

# Masculinidad-Feminidad en el mundo hitita del II milenio a.C.: *El Ritual contra la impotencia* de la maga Paškuwatti

Masculinity-Feminity in the Hittite World in II Millennium BC: the Ritual against Impotence of the magician Paškuwatti

Marta Ortega Balanza

Universitat de Barcelona  
mar.ort.bal@gmail.com

Recibido el 23 de diciembre de 2013.  
Aceptado el 2 de octubre de 2014.  
BIBLID [1134-6396(2014)21:2; 365-380]

Hasta el siglo XIX los hititas (pueblo indoeuropeo que habitó Anatolia en los siglos XVII-XIII a.C.) sólo eran conocidos a través de las menciones que de ellos hacía la Biblia (*Josué* 3,10; *Génesis* 15,19-21 y 23,3 y el *Libro Segundo de los Reyes* o *Samuel* 7,6). Fue en 1830 cuando Charles Texier hizo la primera descripción de las ruinas de Boğazköy (hoy Boğazkale) y su santuario religioso, Yazilikaya, demostrando la existencia real de este pueblo. En 1906 Hugo Winckler descubrió en Hattuša un enorme archivo con más de 30.000 tablillas de barro cocido escritas en escritura cuneiforme, la lengua internacional de escritura en el Próximo Oriente Antiguo, dándonos a conocer esta civilización. El archivo contenía textos legales, documentación administrativa, expedientes judiciales, tratados internacionales, plegarias, anales y decretos reales, literatura mitológica, correspondencia oficial y detallados rituales mágicos, entre los que se encontraba el Ritual contra la impotencia de la maga Paškuwatti<sup>1</sup>.

1. El texto analizado se encuentra en GARCÍA TRABAZO, José Virgilio: *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*. Madrid, Trotta, pp. 447-465. He numerado el texto de manera que, manteniendo intacto su sentido, facilite la explicación del mismo; y he utilizado los siguientes símbolos: [ ] laguna o integración no basada en duplicados; [ ( ) ] integración basada en duplicados; [...] lagunas; *cursiva*, para pasajes o palabras inseguras por su lectura o su significado; y los puntos suspensivos, que representan trazos ininteligibles o demasiado fragmentarios para proponer una traducción.

Para la mejor comprensión de dicho ritual es preciso contextualizarlo antes de su análisis, explicando previamente algunos aspectos sociales y religiosos. Hay que tener en cuenta que entre los hititas, como en el resto de pueblos del Próximo Oriente Antiguo, la magia impregnaba todos los ámbitos de la vida siendo muy difícil deslindarla de la religión, compuestas ambas por creencias, ritos, mitos, dogmas, ceremonias, sacrificios, plegarias, cantos y danzas, con el objetivo de manipular e instrumentalizar la realidad para propósitos propios; con la diferencia de que en la religión el oficiante se dirige a la divinidad rogándole, mientras que la magia coacciona a la divinidad obligándole a obedecer (siendo habitual combinar el ruego y la exigencia, para asegurar que la divinidad atenderá la petición: línea 36 del *Ritual contra la impotencia*: “Ahora te estoy suplicando (y) te estoy invocando”).

Entre los profesionales de la magia tenían un papel especialmente relevante las mujeres, que depositarias de una sabiduría popular controlaban de manera efectiva la naturaleza, en una actividad perfectamente compaginable con la religión oficial (la tablilla KUB 39, 31 menciona un alto número de técnicas sacrales: doce magas y doce médicas, aunque no sabemos su cometido ya que parte del texto se ha perdido). Conocemos el nombre de numerosas mujeres que como autoras de rituales son explícitamente citadas como magas (<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI)<sup>2</sup>: Annanna, Hebattarakki, Kuesa, Malli, Mallidunna, Silalluhi, Susumanniga, Allaiturahhi, Alli, Maštigga y Paškuwatti. Otras mujeres que por su actividad ritual podemos considerar magas, son: Ambazzi, Anniwiyanni (madre de Armati, pajarero esclavo de Hurlu), Ayaarsa, Ayatarsa (esclava de un tal Nawila), Anna, Belazzi, Hantitassu, Hatiya, Huntaritta, IR-mimma, Kalli, Kuranna, Kururu, Nig.ga.guskin, Nikal-uzzi, Ninalla, Tiwiyani, Ummaya, Uruwanda, Wattiti y Zuwi. La maga se identifica con “la Vieja” que en escritura silábica hitita *has(u)was* viene a significar “mujer del nacimiento”, relacionado con *has-* “nacer”<sup>3</sup>, tanto en sentido literal (parteras) como simbólico (nacimiento a la salud o a una nueva vida). Esas mujeres sabias (*haššnuppalla*), cuyo poder proviene de un saber ancestral y tradicional, conformado por conjuros, fórmulas y ceremonias, conservadas y transmitidas de generación en generación dentro de la misma familia, basan su éxito en la reproducción repetitiva y fiel

2. PECCHIOLI, Franca: *Mestieri, Professioni e Dignità nel l'Anatoliaittita*. Roma, Edizioni del l'Ateneo, 1982, pp. 580-590; LAROCHE, Emmanuel: *Catalogue des textes hittites*. Paris, Klincksieck, 1971, pp. 70-85 y del mismo autor *Les noms des hittites*. Paris, Klincksieck, 1966, pp. 138 y 328.

