

Médico y maga en los textos hititas

Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ

Universidad Complutense

RESUMEN

Los hititas pensaban que cualquier tipo de enfermedad, tenía siempre una causa sobrenatural y, por tanto, debía ser remediada mediante mecanismos mágicos. Este artículo analiza la esfera profesional del médico y la maga. Los médicos extranjeros eran tenidos en muy alta estima por la eficiencia de sus medicamentos, pero no porque se entendieran los principios que aplicaban. Los médicos hititas utilizan la indagación oracular para diagnosticar la enfermedad y para formular las recetas y se sirven de ritos contruidos de acuerdo con los principios mágicos y de la sugestión musical. La maga, por su parte, cura de la misma manera que el médico y se constituye en un técnico sacral privilegiado en comparación con la situación de las otras mujeres de la misma sociedad y de otras sociedades del mundo antiguo.

PALABRAS CLAVE

Hititas, medicina, magia.

ABSTRACT

The Hittites thought that any kind of sickness had always a supernatural cause and, in consequence, must be cured by magic mechanisms. This article analyzes the professional sphere of the physician and the sorceress. Foreigner physicians was holded in high esteem because their drugs was very efficient, but Hittites really did not understood the principles that they applied. Hittites physicians used the oracular investigation to diagnose the sickness and to formulate the prescriptions and used rituals constructed according magical principles and musical suggestion. Sorceress, on the other hand, cured in the same way than the physician and became a sacral specialist, privileged in comparison with the situation of the other women of the same society and the other societies of the Ancient World.

KEY WORDS

Hittites, medicine, magic

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 (Güterbock 1962). 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 (1987-90). En cambio, la editora de los textos médicos en lengua hitita hallados en Boğazköy, Cornelia Burde (1974:53) es más optimista: considera que existen textos en los que encontramos un diagnóstico y unas recetas independientes de la indagación oracular. El propósito del presente trabajo es comparar las figuras profesionales del médico y la maga y ver qué nos puede aportar dicha comparación a nuestro conocimiento de la medicina hitita.

El médico aparece en los textos hititas designado mediante el sumerograma ^{LÚ}A.ZU, que literalmente quiere decir «experto en aguas»; nunca se opta, no obstante, por la traducción literal. En la tablilla¹ Bo 2650 I 12' encontramos el complemento fonético hitita correspondiente al Nominativo singular: ^{LÚ}A.ZU-aš (Burde 1974:2); en KBo 17, 1, IV 6 el complemento fonético del Nominativo de plural: ^{LÚ}.MES.A.ZU-š(a) (Pecchioli-Daddi 1982:189). En otros textos aparece la designación mediante el acadograma ^{LÚ}A-SĀ. Lo único que podemos colegir acerca de la morfología de la palabra es que se trata de una formación temática. Burde (1974:2) 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 corrieran de cuenta del ofensor (Bernabé - Álvarez-Pedrosa 2000:182):

KBo 6,2 I 19' = 3 I 28 = 5 I 8': 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

¹ Desglosamos las abreviaturas usuales en los trabajos de hititología: Bo = Número de inventario de las tablillas halladas en Boğazköy y no editadas, Istanbul y Berlín; el catálogo de los textos hititas es CTH = Laroche 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. Çiğ, H.G. Güterbock, *Istanbul arkeoloji müzelerinde bulunan Boğazköy tableterinden seçme metinler*, I-III, Istanbul, 1944, 1947, 1954.

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 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 25: 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, Parimaḫu, Piḫa-Datta, Rabā-ša-Marduk, Tuwatta-ziti y Zarpiya (Beckman 1987-1990). Los médicos de la corte estaban sujetos a una jerarquización, como deducimos de la existencia de los títulos UGULA^{LÚ}A.ZU «superintendente de los médicos» (KUB 5, 12 Vo 5), de un GAL^{LÚ}.MES^A.ZU «jefe de los médicos» (IBoT 2, 44, 2'), así como de un^{LÚ}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 (v. para Egipto Meulenaere 1975:457); 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^{LÚ}A.ZU.TUR KAB.ZU.ZU «médico joven». Esta designación se han interpretado habitualmente como prueba de un estadio de aprendizaje en la práctica de la medicina. Pero un estudio sobre la medicina en época grecorromana (Kleijwegt 1991) 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' (García Trabazo 2002:295):

¡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 (García Trabazo 2002:311):

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 (CTH 578, Burde 1974:4):

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' (Pecchioli-Daddi 1982).

