

# *Huelva Arqueológica*

*19*



*Huelva Arqueológica*

*19*



# *Huelva Arqueológica*

*19*

**ACTAS DEL  
III CONGRESO ESPAÑOL DE ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO**

**Huelva, del 30 de Septiembre al 3 de Octubre de 2003**

Jesús Fernández Jurado  
Carmen García Sanz  
Pilar Rufete Tomico

Coordinadores

DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE HUELVA

## **EDITA**

SECCIÓN DE ARQUEOLOGÍA  
DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE HUELVA

## **INTERCAMBIOS, CORRESPONDENCIA Y DISTRIBUCIÓN**

*Huelva Arqueológica*

Diputación Provincial de Huelva  
Sección de Arqueología  
Avda. Martín Alonso Pinzón, 11  
21003 HUELVA (España)

Teléf. (34) 959 494762; Fax (34) 959 494762  
Correo electrónico: [arqueologia@diphuelva.es](mailto:arqueologia@diphuelva.es)  
<http://www.diphuelva.es/arqueologia>

El catálogo de las publicaciones de la Sección de Arqueología puede consultarse en la página de internet indicada.

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

### **Director:**

Jesús Fernández Jurado

### **Redactoras:**

Pilar Rufete Tomico  
Carmen García Sanz

## **DISEÑO Y MAQUETACIÓN**

Sección de Arqueología

*Huelva Arqueológica* no asume como propias, necesariamente, las ideas u opiniones expuestas por los autores.

*Huelva Arqueológica* se intercambia con toda clase de publicaciones sobre Prehistoria, Arqueología e Historia (Antigua y Medieval), tanto españolas como extranjeras.

© Diputación Provincial de Huelva (de la edición)

© De los textos, notas e ilustraciones, sus autores

**I.S.S.N.** 0211-1187

**Depósito Legal:** H-152-2004

**FOTOMECÁNICA E IMPRESIÓN:** Técnicas de Fotocomposición S.L.

## III CONGRESO ESPAÑOL DE ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO

### COMITÉ CIENTÍFICO

**Prof. Dr. Jesús Luis Cunchillo Ilarri**  
Instituto de Filología - CSIC. Madrid

**Dra. María del Carmen Pérez Die**  
Museo Arqueológico Nacional. Madrid

**Prof. Dr. Alberto Bernabé Pajares**  
Facultad de Filología. Universidad Complutense. Madrid

**Dr. Juan Pablo Vita Barra**  
Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo - CSIC. Zaragoza

**Prof. Dr. Juan Antonio Álvarez Pedrosa Núñez**  
Facultad de Filología. Universidad Complutense. Madrid

**Dr. Sebastián Celestino Pérez**  
Instituto de Arqueología de Mérida - CSIC.

**Dr. Juan Pedro Garrido Roiz**  
Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense. Madrid

**Dr. Jesús Fernández Jurado**  
Sección de Arqueología. Diputación Provincial de Huelva



Centro de Estudios del Próximo Oriente  
[www.icepo.org](http://www.icepo.org)



[www.diphuelva.es/arqueologia](http://www.diphuelva.es/arqueologia)



## ÍNDICE

### CONFERENCIA INAUGURAL

#### Historia o ficción: de lo que fue a lo que inventamos

Jesús Fernández Jurado  
Sección de Arqueología. Diputación de Huelva  
pp. 11-24

### SESIÓN EGIPTO

#### PONENCIA

#### Élites y agricultura institucional: el papel de los templos provinciales egipcios en los Imperios Antiguo y Medio

Juan Carlos Moreno García  
Université Charles-de-Gaulle. Lille  
pp. 27-55

#### COMUNICACIÓN

#### Del soberano como un gran hombre al monarca divino, del Zigurat mesopotámico a la Pirámide de Egipto

Juan A. Roche Cárcel  
Universidad de Alicante  
pp. 59-85

### SESIÓN ANATOLIA

#### PONENCIA

#### Mundo simbólico y sugestión ritual: magia y curación en los textos hititas

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez  
Universidad Complutense. Madrid  
pp. 89-112

#### COMUNICACIONES

#### ¿Una nueva cultura del Calcolítico Medio de Biredyik (Sudeste de Turquía)?

Jesús Gil Fuensanta  
Misión Arqueológica Española en Turquía  
pp. 115-127

#### La lucha contra el dragón en Anatolia y en Grecia: el viaje de un mito

Alberto Bernabé Pajares  
Universidad Complutense. Madrid  
pp. 129-145

#### Rituales mágico-religiosos hititas relacionados con las actividades militares del Reino de Hatti (II milenio a.C.)

Juan Manuel González Salazar  
Universidad Autónoma de Madrid  
pp. 147-157

#### Pérgamo y Roma (133-130 a.C.)

María Luisa Sánchez León  
Universitat de les Illes Balears  
pp. 159-168

## SESIÓN *MESOPOTAMIA*

### PONENCIA

#### **La cuestión hurrita: luces y sombras en la memoria antigua del Próximo Oriente**

Juan Carlos Oliva Mompeán  
Universidad de Castilla-La Mancha. Ciudad Real  
pp. 171-203

8

### COMUNICACIONES

#### **El espacio urbano de Emar según la documentación cuneiforme**

Juan Antonio Belmonte Marín  
Universidad de Castilla-La Mancha. Albacete  
pp. 207-232

#### **Padrones de negocios familiares en la Mesopotamia Neobabilónica**

Antonio Ramos dos Santos  
Universidad de Lisboa  
pp. 233-246

#### **Apuntes acerca de Assurbanipal y su reinado**

Fernando Fernández Palacios  
Universidad Autónoma de Madrid  
pp. 247-257

## **SESIÓN ANATOLIA**

**Ponente:** Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez



**MUNDO SIMBÓLICO Y SUGESTIÓN RITUAL: MAGIA  
Y CURACIÓN EN LOS TEXTOS HITITAS**

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez

Universidad Complutense. Madrid



## RESUMEN

Los rituales de curación hititas suelen tener mucho que ver con la magia, si es que podemos discernir hasta qué punto la magia y la medicina son conceptos que se puedan separar en estas épocas. En cualquier caso son rituales que buscan una transformación objetiva de la realidad con propósitos positivos, pues conocemos las graves condenas que pesaban sobre la magia realizada con propósitos perniciosos. Estos rituales, que son “actividades y acciones que comportan un significado social o psicológico que va más allá del simple valor práctico que puedan tener”, igual que la mayoría de los textos rituales hititas conservados, tienen la interesante particularidad tipológica de ser enormemente explícitos y conservan con una minuciosa pulcritud descriptiva todos los pormenores de la actividad ritual que se había de llevar a cabo, por que, por lo que podemos deducir, estos textos son “informes rituales”, y están destinados a resolver problemas similares que se puedan presentar en el futuro. Como es bien sabido, no ocurre así en todas las tradiciones religiosas, por lo que estos textos nos dan una información preciosa acerca de la religión hitita y podemos deducir de los textos muchas cosas, como por ejemplo, la visión del mundo del hombre hitita y la repercusión que el lenguaje simbólico religioso tiene dentro de su vida cotidiana.

Para comprender mejor las características generales de los textos rituales hititas hay que hacer varias observaciones de carácter metodológico.

En primer lugar, los rituales hititas crean un universo simbólico en donde van a operar la aludida transformación de la realidad. A nosotros nos cabe desentrañar dicha dimensión simbólica de los objetos de la realidad, lo que en ocasiones es sencillo, pues se trata de símbolos de carácter universal, pero en otras ocasiones el símbolo sigue siendo un enigma, pues su vinculación con la realidad que representa puede ser de carácter cultural y no universal, por lo que su interpretación nos es confusa. Hay que añadir que el hombre moderno tiene un universo simbólico muy degradado, por lo que la interpretación de muchos símbolos nos es muy difícil. Otras veces, los redactores de los informes rituales han sido caritativos con los hombres de la posteridad y enuncian explícitamente el valor de los símbolos, puesto que la enunciación tiene un valor ritual primario: se transforma en símbolo una parte de la realidad mediante la palabra creadora del sacerdote u operario del rito y esto, afortunadamente, queda consignado en el informe ritual.

Una vez constituido el universo simbólico, sea por enunciación o por asunción tácita, se actúa sobre éste, de modo que la operación transformativa sobre los símbolos, transforme del mismo modo la realidad. Se trata de una concepción analógica de la realidad: sobre el reflejo especular del mundo real, que es el mundo simbólico, se opera una transformación y se espera que ésta revierta en el mundo real. La analogía operativa es un criterio esencial en la interpretación de los ritos y se lleva a cabo fundamentalmente mediante tres criterios:

*La similitud.* Un elemento es tomado como símbolo de una realidad del mundo material porque se parece a éste o sus propiedades son asimilables a él.

*La contigüidad.* Un elemento que ha estado en contacto con otro se identifica con él. Normalmente se aplica a elementos corporales o ropa de los sacrificantes, de modo que se puede operar con dichos elementos que representan o simbolizan al sacrificante y dicha operación actúa sobre él de un modo analógico.

*La sustitución.* Un elemento no sólo se toma como símbolo de otro sino que se le declara su sustituto a todos los efectos rituales, de modo que a dicho sustituto se le transfieren todos los efectos, normalmente perniciosos, que en la vida real podrían afectar a su referente.

Por otro lado, el universo simbólico creado mediante todas estas operaciones enunciativas, tiene una estructura propia que quiere reflejar la realidad. Esta se concibe como un equilibrio bien ordenado de pares de elementos opuestos en los que un polo está caracterizado por rasgos positivos: el bien, lo puro, lo fértil, mientras que el otro polo presenta rasgos negativo, el mal, lo impuro, lo estéril. El mundo real reposa sobre un orden adecuado de los dos polos. La enfermedad, la disensión, el peligro se conciben como una alteración del equilibrio natural de dichos pares, de modo que el ritual simplemente sería la operación que se realiza sobre el universo simbólico destinada a restablecer el equilibrio natural que debe reinar entre los polos de elementos opuestos.

