos protagonistas.

Lidia González Estrada, a partir de una placa votiva hallada en Puteoli mencionando a una divinidad local como *Juno Sospita*, junto a dos diosas de amplísimo culto como *Mater Magna* e *Isis*, subraya, por un lado, el intento del dedicante Acidus Celadus de facilitar no solo la comunicación vertical con las deidades mediante la representación anatómica de los oídos de las “Madres que escuchan”, sino también la importancia de la comunicación descendente a través de la mención del oráculo en el propio texto. Los teónimos divinos incluidos en la inscripción implicarían para la autora la existencia de unos conocimientos compartidos – no explícitos en el epígrafe –, especialmente operativos en centros portuarios como el de Puteoli.

Las tres contribuciones siguientes conforman una unidad dentro del conjunto: la de los cultos locales en provincias occidentales del Imperio. Monique Dondin-Payre, Milagros Navarro Caballero

y Joaquín Gorrochategui analizan los devotos y los cultos en el territorio de la *ciuitas* de los *Bituriges Cubi* en Aquitania como ejemplo de la implantación de la religión romana imperial a comienzos del siglo I. En concreto, dos epígrafes dedicados a un dios indígena (*Etnosus*) y al emperador Calígula por parte de un dedicante peregrino (Anavus), y a Minerva y a Drusila divinizada por parte del seviro C. Aquileius Primus. Ambas reflejan unas variantes precoces locales de la diversidad de las formas del culto imperial. Por su parte, Cruz González Rodríguez examina las denominaciones locales del Norte hispano como medio de comunicación entre los *cultores* y lo divino. Los *conventus Cluniensis, Asturum, Lucensis y Bracaraugustanus* se caracterizan por la abundancia de los epígrafes a deidades locales (se han documentado más de ciento setenta teónimos seguros simples o, sobre todo, compuestos de dos o más elementos), cuya presencia se intensifica en las regiones más occidentales de *Lucus* o *Bracara Augusta*. La riqueza de los formularios teonímicos documenta no solo la fluidez y complejidad de los panteones, sino también las múltiples estrategias de comunicación con la esfera divina. Por último, Francisco Marco Simón, aborda dos conjuntos extraordinarios de información en el entorno de la ría de Vigo. Por un lado, las estelas votivas del santuario del facho de Donón (Cangas de Morrazo), en las que el anonimato por parte de los dedicantes constituye una excepción notable en la epigrafía religiosa de las provincias occidentales del Imperio; en ellas prima la dimensión vertical en una organización religiosa de carácter grupal. Por otro, las grandes estelas funerarias del taller de Vigo, en las que predomina la dimensión horizontal de la comunicación y para las que el autor señala conexiones no solo con el ámbito cluniense, sino también con el África romana.

Celia Sánchez Natalías centra su análisis en dos tablillas execratorias (*tabellae defixionu*) del Museo de Bolonia, datables en los siglos IV o V, que exhiben una iconografía de excepción en este tipo de piezas junto a un texto bilingüe dirigido a poderes divinos diversos. Estos documentos se inscriben en la tradición greco-egipcia, y ejemplifican de manera óptima la individualización religiosa en unos “rituales de emergencia” llevados a cabo por dos autores distintos y dirigidos exclusivamente a diversos agentes sobrenaturales, invocados de forma tanto implícita como explícita.

El penúltimo capítulo corre a cargo de Lorena Pérez Yarza, que compara algunos cultos sirios documentados en Numidia y el África Proconsular con otros del *limes* danubiano (Panonia y Dacia) durante los siglos II y III. Se trata de cultos de diáspora desarrollados por soldados, que son analizados en el marco de la “glocalización”. La autora analiza las particularidades de los testimonios en cada zona, que muestran la existencia de un complejo proceso de reinención, adopción de elementos romanos y transferencia siria más allá de la dimensión original, en unos paisajes complejos en los que la piedad colectiva se entrecruza con diálogos individuales en continuo desarrollo.