La actividad del médico estaba presidida por su integración dentro de la actividad ritual de la religión hitita. Un médico luvita, Zarpiya, 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, Schwartz 1938, Starke 1985:46-55, Otten-Rüster 1978, Rüster 1992):

Así habla Zarpiya, médico de Kizzuwatna, cuando el año es ruinoso y el país está continuamente muriendo. Entonces en la ciudad donde hay plaga el dueño de la casa hace lo siguiente:

Cuelgo el *kelu* del señor del sacrificio. Su *huppali* es de bronce, su fuerza es de piel de león tupida, pero su escabel es de basalto y su fuerza es de lapislázuli. Su zarpa es fuerte, es la zarpa de un oso, (...) pero cuelga la (...) de una cabra salvaje. El *ali* es de lana negra, lana roja y la amarilla de la ciudad de Harnuwasila. Antes, el tendón de un perro es *šakalšan* (...) tres (...). En un lado cuelga un trozo en un gancho de madera de albaricoquero, mientras en el otro lado cuelga otro trozo en un gancho hecho de madera de cerezo.

Primero de todo, delante de un lado pega el gancho de madera de albaricoquero en la puerta. Cuelga un *kuggula* cocido de harina de cebada, un *kuggula* de harina de cebada *haryianti* y una jarra de vino. Pero en el otro lado, pega el gancho de madera de

cerezo en la puerta y de él cuelga un *kuggula* cocido de harina de cebada, un *kuggula* de harina de cebada *hariyanti* y una jarra de vino. Con los ganchos se fija madera blanca. Hacia abajo desde la base (...) hacia abajo al frente. En el otro lado quema unguento, cuyo nombre es *huwallari*. Además, el portón delante de la puerta del patio en la que cuelga el *kelu*, delante del *kelu* coloca una mesa de mimbre y sobre ella coloca un hacha de bronce, un pan caliente, pan grueso y una flecha. Delante y debajo de la mesa de mimbre coloca en un borde una vasija *huppar* de vino y en otro borde coloca un jarro de cerveza *PĪHU*. Dentro del jarro de cerveza *PĪHU* mete una pajita.

Traen un macho cabrío y el dueño de la casa hace una libación con vino ante la mesa en honor al dios Santa. Coge el hacha de bronce y dice así: «Ven, Šanta. Vengan los dioses Innarawantes contigo, los que visten ropas ensangrentadas, los que se han ceñido las fajas (?) de los montañeses, los que se han ceñido con espadas, los que tienen arcos y flechas, venid y comed. Haremos un juramento». Cuando termina de hablar, coloca el hacha de bronce en la mesa y corta (el cuello) del macho cabrío. Toma la sangre y la pajita que había dejado en el recipiente la moja en la sangre. Cogen el hígado crudo y el corazón y el dueño de la casa lo sostiene para los dioses. Luego lo muerde y le imitan. Pone los labios en la pajita y sorbe y dice lo siguiente: «He aquí, Šanta y dioses Innarawantes, que estamos ligados por un juramento. Hemos mordido un trozo de hígado crudo, hemos bebido de una sola pajita. Oh Šanta y dioses Innarawantes, no traspaséis mi puerta otra vez.» Cocinan el hígado y el corazón en un fuego y trinchan todo el macho cabrío sin más. Entonces, cuando llega a la grasa, ofrecen el hígado y el corazón y toda la carne al dios. Con esto ofrecen dos veces nueve hogazas gruesas de harina de trigo y medio puñado de harina. Parte nueve hogazas; sobre ellas colocan el hígado y el corazón y los pone encima de la mesa y dice así: «Come, dios Sol del cielo arriba y abajo, que los dioses del padre de la casa coman, que los Mil dioses coman. Sed testigos de este juramento.» A continuación hace una libación de vino nueve veces ante la mesa de los dioses Innarawantes. Coge la espaldilla y el pecho y parte nueve hogazas de pan. Las esparce por la mesa y derrama vino delante. Entonces traen nueve² muchachos que aún no han ido con una mujer. Sobre un muchacho ponen la piel del macho cabrío y éste camina por delante y aúlla como un lobo. Rodean la mesa y comen la espaldilla y el pecho. Para comer [el hígado y el corazón] son buenos y se lo da y comen el hígado y el corazón; beben y les da la jarra de cerveza *PĪHU* y beben la jarra de cerveza *PĪHU*.

El dueño de la casa tiene una rama de árbol *šuruhha*, se coloca delante de la puerta y conjura en luvita como sigue: (*conjuro en luvita invocando a Šanta y los dioses Innarawantes*).

² El texto dice «ocho» pero el papel mágico del número nueve a lo largo de todo el ritual nos permite conjeturar esta lectura.

Parte un pan grueso, mientras recita como sigue en *luvita*: (*conjuro en luvita*).

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».

Una tablilla. Acabada. Palabras de Zarpiya, médico de Kizzuwatna, si un año es ruinoso y el país muere continuamente, entonces ofrece los rituales *kelu* de esta manera.

