

# RITOS QUE SE DICTAN: ORALIDAD Y ESCRITURA DE LOS TEXTOS MÁGICOS HITITAS

## DICTATED RITUALS: ORALITY AND WRITING IN HITTITE MAGICAL TEXTS

Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA\*  
Universidad Complutense de Madrid

**RESUMEN:** Muchos de los informes de rituales curativos basados en el principio de la magia analógica conservados en los archivos de Boğazköy están atribuidos a magas, muchas de ellas de origen extranjero y de lengua luvita o hurrita. Estas eran analfabetas, por lo que la primera redacción del ritual tuvo que basarse en un dictado de la maga. En el presente artículo analizaremos las pruebas de dicho dictado, que incluyen: rasgos propios de la oralidad que han quedado reflejados en la puesta por escrito del texto resultante; interferencias entre la especialista ritual autora del ritual, el traductor y el escriba; y pruebas del carácter bilingüe de la relación entre la transmisora y el escriba.

**PALABRAS CLAVE:** magia, rituales hititas, textos mágicos hititas, oralidad, dictado, *code-switching*.

**ABSTRACT:** Many of the reports of healing rituals based on the principle of analogical magic preserved in the Boğazköy archives are attributed to female magicians, many of whom are of foreign origin and of Luvite or Hurrian languages. They were illiterate, so the first written record of the ritual had to be based on a dictation by the maga. In this article we will analyze the evidence for such dictation, which includes: features of orality that have been reflected in the writing of the resulting text; interferences between the ritual specialist author of the ritual, the translator and the scribe; and evidence of the bilingual nature of the relationship between the transmitter and the scribe.

**KEYWORDS:** magic, Hittite rituals, Hittite magical texts, orality, dictation, *code-switching*.

\* **Correspondencia a / Correspondence to:** Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Plaza Menéndez Pelayo, s/n, despacho A-10 (28040 Madrid) – [japedros@ucm.es](mailto:japedros@ucm.es) – <http://orcid.org/0000-0003-3833-9416>.

**Cómo citar / How to cite:** Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio (2023), «Ritos que se dictan: oralidad y escritura de los textos mágicos hititas», *Veleia*, 40, 37-51. (<https://doi.org/10.1387/veleia.23166>).

Recibido: 10 noviembre 2021; aceptado: 19 enero 2022.

ISSN 0213-2095 - eISSN 2444-3565 / © 2023 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia  
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

## 1. INTRODUCCIÓN

El volumen de textos de contenido religioso conservados en diferentes espacios de las ruinas de Boğazköy sorprende por su número y por su carácter explícito. La mayoría de ellos son detallados informes rituales que describen de manera minuciosa cómo se deben llevar a cabo los actos de tal o cual rito, un tipo de información del que carecemos a la hora de describir los rituales de muchas otras religiones históricas del mundo, pues los actos rituales con mucha frecuencia se transmiten de manera oral o bien los participantes los conocen y no necesitan su descripción detallada.

Se suelen dividir los rituales hititas en rituales públicos, que son aquellos que tienen una repercusión directa en el devenir de la vida del país de Hatti y suelen estar presididos por el rey y la reina, y en rituales privados, la mayoría de los cuales están calificados como rituales mágicos. No entraré ahora en la polémica sobre la definición de magia y simplemente recordaré que todos los informes rituales que se nos han conservado son de carácter curativo, pues la magia dañina estaba severamente penada por las leyes hititas.

En estos rituales curativos el paciente aparece siempre denominado como «el señor del sacrificio», en tanto en cuanto es el que paga los materiales utilizados en el ritual y el estipendio que se debe pagar al especialista ritual que lo lleva a cabo, que puede ser hombre o mujer, aunque la mayoría de los casos es mujer<sup>1</sup>. El paciente busca restaurar mediante la actividad ritual su salud, que se ha perdido porque su pureza inherente, la pureza que garantiza su salud, se ha podido perder por diversas razones: bien porque ha sido hechizado, voluntaria o involuntariamente, por un acto de magia dañina, por un mal de ojo, que ha podido ser también intencionado o inintencionado, o por un acto de maledicencia. Todas estas actividades, que no necesitan ser producto de una conjuración malévolamente contra el paciente, sino que pueden venir de actos involuntarios o irreflexivos, han causado la pérdida de su pureza ritual y en el universo simbólico de los hititas, donde la salud funciona solamente si se respeta el equilibrio de los elementos polares, una contaminación de tal tipo es la causa de la enfermedad (v. Ünal 1988).