## SUMMARY

The rituals of Hittite healing use to be related with magic, if we could discern magic and medicine in these epochs. In any case they are rituals that look for an objective change of reality with positive aims, because we know the hard punishments suffered due to the magic made with pernicious aims. These rituals, "activities that imply a social and psychological meaning going further from the simple practical value they may have", as well as most of the Hittite ritual texts preserved, are enormously explicit and keep every detail of the ritual activity carried out, because they are "ritual reports", and their aim is to solve similar future problems. As we know, it is not the same in all religious traditions, so these texts give us a valuable information about Hittite religion, Hittite man's worldview and the influence of religious symbolic language in their daily lives.

We have to observe certain methodological aspects to understand these texts properly.

First, Hittite rituals make a symbolic universe where reality is transformed. We have to work out this symbolic dimension, what is sometimes simple, because they are universal symbols, but in other occasions the symbolis still an enigma, because its bond with the reality it represents may be cultural and not universal. We have to add that modern man has a very degraded symbolic world, that is why its interpretation is not very dif-

ficult. Other times, the writers of the ritual reports have been charitable towards the men of posterity and enounce explicitly the value of symbols, because enunciation has a primary ritual value: a part of reality is transformed into symbol by means of the priest's or monk's creative word and this, fortunately, is written in the ritual report.

Once the symbolic universe is constituted, by enunciation or tacit assumption, reality is transformed in the same way. We are dealing with an analogical conception of reality: on the reflection of the real world, what is the symbolic world, a transformation is worked and this reverts into the real world. The operative analogy is an essential criterion in the interpretation of rites and is mainly carried out by means of three criteria:

*Similitude.* An element is taken as symbol of a material world reality because both are similar or their properties are comparable.

*Contiguity.* An element that has been in contact with another is identified with it. It is usually applied to body elements or sacrificers' clothes, so these elements can be worked on or they symbolize the sacrificer and this operation acts on him in an analogous way.

*Substitution.* An element is not just taken as symbol of another but it is declared its substitute at all ritual effects, so all effects are transferred to this substitute, usually pernicious, what could affect its referent in real life.

On the other hand, the symbolic universe created by means of all these enunciative operations, has a proper structure that wants to reflect reality. This is a well organized equilibrium of pairs of opposed elements where a pole is characterized by positive features: goodness, purity, fertility, whereas the other pole presents negative features, evil, impurity, sterility. Real world rests upon an adequate order of two poles. Illness, dissidence, danger are an alteration of both pairs natural equilibrium, so ritual would be just the operation made on the symbolic universe to reestablish the natural equilibrium that must reign between the poles of opposed elements.

Es bien conocido que los textos rituales ocupan una proporción enorme en la documentación hitita que se nos ha preservado. La importancia de estos textos, dejando de lado el valor intrínseco dentro de la propia hititología, es grande, pues hay pocas lenguas históricas en las que el material documental sobre la praxis religiosa esté tan bien testimoniado y tan escrupulosamente descrito. La característica más singular de estos textos es que contienen descripciones detalladísimas de los ritos, puesto que se trata de informes rituales, preservados para ocasiones en las que los técnicos sacrales, sacerdotes o magos, necesitasen operar de un modo similar al registrado. Los colofones de los textos dan prueba de ello. Así por ejemplo, en el inicio del informe ritual del médico Zarpiya (KUB 9, 31 Ro I, 1-2)<sup>1</sup> leemos:

[UM-MA <sup>m</sup>Za-ar-p]í-ya <sup>LÚ</sup>A.ZU <sup>URU</sup>Ki-iz-zu-wa-at-[-na]  
[ma-a-an MUKAM-za] har-ra-an-za KUR-e-kán an-da ak-ki[-i]š-ki-it-  
ta-[ri]

Así habla Zarpiya, médico de Kizzuwatna, cuando el año es ruinoso y el país está continuamente muriendo.

El valor de los ritos hititas se acrecienta por momentos, no sólo para la historia de la religión hitita, sino para la religión comparada y para la antropología religiosa en general. Recientemente, ha aparecido un estudio exhaustivo sobre los procedimientos utilizados en los rituales de curación hititas<sup>2</sup>.

Dentro de lo que se conoce por textos rituales tenemos una tipología variada, de la que podemos hacer una distinción básica. Una parte importante del corpus de textos rituales hititas se ocupa de la descripción de rituales públicos solemnes, como los grandes festivales, en los que participa el rey y la reina. Más que rituales son “ceremonias” y presentan una fraseología característica y una simbología específica. Conservamos también un número considerable de rituales de carácter privado, que quizá se guardasen en el archivo de Boghazköy porque afectasen a la familia imperial o se considerase prudente tener documentado el ritual por si la familia imperial se veía precisada a utilizarlo. Muchos de estos rituales tienen carácter curativo, la mayoría de ellos en tanto que son rituales de contrahechicería. Obviamente, ésto nos lleva automáticamente al terreno conceptual de la magia, pero para los hititas la enfermedad era concebida como consecuencia automática de una impureza o una contaminación, de modo que la curación tenía que ser abordada ante todo dentro de un proceso general de purificación.

Esto nos enfrenta al manido tema del conflicto conceptual entre magia y medicina en el mundo antiguo. Antes de abordar los medios curativos que el ritual aporta y su análisis formal y lingüístico, es interesante ver de qué modo entendían los hititas el proceso de curación, si es que hay alguna prueba que nos dé luz sobre ello.

1. F. STARKE, *Die keilschrift-luwischen Texte im Umschrieb*, 1985, p. 50.

2. V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, 2003.

En 1961 el hititólogo Hans G. Güterbock pronunció una conferencia en la reunión anual de la *American Association for the History of Medicine* sobre la medicina hitita<sup>3</sup>. En ella, el autor expresó un aserto contundente: no existió una medicina hitita; para los hititas no existía ninguna diferencia substancial entre medicina y magia. Más o menos esa es la misma opinión que, con más datos, sustenta Gary Beckman<sup>4</sup>. En cambio, la editora de los textos médicos en lengua hitita hallados en Boghazköy, Cornelia Burde<sup>5</sup> es más optimista: considera que existen textos en los que encontramos un diagnóstico y unas recetas independientes de la indagación oracular.

El médico aparece en los textos hititas designado mediante el sumerograma <sup>LÚ</sup>A.ZU, que literalmente quiere decir “experto en aguas”; nunca se opta, no obstante, por la traducción literal. En la tablilla<sup>6</sup> Bo 2650 l 12' encontramos el complemento fonético hitita correspondiente al Nominativo singular: <sup>LÚ</sup>A.ZU-aš<sup>7</sup>; en KBo 17, 1, IV 6 el complemento fonético del Nominativo de plural: <sup>LÚ.MEŠ</sup>A.ZU-š(a)<sup>8</sup>. En otros textos aparece la designación mediante el acadograma <sup>LÚ</sup>ASĀ. Lo único que podemos colegir acerca de la morfología de la palabra es que se trata de una formación temática. Burde<sup>9</sup> propone que quizá se trate de un nombre de oficio formado mediante el sufijo *-talla-* o *-ala-*.

En el texto de las *Leyes* § 10 se nos ha conservado una prescripción que hace referencia al sueldo que debían percibir los médicos cuando alguien hería a una persona de gravedad. Las *Leyes* hititas ante todo buscaban la compensación por el delito cometido, y ésto comportaba que los gastos de cura y manutención del herido corrían de cuenta del ofensor<sup>10</sup>:

KBo 6,2 l '16-19' = 3 l 25-28 = 5 l 4'-9':

ták-ku <sup>LÚ</sup>.UL<sup>LÚ</sup>-an ku-iš-ki hu-u-ni-ik-zi ta-an iš-tar-ni-ik-zi nu a-pu-u-un

ša!-a-ak-ta-a-iz-zi pí-e-di-iš-ši-ma an-tu-uh-ša-an pa-a-i nu É-[ri]-iš-ši an-ni-eš-ki-iz-zi ku-it-ma-na-aš SIG<sub>5</sub>-at-ta-ri ma-a-na-aš SIG<sub>5</sub>-at-[(ta)-ri-(ma)]

nu-uš-ši 6 GÍN KÙ.BABBAR pa-a-i <sup>LÚ</sup>A.ZU-ya ku-uš-ša-an a-pa-a-aš-át [(pa-a-i)]

Si alguien hiere a una persona y la pone enferma, la cuida, pone en su puesto a un hombre y éste está trabajando en su casa hasta que aquél se encuentre bien. Pero cuando se encuentre bien, entonces le da seis siclos de plata y también le da al médico su sueldo.

La primera redacción, de época hitita antigua, no prevé una cantidad determinada para el sueldo del médico, posiblemente porque éste quedaba confiado a la buena voluntad del ofensor; como posiblemente esto se prestaba a abusos, la primitiva imprecisión legal queda subsanada en la posterior redacción de época imperial conservada en el párrafo IX del texto paralelo, donde se fija el sueldo del médico en tres siclos de plata, dos siclos si el herido es un siervo. Los honorarios del médico no son

3. H. G. GÜTERBOCK, "Hittite Medicine" *Bulletin of the History of Medicine* 36, 1962, pp. 109-113.

4. G. M. BECKMAN, "Medizin. B. Bei den Hethitern", *Reallexikon der Assyriologie* 7, Libanuksabas - Medizin, 1987-90, pp. 629-631.