El ritual se estructura a la manera de otros ritos de curación, por los que se intentan reconducir a la naturaleza desequilibrada por la enfermedad³. 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 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 cuerpo⁴; 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 (Burde 1974:8):

(...) 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.

³ Una enumeración detallada de los mecanismos que rigen los rituales mágicos se puede consultar en V. Haas (1987-90, 1994) y Englehard (1970).

⁴ 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.

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 (Otten-Souček 1969:36s.):

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.

o VAT 7685, 6-10 (Burde 1974:10):

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; Hagenbuchner 1989:281-300, Beckman 1996:132-137):

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 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 (Edel 1976). La presencia de médicos egipcios en la corte hitita está bien documentada. En un par de cartas de Ramsés II a Ḫattušili 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', Edel 1994:18s.; NBC 3934 Vo 4'-20, Edel 1994:54s.). 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 Ḫattušili (¿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 Ḫattuša 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 (1994:82s.), de modo que no podemos estar seguros de que también Kurunta padeciera la misma enfermedad que Ḫattušili. Más adelante haremos referencia a la carta en la que Ḫattušili III pide a Ramsés II un médico para los problemas ginecológicos de la princesa Matanazzi.

Lo que traducimos en este artículo como «maga», ^{MUNUSŠU.GI}, literalmente quiere decir «vieja», aunque la implicación ritual del término nos hace preferir la primera traducción. Normalmente encontramos la traducción literal, pero por el mismo motivo por el que no traducimos ^{LÚ.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 (1982:580-590). El término aparece mayoritariamente expresado mediante el sumerograma ^{MUNUSŠU.GI}, pero sabemos que en hitita se leía *hašawwa-*, tal como demostró Otten (1952). 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 *ḫašauweš* fueron asumiendo más funciones hasta llegar al nivel de importancia que tienen dentro del universo ritual hitita (Beckman 1983:232s.). Sin embargo, la explicación no es del todo satisfactoria (v. también Puhvel 1991 s.u.), puesto que las *ḫašauweš* tienen una presencia reducida en los rituales de nacimiento (en realidad sólo en KBo 17, 61 v. Beckman 1983:42ss.), mientras que, en cambio, las parteras tienen otras designaciones: el sumerograma ^{MUNUS}ŠÀ.ZU, leído en hitita *ḫašša-nupalla-*, a partir de la citada raíz *ḫaš-* «parir», o el nombre *ḫarnauwa-* un derivado genitival que querría decir algo así como «la (mujer) de la silla de parto» (Beckman 1983:233ss.). 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.

Las ^{MUNUS.MEŠ}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 similar⁵. Están asignadas a la esfera palatina, y comparten tareas rituales con todo tipo de sacerdotes varones⁶ e incluso trabajan en pie de igualdad con los médicos: (KUB 43, 43, 10'' = CTH 448 v. Kümmel 1967:129ss.). 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). Sobre el papel de la mujer en los rituales mágicos se ha escrito bastante (Haas-Wegner 1988, J. Liu 1993), pero nos interesa aquí remarcar sobre todo la papel de determinadas mujeres como actantes y/o autoras de informes rituales de curación, para poder comparar su actividad con la de los médicos.

El ritual de Tunnawiya (CTH 409, Goetze-Sturtevant 1938) es un informe ritual elaborado por una maga, con características comunes a otros rituales de curación, como el de la maga Paškuwatti (CTH 406, Hoffner 1987, García Trabazo 2002:447-465), pero que tiene una serie de elementos que constituyen un paralelo interesante del ritual del médico Zarpiya, que antes hemos traducido. El informe ritual dice así:

⁵ Conocemos el nombre de trece mujeres explícitamente citadas como magas autoras de rituales: Annanna, Ḫebattarakki, Kueša, Malli, Mallidunna, Šilalluḫi, Šušmanniga y Tunnawiya. Los nombres de las magas Allaiturahḫi, 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, Ḫantitaššu, Ḫatiya, Ḫuntaritta, IR-mimma, Kali, Kuranna, Kururu, Nikal-uzzi, Ninalla, Belazzi, Tiwiyani, Ummaya, Uruwanda, Wattiti, Zuwi y NÍC.GA.GUŠKIN (Gurney 1976:45).

⁶ Con los sacerdotes ^{LU}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 ^{LU}MUŠEN.DÚ: KBo 17, 61 Ro 8; KBo 4, 2 (CTH 398 Kronasser 1962); con los sacerdotes ^{LU}SANGA: KBo 23, 92 III 11'.

Así habla Tunnawi, la maga. Si una persona, hombre o mujer, se coloca en alguna impureza, o si alguien le ha invocado para la impureza, o si a una mujer se le mueren continuamente los hijos, o si sus hijos mueren prematuramente, o si a un hombre o a una mujer como consecuencia de una fórmula de impureza sus partes sexuales no funcionan.