Johannes Hahn cierra las contribuciones analizando cómo la veneración de los mártires a partir del siglo III revoluciona la comunicación con lo divino por parte de los cristianos. En el siglo IV, la nueva cultura material cristiana priorizó la conexión con lo divino y lo sagrado a través de lugares y objetos, algo impensable en el cristianismo primitivo. Surge una nueva necesidad de experimentar la santidad con los sentidos, de manera absolutamente física, y el culto a los santos en los *martiria*, decisivo en la formación de una nueva topografía cristiana, fue combatido, a veces ferozmente, por las autoridades eclesiásticas: la razón es que la petición de intercesión colocaba a los fieles en comunicación personal y directa con Dios y creaba una estrecha relación entre los fieles y el mártir que escapaba al control institucionalizado de la Iglesia. Como indica el autor, la clave de los rituales estaba en la celebración *con* los difuntos, que se creía participantes vivos en la comensalidad celebrada junto a las tumbas.

Los organizadores del Coloquio y editores de este volumen desean agradecer a las instituciones que hicieron posible su celebración y su publicación: en primer lugar, a la Institución Fernando el Católico de la Diputación Provincial de Zaragoza, cuya generosa disposición hacia las humanidades en general y la Historia Antigua en particular ha hecho posible el desarrollo de estos congresos desde sus inicios en el ya lejano 2001; al Grupo de Investigación Hiberus del Gobierno de Aragón, que ha sido el núcleo académico de estos coloquios desde el principio; a la Universidad de Zaragoza y el Instituto de Patrimonio y Humanidades de la misma; al Ayuntamiento de Zaragoza, que cedió el marco incomparable del Museo Pablo Gargallo para el desarrollo de la actividad; y, por último, al Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica (CEIPAC) de la Universidad de Barcelona, que sigue publicando como siempre las actas de estos coloquios en su prestigiosa serie Instrumenta.

COMUNICACIÓN CON LO SAGRADO EN EL MUNDO HITITA: EL ARKUWAR Y LA INDAGACIÓN SOBRE LAS CAUSAS DEL CASTIGO DIVINO

Alberto Bernabé
IUCCRR - Universidad Complutense de Madrid

Los textos hititas nos brindan documentos muy importantes sobre la comunicación con lo sagrado. Estos pueden adoptar diversas formas, como oráculos o rituales, pero en este trabajo voy a centrarme en una de ellas, una forma de plegaria¹ o, por mejor decir, uno de los elementos componentes

¹Sobre las plegarias hititas, cf. A. Goetze, Hittite prayers, en: J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 120-128; E. Laroche, La prière hittite: Vocabulaire et typologie, *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 5^e-section, Sciences religieuses, 72, 1964-1965, 3-29; Ph. H. J. Houwink Ten Cate, Hittite Royal Prayers, *Numen* 16, 1969, 81-98; A. Kammenhuber, Hethitische Gebete, en: *Kindlers Literatur Lexikon*, X, München 1974, 4412-4413; C. Kühn, Hethitische Texte, II. Gebete, en: I. W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 169-204; H. G. Güterbock, Some Aspects of Hittite Prayers, en: T. R. Seegerstedt (ed.), *The Frontiers of Human Language*, Uppsala 1978, 125-139; M. Marazzi; H. Nowicki, Vorarbeiten zu den hethitischen Gebeten, *OA* 17, 1978, 257-278; R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve 1980; G. Kellermann, Les prières hittites (à propos d'une récente monographie), *Numen* 30, 1983, 269-280; M. Marazzi, Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente, *SMSR* 49, 1983, 321-341; L. Christmann-Franck, Hymnes et prières aux dieux Hittites, en: *Prières de l'Ancien Orient*, Paris 1989, 40-57; A. Ünal, Hethitische Hymnen und Gebete, en: *Lieder und Gebete II, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* III 6, Gütersloh 1991, 791-817; G. Wilhelm, Hymnen der Hethiter, en: W. Burkert; F. Stolz (eds.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Freiburg 1994, 59-77; J. De Roos, Hittite prayers, en: J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* III, New York 1995, 1997-2005; I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Stormgod of Lightning*, Atlanta 1996; A. Bernabé, Plegaria y religión hitita, en: M. L. Sánchez León (ed.), *Religions de l'antique orient*, Palma de Mallorca 2000, 43-59; *Idem*. La plegaria hitita. Religión y literatura, en: J.-L. Montero Fenollós; J. Vidal Palomino; F. Massó Ferrer (eds.), *De la estepa al Mediterráneo. Actas del 1^{er} Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo, Barcelona, 3-5 de abril de 2000*, Barcelona 2000, 371-382; I. Singer, *Hittite Prayers*, ed. por H. A. Hoffner Jr., Leiden - Boston - Köln