Como hemos anticipado, la mayoría de los especialistas rituales de estos ritos curativos son mujeres, que vienen designadas mediante el sumerograma<sup>2</sup> MUNUSŠU.GI, que literalmente quiere decir «vieja»; esta es la traducción utilizada por la mayoría de los hititólogos. Sin embargo, no hay ninguna seguridad de que estas especialistas sean mujeres de edad avanzada; la traducción depende, por tanto, del valor que tiene el término en sumerio; los sumerogramas en hitita se utilizan de un modo completamente convencional, tal como sucede por ejemplo con el sumerograma LU.A.ZU, que quiere decir literalmente «experto en aguas», que sin embargo siempre se traduce como «médico» en razón de la función que estos especialistas desempeñan realmente. Por esta misma razón, utilizaré la traducción «maga» para la especialista ritual que lleva a cabo los rituales curativos hititas, pues las técnicas que desarrolla son todas ellas propias de la magia analógica (vid. Torri 2003, Álvarez-Pedrosa 2004).

Otten 1952 propuso que el sumerograma MUNUSŠU.GI se leía en hitita como *hašauwa-*, un derivado del verbo *haš-* «parir»; se basó para ello en CTH 390 (KBo 3.8+KUB 7.1), una *Sammeltext* que contiene cinco rituales: uno de ellos tiene como autora a una tal Šušumanniga, a la que se designa como *hašauwa* en el colofón; en la breve etiqueta KUB 30.48 Šušumanniga aparece de-

<sup>1</sup> El alto número de mujeres que actúan en estos rituales se puede ver en Pecchioli-Daddi 1982, 580-590.

<sup>2</sup> Benedetti 1980: el determinativo que marca los lexemas del campo semántico «mujer» se ha transcrito como SAL hasta hace relativamente poco; ahora se ha generalizado la transcripción MUNUS.

signada como <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI, por lo que serían términos aparentemente intercambiables. Esta deducción llevó a pensar que, a partir de un primer cometido como parteras, las *hašauweš* fueron asumiendo más funciones hasta llegar al nivel de importancia que tienen dentro del universo ritual hitita (v. Beckman 1983, 232-233). Sin embargo, la explicación no es del todo satisfactoria<sup>3</sup>, puesto que las *hašauweš* no aparecen casi nunca en los rituales de nacimiento; con seguridad la <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI aparece en CTH 390, en donde la maga está en contacto con un niño enfermo, no con la mujer que está dando a luz.

En cambio, las parteras tienen otras designaciones: el sumerograma <sup>MUNUS</sup>ŠĀ.ZU, leído en hitita *haššanupalla-* a partir de la citada raíz *haš-* «parir», o el nombre *harnauwa-* un derivado genitival que querría decir algo así como «la (mujer) de la silla de parto» (v. Beckman 1983, 232-233).

Existe una posible explicación para este problema: la referencia al nacimiento que encontramos en la raíz de la palabra que designa a 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, que se fundamentan en la creación de un universo simbólico paralelo, creado mediante la palabra mágica performativa, donde ellas actúan y, una vez manipulado ese mundo simbólico paralelo, este devuelve mediante un proceso performativo inverso la salud y el equilibrio al mundo ritual. Esto es, las *hašauweš* son una especie de parteras en tanto en cuanto ayudan a que el paciente renazca a una vida saludable.

Las <sup>MUNUS.MEŠ</sup>ŠU.GI aparecen en numerosos cometidos rituales (cf. Haas-Wegner 1988, Liu 1993), no solo como partícipes o agentes, sino como autoras de rituales, que quedan así registrados como informe ritual por si hubiera necesidad de consultar un caso similar. Dicha autoría queda muchas veces patente en la introducción del ritual o en el colofón.