3. BERNABÉ, Alberto: “Magas y magia en el mundo hitita”. En SÁNCHEZ LEÓN, María Luisa (ed.): *V Cicle de Conferències. Religions del món antic. La màgia*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2006, p. 62.

de las prácticas aprendidas; rituales que eran registrados en minuciosos informes que describen el proceso paso a paso intercalando los recitativos mágicos en el lugar preciso, característica esta propia de los hititas y que los diferencia de sus contemporáneos.

A las magas acudían hombres y mujeres de todas las clases sociales, incluso de la realeza, como dice el testamento de Hattušili I, donde el gran rey Labarna le dice a Haštayar<sup>4</sup>:

Desearía que tú no te opusieras a mí. No debe decir de ella ni el rey ni los cortesanos: “Ésa está siempre consultando a la Anciana.” Tampoco el rey debe decir de ella: “Si siempre está consultando a la Anciana, no quiero saber nada de ella”.

Pero a la magia se la necesitaba tanto como se la temía, por ello se intentaba evitar la práctica de magia negra imponiendo duros castigos, como muestran las leyes hititas en sus artículos 111 y 170<sup>5</sup>:

Si alguien modela una figura de barro, es hechicería y objeto de sentencia del rey.

Si un hombre libre mata una serpiente y dice el nombre de otro, da una mina de plata. Si es siervo, es ejecutado.

Se entiende que mediante magia analógica se consigue que, igual que muere la serpiente, muera la persona nombrada; de ahí la gravedad de la pena aplicada.

Así, los rituales mágicos son una fuente de poder que actúa sobre las personas, los animales, la naturaleza y los dioses, mediante complejos procesos, reiterativos y acumulativos, que deben realizarse en los lugares y momentos del día adecuados, invocan a diversos destinatarios y aplican diferentes técnicas mágicas, incluso de manera alternativa, para prevenir que cualquier fallo que pueda producirse, todo ello encaminado a asegurar la eficacia del resultado. Buen ejemplo de lo dicho es el *Ritual contra la impotencia* y la esterilidad masculina (del siglo XIII a.C.) realizado por la maga Paškuwatti, una mujer de Arzawa ciudad de cultura luvita situada en la Anatolia sudoccidental, de donde conocemos varias referencias de magos y magas (como el mago Uhhamuwa de *El ritual contra la peste* (CTH 410); pero que en este caso actúa en Parašša (única mención de esta ciudad,

4. BERNABÉ, Alberto y ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio: *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*. Madrid, Akal, 2000, pp. 118, 199 y 204.

5. *Idem*.

que aún no ha sido localizada), lo que indica que la movilidad geográfica, habitual en diferentes profesiones, también incluía magas/os y médicos/as.

Una línea a menudo difícil de concretar en los rituales de curación es la que diferencia magia y medicina. Güterbocky Beckman<sup>6</sup> opinan que no existió diferencia entre ellas pues los hititas no tenían medicina propiamente dicha, para ellos la enfermedad era causa de una impureza ritual o una causa sobrenatural como la hechicería; además la maga curaba de la misma manera que el médico: tras un diagnóstico por indagación oracular preparaba las recetas y realizaba los ritos que curarían al enfermo. Por el contrario, Burde<sup>7</sup> considera que sí existen textos con diagnóstico y recetas que van más allá de la simple consulta oracular, sistematizándose y estructurando conocimientos de los que se deducen principios y leyes generales.

La magia parte de la idea de que el mundo es un sistema ordenado de múltiples factores (dioses, animales, plantas, personas, metales y objetos) que interactúan entre sí según unas reglas de funcionamiento que se determinan mediante la palabra, de naturaleza performativa, pues interviene en el mundo real modificándolo hasta lograr lo que se desea: salud, riqueza, poder, amor, protección, restablecer el equilibrio del orden natural, etc. Así, la maga, con lo que dice y con lo que hace, cambia la realidad, siendo la base del ritual el poder de la sugestión, para lo cual se implica a los pacientes como agentes del sacrificio. Las palabras tienen un poder regenerador, pues las cosas existen cuando tienen nombre; por ello, las palabras sólo eran realmente efectivas si se pronuncian con la debida entonación y según la fórmula prescrita, de lo contrario no se obtenía el resultado deseado o se corría el peligro de invocar fuerzas negativas. De ahí que a lo largo del ritual (líneas 19 y 23) la maga hace hincapié en ello con la frase “hablo así”, mostrando, no sólo las palabras que han de recitarse (como cuando dice: “iré diciendo estas mismas palabras”, línea 65) sino el tono, el ritmo y el énfasis que el paciente ha de emular.

Los rituales hititas contienen símbolos de carácter universal, por lo que entendemos su significado, pero otros son propios de esa cultura y no se acompañan de explicación, por lo que su sentido se nos escapa<sup>8</sup>. Comienza

6. GÜTERBOCK, Hans Gustav: “Hittite Medicine”. *Bulletin of the History of Medicine*, 36 (1962), 109-113. BECKMAN, Gary M.: “Medizin. B. Bei den Hethitern”. *Reallexikon der Assyriologie* 7, Libanuksabas – Medizin, 1987-1990, pp. 34-5 y 629-631 y del mismo autor “From Cradle to Grave: women’s role in Hittite medicine and magic”. *Journal of ancient civilizations*, 8 (1993), 25-26.