de la plegaria, el llamado *arkuwar*, que nos resulta bastante bien conocido, ya que tenemos algunos textos muy explícitos sobre la ideología que lo sustenta y sobre la forma en que se realizaba.

Antes de entrar en el tema específico, sin embargo, presentaré una somera caracterización de las plegarias hititas, documentos complejos que muestran detalles muy interesantes sobre las formas que se consideraban adecuadas para solicitar el favor de la divinidad.

Las plegarias hititas que se conservaron se encontraban en los archivos de palacio, lo que, por una parte, indica que la importancia de estos textos excedía la propia de documentos de carácter personal y que se habían convertido en piezas que formaban parte sustancial de las tareas de la administración y la burocracia palaciegas, y consecuentemente, que carecemos de información sobre otras plegarias más cotidianas. El fin de las que conservamos era práctico y concreto. Aunque, a diferencia de lo que ocurre con las plegarias modernas, no adoptaban una forma fija, sino que se componían en cada ocasión para ser utilizadas en una situación precisa, la experiencia de que en algunos casos una determinada forma de dirigirse a los dioses había producido resultados positivos, es decir, habían conseguido contribuir a resolver un contencioso con ellos, debió de dar lugar a que se considerara beneficioso conservar las plegarias, para determinar si podrían ser usadas como modelo, en situaciones parecidas en el futuro, de forma parecida a como los textos históricos se conservaban para articular la política exterior, ya que permitían el estudio de acciones antiguas que habían sido acertadas o desacertadas y podían servir de modelo para organizar las relaciones exteriores del reino. Podríamos decir, sin exagerar en absoluto, que las plegarias eran documentos capitales para construir las “relaciones exteriores con la divinidad”.

El responsable de las plegarias que conocemos, quien, en cierto modo, las “firma”, es el rey, la reina o en algún caso, un dignatario de palacio, aunque como ocurre siempre con este tipo de producciones, no es de extrañar que el monarca o el dignatario se sirvieran de solícitos asesores. Sea como fuere, se entiende que la plegaria no era un recurso cuasimecánico, sino la muestra de una implicación personal, del rey o de quien la firma, en una situación dada, ante la que decide dirigirse a la divinidad en busca de una solución.

Hay una serie de principios sobre los que se basa el uso de estas plegarias “oficiales”

El primero es que normalmente se recurría a ellas como un instrumento para paliar situaciones de grave alteración de la normalidad, como una enfermedad, una sequía o una peste, alteración que se suponía que era un castigo como consecuencia de una falta. Si la situación anormal afectaba a la comunidad, se daba por supuesto que la falta era del rey, ya que se creía que las culpas del rey recaían sobre sus súbditos, de forma que, si el reino era castigado, era el rey quien debía buscar las causas, indagar cuál era el pecado, para poner fin al castigo.