5. C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte*, 1974, p. 53.

6. Desglosamos las abreviaturas usuales en los trabajos de hititología: Bo = Número de inventario de las tablillas halladas en Boghazköy y no editadas, Istanbul y Berlín; el catálogo de los textos hititas es CTH = E. LAROCHE, *Catalogue des textes hittites*, 1971; las ediciones de las tablillas que cito en este trabajo son: KUB = *Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, Berlín, 1921 y ss.; KBo = *Keilschrifttexte aus Boghazköy*, Leipzig-Berlín, 1916 y ss.; NBC = *Nies Babylonian Collection*, Yale; VAT = *Signatur von (unveröffentlichten Boğazköy-) Tontafeln der Vorderasiatische Abteilung der Staatliche Museen*, Berlín; IBoT = H. BOZKURT, M. ÇIY, H.G. GÜTERBOCK, *Istanbul arkeoloji müzelerinde bulunan Bogazköy tabletlerinden seçme metinler*, I-III, Istanbul, 1944, 1947, 1954.

7. C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte*, 1974, p. 5.

8. F. PECCHIOLI DADDI, *Mestieri, Professioni e Dignità nell'Anatolia itita*, 1982, p. 189.

9. C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte*, 1974, p. 2.

10. H.A. HOFFNER Jr., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, 1997, pp. 23-24.

A. BERNABÉ y J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, 2000, p.182.

bajos, si tenemos en cuenta que en el § 150 de las *Leyes* se prescribe un salario de un siclo al mes para un hombre:

KBo 6, 4 I 22-26:

*ták-ku* LÚ.EL.LUM SAG.DU-ZU *ku-iš-ki ha-pal-la-ša-iz-zi*  
*ša-ak-ta-iz-zi-ya-an pí-di-iš-ši-ma UKÙ-an pa-a-i nu É-ir-ši*  
*an-ni-iš-ki-iz-zi ku-it-ma-na-aš SIG<sub>5</sub>-ta-ri ma-a-na-aš SIG<sub>5</sub>-ta-ri-ma*  
*nu-uš-ši* 10 GÍN KÙ.BABBAR *pa-a-i* <sup>LÚ</sup>A.ZU-ya *ku-uš-ša-an* 3  
 GÍN.GÍN KÙ.BABBAR  
*pa-a-i ták-ku* ÌR-iš-ma 2 GÍN.GÍN KÙ.BABBAR *pa-a-i*

Si alguien hiere gravemente en la cabeza a un hombre libre, lo cuida, pone en su puesto a un hombre y éste está trabajando en su casa hasta que aquél se encuentre bien. Pero cuando se encuentre bien, entonces le da diez siclos de plata y también le da al médico como sueldo tres siclos. Pero si es un siervo, da dos siclos de plata.

Dado que los textos que se nos han conservado en su mayoría tienen que ver con la corte y los templos de la capital, tenemos alguna información por lo que se refiere a los médicos en el ámbito palatino. Conservamos los nombres de algunos de ellos: Akiya, Hutubi, Lurma, Pariamahu, Piha-Datta, Rabā-ša-Marduk, Tuwatta-ziti y Zarpia<sup>11</sup>. Los médicos de la corte estaban sujetos a una jerarquización, como deducimos de la existencia de los títulos UGULA <sup>LÚ</sup>A.ZU “superintendente de los médicos” (KUB 5, 12 Vo 5), de un GAL <sup>LÚ.MEŠ</sup>A.ZU “jefe de los médicos” (IBoT 2, 44, 2’), así como de un <sup>LÚ</sup>A.ZU SAG “jefe de los médicos” (KBo 21, 42 VI 5’). Los médicos ejercían también como escribas, lo cual era normal en el ámbito próximo-oriental<sup>12</sup>; lo tenemos testimoniado en KBo 11, 1 Vo 26’ y KBo 21, 42 VI 4’ para los médicos Lurma y Tuwatta-ziti. Lurma es citado, de hecho, como <sup>LÚ</sup>A.ZU.TUR KAB.ZU.ZU “médico joven”. Esta designación se ha interpretado habitualmente como prueba de un estadio de aprendizaje en la práctica de la medicina. Pero un estudio sobre la medicina en época grecorromana<sup>13</sup> sostiene que muchos de los médicos en ejercicio eran jóvenes que no habían cumplido siquiera los veinte años, tal como sabemos por sus epitafios, en los que se elogia su práctica profesional. De modo que quizá la designación profesional de Lurma hace referencia a su edad, más que a su estadio formativo.

Aunque hay testimonios de diagnósticos basados en pruebas empíricas, los textos también son claros por lo que se refiere a la diagnosis mediante consulta oracular, tal como vemos, por ejemplo, en la indagación oracular que el rey Muršili II emprende para averiguar cuál es la causa de la peste que azota el país: CTH 376 = KUB 24, 3 + 544/u + KUB 31, 144 Ro II 19’-22’<sup>14</sup>:

*nu* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *ku-it [(wa-aš-du-ul uš-ka-at-te-ni)]*  
*nu na-aš-šu* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *-ni-ya-an-za ú-id[-du (na-at me-e-ma-a-ú)]*  
*na-aš-ma-at* <sup>MUNUS.MEŠ</sup>ŠU.GI <sup>LÚ.MEŠ</sup>AZ[U <sup>LÚ.MEŠ</sup>MUŠEN.DÜ SĪxSÁ-an-  
*du!]*  
*na-aš-ma-at za-aš-hi-ya-az* DUMU.LÚ-U<sub>19</sub>.LU [(u-wa-an-du)]

11. G. M. BECKMAN, “Medizin. B. Bei den Hethitern”, *Reallexikon der Assyriologie* 7, *Libanuksabas - Medizin*, 1987-1990, pp. 629-631.

V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, 2003, pp. 6-10.

12. Ver para Egipto H. DE MEULENAERE, “Artz”, *Lexicon der Ägyptologie* 1, 1975, p. 457.

13. M. KLEIJWEGT, “The Physician in Ancient Society”, *Ancient Youth. The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society*, 1991, pp. 135-163.

14. J.V. GARCÍA TRABAZO, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, 2002, p. 295.

¡Oh dioses! La falta que observéis, o bien que uno en éxtasis divino venga y la diga o que las magas, los adivinos o los augures la establezcan por un oráculo o que los hombres la vean por medio de un sueño.

CTH 378, 2 = KUB 14, 11 Ro I 23-24<sup>15</sup>:

[*ku-e-da-az-ma* INIM-az KUR<sup>URU</sup> *Ha-at-ti!* *ak-ki-i*] *iš-ki-it-ta-ri*  
[*nu-wa-ra-at na-aš-šu* SIxSA-at!] *-ta-ru*

el motivo por el cual la tierra de Hatti está muriendo, debe ser determinado por un oráculo.

La indagación oracular afectaba a la selección de los medicamentos e incluso a la elección de los médicos, como se puede ver en el texto transmitido en KUB 22, 61 Ro I 14'-19' (CTH 578)<sup>16</sup>:

Ú *pa-ri-ya-u-wa-an-za ku-it* DUMU.MUNUS<sup>f</sup> *Na-a-ya*  
<sup>f</sup>*M[e-m]i-ya-aš nam-ma-ya* LÚ.MEŠ A.ZU *ku-it še-ek-kán-z[i]*  
*nu* Ú<sup>HIA</sup> *ku-it me-eg-ga-ya na-at-za a-ri-ya-mi*  
*ku-it-mu* Ú SIxSÁ-ri LÚ.MEŠ A.ZU *ya a-ri-ya-mi*  
*ku-iš-mu* LÚ A.ZU SIxSÁ-ri *nu-kán* Ú A-NA<sup>DU</sup> UTU<sup>ŠI</sup>  
ŠÀ IGI<sup>HIA</sup> *a-pa-at pa-ar-ri-it-ti* KI.MIN *nu KIN SIG<sub>5</sub>-ru*

La hierba (medicinal) que (toma) allí la hija de Naya, Memiya, y que a continuación conocen los médicos, dado que hay muchas hierbas (medicinales), lo indagaré oracularmente, qué hierba está determinada por el oráculo e indagaré oracularmente sobre los médicos, qué médico está determinado por el oráculo y la hierba que es buena para que el rey se coloque en los ojos.

Sabemos por las cartas de Ramsés II que Hattušili III padecía de los ojos, como veremos más adelante. Quizá el texto forme parte de un informe oracular de época de dicho rey. Más pruebas de las consultas oraculares de los médicos en CTH 577: KBo 16, 99 I 5 y KUB 50, 99, 8<sup>17</sup>.

La actividad del médico estaba presidida por su integración dentro de la actividad ritual de la religión hitita. Un médico luvita, Zarpia, es el autor de un ritual para las casas afectadas por una epidemia causada por la carestía. El ritual tiene todas las características de un ritual mágico e incluye encantamientos destinados a ser recitados en lengua luvita (CTH 757)<sup>18</sup>. El ritual se estructura a la manera de otros ritos de curación, por los que se intentan reconducir a la naturaleza desequilibrada por la enfermedad<sup>19</sup>. El mundo simbólico que se construye va orientado para que, actuando sobre los símbolos, las puertas de la casa rechacen a los dioses de la enfermedad. Para ello se busca el reequilibrio representado por los colgadores y por la mesa de cañas, que simboliza la naturaleza, no alterada por el ser humano. El sacrificio de un macho cabrío va destinado a los dioses de las epidemias, pero a la vez simboliza la amargura de la enfermedad, que es probada por el dueño de la casa y cliente del médico, que muerde el hígado y sorbe la sangre. La experiencia amarga es reconducida cuando las vísceras crudas son asadas e incorporadas al pan, un producto cocinado, símbolo de la bondad y la salud. El sacrificio sirve para hacer

15. J.V. GARCÍA TRABAZO, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, 2002, p. 311.
16. C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte*, 1974, p. 4.
17. F. PECCHIOLI DADDI, F., *Mestieri, Professioni e Dignità nell'Anatolia ittita*, 1982.
18. B. SCHWARTZ, "The Hittite and Luwian Ritual of Zarpia of Kezzuwatna", *JAOS* 58, 1938, pp. 334-355.  
F. STARKE, *Die keilschrift-luwischen Texte im Umschrift*, 1985, pp. 46-55.  
B.J. COLLINS, "Hittite Canonical Compositions. Divine Focus. 3 Rituals", *The Context of Scripture I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 1997, pp. 160-168.
19. Una enumeración detallada de los mecanismos que rigen los rituales mágicos se puede consultar en: V. HAAS, "Magie und Zauberei bei den Hethitern", *Reallexikon der Assyriologie 7, Libanuksabas - Medizin*, 1987-1990, Berlin, pp. 234-255.  
V. HAAS, *Geschichte der hethitische Religion*, 1994.  
V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, 2003.  
D.H. ENGLEHARD, *Hittite Magical Practices: An Analysis*, 1970.

una evocación y tomar juramento a los dioses, ratificado como los tratados, con la referencia al dios del Sol que todo lo ve y a los Mil dioses de Hatti. Las nueve hogazas de pan son símbolo de las partes del cuerpo<sup>20</sup>; con éstas se corresponden los nueve jóvenes vírgenes, símbolo de salud, que bailan una danza propiciatoria y combinan los contrarios, como símbolo de la síntesis de la naturaleza: el que se pone la piel del macho cabrío aúlla como un lobo. Por fin, se conjura a la puerta para que cumpla una función apotropaica. En suma, se trata de un ritual que crea un universo simbólico que tiene como referente último la naturaleza, que es la que trae la enfermedad, pero también la curación.