Las magas trabajaban posiblemente en la esfera palatina y en los niveles más altos de la sociedad hitita: en ocasiones encontramos rituales en los que interviene una <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI É.GAL, es decir, una «maga de Palacio»<sup>4</sup>; esta es la razón por la que sus informes rituales se han conservado en un archivo controlado por el estado hitita (v. Marcuson y van den Hout 2015, 145). Esto excluye la interpretación a veces defendida de que las magas son algo así como especialistas rituales itinerantes, como defiende Taggar-Cohen 2006, 5, o practican una manifestación de religiosidad popular, con toda la connotación negativa que lleva dicha etiqueta (v. Miller 2004, 509). Prueba de lo contrario es que comparten tareas rituales con todo tipo de sacerdotes varones<sup>5</sup> e incluso trabajan en pie de igualdad con los médicos<sup>6</sup>. 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, cf. CTH 572, 577, 578, 580, v. Archi 1974, Warbinek 2017. La indicación de sus nombres es prueba de que la remisión de la autoría del ritual a ellas y la inserción de sus nombres propios les confería una autoridad superior y esta es la razón por la que se conservaron y se copiaron, algunos de ellos muchas veces.

A pesar de trabajar en el palacio y en contacto con las personas de la familia real y de los estratos más altos de la sociedad, las magas son personas de extracción humilde. De algunas de ellas se nos dice quién es su padre; se trata de un caso interesante en el que se produce un contacto so-

<sup>3</sup> Cf. también Puhvel 1991 *s.u.*

<sup>4</sup> Por ejemplo, en el palacio de Zippalanda (v. Popko 1994, 18).

<sup>5</sup> Con los sacerdotes <sup>LÚ</sup>AZU: KBo 17, 61 Ro 8; KBo 19, 44; KBo 24, 71+27; KBo 24, 124; KUB 44, 54; KUB 47, 51; KUB 32, 121 II 7, 9, 20-21 (CTH 790

Rituales hitito-hurritas); con los augures <sup>LÚ</sup>MUŠEN. DÜ: KBo 17, 61 Ro 8; KBo 4, 2 (CTH 398, Kronasser 1962); con los sacerdotes <sup>LÚ</sup>SANGA: KBo 23, 92 III 11'.

<sup>6</sup> KUB 43.43.10'' = CTH 448 v. Kümmel 1967, 129ss.; Álvarez-Pedrosa 2004.

cial entre los estratos más bajos de una sociedad, la hitita, y los más altos, en función de unos saberes curativos privilegiados que las magas conocían y usaban para beneficio de sus patronos. Esto implica también un contacto lingüístico especial, porque las magas desarrollan su actividad curativa mediante ensalmos que se dan en su nivel lingüístico propio, que debe ser preservado para que el ritual funcione correctamente. Esto da lugar, como veremos, a un interesante análisis sociolingüístico.

Conocemos el nombre de varias mujeres explícitamente citadas como <sup>MUNUS.MEŠŠU.GI</sup>, esto es, magas autoras de rituales: Annanna, Ḫebattarakki, Kueša, Kuwatalla, Kururu, Malli, Mallidunna, Šilalluḫi y Tunnawiya. Los nombres de las magas Allaituraḫḫi, Allī, 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, Anniwiyani, Ašdu, Ḫantitaššu, Ḫatiya, Ḫuntaritta, IR-mimma, Kali, Kuranna, Kururu, Nikal-uzzi, Ninalla, Šalašu, Šušumanniga, Belazzi, Tiwiyani, Ummaya, Uruwanda, Wattiti, Zuwi y NÍG.GA.GUŠKIN (v. Gurney 1976, 45).