El segundo principio sobre el que se basa la plegaria es que se creía que era posible una solución casi mecánica de la situación indeseada por la aplicación estricta de un mecanismo de reconocimiento de la deuda/reparación o si se quiere, de causa a efecto. Se suponía que si se había irritado a la divinidad por la comisión de algún pecado, la celebración de un ritual compensatorio debía funcionar, aplacar a la divinidad y hacer cesar la situación indeseable. Si no funcionaba, se entendía que el ritual no era adecuado, bien porque la compensación no era suficiente para la magnitud

2002. Para los textos traducidos al español, cf. A. Bernabé , *Textos literarios hititas*, 2ª ed. corregida y aumentada, Madrid 1987, 237-303; J. V. García Trabazo , *Textos religiosos hititas*, Madrid 2002, 271-377 (acompañados del texto original).

de la falta, bien porque se habían equivocado en el diagnóstico del pecado que había provocado la indignación y el castigo divinos.

El tercero es que la plegaria podía asumir estrategias distintas, esto es, formas diversas de propiciarse a la divinidad, y lo normal era que se combinaran, dado que no se consideraban en absoluto incompatibles. Quien se dirigía a la divinidad exploraba todas las posibilidades, por si alguna fallaba.

Conocemos básicamente tres estrategias, que los propios hititas denominaron con sendos términos, todos ellos con una etimología bastante evidente: el *arkuwar*, que será aquella en la que me centraré, el *mugawar* y el *waliyatar*.

La palabra *mugawar* es un nombre de acción que se construye sobre el verbo *mugai-* ‘orar’. Podríamos decir que es la plegaria propiamente dicha, ya que, como veremos, las otras dos eran estrategias complementarias de la súplica en sí. Se han hecho diversas propuestas sobre la etimología de la palabra. La más aceptada, que la relaciona con el verbo “mugir”² no me parece demasiado convincente. En cambio sí que creo verosímil la que pone el término en relación con lat. *moueo* ‘mover’³, es decir, la palabra se referiría a la acción de mover, o de conmover a la divinidad, para hacerla cambiar de actitud. Mediante el *mugawar* se trataría de propiciarla, para que en el futuro modificara su actitud hostil y la cambiara en otra propicia. Esta misma estrategia de actuación sobre el futuro se complementaba con promesas de sacrificios u otros beneficios a la divinidad.

En cuanto a la estrategia llamada *waliyatar* ‘alabanza’; otro nombre de acción, este sobre el verbo *wallai-* ‘alabar’, se relaciona etimológicamente con lat. *ualēre* ‘ser, estar fuerte’⁴. Consistía en un himno de alabanza, que ensalzaba la grandeza del dios, se refería a su posición de poder y a su relación con los seres humanos, en concreto con el rey, como representante privilegiado de estos y tenía como objetivo que la divinidad se afirmara en su autoestima, recordara la naturaleza de su relación con los seres humanos y aceptara una cierta complicidad con el orante. Más que un acto de adulación al dios, se trataba de que, al tiempo que se reconocía su grandeza y su situación de infinita superioridad, se le recordaba que ser clemente formaba parte sustancial de esa grandeza, con lo que se pretendía estrechar la complicidad con la divinidad en cuestión y dirigirla en el sentido deseado.

Si, como hemos visto, el *mugawar* se dirigía al futuro, el *waliyatar* era atemporal, recordaba el marco de referencia, el ámbito eterno en el que se movía la relación de la divinidad con el ser humano, de acuerdo con la ideología religiosa de la época, y resultaba tan independiente de lo que iba a suceder como de lo que había sucedido. Por ello, el himno formaba una parte casi autónoma de la plegaria, dado que el encomio de la divinidad era ajeno a las circunstancias que motivaban la rogativa concreta.

Junto a estas estrategias básicas había otras complementarias, como recordar favores pasados, presentarse como piadoso, mostrar humildad, o hacer un “informe de la situación” y, por supuesto, la

² A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden 2008, 586.

³ R. Lebrun, *Hymnes et prières...*, 416 (“mobiliser le dieu”).