Si esta persona está experimentando impureza, entonces esta persona, sea hombre o mujer, lleva a cabo el ritual de impureza como sigue; le llama ritual del río y es un solo ritual.

Si es un hombre, toman un carnero negro, pero si es una mujer toman una oveja negra, un lechón negro, un cachorro negro, si es un hombre el lechón es macho, pero si es una mujer, es hembra; una camisa negra, una cinta de cabeza negra, un vestido negro con capucha, un par de polainas (?) negras, un par de zapatos negros, un ceñidor, un ceñidor negro *tahapšu*. Y la mujer cierra sus oídos con lana negra. Si es un hombre, una camisa negra, un par de polainas negras y cierra sus oídos con lana negra; nueve peines pequeños de madera de boj; un cepillo (?) pequeño de madera de boj; dos *tiyadu* negros, nueve panes (...); seis utensilios de asfalto pequeños y negros; dos braseros negros, tres jarros negros, dos jarras negras, dos recipientes de agua negros. Una oveja, un cordero, tres hogazas calientes del tamaño de una mano, un queso, una cuajada, una jarra grande de cerveza, pastel de sebo y papilla de cereales (?); un *hanišša* de vino para las libaciones. Cuando ha juntado todo esto, la maga a la caída de la noche coge dos hogazas finas, un jarro de vino, pastel de sebo y papilla de cereales y va a la orilla del río para anunciarlo a la divinidad de la orilla del río.

Cuando llega a la orilla del río, parte una hogaza para la divinidad de la orilla del río y la coloca en la orilla del río; esparce pastel de sebo y papilla de cereales por encima. 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. Luego va a un manantial. Parte una hogaza delgada y la coloca sobre el barro en el manantial. Esparce pastel de sebo y papilla de cereales y hace una libación de vino y dice: «Como tú, manantial, vas manando limo del mundo oscuro, aparta la mala impureza de los miembros del señor del sacrificio».

Toma barro del manantial, pero mientras la maga está haciendo esto, en su ausencia al lado del río han hecho un cercado de cañas. ¿Dónde lo han llevado? donde no hay cultivos y el arado no llega, allí han hecho la tienda. La maga lleva allí el barro de la orilla del río y el barro del manantial, dos figurillas de barro, doce lenguas de barro dobladas, dos vacas de barro, dos quicios de barro, lana azul, poca; lana roja, poca; se trenza una cuerda de lana roja; un ala de águila; hueso, poco; *ali*, poco (...); semillas de (...); higos, pocos; planta *zinakki*, poco; corazón, un poco; hígado, un poco; un lechón de pasta; pan de desayuno, migas; una figurita de cera; una figurita de sebo de carnero; esto se envuelve en la grasa. Todo esto lo coloca en un cesto de mimbre.

Una vaca fértil, pero si es un hombre proporciona un toro. Cuando amanece, el señor del sacrificio va al cercado y cuando llega se viste las ropas negras. Entonces la maga toma la lana azul y la lana roja y la desenreda. La echa sobre el cuerpo (del señor del sacrificio). Coge la oveja negra y la levanta sobre él; y la maga pronuncia el ensalmo del levantamiento (*sigue el ensalmo en luvita dedicado al dios Tarhunta*).

Luego levanta el lechón sobre él y pronuncia el ensalmo del lechón; luego levanta el cachorro sobre él y pronuncia el ensalmo del cachorro. Luego levanta la lengua de barro sobre él y pronuncia el ensalmo de la lengua. Luego levanta las dos figuras sobre él; luego levanta los quicios sobre él; luego levanta la vaca de barro sobre él; luego la pasta, luego la cuerda, luego toma el ala, la agita sobre el y pronuncia los respectivos ensalmos; esto ya está hecho en una tablilla. Luego levanta los dos *tiyadu* sobre él y dice lo siguiente: «Quienes estén hinchando y cargando su figura, hueso y carne con esta impureza, mira, estoy vaciando y descargando la forma, hueso y carne de la persona hechizada con impureza». Coloca el *tiyadu* en el cesto. Luego levanta las figuras hechas de cera y el sebo de carnero sobre él y dice: «Quien estén haciendo a esta persona impura, mira, tengo dos figuras mágicas y mira, estoy vaciándole y descargándole». Las aplasta y dice: «Que las personas malvadas que le están haciendo impuro, que queden aplastadas así.»

Cuando termina, se levanta; se lava las manos con vino. Bajo ella cogen piedras calientes en el brasero y está pronunciando el ensalmo. Éste ya se ha dado.