7. BURDE, Cornelia: *Hethitische medizinische Texte*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1974, p. 53.

8. *Diccionario de símbolos* utilizados para el presente análisis: CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain (Barcelona, Herder, 2009), pp. 568, 1049, 1081; CIRLOT, Juan-

el ritual de Paškuwatti con una serie de libaciones a Uliliyašši (línea 4), nombre luvita, formado con ulili (luvitawalila/i- “campo” o “llanura” y –šši, terminación para formar el adjetivo genitivo en luvita) que corresponde a lštar de los campos, formado a partir del nombre ulili (luvita *walila/i-*, con el sentido de “campo” o “llanura”; y a šši-, terminación para formar el adjetivo genitivo en luvita, diosa de la fecundidad de los campos y animales.<sup>9</sup> Es por ello lógico que la comitiva formada por la maga, el paciente y la virgen (línea 11-12) tenga como destino un campo sin cultivar, infecundo, siendo además la naturaleza un entorno mágico y que marca la diferencia con los actos religiosos, que se realiza en los templos. Según parece, Uliliyašši, a quienes ayudan las diosas nocturnas de su séquito (línea 37), no era una divinidad a la que rindiera culto el oferente, por ello se hace “una mesa nueva”<sup>10</sup> (línea 55) y la maga promete a la diosa que en caso de curar la impotencia del paciente éste le rendirá culto, le construirá un templo al que adscribirá el personal necesario para su cuidado y ceremonias y le realizará ofrendas; veneración que seguirán cumpliendo sus hijos e hijas.

La libación con que se inicia el ritual consiste en rociar con líquidos (normalmente vino, leche, miel, aceite o agua) el suelo, la imagen de la divinidad o una vasija; después, dice, le rezará a Uliliyašši durante tres días. Vemos a lo largo del texto del ritual como también las hogazas de pan se consumen tres veces al día (los momentos normales de la comida), durante tres días y rezando tres veces (una vez en cada parte del día) (líneas 63 y 64) y se bebe en nombre de la divinidad también tres veces (línea 59). Ello es porque el tres es un número mágico, de poder universal, que expresa el orden intelectual, espiritual, del cosmos, la tierra y el ser humano; y representa la naturaleza tripartita del mundo: cielo, tierra y aguas; alma, cuerpo y espíritu; nacimiento, vida y muerte; principio, mitad y fin; pasado, presente y futuro; las tres fases de la luna, etc. Este carácter mágico unificador e inclusivo hace que también en las ceremonias fúnebres reales se proceda a beber y hacer libaciones tres veces (CTH 450).

Después la maga enumera los elementos que utiliza en el ritual: pan, hogazas dulces de harina, higos, uvas pasas, linimento, *parhuena*, sémola del dios, lana, vino y vestidos o capa. El pan, utilizado en los rituales de casi todo el mundo y en todas las épocas, bien en pieza entera bien en hogazas

---

Eduardo (Madrid, Siruela, 1997), pp. 354; COOPER, Jean C. (México, Gustavo Gili, 2000), pp. 11, 47, 54, 90, 92, 104, 135, 138, 184, 188.

9. KAPELRUD, Arvid S.: “The Interrelationship between Religion and Magic in Hittite Religion”. *Numen*, 6/1 (1959), 32-36; GONZÁLEZ SALAZAR, Juan Manuel: *Rituales hititas. Entre la magia y el culto*. Madrid, Akal, 2009, pp. 22-23, 27-28 y 99.

10. HOFFNER, Harry: “Paškuwatti’s ritual against sexual impotence (CTH 406)”. *Aula Orientalis*, 5/2 (1987), 278, n. 28 y 286, n. 91.

(pues su significado es el mismo: fertilidad, alimento y vida) aparece en este texto de dos tipos, aunque hay registrados más de un centenar: pan de soldado (de masa compacta) y hogazas dulces de harina húmeda del tamaño de una *tarna* —medida de capacidad equivalente a un “puñado”— (líneas 6, 7, 45, 53, 54 y 57). Los cereales simbolizan la vida y la fertilidad de los animales, la tierra y los seres humanos, por lo que el pan es, por excelencia, símbolo de fecundidad, perpetuación y unión, relacionándose con lo sexual en su función procreadora. No es de extrañar, pues, que ambos elementos estén presentes en este ritual contra la esterilidad: “si para algún hombre no hay poder reproductor” (línea 2); y la impotencia: “o él n[o] es [ho]mbre ante una mujer” (línea 3). En el simbolismo hebreo según Josefo, las doce hogazas en la mesa del templo representaban los doce meses del año, una idea similar se presenta en este texto en relación a las partes del día, al disponer que las hogazas troceadas se dispondrán sobre el pan de soldado, partiéndose las hogazas por la mañana, al mediodía y a la noche (líneas 66 y 67).

Frecuentemente al pan le acompaña el vino: este último (también presente en *El mito de Illuyanka* (CTH 321), *El mito de Telipinu* (CTH 324), *La luna que cayó del cielo* (CTH 727) y el *Ritual contra la peste* (CTH 410), entre otros) representa el éxtasis divino y el primero es la manifestación visible del espíritu que muere y se eleva nuevamente; el hombre unido a la divinidad; el producto equilibrado de la destreza del hombre y los esfuerzos en la agricultura; el vino es de signo masculino y el pan es femenino; lo líquido y lo sólido, representando la androginia. El vino es un símbolo universal cuyo significado es perfectamente aprehensible: representa la vida, la revelación, la verdad, la vitalidad, conmemora la sangre derramada en el sacrificio como ofrenda a la deidad y en las bodas es símbolo de fertilidad. La importancia de su uso en los rituales hititas lo demuestra el hecho de que un cargo oficial era, literalmente, “Grande del vino”, que en origen pudo ser un responsable de los asuntos relacionados con los viñedos —su control, producción y distribución del producto—. El trigo o el pan y el vino juntos, representan el producto equilibrado de las labores del campo, la naturaleza solar y la divina, la calidez y la juventud y aseguran un fructífero porvenir. Combinado con el agua, simbolizan respectivamente el signo solar y lunar, el fuego y el agua, la naturaleza divina y humana. Si el vino se vierte en el suelo se produce una libación a los poderes ctónicos, o a los muertos en ritos funerarios; en este sentido se realiza también el acto de esparcir la sémola (línea 68).