⁴ A. Kloekhorst, *Etymological Dictionary...*, 945, recogiendo una propuesta de N. Oettinger, *Die Stammbildung des hethitischen Verbums*, Nürnberg 1979, 490s.

plegaria debía incluir una petición, que podía ser acompañada por promesas de ofrendas, sacrificios y otros favores e incluso podía complementarse con rituales⁵.

Paso, pues a centrarme en el objeto de este trabajo, el *arkuwar*.

La palabra *arkuwar* es, asimismo un *nomen actionis*, de *arkuwae*- ‘alegar’. Se relaciona etimológicamente con lat. *arguere*, ‘alegar’⁶ y significa ‘alegado’, como los que se presentan en un juicio, y en efecto, es muy semejante a un alegato judicial.

En esta situación, en la que mediaba la idea de que se había cometido una falta que debía ser reparada, el orante presentaba los argumentos de su defensa ante el juez divino y, como en los procedimientos judiciales, se declaraba inocente, presentaba atenuantes u ofrecía compensaciones. Hay sin embargo una diferencia sustancial entre un juicio en el ámbito humano y un juicio divino, como el que aquí se supone: en los procesos judiciales se sabía cuál era la acusación, y el acusado podía centrarse en preparar su defensa para desmentir tal acusación, pero en el caso de los agravios a la divinidad, el hipotético acusado se consideraba como tal porque veía en determinadas manifestaciones desastrosas la huella de la irritación de un dios y el castigo por una posible culpabilidad, pero la acusación nunca era explícita y el “acusado” se encontraba en la más absoluta incertidumbre sobre los asuntos de los que tenía que defenderse. Como consecuencia de ello, debía realizar una complicada búsqueda de posibles causas de la irritación divina y defenderse de tal acusación no formulada, situación que se complicaba, porque el castigo podía ser resultado de una culpa heredada.

Esta forma de plegaria no parece adquirir su forma hasta Mursili II (1339-1306, según la cronología media), rey que accedió muy joven al reinado y que tuvo que hacer frente a un acontecimiento sumamente traumático: una terrible plaga de peste que duró veinte años, iniciada antes de su llegada al trono y de la que fueron víctimas el propio Supiluliuma I, su padre, en 1340, y Arnuwanda II, su hermano mayor, un año después. El rey, hombre sumamente piadoso, tenía la convicción de que una plaga de estas dimensiones tenía que ser un castigo divino que recaía sobre él, en tanto que presunto heredero del verdadero culpable, y en tanto que representante del país, de modo que encargó una escrupulosa búsqueda en los archivos de palacio, de las posibles causas de la enfermedad. Los textos de Mursili nos muestran sus intentos de presentarse como un hombre piadoso convencido de que la causa de la irritación divina no era algo cometido por él mismo, sino por un monarca anterior. En esta autopresentación, Mursili nos brinda algunas muestras de una notable y conmovedora sinceridad ante la divinidad. Es el caso de la siguiente, en la que el rey, tras presentar la terrible situación en la que la peste ha dejado al país, continúa⁷:

Dios de la tempestad de Hatti, mi señor, y vosotros, dioses, mis señores. Así sucede: que se peca. Mi padre pecó y transgredió la palabra del dios de la Tempestad de Hatti, mi señor. Pero

⁵ Es el caso de las plegarias indiscriminadas a Telipinu, en las que se narra que el dios se ha marchado, lo que provoca una generalizada falta de fertilidad; se envía a diversos animales y dioses a buscarlo y, cuando lo encuentran, realizan un ritual de propiciación cuyo contenido se va narrando en el texto. Cf. A. Bernabé , *Mitos hittitas. Entre oriente y occidente*, Madrid 2015, 39ss., con bibliografía.

⁶ A. Kloekhorst , *Etymological Dictionary...*, 206, con bibliografía.