La curación mágica se basaba principalmente en la sugestión y esa debe de ser la explicación de que un médico deba entonar una canción acompañado por un instrumento musical en KUB 53, 15, Ro I '12-'20<sup>21</sup>:

-[f]i nu<sup>LÚ</sup> A.ZU-aš 1 hu-hu-pa-al-li  
da-a]-i DINGIR<sup>ME</sup>-aš-ša ŠIR<sup>HLA</sup>-uš  
]x-ni-li

---

]x-an-ti NINDA KAŠ pa-aš-kán-te-eš<sup>CIŠ</sup> BANŠUR  
]x-aš-ša ša-ra-a ti-i-iz-zi ta-a GUNNI  
-]li wa-al-ha-an-na-i iš-ha-mi-iš-ki-iz-zi-ya

---

<sup>LÚ</sup>]A.ZU-aš 2<sup>URUDU</sup> še-pi-ik-ku-uš-tu-uš da-a-i  
hu]-hu-pa-al-li da-a-i nu<sup>CI</sup> BANŠUR-aš pi-ra-an  
-]zi nu-uš-za-aš-ta ar-ha SUD-ya nu GEŠTIN NAG-zi

(...) y el médico toma un laúd (?) y a la manera (...) (canta) a los dioses una canción. (Hace una libación), hay pan y cerveza en la mesa (...) los coge y el hogar (...) de una manera (...) golpea y canta. El médico coge dos prendedores (...) coge el laúd (?) y ante la mesa (...) se van y él bebe vino.

Por otra parte, los médicos estaban integrados en la compleja vida ritual de la corte, como deducimos de textos como los conservados en KBo 17, 1 Vo IV 5-10<sup>22</sup>:

NINDA har-ša-uš p[ar-a[š-ha GEŠT]IN-an mar-nu-an-na iš-pan-an-  
t[ah?-(hé)] x x x x  
[p]í-iš-na-a-aš a-[tu]-e-ni a-ku-e-ni<sup>LÚ,ME</sup> A.ZU-ša kat-ti-mi ta(-)x[  
ú-wa-u-e-ni ma-[a-a]n lu-uk-kat-ta-ma nu<sup>LÚ</sup> A.ZU ú-ug-ga pa-i-wa-ni  
nu iš-ha-na-a-aš [tar-]i-pa-aš-ša-an te-eš-šu-mi-in ha-a-aš-ša-an-na ú-  
me-ni  
[k]u-iš ša-ga-i-[i]š ki-i-ša-ri ta LUGAL-i MUNUS.LUGAL-ya ta-ru-e-  
ni  
[NIND]A har-ši-in pá[r-a]š-ha-ri iš-pa-an-tah-hi

Parto el pan grueso y hago una libación de vino y cerveza marnuwan (...) Comemos y bebemos y los médicos están conmigo y nos vamos. Pero cuando es de día, el médico y yo venimos y examinamos el tarlipa de la sangre, el recipiente y el hogar. El signo que haya, lo decimos al rey y a la reina. Parto el pan grueso y hago una libación.

20. En el ritual de Zuwi (CTH 412) las partes del cuerpo son nueve y se las cita una por una; en otros rituales, en cambio, se dice que son doce.

21. C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte*, 1974, p. 8.

22. H. OTTEN y V. SOUČEK, *Ein althethitische Ritual für das Königspaar*, 1969, pp. 36-37.

o VAT 7685, '6-'10<sup>23</sup>:

[LUGAL MU]NUS.LUGAL *ti-en-zi* DUMU<sup>JMES</sup>É.GAL 1[  
 [DUG<sup>ta-a-g</sup>]a-pí-ša-an ú-da-an-zi nu LUGAL-x[  
 [a-ku-wa-a]n-na pí-an-zi GAL<sup>LÚ.MEŠ</sup>A.ZU DUG<sup>ta-a-g</sup>[a-  
 L]UGAL-ya še-er e-ep-zi

⌋x ŠA GAL<sup>LÚ.MEŠ</sup>A.ZU EGIR-ŠU TÚG-ZU *har-zi*

El rey y la reina se aproximan. Los edecanes ofrecen un recipiente *tagapiša* y lo dan al rey para que beba. El jefe de los médicos sostiene el recipiente *tagapiša* por encima del rey y la reina. El (...) tiene la ropa del jefe de los médicos detrás.

Los textos nos permiten deducir que los médicos de procedencia babilonia o egipcia eran muy apreciados en la corte hitita, seguramente por su mejor formación. En una carta de Hattušili III a Kadašman-Enlil II de Babilonia se mencionan dos médicos babilonios que han visitado la corte de Hattuša. Uno de ellos parece que había muerto en el momento de la redacción de la carta, pero el otro se ha instalado en la corte y, de hecho, le debía de ir muy bien e incluso se había casado con una mujer de la familia imperial (KUB 3, 72 + KBo 1, 10, Vo 34-48)<sup>24</sup>:

*um-ma-a a-n*[a ŠEŠ-ya-ma] aš-šúm<sup>LÚ</sup>a-si-i ša ŠEŠ-ú-a iš-pu-ra<sup>LÚ</sup>a-sa-a  
 ki i il-qu-ú-ni  
 né-pé-še<sub>20</sub>-e[ti ba-na-]a-ti i-te-te-pu-sú ù GIG ki-i i-pa-da-aš-šu a-na  
 UGU-šu a-ta-na-ah bi-ra-šú ab!-te-te-er-ri  
 ù u<sub>4</sub>-ma x[...]x ki-i ik-šu-da mi-i-it ù IR<sup>MEŠ</sup>-šú a-nu-um-ma DUMU  
 šip-ri-ya i-li-iq-qa-a  
 ŠEŠ-ú-a [li-il]tal-šu-nu-ti né-pé-še<sub>20</sub>-e-ti ša<sup>LÚ</sup>a-sa i-te-ip-pu-šu a-na  
 ŠEŠ-ya li-iq-bu-ú  
 ù šúm-[ma ša a-na b]é-li-šu-nu at-ta-ad-di-nu ih-tal-li-qu ù ú-pal-la-hu-  
 ma a-ma-ta pa-ni SEŠ-ya ú-ha-as-sú-ú  
 SEŠ-ú-a [li-ih-su-]us<sup>GIS</sup>GIGIR<sup>GIS</sup>at-ta-ar-ta ANŠE.KUR.RA<sup>MEŠ</sup>,sar-pa  
 ù ú-de<sub>4</sub>-e ša a-na<sup>LÚ</sup>a-si-i at-ta-di-nu  
 ša- ta[-ru-um-ma ša-]a t-ru ù tup-pa a-na SEŠ-ya lu-še-bi-la-am-ma  
 SEŠ-ú-a li-iš-me  
 ù a-na [...] ki-i ik-šu-da-aš-šu mi-i-it<sup>LÚ</sup>a-sa a-na-ku ka-lu-ú-ma-ku ak-  
 ta-la-ma-ku  
 [um-ma-a a-na SEŠ-ya-m]a un-du i-na SEŠ-ya Mu-a-at-ta-al-li<sup>LÚ</sup>a-ši-  
 pa ù<sup>LÚ</sup>a-sa-a il-qu-ú-ni  
 ù [i-na KUR Ha-a]t-t[i] ik-lu-šu-nu-ti a-na-ku ad-da-ab-ba-aš-šu um-  
 ma-a am-mi-ni ta-ka-la-šu-nu-ti  
 [LÚa-ši-pa ù<sup>LÚ</sup>a-sa-a] a-na ka-le-e ú-ul par-šu ù i-na-an-na-a a-na-ku  
<sup>LÚ</sup>a-sa-a ak-ta-la-ma-ku  
 [aš-šúm<sup>LÚ.MEŠ</sup>um-ma-a-ni ma-a]h-ru-ti il-qu-ú-ni mi-in-du-ma<sup>LÚ</sup>a-si-pu  
 mi-i-it  
 [LÚa-su-ú GAL-ša<sup>D</sup>AMAR.UTU b]a-li-i t SAL i-hu-zu ŠÀ NUMUN-  
 ya ši-i ù É ba-na-a sa-bi-it  
 [ù šum-ma iq-ta-bi um-ma-]a a-na KUR-ti-ya at-tal-la-ak li-it-bi-ma li-  
 it-ta-lak  
 [a-na KUR-ti-šu ù a-na-ku<sup>LÚ</sup>]a-sa-a Ra-ba-a-ša<sup>D</sup>Marduk ak-ta-la-ma-  
 ku

23. C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte*, 1974, p. 10.

24. A. HAGENBUCHNER, *Die Korrespondenz der Hethiter I-II. Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar*, 1989, pp. 281-300.