Las magas muchas veces tienen un origen no hitita; la insistencia en indicar el origen no hitita de las magas puede tener que ver con reforzar su identidad extranjera y caracterizar al ritual como parte de una sabiduría exótica que refuerce su validez. Muchas veces se nos dice explícitamente que son de origen luvita; algunas veces son de origen hurrita, como Ašdu o Allaituraḫḫi. Muchas veces los rituales hititas contienen, palabras, frases o encantamientos en luvita. Los autores y autoras de rituales que con seguridad son de origen luvita son: las magas Allī (CTH 402), Paškuwatti (CTH 406), NÍG.GA.GUŠKIN (KBo 31.6), Maštigga de Kizzuwatna (CTH 404.1); Anniwiyani, y su hijo, el augur Armati (CTH 393), Ḫuwarlu, maestro de Armati, (CTH 398), Ašhella de Ḫappalla (CTH 394), Uḫḫamuwa de Arzawa, Tapalazunawali de Artawa (CTH 424), los augures Maddunani y Dandanku (CTH 425), Tarḫuntapaddu (CTH 470.89), Puliša (CTH 407), el médico Zarpiya de Kizzuwatna (CTH 757), Puriyani de Kizzuwatna (CTH 758) y las magas Kuwatalla y Šilalluḫi (CTH 761, 759 760.II) (v. Bawanypeck 2013).

El uso de rituales transmitidos por magas luvitófonas o hurritófonas tiene que ver con el interés por acumular este tipo de conocimiento y saberes prácticos y preservarlos como informes rituales para el caso de que se necesiten<sup>7</sup>. Debido a las particularidades del sistema de aprendizaje y transmisión del conocimiento de la escritura cuneiforme, en la que los escribas constituyen un número reducido de personas que gozan de especialísimos privilegios, hay que suponer que las magas son personas analfabetas, por lo que hay que presumir que dictan su informe ritual a un escriba o a un especialista ritual para que plasme por escrito su receta mágica.

Algunos de estos rituales tienen un éxito grandísimo, como demuestra el gran número de copias que tuvieron: este es caso del ritual de la maga Allī (CTH 402, ed. Mouton 2013, más de 11 copias) o el de la maga Maštigga (CTH 404.1, ed. García Trabazo 2002 y Miller 2004, doce copias). Las copias se hacen en una época muy posterior al de la redacción o dictado del ritual, y Marcuson y van den Hout 2015 demuestran que muchas de estas copias tienen errores compatibles con una transcripción hecha de memoria. Tanto Miller 2004 como Christiansen 2006 identifican una serie de inconsistencias en las variantes de los rituales que estudian (los de Maštigga y los de Ambazzi, respectivamente) y concluyen que dichas inconsistencias son prueba de la intervención del escriba en la redacción del ritual.

<sup>7</sup> No es necesario suponer, como hace Hutter 2003, 255 que estos rituales se conservaron por residentes en Hattusa de lengua luvita interesados en mantener su

tradición religiosa. Basta con suponer un prestigio añadido al uso de una lengua extranjera en un ritual mágico.

El uso de palabras mágicas en una lengua distinta del hitita o de encantamientos en otras lenguas que aparecen con frecuencia en estos textos parece que dotaba a los rituales de una fuerza ritual añadida. Por ello, tenemos que suponer que, o bien las magas eran personas bilingües y podían transmitir su sabiduría ritual a los escribas que ponen por escrito el informe ritual donde se detallan los actos del rito, o bien son traducidas por los escribas con la eventual ayuda de un especialista ritual. El caso del augur H̄uwarlu es especialmente significativo para entender cómo debía de funcionar el sistema de transmisión del conocimiento ritual, pues, aunque H̄uwarlu se declara como autor del ritual CTH 398, sin embargo, el peso de los actos rituales lo desempeñan unas magas (v. Bawanypeck 2005, 21-50), por lo que hay que suponer que H̄uwarlu aclaraba o explicaba los actos de las magas para que los escribas los plasmaran en las tablillas.