En relación a la *parhuena* utilizada por Paškuwatti (también mencionada en el *Mito de Telepinu* (CTH 324) A II 13 y la *Evocatio* (CTH 483) no sabemos en qué consiste pues no se explica en ninguna de las fuentes donde aparece; si sabemos, en cambio, que la sémola del dios se refiere

a un tipo de pasta (utilizada en plegarias como la oración para una emergencia, CTH 381). En relación a los higos: son un fruto que despierta el apetito sexual<sup>11</sup> y representan la fecundidad, la vida, la paz (como en *El ritual contra las disensiones familiares* (CTH 404.1 y .2, que también usa pasas) y la prosperidad (como en *El ritual para la construcción de un nuevo palacio* (CTH 414) acompañado de vino y uvas pasas, a las que además de los significados del higo se añade el de inmortalidad y permanencia, por sus propiedades de conservación). La higuera reúne símbolos tanto del principio masculino —el macho es la hoja o linga— como del femenino —el fruto o yoni—, siendo el árbol sagrado de las tradiciones indomediterráneas y asociándose frecuentemente a ritos de fecundación.

La función del linimento es medicinal, pues consiste en un líquido o pomada compuesto de aceites, bálsamos, plantas y grasas que se aplica sobre la piel (incluidos los genitales) para la cura de los más diversos males y cuyo uso ha perdurado hasta nuestros días.

Para terminar la enumeración de elementos de la línea 6 y 7, sobre la utilización de la lana cabe decir que es también un elemento mágico habitual y se utiliza de diversos colores, cuyo simbolismo aún no ha sido completamente explicado pero que enlaza con los sentimientos y cuya correcta manipulación es decisiva para lograr lo que se desea. En el *Ritual contra las disensiones familiares* (CTH 404.1 y 2. B. Ro I 5-10) la lana es primordial, pues se asimila a las lenguas que ha dicho las palabras causantes de la discordia y la maga Maštigga hace lo siguiente:

(Ella) toma lana negra y (la) envuelv[e] en sebo;  
y a esto (lo) llaman *lenguas*, y lo sostiene por encima del  
señor del sacrificio, y habla así: “Lo que  
has hablado con la boca y la lengua  
—mira ahora las *lenguas*—, (eso) se te debe cortar  
de (tu) cuerpo: las lenguas durante aquellos días”. Y las echa al hogar.

En el *Ritual de purificación invocando la ayuda de demonios protectores* (CTH 391.1) la hechicera Ambazziha de blanquear, por dos veces, la lana, para purificar el mal: “(de la lana), y se blanquea, que así los dioses purifiquen la mala enfermedad *inan*”. Y hace lo siguiente (Ro.II 15-19):

Toma un cordón (de lana), y lo [e]stira por uno y otro lado  
desde los pies de los señores (del sacrificio) a su  
cabeza; después, se (lo) [e]stira hacia abajo

11. FRIEDRICH, Johannes: “Aus demhethitischen Schrifttum. Übersetzungen von Keilschrifttexten”. *Heft: Religiöse Texte. Der Alte Orient*, 25/2, Leipzig, 1925, p. 16 y n. 3.

por detrás; se lo quita  
[y] lo pone en la cest[a]

En el *Ritual contra la esterilidad* (KUB<sup>12</sup> 7, 53 + KUB 12, 58, I, 15-16) se usa lana negra (usada también para tratar las infecciones oculares)<sup>13</sup>, color que simboliza la esterilidad y lo negativo:

Y la mujer tapona sus oídos con lana negra. (...) Igual que la lana negra cierra los oídos de la paciente, así la infertilidad cierra los genitales de la paciente.

En el texto mitológico *La luna que cayó del cielo* (CTH 727) se utiliza lana roja, blanca y negra; en el *Ritual contra las disensiones familiares* (CTH 404.1 y .2), roja, azul y amarilla y en el *Ritual contra la peste* (CTH 410), negra y blanca; Paškuwatti enlaza lana roja (usada también en el ritual *Evocatio*, CTH 483) y blanca (línea 15), en relación con el acto de pasar bajo el espino blanco en los rituales de purificación<sup>14</sup>, pues, según la explicación de García Trabazo el espino blanco es blanco en primavera y rojo en el tiempo de la cosecha, los mismos colores de la lana que enlaza las cañas de las puertas de este ritual. En este mismo sentido de sublimación y purificación que pasa al plano de la divinidad se entiende en el *Mito de Telepinu* (CTH 324. Vo. III 28) cuando dice: “Los dioses, bajo el espino blanco, [en el lugar] de la asa[mblea]”. Asimismo el color blanco simboliza la totalidad y la síntesis y se asimila tradicionalmente a la deidad, pues es el color resultado de la suma de los tres colores primarios; mientras el rojo representa el principio activo y masculino. La lana se asocia al trabajo del huso y la rueca, atributos de la feminidad, que se utiliza frecuentemente contra la impotencia, remarcando el carácter infamante de lo femenino frente a lo masculino (como en *El, Ašertu y el dios de la Tempestad*, CTH 342). Como la magia se articula en pares opuestos: impuro-puro, atado-suelto, estéril-fructífero, enfermo-sano, masculino-femenino, etc., el pasar por la