G.M. BECKMAN, *Hittite Diplomatic Texts*, 1996, pp.132-137.

Otro asunto, hermano mío: Por lo que se refiere al médico que me envió mi hermano, cuando recibí al médico, hizo muchas cosas excelentes. Cuando le sobrevino una enfermedad, intercedí constantemente por él. Tomé muchos augurios por él, pero, cuando llegó su hora, murió. Mira, mi embajador te lleva a sus sirvientes a Babilonia para que mi hermano les pueda preguntar y le contarán a mi hermano las muchas cosas que hizo el médico. Si éstos han robado los regalos que di a su amo, se asustarán y disimularán ante mi hermano. Preste especial atención mi hermano al carro, el carro *attartu*, los caballos, la plata de ley y la ropa de lino que di al médico. Esto está escrito y he entregado la tablilla a mi hermano para que mi hermano pueda oírlo. Cuando le llegó su hora al médico, murió. En absoluto le retuve. Otro asunto, hermano mío: Cuando durante el reinado de mi hermano Muwattalli se recibió a un sacerdote experto en encantamientos y a un médico y se les retuvo en Hatti, yo discutí con él diciendo: “¿Por qué les retienes? No es de justicia retener a un médico.” ¿Habría retenido yo ahora al médico? Por lo que se refiere a los primeros expertos que se recibieron aquí, quizá el experto en encantamientos ha muerto, pero el médico está vivo y es propietario de una buena casa y su esposa es pariente de la mía. Si dice: “Quiero volver a mi patria”, nos dejará e irá a su patria. ¿Habría detenido yo al médico Raba-ša-Marduk?

El prestigio de los médicos egipcios era todavía mayor y su intercambio era una de las piezas claves de la diplomacia de época ramesida<sup>25</sup>. La presencia de médicos egipcios en la corte hitita está bien documentada. En un par de cartas de Ramsés II a Hattušili III datables después del tratado de paz del año 21 del reinado del faraón se menciona el envío de un médico y de “buenas medicinas” para tratar la enfermedad de los ojos del rey hitita (KUB 3, 51 Vo 2'-11'<sup>26</sup>; NBC 3934 Vo 4'-20'<sup>27</sup>). El rey hitita se queja de un “demonio de enfermedad” que le ocasiona molestias; que la enfermedad era algo causado por una impureza o, en definitiva, por una causa de tipo sobrenatural, estaba totalmente asumido por los hititas, como se puede comprobar en muchos otros textos. El envío de médicos y medicinas está sujeto a los intercambios diplomáticos usuales y las etapas intermedias, como la estancia en la corte de Bentešina de Amurru, está sujeta a control. La mención a la enfermedad de los ojos del rey Hattušili (¿una conjuntivitis crónica?) vuelve a aparecer en KBo 8, 13 = KBo 28, 24 Ro 12'-14', pero en este texto (Vo 7-11) y en KUB 3, 67 Ro 12'- Vo 11, en KUB 3, 66 Vo 2'-8' y KUB 3, 68 Ro 20-21 se menciona el envío de Pariamahu, médico y escriba, a la corte de Kurunta de Tarhuntašša, otro miembro de la familia imperial hitita al cargo de un reino vasallo en el sureste de Anatolia. El rey hitita controla la ida y venida de médicos egipcios, que deben presentarse en la corte de Hattuša antes de prestar servicios en Tarhuntašša. El faraón, por su parte, exige que los dos médicos que están en dicha corte vuelvan inmediatamente a Egipto cuando se incorpore Pariamahu. La mención a la enfermedad de los ojos de Kurunta es una conjetura de Edel<sup>28</sup>, de modo que no podemos estar seguros de que también Kurunta padeciera la misma enfermedad que Hattušili.

25. E. EDEL, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, 1976.

26. E. EDEL, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköy in babylonischer und hethitischer Sprache*, 1994, pp.18-19.

27. E. EDEL, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz...*, pp. 54-55.

28. E. EDEL, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz...*, pp. 82-83.

Uno de los textos nos da una información que creo que es esencial para entender la ausencia de distinción ideológica y práctica entre medicina y magia. Es el principio de causalidad fisiológica, esto es, la capacidad racional de entender que la enfermedad es consecuencia de un fenómeno fisiológico aislable, estudiable, sobre el que se puede actuar con medicamentos y cirugía; el conocimiento y enunciación de dicho principio nos lleva a terrenos de la medicina y nos aparta de la magia. Muchos textos nos indican que los hititas concebían la enfermedad como consecuencia de una impureza ritual o una hechicería. El rey Hattušili nos habla de un “demonio de enfermedad” en una carta de Ramsés ya citada. La curación, por tanto, no sería resultado de remedios aplicados con un criterio empírico, sino de una restitución del equilibrio natural proveniente de la magia y los médicos, incluso los babilonios o los egipcios, que habían desarrollado una técnica muy sofisticada, eran identificados como técnicos mágicos. La prueba más evidente del desconocimiento hitita del principio de causalidad fisiológica la encontramos en una famosa carta de Ramsés II a Hattušili III en la que reproduce el texto de una carta anterior del rey hitita (KBo XXVIII 30, Ro 8-Vo 13)<sup>29</sup>:

*um-ma-a a-na Š[EŠ-ya-ma ù ša SEŠ-ya]*

*iš-pu-ra a[na ya-ši aš-šum]*

<sup>MUNUS</sup>*Ma-ta[n]a-z[i* <sup>MUNUS</sup>*a-ha-a]t, -su*

*um-ma-a SEŠ-ya li-še-bi-la*

<sup>LÚ</sup>*la<sub>12</sub> a-na e-pé-ši* <sup>Ú</sup>*MES a-na ša-a-ši*

*a-na na-dá-ni a-na a-la-di-ša*

*SEŠ-ya kán-na iš-pu-ra a-na ya-ši*

*um-ma-a a-na SEŠ-ya-ma a-nu-ma*

*a-mur* <sup>MUNUS</sup>*Ma-ta-na-zi* <sup>MUNUS</sup>*a-ha-ti*

*ša SEŠ-ya LUGAL SEŠ-ka i-di-ši*

*um-ma-a ša 50 MU* <sup>MES</sup>*ši-i*

*ya-nu-um-ma ša šu-ši* <sup>MU</sup>*MES*

*ši-i-it ù a-mur* <sup>MUNUS</sup>*a-mi-il-ti*

*ša ú-ma-al-la 50 MU* <sup>MES</sup>

*ya-nu-um-ma ša ú-ma-al-la*

*šu-ši* <sup>MU</sup>*MES ul il-le-ú-ú*

*a-na e-pé-ši* <sup>Ú</sup>*MES a-na ša-a-ši*

*a-na na-dá-ni a-na a-la-di-ša*

*ap-pu-na-na*

*ù lu-ú-ma-an* <sup>UTU</sup> *ù* <sup>ISKUR</sup>

*li-iq-bi ù ši-ip-ru ša ip-pu-šu*

*a-na* <sup>MUNUS</sup>*a-ha-ti ša SEŠ-ya it-te-en<sub>6</sub>pu-uš*

*ù LUGAL SEŠ-ka li-še-bi-la*

<sup>LÚ</sup>*a-[š]i-pu le-a-á'-a*

*ù* <sup>U</sup>*A.ZU-ú] le-a-á'-a*

*ù šu-nu ip-pu-š[u] a-n[ša-a-ši*

<sup>Ú</sup>*MES a-na a-la-di-ša*

Dí a mi hermano: El asunto que mi hermano me escribió sobre su hermana Matanazzi: “Que mi hermano me envíe a un hombre para preparar medicinas para ella, para que pueda engendrar”, eso es lo que mi hermano me escribió.

29. E. EDEL, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz...*, pp. 178-181 y 270-272.

Dí a mi hermano: Mira, yo, el Rey, tu hermano, sé de Matanazzi, la hermana de mi hermano. Me han dicho que tiene cincuenta o sesenta años. No es posible preparar medicinas para una mujer que ha cumplido cincuenta o sesenta años para que pueda engendrar.

Que el dios Sol y el dios de la Tempestad permitan que el ritual que se lleve a cabo dé lugar a que la hermana de mi hermano quede embarazada.

Y yo, el Rey, tu hermano, enviaré a un sacerdote experto en encantamientos y a un médico especialista y le prepararán medicinas para que engendre.

Los autores suelen hacer hincapié en la ironía con la que Ramsés responde a la solicitud de Hattušili de un médico para que la princesa Matanazzi quedase embarazada. Sin embargo, del texto se deduce que el rey hitita no entiende que la menopausia de su hermana la incapacita para la concepción y que el médico egipcio no puede hacer nada para remediar este hecho; en cambio, el faraón conoce el principio de causalidad y sabe que la infertilidad tiene una causa irremediable. Así pues, el texto parece demostrar que para los hititas, cualquier proceso de curación entraba dentro del terreno de la magia, esto es, de la modificación que determinados procesos presididos por la analogía podía efectuar sobre la naturaleza.

En los rituales de curación, incluidos dentro de ellos los rituales de contrahechicería, que son para los hititas tan curativos como cualquier otro, tienen un papel relevante las mujeres en su papel de técnicos sacrales.