Luego se lava las manos con vino. Bajo ella toman piñas del brasero y está pronunciando el ensalmo; éste ya se ha dado. Pero luego coge la lana azul y la lana roja de su cuerpo y en cada caso habla así: «Quienes le han hecho negro y rígido, le han hecho impuro, cualquiera que le ha hecho impuro ante los dioses o cualquiera que le haya hecho impuro ante la muerte o cualquiera que le haya hecho impuro ante la humanidad, para él, mira, estoy haciendo el ritual de la impureza. Y se lo estoy quitando; de las doce partes de su cuerpo, mala impureza, hechicería, pecado, ira del dios, se lo estoy quitando; temor de la muerte se lo estoy quitando; la mala murmuración de toda la gente se la estoy quitando». Entonces coloca la lana azul y la lana roja en el cesto.

Entonces la maga rompe de arriba a abajo la camisa negra que él se había puesto, le quita de los pies las polainas negras, le retira de los oídos la lana negra que los cubría y dice así: «Mira, estoy quitándole la oscuridad y la rigidez causada por la fórmula de impureza, por causa de la cual fórmula él se ha oscurecido y quedado rígido; le estoy quitando el pecado». Entonces le coge las ropas negras que le había puesto y las coloca en un lugar.

Luego agita un recipiente vacío sobre él, lo rompe y pronuncia el ensalmo; junto a sus pies coloca los restos de los recipientes y dice: «Mira, estoy llevando a cabo el ritual de impureza. Tengo los elementos negros de impureza ¡Quítalos! La mala impureza, la hechicería, el pecado, la ira de los dioses, el terror de la muerte, la maldad de la humanidad ¡quítalo todo!»

Entonces el señor del sacrificio va al baño. Entonces la maga trae los nueve peines de madera de boj; trae una figurilla de barro y coloca la figura de barro junto a su pie y la lava; pero una muchacha del templo coge los peines y la muchacha del templo se peina una vez con cada peine. Y la maga dice así: «Mira, estoy limpiando todos los barro, que la mala impureza sea peinada, la hechicería, la ira de los dioses y el terror de la muerte. Mira, tengo un cepillo. Quien incapacitó las doce partes de su cuerpo con mala impureza, ahora de las doce partes de tu cuerpo estoy eliminando la mala impureza, hechicería, pecado, ira de los dioses y terror de la muerte, que queden eliminados de él.» Y los peines, el cepillo, el ala, la camisa negra, las polainas negras, lo que tenía puesto, lo echa al río. Y los restos los sacan del cercado y la figura y lo tiran al río.

Llevan el cachorro y el lechón a otro lugar y los queman. Pero mientras se está haciendo esto, la maga delante del cercado en el lado de arriba hace una puerta de madera de espino blanco y la cubre con lana blanca. Y delante de la puerta (...) esparce de un lado y esparce del otro lado (...) tres hogazas ordinarias y papilla de cereales. Y en el lado de abajo construye una puerta de madera *alanza* y la cubre con lana negra. Coloca (...) de la misma manera.

Pero cuando ha hecho todo esto, la maga anuncia: «Van a (...) en este lugar». (...) el cercado puro (...) el señor del sacrificio, sea hombre, sea mujer, (...) atraviesa la puerta de espino blanco y la maga dice así: «El macho cabrío viene sobre tí y tomas su andar (?). Y el toro va sobre tí y tomas su cadena (?). Del mismo modo toma del señor del sacrificio la impureza, la hechicería, el pecado, la ira de los dioses, las maldiciones, las habladurías de la gente y una muerte temprana.» Entonces arroja una hogaza fina y la maga dice: «Que la mala impureza vuelva al grano tras ésta».

Además, atraviesa la puerta de madera *alanza* y dice: «Como esta madera *alanza* limpia mil o diez mil pastores y rebaños de vacas, limpia de la misma manera las doce partes del cuerpo del señor del sacrificio la mala impureza, la hechicería, el pecado, las maldiciones, los malos sueños, la ira de los dioses y el terror de la muerte.» Entonces arroja una hogaza fina y la maga habla de la misma manera.

Va a la orilla del río. En la orilla del río parte una hogaza fina y la coloca en la orilla del río. Esparce pastel de sebo y papilla de cereales, derrama una libación de vino y dice: «Mira, divinidad de la orilla del río, las doce partes del cuerpo de esta persona han sido limpiadas y purificadas por tu mano.» Entonces va al manantial. Parte una hogaza fina, esparce pastel de sebo y papilla de cereales, derrama una libación de vino y dice: «Mira, dios Sol, mi señor, las doce partes del cuerpo de esta persona han sido limpiadas y purificadas por el barro del manantial.»

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. Entonces devuelve la vaca fértil a la cuadra.

Luego, donde hay plantado un árbol cubierto de frutos, allí va. Y va y lo coge y dice así: «Dios Sol, mi señor, como este árbol está cubierto y ha producido retoños (...) vitalidad, buena salud, vigor (...), que el señor del sacrificio esté cubierto de la misma manera y que llene su casa de nietos y nietas.»