12. Keilschrifturkundenaus Boğhazköy, Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1921.

13. OKAREV, Serguei: *Historia de las religiones*. Madrid, Akal, 1979, p. 295.

14. También lo encontramos en CTH 393, Ritual de Anniwiyani para los dioses KAL; VBoT 24 I 36, CTH 401, Rituales para la purificación de una ciudad; KUB XXX 34 IV 21, CTH 409, Ritual de Tunnawiya, contra la impureza; I 20 s. Y III 33 s., CTH 421.4, Gran ritual de sustitución; KUB XII 40+ II 5, CTH 448, Rituales para la diosa solar de la tierra; KBo XXI 1 I 5 s., CTH 471, Ritual de Ammihatna, contra la impureza; KBo V 2 III 32-49, CTH 490-3, Ritual de contra-magia; KBo XXVII 159 + KUB XLV 26 11-14, CTH 730, Conjuros en hático; KUB XVII 28 IV 49, y CTH 790, Fragmentos de rituales y conjuros hurro-hititas; KBo XXIII 43 + XXIV 63 III 8-14.



puerta activa este mecanismo sustituyendo el huso y la rueca por el arco y la flecha, es decir, los símbolos de feminidad por los de la masculinidad (líneas 15 a 22), ambos contrapuestos (en el *Ritual para la construcción de un nuevo palacio* (CTH 414) se atribuye el huso y la rueca a las diosas tejedoras). Este mismo acto ritual se realiza en el *Juramento militar* (CTH 427) Ro. II 42-53 y Vo. III 1), donde los traidores son “convertidos” en mujeres, ya que la medida de la masculinidad la daba el valor en la batalla y la capacidad de engendrar hijos<sup>15</sup>:

Traen vestidos de mujer, una rueca y un huso,  
y rompen una flecha;  
les habla así: “¿Qué es esto? ¿No son  
lujosos vestidos de mujer? Los tenemos (aquí) para el juramento.  
Pues quien transgrede estos juramentos  
y cause mal el rey (y) la reina (y) a los hijos del rey,  
¡que estos juramentos conviertan a (ese) hombre en mujer  
(y) que conviertan su ejército en mujeres,  
que los vistan como mujeres y que les pongan  
un *pañuelo (de cabeza)*! ¡Que rompan en sus manos  
el arco, las flechas (y) las (demás) armas,  
y les pongan una rueca y un huso  
<en> sus manos!

La puerta o pórtico utilizados en los rituales se elaboraban *ex profeso* con una especie de matorral de espino: el *hattalke/isnas*<sup>16</sup>. En la Anatolia del II milenio la dimensión pura y celestial del cielo se enfrenta al impuro mundo subterráneo, conectado por un pasaje que puede ser real (un edificio, una puerta) o simbólico, que actúa por magia mimética, como la puerta de espino; residiendo su fuerza purificativa tanto en el paso por la puerta como en las operaciones analógicas que la maga realiza (particularmente significativo en CTH 393). Esta técnica de paso está presente también en los rituales de para recuperar la fertilidad de una viña estéril (CTH 392), siendo el espino, por relación, el mal encadenado<sup>17</sup>; y en los rituales de

15. HOFFNER, Harry A.: “Symbols for Masculinity and Fertility: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals”. *Journal of Biblical Literature*, 85/3 (1966), 326-7.

16. Sobre este tema ver OTTEN, Heinrich: “Ein Reinigungsritual im hethitischen: <sup>GI</sup>hattalkisna-”. *Archiv für Orientforschung*, 16 (1952-53), 69ss. Este elemento se menciona también en el ritual de Anniwiyani (CTH 393), en el de Huwarlu (CTH 368) y en el de Tunnawiya (CTH 409).

17. DEL MONTE, G. F.: “La porta neirituali di Boğazköy”. *Oriens Antiquus*, 12 (1973), 121-3, 127 y 129.

nacimiento simbolizando el paso de lo impuro a lo puro, de la pérdida del aborto a la fertilidad:

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 (...).

Las puertas de cañas<sup>18</sup> son el umbral, el tránsito, permiten traspasar de un plano de realidad a otro; como acto simbólico la puerta es la línea divisoria entre la condición existente (impura) y la deseada (pura)<sup>19</sup>, cumpliendo una función apotropaica al cambiar esa realidad, facilitando que el paciente deje atrás la feminidad y consiga la masculinidad. En este ritual de Paškuwatti el valor simbólico del paso bajo la puerta no es menos vidente: el sujeto “afeminado” consigue los atributos varoniles al traspasar al otro lado, pues deja atrás la impureza, el mal, la enfermedad (como en el ritual de Tunnawi (CTH 409, III 19-56). La maga le quita el hueso y la rueca y le da el arco y las flechas, con esta acción le libra del mal, de la impureza: le despoja de la feminidad, y recibe la pureza, la potencia, la fuerza: la masculinidad. Para que no quepa duda la maga dice (líneas 16 a 22):

pongo un huso [y] una rueca en [la mano] del señor del sacrificio,  
y él pasa por debajo de las puertas; cuando [s]ale de las puertas,  
le quito el hus[o] y la rueca, y le [d]oy un arco (y) [flechas];  
y mientras tanto, hablo así: “¡[M]ira! ¡Te he quitado la feminidad y  
te he dado a cambio la masculinidad!  
¡[Te] has despren[dido] de las maneras [de la mujer],  
y te has [apoderado] de las m[an]eras del hombre!”.