Las mujeres hititas pudieron ser médicos, igual que los varones. Nos han llegado dos testimonios muy interesantes sobre esta dedicación profesional de la mujer hitita. En la tablilla de inventario KUB 30, 42 I 8-14 editada por Laroche (CTH 276)<sup>30</sup> se hace referencia a una médica,<sup>MUNUS</sup>A.ZU:

[DU]B-1-KAM ŠA YÀ.DÙG.GA ŠA / A-az-za-ri <sup>MUNUS</sup>A.ZU hur-la-aš  
 ma-a-an an-tu-wa-ah-ha-aš ku-wa-pi tu-uz-zi-uš  
 la-ah-hi A-NA URU <sup>LÚ</sup>KÚR pé-e-hu-te-ez-zi  
 nu EN KI.KAL.BAD ku-iš PA-NI KI.KAL.BAD hu-ya-an-za  
 nu YÀ.DÙG-GA GIM-an hu-uk-zi nam-ma EN KI.KAL.BAD  
 iš-ki-iz-zi ANŠU.KUR.RA <sup>MES</sup>ŠU-ya QA-DU <sup>GIS</sup>GIGIR-ŠU  
 Ú-NU-UT MÈ-ya hu-ma-an-ta-an iš-ki-iz-zi QA-TI

Una tablilla, del aceite fino, de Azzari, médica hurrita: Cuando una persona lleva a alguna parte los ejércitos en campaña contra un país enemigo y el general que huye ante el ejército, cómo se consagra el aceite fino y se unge al general, sus caballos y su carro con su equipo completo. Fin.

Se trata del resumen de un informe ritual sobre un ritual de unción purificatoria de un general atacado por la “enfermedad” de cobardía. Es una operación mágica, como la que hemos visto atribuida al médico Zarpia.

30. E. LAROCHE, *Catalogue des textes hittites*, 1971, p. 162.

La otra referencia a médicas la encontramos en una tablilla muy fragmentaria perteneciente a los complejos rituales funerarios que se llevaban a cabo cuando moría el rey o la reina; quizá tenga relación con las actividades rituales que se llevaban a cabo los días 8-9 de los funerales reales. La tablilla KUB 39, 31, editada recientemente por Kassian-Korolëv-Sidel'tsev<sup>31</sup>, dice así:

-i]š<sup>2</sup>-ka-u-e-ni GİR<sup>MES</sup>-Š[U-(NU)]  
 -]x-i-li-la-ri-iš EG[IR-ŠU-ma]  
 ha]l-za-i šu-up-tin-wa nu-za S[AG.DU]  
 ]EGIR-ŠU-ma hal-za-i a-ra-tin-wa[...?]  
 ]x-ŠU-NU ša-ra-a ap-pa-an-z[i]  
 -]a<sup>2</sup>-u-wa-an-zi QA-TAM-MA aš-ša-nu-uz-z[i]  
 NA<sup>4</sup>pa-aš]-ši-lu-uš IŠ-TU<sup>DUG</sup>GİR-GÁN ša-ra[-a]  
 N<sup>4</sup>]pa-aš-ši-la-an ša-ra-a da-a[n-zi]  
 -]x-ya-zi nam-ma-za ku-iš-ša [x-x]x[...?]  
 ]x<sup>NA4</sup>pa-aš-ši-la-an  
 h]u-u-la-li-ya-zi  
 -r]i-iš-ki-iz-zi nu nam-ma kiš-an  
 [me-ma-an-zi ak-]kán-da-an-kán ŠUM-an hal-za-i  
 [... a-pí-e-m]a-aš-ši kat-ta-an ar-ku-wa-an-zi  
 š]e-ir kat-ta SAG.DU-az e-ip-zi  
 -]x ir-ša-a-iz-zi  
 -]x IŠ-TU GİR<sup>MES</sup>-ŠU-NU e-ip-z[i]  
 wa<sup>2</sup>-a]r-nu-uz-zi EGIR-an-d[a]  
 1]2<sup>MUNUS.MES</sup>ŠU.GI 12<sup>MUNUS.MES</sup>A.ZU]  
 z]a-ah-hi-eš-kán-zi [...]

(...) sus piernas (...) pacífica (?) (...) entonces exclama: "¡Duerme! y la cabeza" (...) exclama: "¡Levanta!" (...) levantan su (...). Hacen así (...) sacan (?) guijarros de la vasija GİR.GÁN (...) toman un guijarro (...) luego cada una (...) al guijarro (...) cubre. Entonces dicen así: (...) llama al muerto por su nombre (...) ruegan por él (...) de arriba a abajo coge de la cabeza (...) termina. (...) Toma sus pies (...) quema. Luego (...) [1]2 magas y 12 médicas (...) golpean (...)

La tablilla está muy deteriorada, pero nos interesa sobremanera la línea 19<sup>1</sup> en donde se mencionan doce magas y doce médicas<sup>32</sup>. El primero de los numerales se lee parcialmente pero se puede restituir sin problemas. Llama la atención sobre todo el número tan alto de técnicas sacrales a las que hace referencia el texto. Por los textos conocemos muchas magas, pero las médicas en principio parecerían una rareza. Quizá no lo fueran tanto, y eso es lo más llamativo. Por otra parte, el número doce posiblemente simboliza las doce partes del cuerpo a las que hemos hecho referencia. Lo fragmentario del texto nos impide saber cuál era el cometido de estas mujeres. En última instancia, es un testimonio de la capacidad ritual de las mujeres y de la ecuación medicina-magia que encontramos en los textos hititas.

La mayoría de los técnicos sacrales conocidos que participan en rituales curativos son mujeres. Traducimos como "maga" el sumerograma<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI, literalmente quiere decir "vieja", aunque la implicación ritual

31. A. KASSIAN; A. KOROLËV y A. SIDEL'TSEV, *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*, 2002, pp. 675-679.

32. H. OTTEN y C. RÜSTER, "Ärztin' im Hethitischen Schrifttum", *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, pp. 539-541.

del término nos hace preferir la primera traducción. Normalmente encontramos la traducción literal, pero por el mismo motivo por el que no traducimos <sup>LÚ</sup>A.ZU como “experto en aguas”, sino como “médico”, creo que es preferible dar al término el equivalente funcional real. El número elevadísimo de textos en los que las magas aparecen citadas en los textos hititas se puede comprobar en Pecchioli-Daddi<sup>33</sup>. El término aparece mayoritariamente expresado mediante el sumerograma <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI, pero sabemos que en hitita se leía *hašauwa-*, tal como demostró Otten<sup>34</sup>. Esta palabra es un derivado del verbo *haš-* “parir”, por lo que habitualmente se entiende que a partir de un primer cometido como parteras, las *hašauweš* fueron asumiendo más funciones hasta llegar al nivel de importancia que tienen dentro del universo ritual hitita<sup>35</sup>. Sin embargo, la explicación no es del todo satisfactoria<sup>36</sup>, puesto que las *hašauweš* tienen una presencia reducida en los rituales de nacimiento (en realidad sólo en KBo 17, 61)<sup>37</sup>, mientras que, en cambio, las parteras tienen otras designaciones: el sumerograma <sup>MUNUS</sup>Ā.ZU, leído en hitita *haššanupalla-*, a partir de la citada raíz *haš-* “parir”, o el nombre *harnauwa-* un derivado genitival que querría decir algo así como “la (mujer) de la silla de parto”<sup>38</sup>. Yo creo que la referencia al nacimiento que encontramos en la designación de la maga hitita tiene un significado mucho más simbólico, algo así como el nacimiento a una nueva vida de la salud y bienestar que proporcionan las magas en sus rituales. Tal como han demostrado los antropólogos, la entrada en el universo ritual se concibe como el nacimiento a un mundo ritual distinto del mundo “normal”.

Las <sup>MUNUS.MEŠ</sup>ŠU.GI aparecen en numerosos cometidos rituales, no sólo como participantes, sino como autoras de rituales, que quedan así registrados como informe ritual por si hubiera necesidad de consultar un caso similar<sup>39</sup>. Conocemos el nombre de trece mujeres explícitamente citadas como magas autoras de rituales: Annanna, Hebattarakki, Kueša, Malli, Mallidunna, Šilalluhi, Šušumanniga y Tunnawiya. Los nombres de las magas Allaiturahhi, Alli, Anniwiyani, Maštigga y Paškuwatti aparecen a lo largo de su ritual. Podemos suponer legítimamente que las otras mujeres autoras de rituales son también magas: Ayatarša, Ambazzi, Anna, Hantitaššu, Hatiya, Huntaritta, IR-mimma, Kali, Kuranna, Kururu, Nikaluzzi, Ninalla, Belazzi, Tiwiyani, Ummaya, Uruwanda, Wattiti, Zuwi y NÍG.GA.GU·KIN.<sup>40</sup> Están asignadas a la esfera palatina, y comparten tareas rituales con todo tipo de sacerdotes varones<sup>41</sup> e incluso trabajan en pie de igualdad con los médicos: (KUB 43, 43, 10"). Igual que sus colegas varones, hacen indagaciones rituales antes de operar ritualmente. De hecho, un tipo de consulta oracular, el oráculo KIN, u oráculo mediante suertes, estaba confiado habitualmente a ellas (CTH 572, 577, 578, 580).

En este sentido, si aplicamos una metodología estructuralista clásica, parece que la mujer en los rituales curativos hititas desempeña el término no marcado de la oposición, puesto que puede aparecer como maga y como médico, mientras que el varón es el término marcado: solo

33. F. PECCHIOLI DADDI, *Mestieri, Professioni e Dignità nell'Anatolia ittita*, 1982, pp. 580-590.

34. H. OTTEN, "Beiträge zum hethitischen Lexicon", ZA 50, 1952, pp. 230-236.

35. G.M. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals*, 1983, pp. 232-233.

G.M. BECKMAN, "From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic", *Journal of Ancient Civilizations* 8, pp. 25-39.

36. Ver también J. PUHVEL, *Hittite Etymological Dictionary*, 1991, vol. 3 H, s.u.

37. G.M. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals*, 1983, pp. 42ss.

38. G.M. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals*, 1983, pp. 233ss.

39. V. HAAS, y I. WEGNER, *Die Rituale der Beschworerinnen* <sup>SA</sup>-U.GI, 1988.

40. O.R. GURNEY, *Some Aspects of Hittite Religion*, 1976, p. 45.

V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica*, 2003, pp. 16-25.