Se coloca ante el dios Sol, sacrifica una oveja y un cordero al dios Sol y dice: «Dios Sol, mi señor, ven y come. Mira, de la impureza, dios Sol, las doce partes del cuerpo de esta persona han sido limpiadas y purificadas por tu palabra; esta impureza, tú, dios Sol, apártala.»

Entonces deposita tres hogazas calientes, un queso y una cuajada. Y el hígado y el corazón asados los corta, derrama cerveza o vino tres veces como libación (...) va al divino cercado (...) y la divinidad de la orilla del río (...) habla así «(...) come; que contigo cualquier dios que sea propicio venga y coma. De cualquier (...) que este señor del sacrificio (...) Mira, han purificado las doce partes de su cuerpo y han restablecido la facultad de procrear.» Y corta el hígado y el corazón, hace tres veces una libación de vino o cerveza (...) y ofrece de beber tres veces al río. Luego ofrece de beber al dios de la orilla del río tres veces. Entonces vuelve a la ciudad.

Primera tablilla del ritual de impureza, ritual del río. Este es el ritual de Tunnawiya, la maga. Completo. Lo escribió Pikku.

Los rituales de las magas tienen la particularidad de expresar de una manera muy clara el universo simbólico que se está construyendo. En ese sentido son mucho más fácilmente interpretables que los informes rituales de autoría masculina. En la introducción se explicita que la enfermedad está causada por un hechizo; éste provoca un fallo en los mecanismos reproductores normales, sean de un hombre o de una mujer, a la que se mueren sus hijos. El ritual es evidentemente mágico, pero tiene un objetivo claro, de curación fisiológica, y no es un mero ritual de «contra-hechicería», como pueden ser los de la maga Allaiturahhi (CTH 780, Haas 1978).

La primera parte del ritual enumera los ingredientes manejados por la maga en el ritual que simbolizan la enfermedad: animales negros, machos para el hombre, hembras para la mujer, ropa negra y los que simbolizan la curación: animales y libaciones para el sacrificio de acción de gracias, alimentos de color blanco.

Cuando comienzan las operaciones rituales comenzamos a ver cómo entran en acción los diversos actantes del rito. El primero de ellos es la orilla del río, a la que se invoca para que arrastre la impureza; la razón es patente: el barro con el que se va a operar representa la impureza. Estas acciones se van a realizar de noche, otro símbolo de oscuridad y enfermedad. El segundo actante es el manantial, que simboliza las fuerzas oscuras de la tierra, pero también al dios Sol que por las noches está bajo tierra, de ahí que se le invoque como potente poder curativo. Un tercer actante es el cercado de cañas, que simboliza la naturaleza salvaje, no alterada por la civilización, a la que se

atribuye un poder regenerativo de la enfermedad que afecta a la procreación. La maga hace puertas en el cercado con maderas de patente significado simbólico por su poder curativo. El hecho de atravesar las puertas ha de sugerir en el paciente el paso de la enfermedad a la curación. En el ritual de Zarpiya se utilizaba una mesa de cañas, con el mismo objetivo simbólico.

Junto con estos actantes principales encontramos los elementos auxiliares que maneja la maga y que evocan la enfermedad, como las lenguas o la figura de barro. Igual que en el ritual de Zarpiya se opera con el hígado y el corazón, primero crudos y cuando se culmina el ritual de purificación, se asan, como símbolo del paso de lo amargo, crudo, a lo saludable, cocido.

La parte central del rito se lleva a cabo en el cercado; allí tiene lugar la transformación del paciente. La maga agita los símbolos por encima del paciente y pronuncia los ensalmos correspondiente, el primero de ellos en luvita, como en el ritual de Zarpiya. Por el principio de contigüidad (Haas 1994:876ss.), los símbolos que eleva y agita por encima del paciente «absorben» la fuerza mágica de la hechicería. Por ello, puede operarse sobre ellas, aplastándolas, si son cera, cepillándolas con el cepillo o cuando una doncella, símbolo de curación, se peina con los nueve peines que simbolizan las partes del cuerpo, aunque en el ritual se insiste en que son doce. La presencia de auxiliares vírgenes la hemos visto ya en el ritual de Zarpiya. La ropa negra, símbolo de la enfermedad, se rompe o se retira. Los elementos rotos o cancelados que simbolizan la enfermedad se tiran al río, para que éste arrastre la enfermedad. El lechón y el cachorro que han «absorbido» la impureza por el acto de la elevación y el correspondiente ensalmo son quemados.

Las últimas operaciones rituales aplican también el principio de contigüidad, de modo que el contacto con una vaca fértil o con un árbol frutal cargado de fruto deben devolver el poder reproductor al paciente.