Vemos cómo los roles masculinos y femeninos están claramente definidos, correspondiendo al primero el poder de procreación y a la segunda la feminidad y fertilidad (como también señala, expresamente, el texto *Evocatio*

18. CTH 393 (Ritual de Anniwiyani para los dioses KAL) VBoT 24 I 36, CTH 401 (Rituales para la purificación de una ciudad) KUB XXX 34 IV 21, CTH 409 (Ritual de Tunnawiya, contra la impureza) I 20 s. y III 33 s., CTH 421.4 (Gran ritual de sustitución) KUB XII 40 + II, 5, CTH 448 (Rituales para la diosa solar de la tierra) KBo XXI 1 I 5 s., CTH 471 (Ritual de Ammihatna, contra la impureza) KBo V 2 III, 32-49, CTH 490-3 (Ritual de contra-magia) KBo XXVII 159 + KUB XLV 26 11-14, CTH 730 (Conjuros en hático) KUB XVII 28 IV 49, y CTH 790 (Fragmentos de rituales y conjuros hurro-hititas) KBo XXIII 43 + XXIV 63 III 8-14.

19. HAAS, Volkert: *Geschichte der Hethiter*. Darmstadt, 1990, p. 898.

CTH 483, Ro. II 19), cumpliéndose también un factor básico en la estructura de los actos mágicos: la polaridad entre positivo-negativo, sano-enfermo, puro-impuro, benéfico-maléfico, arriba-abajo, derecha-izquierda, etc., en este caso masculino-femenino.

Otro aspecto donde parar la atención en este ritual es en la aplicación de uno de los principios básicos de la magia: el de contigüidad (los otros son la simpatía o similitud y la sustitución) donde la persona que se pretende purificar entra en contacto con la sustancia mágica del objeto identificativo, que cargará con las impurezas de dicho sujeto. Es decir, la magia, mediante analogía, necesita algún objeto personal del señor del sacrificio, que haya estado en contacto con él (los vestidos o capa, líneas 8-9), pues ese objeto se ha impregnado de la esencia e identidad del oferente y es condición necesaria para que la magia sea efectiva. Así, con la capa cubrirán el resto de elementos del ritual, que la virgen llevará en comitiva (a la manera de las procesiones religiosas) junto al paciente (previamente sometido a un lavado ritual) y la maga, hasta un lugar no cultivado donde se llevará a cabo el ritual de pasar por “debajo de las puertas”. Es interesante señalar que los vestidos también se utilizan como moneda de cambio y se indican como pago del salario en especie de la maga: cuyo precio oscila de 12 a 30 siclos de plata dependiendo de la calidad de la tela<sup>20</sup>.

Llama la atención que llegados al punto de haber realizado ofrendas, libaciones, lavados rituales y haber traspasado la puerta, se intenta despertar el apetito sexual del paciente tan simple y terrenalmente como tentarlo con una virgen (es lógico suponer que se trata de una joven atractiva). Lamentablemente esto no llegó a buen puerto pues el paciente no pudo cumplir sexualmente con la mujer (líneas 24 a 26) siendo calificado como “hijo de la inconstancia, el excremento y la orina”, pues sus defecaciones y orina son los únicos fluidos que puede expulsar. Otro significado tiene en la oración de Kantuzili para aliviar sus sufrimientos (CTH 373), donde se utiliza, por dos veces, la expresión “hijo de la inconstancia” refiriéndose a la mortalidad del ser humano, que por ello es víctima de enfermedades. Fracasado el intento de la virgen el siguiente paso es que el enfermo duerma junto a la mesa de ofrendas, en espera de que la diosa aparezca y yazca con él (líneas 60 y 82 a 83): “Tú (eres) para él su «esposa para la descendencia»” (línea 40). Se invoca a la diosa para que sea la esposa divina del paciente, pues éste no puede engendrar hijos con su esposa terrenal<sup>21</sup>. Esto es posible porque

20. También se utiliza como precio o como montante de la multa o sanción un animal —oveja y cabra, lo más frecuente—, el pan y la cerveza: §164-165 LH.

21. En Grecia y Roma la *incubatio* era una práctica común, y como en los rituales hititas el enfermo debía someterse previamente a tres días de purificación.

los dioses hititas poseían rasgos, atributos y sentimientos (amor, alegría, tristeza, ira, etc.) similares a los humanos, con los que podían mantener contactos físicos sin perder su condición divina ni el mortal modificar la suya. El modo como la diosa entra en contacto con el paciente es a través de la *incubatio*, consistente en que la divinidad visite en sueños al paciente y le diga lo que debe hacer o le transmita un determinado poder<sup>22</sup>.

En el ritual contra la impotencia la maga realiza la ceremonia en el campo y en la propia casa del paciente, donde prepara una mesa (un altar) con diferentes ofrendas, que son tapadas con la capa del paciente y se sacrifica una oveja. La oveja, uno de los animales habituales en los sacrificios y plegarias, representa la obediencia ciega, desprovista de inteligencia y el desamparo.

Finalizada esta parte del ritual el paciente dormirá ante este altar a la espera de la aparición de la diosa que devolverá el orden natural de las cosas (51 y 77): “él se convertirá en yugo” (línea 42). El yugo que ya por sí mismo es símbolo de avasallamiento, opresión y coacción, simbolizando la dominación tanto en hitita como en acadio representa la fuerza de dominación sobre la esposa. Un marido impotente pierde el respeto de su esposa, y a la inversa, con el fin de tener hijos con su esposa, el marido tiene que dominarla.