41. Con los sacerdotes <sup>LÚ</sup>AZU: KBo 17, 61 Ro 8; KBo 19, 44; KBo 24, 71+27; KBo 24, 124; KUB 44, 54; KUB 47, 51; KUB 32, 121 II 7, 9, 20-21 (CTH 790 Rituales hitito-hurritas); con los augures <sup>LÚ</sup>MU·EN·DÚ: KBo 17, 61 Ro 8; KBo 4, 2 (CTH 398 KRONASSER 1962); con los sacerdotes <sup>LÚ</sup>SANGA: KBo 23, 92 III 11'.



una parte de la realidad mediante la palabra creadora del sacerdote u operador del rito y esto, afortunadamente, queda consignado en el informe ritual.

En la actividad simbólica se detectan tres modificaciones del signo lingüístico: el mero enunciado que señala: “le quito el huso y la rueca y le doy un arco y flechas”; el objeto, constituido por el acto ilocutorio: el enunciado anterior va acompañado de la materialidad del acto quitarle al paciente el huso y la rueca y darle un arco y unas flechas; finalmente la tercera modificación es la que da sentido a la relación entre el enunciado y la ilocución y que es la que crea el símbolo: el ser despojado de la rueca y el huso es ser despojado de la feminidad y recibir el arco y las flechas es recibir la masculinidad.

Una vez constituido el universo simbólico, sea por enunciación o por asunción tácita, se actúa sobre éste, de modo que la operación transformativa sobre los símbolos transforme del mismo modo la realidad. La analogía puede operar sintácticamente de tres maneras<sup>43</sup>, dependiendo de la relación que se establezca entre el referente y la realidad (los ejemplos son del ritual de Tunnawiya, CTH 409)<sup>44</sup>:

Analogía plena:

KUB 7, 53 + KUB 12, 58, IV 7-12:

*nam-ma-za-kán* GUD *u-ša-an-ta-ri-in* SI *e-íp-zi nu me-ma-i*  
<sup>D</sup>UTU BE-LÍ-YA *ka-a-aš ma-ah-ha-an* GUD-*uš u-ša-an-ta-ri-iš*  
*na-aš-kán u-ša-an-ta-ri ha-li-ya an-da nu-za-kán ha-a-li-{it}*  
 GUD-NITÁ-*it* DUB-ÁB-*it šu-un-ni-eš-ki-iz-zi ka-a-ša*  
 EN SISKUR QA-TAM-MA *u-ša-an-da-ri-iš e-eš-du nu-za-kán É-ir*  
 IŠ-TU DUMU.NITA<sup>MES</sup> DUMU.MUNUS<sup>MES</sup> *ha-aš-še-it ha-an-za-aš-*  
*ši-it [har-tu-wa-aš! har-t]u-[u-w]a[az!]*

Toma el cuerno de una vaca fértil y dice: “Dios Sol, mi señor, igual que esta vaca es fértil y está en una cuadra fértil y está llenando la cuadra de toros y vacas, que el señor del sacrificio sea fértil; que llene su casa de hijos e hijas, nietos y nietas y descendientes en generaciones sucesivas”

La relación analógica entre el referente simbólico, la vaca y la realidad del sacrificante queda totalmente explícita.

Símil:

KUB 7, 53 + KUB 12, 58, I 29-33:

*nu GEŠTIN ši-pa-an-ti nu me-ma-i*  
*wa-ap-pu-wa-aš* <sup>D</sup>MAH-*aš ka-a-ša EGIR-pa tu-uk ú-wa-nu-un nu-kán*  
*ka-aš IM-aš*  
*ku-e-iz wa-ap-pu-wa-az da-an-za nu zi-ik wa-ap-pu-aš* <sup>D</sup>MAH *tu-e-el*  
 ŠU-TI-KA *da-a nu ku-u-un* EN.SISKUR *a-pí-e-iz ša-pí-ya-i na-an* 12  
 uzu<sup>UR</sup>  
*pár-ku-nu-ut nam-ma wa-ap-pu-aš IM-an da-a-i*

43. D.P. WRIGHT, “Analogy in Biblical and Hittite Ritual”, *Religiongeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, 1993.

44. A. GOETZE y E.H. STURTEVANT, *The Hittite Ritual of Tunnawi*, 1938.

Hace una libación de vino y dice así: “Mira, divinidad de la orilla del río, he vuelto a tí y tú, divinidad de la orilla del río de la que he cogido este barro, tómalo en tu mano y limpia al señor del sacrificio con él; purifica las doce partes de su cuerpo”. Toma barro de la orilla del río

La relación se establece de modo parcial: si la restituyéramos a analogía plena, tendríamos lo siguiente: “igual que el barro de la orilla del río purifica la tierra continuamente, que el barro de la orilla del río limpie al sacrificante”.

Metáfora:

KUB 7, 53 + KUB 12, 58, I 15-16:

MUNUS-za-ma-kán  
GEŠTUG<sup>HIA</sup> A-ŠU IŠ-TU SÍG GE<sub>6</sub> e-hu-ra-da-a-iz-zi

Y la mujer tapona sus oídos con lana negra.

La enfermedad, en este caso la infertilidad, está simbolizada por el color negro que obtura una de las aberturas de la mujer. Si lo remitieramos a una analogía plena, sería “igual que la lana negra cierra los oídos de la paciente, así la infertilidad cierra los genitales de la paciente”.

Todas estas relaciones sintácticas nos testimonian una concepción analógica de la realidad: sobre el reflejo especular del mundo real, que es el mundo simbólico, se opera una transformación y se espera que ésta revierta en el mundo real. La analogía operativa es un criterio esencial en la interpretación de los ritos y explica fundamentalmente mediante tres criterios, definidos desde Frazer<sup>45</sup>:

1. *La similitud.* Un elemento es tomado como símbolo de una realidad del mundo material porque se parece a éste o sus propiedades son asimilables a él. Por ejemplo, en el ritual del médico Zarpiya, la puerta de la casa se unge para que proteja a los habitantes contra la peste: como la puerta tiene la capacidad de cerrarse, ésta tiene el poder simbólico de cerrar el paso a la enfermedad, si se le trata ritualmente:

KUB 9, 31 Ro II 35-38:

nu SISKUR.SISKUR Ú-NU-TE<sup>MES</sup> ša-ra-a da-an-zi <sup>GIS</sup>IG-an-na  
ha-at-ki na-at IŠ-TU Ì.DÜG.GA iš-ki-ya-iz- -zi  
nu me-ma- -i  
i-da-lu-kán pa-ra-a iš-tap-du a-aš-šu-wa-kán an-da kur-ak-du

Recogen los instrumentos rituales y cierra la puerta. La unge con aceite refinado y dice: “Que (la puerta) aparte el mal y guarde el bien”.

2. *La contigüidad.* Un elemento que ha estado en contacto con otro se identifica con él. Normalmente se aplica a elementos corporales o ropa de los sacrificantes, de modo que se puede

45. R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, 1991.

operar con dichos elementos que representan o simbolizan al sacrificante y dicha operación actúa sobre él de un modo analógico. Por ejemplo, en el *Ritual de purificación invocando la ayuda de demonios protectores* (CTH 391.1)<sup>46</sup>, se identifica el vestido del sacrificante (en hitita “señor del sacrificio”) con él mismo, de modo que la acción de lavar el vestido simboliza la purificación de éste:

KUB 27, 67+KUB 9, 25, Ro II, 25-30:

[nu nam-]ma GADA-an QA-TAM-MA i-ya-zi nu me-ma-i  
 [ki-i-m]a GADA-an ma-ah-ha-an<sup>LÚ.MEŠ</sup> ÁZLAG ta-an-na-ra-an  
 [a-ni-ya]-an-zi nu-uš-wa-kán<sup>ŠIG</sup> ma-ri-ih-ši-in  
 [ar-ha] pá-ku-nu-wa-an-zi na-at har-ki-iš-zi  
 [ke-e]l-ma an-tu-uh-ša-aš i-da-a-lu i-na-an DINGIR<sup>MEŠ</sup>  
 [NÍ.T]E-az ar-ha QA-TAM-MA pá-ku-nu-wa-an-du

Además, hace lo mismo con el vestido y dice: “Como los lavaderos dejan este vestido limpio, y le quitan la impureza, y se blanquea, que así los dioses purifiquen la enfermedad del cuerpo de este hombre”.

3. *La sustitución*. Un elemento no sólo se toma como símbolo de otro sino que se le declara su sustituto a todos los efectos rituales, de modo que a dicho sustituto se le transfieren todos los efectos, normalmente perniciosos, que en la vida real podrían afectar a su referente. En el *Ritual contra las disensiones familiares* (CTH 404.1 y 2)<sup>47</sup> se toma una oveja como sustituto de los sacrificantes:

KBo 2, 3, Ro I 38-41:

nu UDU u[(-un)]-ni-ya-an-zi na-an-kán<sup>MUNUS</sup> ŠU-GI ANA 2 EN  
 SISKUR še-er [(e-)]ep-zi  
 nu ki-iš-ša-an me-ma-i ka-a-ša-wa-aš-ma-aš tar-pa-al-li-iš  
 nu-wa-aš-ma[(-aš) N]Í.TE-aš tar-pa-al-li-iš e-eš-du KAxU-i EME[(-i)] hur[(-ta-a-uš)]  
 nu-uš-ši-kán KAxU-i an-da al-la-pa-ah-ha-an-zi

Traen una oveja, y la maga la sostiene sobre los dos señores del sacrificio, y habla así: “he aquí un sustituto para vosotros. Que sea sustituto de vuestras personas. Las maldiciones, para la boca y la lengua”. Y ellos le escupen en la boca.