En este artículo intentaremos analizar las pruebas que demuestran la existencia de este proceso de traducción y de reelaboración de un mensaje oral —el emitido o dictado por la maga— y su puesta por escrito por un escriba con la eventual ayuda de un especialista en los rituales SISKUR de curación de enfermedad, hechicería, infertilidad, etc. Estas pruebas no tienen pretensión de exhaustividad, pero sí son lo suficientemente significativas como para permitir deducciones interesantes acerca del proceso de dictado por parte de la maga y reanálisis del material oral proporcionado por la maga por parte de los especialistas rituales y de los escribas que tomaban nota de sus indicaciones.

Las pruebas analizadas son de tres tipos: 1) rasgos propios de la oralidad que han quedado reflejados en la puesta por escrito del texto resultante; 2) interferencias entre el/la especialista ritual autor(a) del ritual, el traductor y el escriba; y 3) pruebas del carácter bilingüe de la relación entre el/la transmisor(a) del saber ritual y el escriba.

## 2. RASGOS PROPIOS DE ORALIDAD REFLEJADOS EN EL TEXTO PUESTO POR ESCRITO

2.1. Las magas comienzan normalmente sus informes rituales utilizando verbos de acción, exactamente de la misma manera que solemos hacer cuando dictamos o transmitimos oralmente una receta de cocina o cualquier otro saber de carácter funcional. Estos verbos de acción tienen un claro carácter performativo que determina todo el contenido del ritual y de la magia analógica que se va a desarrollar en él. Los verbos de acción iniciales avisan de que se va a ir creando una realidad analógica paralela sobre la que la maga va a ir operando para modificar la realidad física del paciente.

Así por ejemplo, en el *Ritual de contrabechicería de Allī* (CTH 391.1, editado y comentado por Jakob-Rost 1972, Otten 1973, Mouton 2012, 2013), que era una maga proveniente de Arzawa, por tanto de lengua luvita<sup>8</sup>, se dice en los dos primeros párrafos:

§1-2, 1-7:

1. *UM-MA* <sup>f</sup>*A-al-li-i* MUNUS <sup>URU</sup>*Ar-za-u-wa ma-a-an UN-aš al-wa-an-za-aḥ-ḥa-an-za*
2. *na-an kiš-an a-ni-ya-mi* 5 ALAM IM ŠÀ.BA 2 LÚ NU <sup>KUŠ</sup>*kur-ša-aš kar-pa-an ḥar-kán-zi*
3. *na-aš-ta an-da* EME<sup>MES</sup> *ki-an-ta-ri*
4. 3 MUNUS<sup>MES</sup> *na-at* <sup>TÚG</sup>*ku-ri-iš-na-an-te-eš* 1 *kur-ta-li* IM-aš *na-at IŠ-TU* EME IM *šu-u*
5. 1 ANŠE IM *na-at kar-pa-an ḥar-zi* <sup>GIŠ</sup>*in-ta-lu-zi* <sup>GIŠ</sup>*ḥa-aḥ-ḥar* IM

<sup>8</sup> Melchert 2003, 35-40; Yakubovich 2010 defiende la idea de que la lengua de Arzawa no era exactamente luvita, sino que esta lengua se hablaba en la zona de

Kizzuwatna. En cualquier caso, para nuestro análisis esta discusión es irrelevante, pues Allī es una maga cuya lengua materna no es el hitita.

6. 3 GAL IM TUR *nu-uš-ša-an* 3 <sup>DUG</sup>NA-AK-DAM<sup>HÁ</sup> *ku-wa-pí-it-ta kat-ta QA-TAM-MA*  
 7. *ha-an-da-a-iz-zi*

Así dice Allī, mujer de Arzawa: Cuando una persona está hechizada, le *trato* de la siguiente manera: cinco figuras de arcilla: dos hombres, que tienen escudos levantados y dentro contienen lenguas; y tres mujeres, que están provistas de velo; un cesto de arcilla: está lleno de lenguas de arcilla; un asno de arcilla: *ella lo sostiene*; una pala y un rastrillo de arcilla; tres vasos pequeños de arcilla. *Ella las coloca* de la misma manera un poco por todas partes sobre tres tapas.