Si el yugo es el símbolo masculino la vasija es femenino (líneas 86 y 87), significando el útero materno, la metamorfosis, un depósito de vida y si está abierta por arriba indica receptividad a las influencias celestes. Las vasijas son un símbolo femenino universal, el útero de la Gran Madre; cobijo, protección, preservación, sustento, fertilidad, representa también la introspección y los valores interiores.

En cuanto a la oveja es el elemento de sustitución que se toma como símbolo del mal que aqueja al oferente (también en el *Ritual contra las disensiones familiares* (CTH 404.1 y .2) y en el *Ritual antes de la batalla* (CTH 422) y lo sustituye a todos los efectos rituales, transfiriéndole todos los efectos perniciosos y dejando limpio al paciente. Llama la atención que la oveja se cortará y trinchará, separando unas partes (el pecho y la espalda) que se pondrán, crudas, en la mesa de ofrendas y otros (el hígado y el corazón) que se cocinarán, para reconducir lo pernicioso que se supone situado en las vísceras. El mismo despiece que se hace con la oveja se

22. Sobre el tema ver: DEUBNER, Ludovicus: *De incubatione capitaquattuor*. Leipzig, In Aedibus B.G. Teubneri, 1900. La *incubatio* es una práctica frecuente también en la religión como señala el *Himno y Plegaria de Muršili II a la diosa solar de Arinna* (CTH 376).

hace también en el *Ritual de purificación invocando la ayuda de demonios protectores* (CTH 391.1) con una cabra<sup>23</sup>.

Un acto empleado en muchas ceremonias hititas y cuyo significado es universal es el del lavado ritual que purifica al paciente (líneas 11 y 12). El agua disuelve, abole, purifica y regenera, y por analogía, media entre la vida y la muerte, en la doble corriente positiva y negativa de creación y destrucción, siendo también un elemento transitorio entre el fuego y el aire de un lado y la solidez de la tierra por otro. La inmersión en el agua no sólo simboliza volver al primigenio estado de pureza, sino también el renacimiento a una nueva vida.

A cambio de la curación del paciente se ofrece a la diosa un lugar de culto (“te dará una casa”), esclavos y esclavas, vacas, ovejas y ofrendas votivas (líneas 33 a 35). El ritual termina diciendo (líneas 90 y 91): “Pero [si] (él) [no] [la] [ve] en su cuerpo, [ni] la diosa [duerme] con él en el sueño, [...] continuaré realizando (*el ritual*)”, pues en caso de fallar el acto mágico se atribuye al erróneo ejercicio de las prescripciones, el incumplimiento de las prohibiciones que acompañan al rito o por la acción de las fuerzas hostiles de otros magos.

#### RITUAL CONTRA LA IMPOTENCIA

(CTH 406; Textos KUB IX 27 + KUB VII 8 + KUB VII 5)

1. Así habla Paškuwatti, mujer de la ciudad de Arzawa, [pero] (que) está en Parašša:
2. si para algún hombre no hay poder reproductor,
3. o él n[o] es [ho]mbre ante una mujer.
4. Real[iz]o libaciones por él a Uliliyašši, y le rezo durante tres días.
5. En el primer día hago así: se escoge un pan de soldado, y con (él) se dispone esto:
6. tres hogazas dulces de harina húmeda de un [t]arna, higos, uvas pasas, linimento,
7. parhuená, sémola del dios —muy poco de todo—, un mechón de lana de oveja,
8. [una] jarra de vino, y [los vestido]s
9. o la capa de aquel hombres (que es) el señor del sacrificio;
10. estas cosas [se po]nen sobre el pan de soldado.

23. LEBRUN, René: “Aspects particuliers du sacrifice dans le monde hitite”. QUAEGBEUR, Jan: *Ritual and sacrifice in the ancient near east*. Leuven, Departement Orientalistiek, 1993, p. 225.

11. Una virgen [la]s levanta, y el señor del sacrifi[cio]
12. —estando [lav]ado— marcha detrás.
13. [Después], se lava, y las llevamos al campo, a [un lug]ar no cultiva; nos situamos,
14. y [la muchacha] mantiene levantado el pan de soldado; hago puertas de cañas.
15. [Adem]ás, las enlazo con lana roja (y) lana blanca;
16. pongo un huso [y] una rueca en [la mano] del señor del sacrificio,
17. y él pasa por debajo de las puertas; cuando [s]ale de las puertas,
18. le quito el hus[o] y la rueca, y le [d]oy un arco (y) [flechas];
19. y mientras tanto, hablo así: “¡[M]ira! ¡Te he quitado la feminidad y
20. te he dado a cambio la masculinidad!
21. ¡[Te] has despren[dido] de las maneras [*de la mujer*],
22. y te has [apoderado] de las m[an]eras del hombre!”  
(KUB VII 5 + KUB IX 27)
23. *Prepa[amos...] ... y [... ro]to. Y mientras tanto [hab]lo a[sí]: [...] ...*
24. “¡Mira! ¡A ti [...] *se ha [pres]entado! A él...[...] ... [...] o una virgen[se sen]tó;*
25. (él) fue abajo, al dormitorio de ella,
26. Pero éste (fue) el “hijo de la inconstancia”: de excremento y de orina.
27. No te encontré.
28. Ahora, mira: él se ha vuelto hacia ti sobre sus rodillas, y te está buscando,
29. Diosa, (y) a (tu) divino poder; si estás en la montaña, si estás en la pradera,
30. si éstas en el valle o en cualquier otro lugar, ¡ven con este hombre,
31. (ven) para (su) salud!
32. ¡Que vientos (y) lluvias no te golpeen los ojos!
33. (Él) irá y te hará (su) diosa; te proporcionará un lugar y te dará una casa;
34. te dará esclavos (y) esclavas, y te dará vacas (y) ovejas y
35. te hará receptora de ofrendas votivas.
36. Ahora te estoy suplicando (y) te estoy invocando:
37. ¡Ven! ¡Trae contigo la Luna, la(s) estrella(s) (y) la diosa del Sol subterránea!
38. ¡Que esclava  
(KUB VII 8)
39. corran ante ti! ¡Ven hacia este hombre!
40. ¡Tú (eres) para él su “esposa para la descendencia”!
41. ¡Ocúpate de él! ¡Vuélvete hacia él, y habla en su presencia!
42. ¡Entrégale a tu esclava y él se convertirá en yugo!