Finalmente se llevan a cabo los sacrificios de acción de gracias a la orilla del río y al manantial y al dios Sol, al que se ofrecen animales y alimentos de color blanco. La invocación y agradecimiento al dios Sol aparece también en el ritual de Zarpiya.

Vemos que, aunque presentan elementos diferenciadores, los dos rituales comportan un manejo de símbolos muy similar y su estructura y objetivos son comparables.

En general, la teoría tradicional relaciona el papel preponderante de la mujer en los rituales mágicos como un resultado de factores variados como el ampliación de las funciones de la partera (hipótesis que ya hemos criticado previamente), el uso de la sangre de la menstruación como un ingrediente mágico (KBo 5, 2 I 1-9) y, sobre todo, la frecuencia de crisis histéricas en la mujer, que se consideraban vinculadas a una fuerza de carácter sobrenatural (Mauss 1974:61ss., Haas 1987-1990:239). No obstante, los materiales que hemos mostrado hablan en contra de un papel fuertemente diferenciado de la mujer con respecto a otros técnicos sacrales varones. Manejan los mismos elemen-

tos simbólicos, operan con los mismos principios, realizan en mismo tipo de curaciones, trabajan juntos en los rituales y tienen acceso a los niveles más altos de la sociedad. Nos encontramos ante una situación especial dentro del conjunto de las sociedades antiguas por el cual la mujer puede acceder a un status de técnico sacral que no es frecuente en otras sociedades.

Whyte (1978) estudió la situación de la mujer en sociedades preindustriales analizando una serie de variables que se refieren a los campos de control que las mujeres del lapso de tiempo estudiado (1750 a.C.-1800 d.C.) podían ejercer. Fontaine (1989) remarca sobre todo las diferencias que se encuentran entre las mujeres pertenecientes a una élite y la inmensa mayoría de las mujeres; las voces de mujeres que nos han llegado pertenecen en su casi totalidad a esa élite. Sin embargo, hay una excepción notable, como ella misma determina: son las ^{MUNUS.MEŠŠU.GI} hititas, que pueden proceder de una extracción social baja, como garantizan los textos: la maga Ayatarša es esclava de un tal Nawila; Anniwiyanni es «madre de Armati, el pajarero, esclavo de Hurlu». Estas mujeres acceden a un nivel de poder que las iguala a técnicos similares varones. Efectivamente, tienen entrada en el Palacio real, aunque procedan de extracción humilde o provengan de la periferia del Imperio; controlan los rituales de paso más importantes de la vida humana, como son el nacimiento y la muerte (Beckman 1993, Ünal 1988); controlan las fórmulas rituales, incluidos textos especiales, mecanismos mágicos y elementos operativos del ritual; su control se extiende al salario que el ritual les proporciona; finalmente, como en los rituales mágicos en los que son el actante principal se crea un universo simbólico destinado a impresionar directamente a la psique del cliente, el control se extiende a la élite de la sociedad, que cae sugestionada por el rito, de modo que podemos concluir que el poder que alcanzaron las ^{MUNUS.MEŠŠU.GI} es infinitamente superior al que nunca tuvo cualquier mujer que no fuera una reina, como Puduhepa, en el Antiguo Oriente Próximo (Del Monte 1986).

Pero además, 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 editada por Laroche (1971:162, CTH 276) se hace referencia a una médica, ^{MUNUS}A.ZU:

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 un operación mágica, como la que hemos visto atribuida al médico Zarpia.

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 Kasian-Korolëv-Sidel'tsev (2002:675-679), dice así:

(...) sus piernas (...) pacífica (?) (...) entonces exclama: «¡Duerme! y la cabeza» (...) exclama: «¡Levanta!» (...) levantan su (...). Hacen así (...) sacan (?) guijarros de la vasija GÌR.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' en donde se mencionan doce magas y doce médicas (Otten-Rüster 1993). 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, vuelve a ser un testimonio de la capacidad ritual de las mujeres y de la ecuación medicina-magia que encontramos en los textos hititas.

La pregunta a la que respondió en su día Güterbock ¿existe una medicina hitita? puede tener también contestación a la luz de los textos que hemos manejado. Creo además que a partir de ellos podemos llegar a confirmar un criterio que nos permite objetivar la siempre tortuosa distinción entre magia y medicina en el mundo antiguo (sobre este particular v. Gil 2001). 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 Ḫattušili III en la que reproduce el texto de una carta anterior del rey hitita (KBo XXVIII 30, Edel 1994, 1:178-181, 2:270-272):

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.

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 Ḫattušili 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.