Por otro lado, el universo simbólico creado mediante todas estas operaciones enunciativas, tiene una estructura propia que quiere reflejar la realidad. Esta se concibe como un juego de pares de elementos opuestos en los que un polo está caracterizado por rasgos positivos: el bien, lo puro, lo fértil, mientras que el otro polo presenta rasgos negativos, el mal, lo impuro, lo estéril<sup>48</sup>. El mundo real reposa sobre un orden adecuado de los dos polos. La enfermedad, la disensión, el peligro se conciben como una alteración del equilibrio natural de dichos pares, de modo que el ritual simplemente sería la operación que se realiza sobre el universo simbólico

46. J.V. GARCÍA TRABAZO, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 394-395.

47. J.V. GARCÍA TRABAZO, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 422-423.

48. V. HAAS, *Geschichte der hethitische Religion*, 1994, pp. 876ss.

destinada a restablecer el equilibrio natural que debe reinar entre los polos de elementos opuestos.

Ahora bien, se plantea una consideración final sobre el éxito que podían tener los rituales de curación. Tylor<sup>49</sup> dio una serie de argumentos por los que la magia no parece falsa a los pueblos que la practican: La magia siempre se encuentra asociada al sentido común en el comportamiento, constituye un sistema coherente desde un punto de vista lógico o ideológico, aunque esté basado en premisas falsas. La Naturaleza, con mucha frecuencia, logra lo que la magia como representación intelectual y ritual pretende o dice lograr. El fracaso reconocido es atribuido a error en las prescripciones o prohibiciones que acompañan al rito. El rito mágico puede ser anulado por la acción de fuerzas hostiles: por tanto, si carece de eficacia real, se pensará que se debe a las maquinaciones rituales llevadas a cabo por otros magos.

A estos factores, formulados de una manera fuertemente positiva, como corresponde a la época en la que se enunciaron, hay que añadir un factor más que me parece muy relevante, y es el poder de la sugestión. No cabe duda que lo simbólico es más sugerente que lo científico, y que el mundo simbólico construido en los rituales de curación, con su actividad pragmática fuertemente performativa, tenía que causar un impacto muy fuerte sobre el paciente de dicha actividad sacral. Cuando, además, como por ejemplo en el *Ritual contra las disensiones familiares* (CTH 404.1 y 2)<sup>50</sup> se fuerza a los sacrificantes a operar activamente en el ritual, la impresión tenía que ser aún mayor:

KBo 2, 3, Vo III, 23-25:

[(nu-ká)]n 2 EN SISKUR <sup>NA4</sup>hu-wa-a-šī<sup>HIA</sup> [GĪR<sup>HIA</sup>-a]z  
[la-ak-nu-wa-an(?)]-zi na-at-kán pa-ah[(-hur iš-tar-ná)]  
[(ar-ha pa-)]a-an-zi

Los dos señores del sacrificio derriban las piedras *huwaši* con los pies y salen de en medio de los fuegos.

O más adelante:

KBo 2, 3, Vo IV, 1-6:

nu<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI wa-a-tar(?) IŠ-TU GAL na-aš-ma [(h)u-up-pa-ra-za  
da-a-i na-at A-NA 2 EN SISKUR pa-ra-a e-ep[(-z)]i  
<sup>NA4</sup>ni-it-ri-ya-kán an-da šu-uh-ha-an  
nu-za-kán 2 EN SISKUR [(w)a-a-tar I-NA SAG.DU<sup>MEŠ</sup>-ŠU-NU  
ša-ra-a la-hu-wa-an-zi QA-TI-TE<sup>MEŠ</sup>-ŠU-NU-ya-za-kán  
IGI<sup>HIA</sup>-ŠU-NU ar-ra-an-zi

La maga toma agua de una vasija o un recipiente y se la presenta a los dos señores del sacrificio; se esparce sosa dentro. Los dos señores del sacrificio vierten el agua sobre sus cabezas y se lavan sus manos y sus ojos.

En esta operación, los pacientes se convierten en agentes del sacrificio, con un componente más o menos doloroso, como el estar entre

49. E.B. TYLOR, *Antropología*, 1987.

50. J.V. GARCÍA TRABAZO, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 416-445.

fuegos o llenarse los ojos de sosa, que purifica pero escuece, por lo que la sugestión tenía que ser aún mayor, al sentirse no sólo pacientes de la actividad ritual sino objetos de la misma, partes del sacrificio. Y no solo eso. También estipula el ritual:

KBo 2, 3, Vo III, 25-27:

*nu*<sup>TUG</sup>NÍG.L[(ÁM<sup>MES</sup> *ku-e*)]  
[(*wa-aš-š*)]*a-an har-kán-zi na-at-za ar-ha*  
[(*p*)]*é-eš-ši-ya-an-zi na-at-za* [(<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI *da-a-i*)]

y los lujosos vestidos que llevan puestos se los quitan y la maga se los queda.

Ya previamente la maga se había quedado con una oveja. Durante el resto del ritual, se han sacrificado otras dos ovejas, un cochinitillo y un cachorro. Se trata, pues, de un ritual caro y sabemos hoy muy bien que las actividades que son gratis tienen menor impacto psicológico o menor éxito, mientras que lo caro tiene automáticamente un mayor porcentaje de éxito.

Dirección del autor:

Universidad Complutense  
Facultad de Filología  
Departamento de Filología Griega y  
Lingüística Indoeuropea  
Ciudad Universitaria  
28040 Madrid (España)

japedros@filol.ucm.es

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, R. (1991), *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York, Garland.
- BECKMAN, G. M. (1983), *Hittite Birth Rituals*, StBoT 29, Wiesbaden, Harrassowitz.
- BECKMAN, G. M. (1987-90), "Medizin. B. Bei den Hethitern", *Reallexikon der Assyriologie 7*, Libanuksabas - Medizin, ed. D. O. Edzard, Berlin - New York: Walter de Gruyter, pp. 629-631.
- BECKMAN, G. M. (1993), "From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic", *Journal of Ancient Civilizations 8*, pp. 25-39.
- BECKMAN, G. M. (1996), *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta, Writings from the Ancient World Series, 7, Society of Biblical Literature.
- BERNABÉ, A. y ÁLVAREZ-PEDROSA, J. A. (2000), *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, Madrid, Akal Oriente.
- BURDE, C. (1974), *Hethitische medizinische Texte*, StBoT 19, Wiesbaden, Harrassowitz.
- COLLINS, B.J. (1997), "Hittite Canonical Compositions. Divine Focus. 3 Rituals", W.W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture I. Canonical Compositions from the Biblical World*, pp. 160-168.
- EDEL, E. (1976), *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Gotinga.
- EDEL, E. (1994), *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköy in babylonischer und hethitischer Sprache*, II Bd., Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 77, Opladen.
- ENGLHARD, D. H. (1970), *Hittite Magical Practices: An Analysis*, Ph.D. Dissertation, Brandeis Univ.
- GARCÍA TRABAZO, J.V. (2002), *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid, Trotta.
- GOETZE, A. y STURTEVANT, E. H. (1938), *The Hittite Ritual of Tunnawi*, New Haven, American Oriental Society
- GURNEY, O. R. (1976), *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford, OUP
- GÜTERBOCK, H. G. (1962), "Hittite Medicine", *Bulletin of the History of Medicine 36*, pp. 109-113
- HAAS, V. (1987-90), "Magie und Zauberei bei den Hethitern", D.O. Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie 7*, Libanuksabas - Medizin, Berlin, New York: Walter de Gruyter, pp. 234-255.
- HAAS, V. (1994), *Geschichte der hethitische Religion*, Leiden, Brill.
- HAAS, V. (2003), *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin-New York, 2 vols.
- HAAS, V. y WEGNER, I. (1988), *Die Rituale der Beschworerinnen* <sup>SAL-U.GI</sup>, 2. Teile. Corpus der hurritischen Sprachdenkmaler. Die Texte aus Boğazköy v. 5, Roma, Multigrafica Editrice
- HAGENBUCHNER, A. (1989), *Die Korrespondenz der Hethiter I-II. Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar*, TH 15-16, Heidelberg, Winter.
- HOFFNER, H.A. Jr. (1987), "Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)", *Aula Orientalis 5*, pp. 271-287.
- HOFFNER, H.A. Jr. (1997), *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, Leiden, Brill.
- KASSIAN, A.; KOROLĚV, A. y SIDEL'TSEV, A. (2002), *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*, Münster, Ugarit Verlag.
- KLEIJWEGT, M. (1991) "The Physician in Ancient Society", *Ancient Youth. The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society*, M. Kleijwegt (ed.), Amsterdam, Dutch Monographs in History 8, pp. 135-163.
- KRONASSER, H. (1962), "Das hethitische Ritual KBo IV 2", *Die Sprache 8*, pp. 89-107.
- LAROCHE, E. (1971), *Catalogue des textes hittites*, Paris, Klincksieck.
- DE MEULENAERE, H. (1975), "Artz", *Lexicon der Ägyptologie 1*, pp. 455-459.

- OTTEN, H. (1952), "Beiträge zum hethitischen Lexicon", ZA 50, pp. 230-236.
- OTTEN, H. y RÜSTER, C. (1993), "Ärztin' im Hethitischen Schrifttum", *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, eds. M. Mellink, E. Porada y T. Özgüç, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, pp. 539-541.
- OTTEN, H. y SOUQUET, V. (1969), *Ein althethitische Ritual für das Königspaar*, StBoT 8, Wiesbaden, Harrassowitz.
- PECCHIOLO DADDI, F. (1982), *Mestieri, Professioni e Dignità nell'Anatolia ittica*, Roma.
- PUHVEL, J. (1991), *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 3 H, Berlín-Nueva York.
- SCHWARTZ, B. (1938), "The Hittite and Luwian Ritual of Zarpaya of Kezzuwatna", JAOS 58, pp. 334-355.
- STARKE, F. (1985), *Die keilschrift-luwischen Texte im Umschrift*, StBoT 30, Wiesbaden, Harrassowitz.
- TYLOR, E. B. (1987), *Antropología*, Barcelona, Altafulla.
- WRIGHT, D. P. (1993), "Analogy in Biblical and Hittite Ritual", *Religiongeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, eds. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht.



**Diputación de Huelva**

ÁREA DE CULTURA

*Arqueología*