43. ¡Que tome a su esposa y engendre para sí hijos e hijas! ¡Ellos (serán) tus esclavos
44. (y) esclavas, y ellos siempre te ofrecerán sacrificios,
45. panes gruesos, sémola (y) libaciones!
46. Mira: este hombre no te conocía, pero ahora te ha buscado;
47. y dado que es a ti a quien éste ha buscado,
48. ¡dirígete tú a él, oh diosa, para (su) bienestar!
49. El asunto por el que sobre la tierra te rezamo[s],
50. oh diosa, ¡muestr[a] tu divi[o poder] y
51. [pon]lo en orden! ¡Que (él) experimente [tu] [divin]o poder, [oh diosa]!
52. (Él) irá (y) [t]e har[á] [la diosa] d[e su persona]”.  
(trazos)
- KUB VII 5
53. [*Las hogazas troceadas*]
54. (las) pong[o] [de n]uevo sobre el pan de soldado, y regresamos a la casa.
55. En la casa en la que realizo el ritual, se instala una nueva mesa,
56. y pongo el pan de soldado encima, en la mesa; delante (de ésta) deposito una jarra.
57. Las hogazas troceadas que están sobre el pan de soldado, tomo un poco (de ellas)
58. y (se lo) doy al hombre (que es) el señor del sacrificio.
59. Y (él) se lo pone en su boca y bebe a Uliliyašši tres veces.
60. Cuando anochece, el señor del sacrificio se acuesta frente a esa [me]sa;
61. se le pone abajo para él una c[am]a frente a dicha mesa.
62. Los vestidos [o] la capa que están puestos sobr[e el pan de soldad]do,
63. [los] extenderá cada noche. Haré esto durante tres días: cada día rezaré tres veces,
64. (una) por la mañana, otra vez al mediodía (y) ot[ra] vez por la noche,
65. y mientras tanto iré diciendo estas mismas palabras.
66. Y las hogazas, unas (las) estaré partiendo por la mañana,
67. al mediodía estaré partiendo otras hogazas, y por la noche estaré partiendo otras.
68. También estaré esparciendo otra (porción) de sémola.
69. Además, sacrificaré una oveja a Uliliyašši, y la matarán abajo, [d]elante de la mesa;
70. se llevarán la oveja, [la cort]arán, (y) luego la [*trincharán*].
71. De la carne [...] ... el pecho (y) la espaldilla [...]y] los [po]ndrán [abajo, delante]
72. de la mesa. El hígado [*y el corazón (los)*] co[cin]arán.

73. [...] ... dos hogazas [...] las] [...] para él en la mesa. [...]  
*(quince líneas fragmentarias del final)*  
 KUB VII 8  
*(cuatro líneas fragmentarias del inicio de la siguiente tablilla)*
74. “¡Entréga[le tu esclava ...], y él se convertirá en yugo para ella!  
 75. ¡Que (él) tome a su esposa y que engendre para sí a sus hijos!  
 76. ¡Que engendre para sí hijos varones e hijas!  
 77. ¡Muestra tú, oh diosa, (tu) divino poder! ¡Que (él) vea tu poder!  
 78. ¡(Él) te hará la diosa de su persona, y te hará receptora de ofrendas votivas!”
79. De nuevo le extienden abajo una cama, delante de la mesa.  
 80. Los vestidos o la *capa* que están sobre el pan de soldado,  
 81. también éstos (los) extenderán abajo para él.  
 KUB VII 5
82. El señor del sacrificio se acostará *por* si ve en un sueño a la diosa en su cuerpo,  
 83. (y ella) va junto a él y duerme con él. Y durante los tres días en que re[zo] a la diosa,  
 84. los sueños que él experimente los contará, bien si la diosa le muestra (sus) ojos  
 85. (o) si la diosa duerme con él. (Él) vendrá (y) venerará a la diosa.  
 86. Además, si (hay) una vasija-*pithos* en buen estado,  
 87. que le instale una vasija-*pithos*. Pero si no, que le instale una piedra huwaši  
 88. o que le erija una estatua. Pero la mesa nueva que está para el rezo,  
 89. [és]ta se convierte en (propiedad) de la diosa.  
 90. Pero [si] (él) [no] [la] [ve] en su cuerpo, [ni] la diosa [duerme] con él en el sueño,  
 91. [...] continuaré realizando (*el ritual*).