Por ello, podemos concluir que para los hititas, la infertilidad, igual que la enfermedad en general, tiene siempre una causa sobrenatural y debe ser remediada mediante mecanismos mágicos. Si los médicos extranjeros eran tenidos en tan buena estima, era por la eficiencia de sus medicamentos, pero no porque entendieran los principios que aplicaban. Los médicos hititas utilizan la indagación oracular para diagnosticar la enfermedad y para formular las recetas y se sirven de ritos contruidos de acuerdo con los principios mágicos y de la sugestión musical. La maga, por su parte, cura de la misma manera que el médico y se constituye en un técnico privilegiado en comparación con la situación de las otras mujeres de la misma sociedad y de otras sociedades del mundo antiguo.

Referencias

- BECKMAN, G. M., (1983), *Hittite Birth Rituals*, StBoT 29, Wiesbaden, Harrassowitz.
 —, (1996), *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta, Writings from the Ancient World Series, 7, Society of Biblical Literature.

- , (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.
- , (1993), «From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic», *Journal of Ancient Civilizations* 8: 25-39.
- BERNABÉ, A. - 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.
- DEL MONTE, G. F., (1986), «Rituali magici e potere nell'Anatolia ittica», en F. M. Fales-E. C. Grottanelli (eds.), *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milano, Franco Angeli, pp. 83-94.
- EDEL, E., (1976), *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Gotinga.
- , (1994), *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköy in babylonischer und hethitischer Sprache*, II Bd., *Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 77, Opladen.
- ENGLEHARD, D. H., (1970), *Hittite Magical Practices: An Analysis*, Ph.D. Dissertation, Brandeis Univ.
- FONTAINE, C. R., (1989), «A Heifer from Thy Stable: Goddesses and the Status of Women in the Ancient Near East» *USQR* 43:67-91.
- GARCÍA TRABAZO, J.V., (2002), *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid, Trotta.
- GIL, L., (2001), «Medicina, religión y magia en el mundo griego» *CFC:egi* 11:179-198.
- GOETZE, A. - 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* 36:109-113.
- HAAS, V., (1978), *Die Beschwörungstexte der Allaiturahhi und verwandte Texte*, Kevelaer.
- , (1987-90), «Magie und Zauberei bei den Hethitern», en D. O. Edzard, ed., *Reallexikon der Assyriologie* 7, *Libanuksabas - Medizin*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 234-255.
- , (1994), *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden, Brill.
- HAAS, V. - WEGNER, I., (1988), *Die Rituale der Beschwörerinnen* SAL.U.GI, 2. Teile. *Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler. 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.
- KASSIAN, A. - KOROLÉV, A. - SIDEL'TSEV, A., (2002), *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*, Münster, Ugarit Verlag.
- KLEIJWECT, M., (1991), «The Physician in Ancient Society» *Ancient Youth. The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society*, ed. M. Kleijwegt, Amsterdam, Dutch Monographs in History 8, pp. 135-163.
- KRONASSER, H., (1962), «Das hethitische Ritual KBo IV 2» *Die Sprache* 8:89-107.
- KÜMMEL, H.M., (1967), *Ersatzrituale für den hethitischen König*, StBoT 3, Wiesbaden, Harrassowitz.
- LAROCHE, E., (1971), *Catalogue des textes hittites*, Paris, Klincksieck.
- LIU, J., (1993), «Hittite Women in Religion», MA Thesis, Changchun, Northeast Normal University.
- MAUSS, M., (1974), *Soziologie und Anthropologie I. Theorie der Magie Soziale Morphologie*, Munich.
- DE MEULENAERE, H., (1975), «Artz» *Lexicon der Ägyptologie* 1:455-459.

- OTTEN, H., (1952), «Beiträge zum hethitischen Lexicon» ZA 50:230-236.
- OTTEN, H. - RÜSTER, C., (1978), «Textanschlüsse und Duplikate von Boghazköy-Tafeln» ZA 68:276.
- OTTEN, H. - 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. - SOUÁEK, V., (1969), *Ein althethitische Ritual für das Königspaar*, StBoT 8, Wiesbaden, Harrassowitz.
- PECCHIOLI DADDI, F., (1982), *Mestieri, Professioni e Dignità nell'Anatolia ittita*, Roma.
- PUHVEL, J., (1991), *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 3 H, Berlin-Nueva York.
- RÜSTER, C., (1992), «Zu einem neuen Fragment des Telipinu-Mythos», *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, eds. H. Otten, H. Ertem, E. Akurgal, A. Süel, Ankara, pp. 475-481.
- SCHWARTZ, B., (1938), «The Hittite and Luwian Ritual of Zarpia of Kezzuwatna» JAOS 58:334-355.
- STARKE, F., (1985), *Die keilschrift-luwischen Texte im Umschrift*, StBoT 30, Wiesbaden, Harrassowitz.
- ÜNAL, A., (1988), 'The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Bogazköy-Hattuša', *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.*, ed. S. A. I. Príncipe Takahito Mikasa (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, 3), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 52-85.
- WHITE, M.T., (1978), *The Status of Women in Preindustrial Societies*, Princeton, Princeton University.