⁷ De la “Segunda plegaria de Mursili II por la peste” (n. 378.2 de E. Laroche , *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971, continuado en el *Hethitologie Portal Mainz* (<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/>), a partir de aquí citado *CTH*. Cf., además, A. Bernabé , *Textos literarios...*, 279ss.; I. Singer , *Hittite Prayers...*, 57ss.; J. V. García Trabazo , *Textos religiosos...*, 305ss.

yo no he pecado en modo alguno. Pero así sucede: que el pecado del padre cae sobre el hijo. Así el pecado de mi padre ha caído sobre mí.

...

¡Ved! He presentado el alegato por la plaga al dios de la Tempestad de Hatti. ¡Óyeme, dios de la Tempestad de Hatti y salva mi vida! Tengo que recordarte una cosa: el pájaro busca refugio en la jaula y la jaula salva su vida. Más aún, si algo abrumba a un siervo, él presenta su alegato ante su señor, su señor puede hacer con él lo que le plazca. Pero, puesto que ha confesado su falta a su señor, se aplaca, y el señor no castiga a ese siervo. Yo he confesado ahora el pecado de mi padre; así sucede, lo he hecho. Si tiene que haber restitución, está claro que con todos los dones que he concedido ya a causa de esa plaga, con todos los prisioneros que he devuelto a su hogar, en resumen, con toda la restitución que ha hecho Hattusa a causa de la plaga, ha hecho su restitución veinte veces. Y aún, el alma del dios de la Tempestad, mi señor, y la de los demás dioses, mis señores, no se ha aplacado. Pero si pedís de mí alguna restitución más, decídmelo en un sueño y os la proporcionaré.

Es muy interesante la relación que se plantea entre el rey y la divinidad, comparada aquí a la de un pájaro cautivo en una jaula que, a cambio de aceptar su cautividad, es decir, la sumisión a un amo, recibe protección y, de alguna manera, hace responsable a su amo, de su propio bienestar. También es comparada a la de un siervo que confiesa su culpa ante su señor y espera benevolencia por ello

El procedimiento básico para tratar de restablecer la normalidad era ir estableciendo sobre las presuntas causas hipótesis de trabajo, obtenidas a través de los medios que se consideraban apropiados para comunicarse con la divinidad, medios siempre imperfectos y no del todo fiables, como los oráculos o los sueños y, de acuerdo con ello, ir determinando las correspondientes compensaciones a cada una de estas presuntas causas. Se trata de un típico procedimiento de prueba/error. Si la plegaria era eficaz, se suponía que el diagnóstico había sido acertado; si no lo era, el orante se veía obligado a buscar en otra dirección para repetir la operación.

En la búsqueda de causas, el rey invoca a los dioses para que recurran a una vía de comunicación para hacérselas saber. El siguiente pasaje ilustra el procedimiento. En él, el rey narra pormenorizadamente la desastrosa situación por la que atraviesa el país. De paso aprovecha para deslizar la observación de que esta situación no solo afecta a los hombres, sino también a los propios dioses, que se ven perjudicados en la recepción de ofrendas. Como consecuencia, pide el concurso de los dioses para hacerles saber el motivo de su cólera⁸:

¿Qué habéis hecho, dioses? Habéis suscitado una plaga en el país. El país de Hatti, entero, está padeciendo, de manera que nadie os ofrece pan grueso ni libación ... de cuantos corrales o rediles acostumbraban a escoger los sacrificios de ovejas y vacas, han muerto los vaqueros y los ovejeros y los corrales y los rediles están vacíos. De manera que sucede que los panes gruesos, las libaciones y las ofrendas de animales han cesado.

Y vosotros, dioses, venís junto a nosotros y nos consideráis responsables de ello. El hombre ha perdido su sabiduría y no hay nada que hagamos a derechas.

⁸ Plegaria de Mursili II a la Diosa Solar de Arinna (CTH 376.A), cf. A. Bernabé, *Textos literarios...*, 279ss.; I. Singer, *Hittite Prayers...*, 49ss.; J. V. García Trabazo, *Textos religiosos...*, 289ss.