El informe ritual comienza usando la primera persona del singular, como es normal en un dictado de una receta, y a medida que va avanzando el texto los escribas cambian a la tercera persona de singular; esta inconsistencia ya fue señalada por Christiansen 2006, 113-122 como prueba de la intervención de los escribas en la redacción del texto. Lo más probable es que los especialistas rituales que están supervisando la copia del texto le van formulando las preguntas a la maga, que contesta en primera persona y esa contestación es la que se recoge en la fórmula inicial. Luego, los intérpretes van cambiando a la tercera persona en la adaptación que hacen del recitado oral de la maga.

Este cambio de la primera persona de singular a la tercera persona de singular es recurrente: por ejemplo en los dos primeros párrafos del *Ritual de contrahechicería de Ašdu* (CTH 490) —una maga hurritófona—, se lee (edición de Görke 2010, 34):

Ro. I, 1-7:

1. [UM-MA<sup>MUNUS</sup> a-aš-d]u<sup>MUNUS</sup>ŠU.[GI] URU[h<sub>u</sub>]r-[a-aš]
2. ma-[a] [-an al-wa-an-za-aḫ-ha-an-da-an UN-an EGIR-pa SIG<sub>5</sub>-aḫ-mi]
3. na-a[n-kán ták-na-az da-aḫ-ḫi nu ki-i da-aḫ-ḫi]
4. 1 DÀR[A.MAŠ 1 GU<sub>4</sub> 1 UDU 1 TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup> 1 SUR<sub>14</sub>.DÛ.A<sup>MUŠEN</sup> 1 AR-NA-BU]
5. 1 MUŠ 5 MU[ŠEN<sup>HÁ</sup> 1 mu-ú-ta-mu-ti-in 5 KU<sub>6</sub><sup>HÁ</sup> 1 LÚ<sup>LUM</sup> 1 ANŠE.KUR.RA]
6. 1 ANŠE.GÌR.NUN.N[A] 1 ANŠE-ia da-a-i ki-i-ma ku-e ḫu-u-[i]-[tar da-a-ai]
7. nu da-pí-an-[pát ḫu-u-iš-wa-an]

Así dice Ašdu, la Maga hurrita: cuando *pongo* en orden a una persona hechizada y le *levanto* de la tierra, *tomo* lo siguiente:

*Toma* un ciervo, una vaca, una oveja, un águila, un halcón, un conejo, una serpiente, cinco pájaros, un animal *mutamuti*, cinco peces, un hombre, un caballo, una mula y un asno. Estos animales que *toma* están vivos.

Los ejemplos se pueden multiplicar, porque aparecen en todos los rituales en los que interviene una maga.

La primera persona vuelve a aparecer cuando se recoge el dictado de la maga en estilo directo: leemos, por ejemplo, en el *Ritual contra la esterilidad hecho en la orilla del río* (CTH 409, ed. Goetze-Sturtevant 1938) lo siguiente:

KUB 7.53+KUB 12.58:

41. nam-ma<sup>TÚG</sup>GÚ.È.A [GE<sub>6</sub>]-TIM ku-e wa-aš-ša-an ḫar-zi
42. na-at-ši-ša-an<sup>MUNUS</sup>[ŠU].GI še-er kat-ta iš-kal-la-i-iz-zi
43. <sup>TÚG</sup>GADA.DAM GE<sub>6</sub>-ia-š[i]-ša-an GÌR-az pa-ra-a da-a-i
44. IŠ-TU GEŠTUG<sup>HÁ</sup>.ŠU-[š]a?-ši-ša-an<sup>SÍG</sup>e-ḫu-ra-ti-uš GE<sub>6</sub>-TIM

45. *ar-ḫa da-a-<sup>l</sup>i nu ki-iš-ša-an me-ma-i*  
 46. *ka-a-ša-wa-aš-š<sup>l</sup>[i-kā]n da-aš-ki-mi pa-ap-ra-an-na-aš*  
 47. *ud-da-na-az [d]a-an-ku-i ḫa-aḫ-la-u-<sup>l</sup>wa<sup>l</sup>-an-da pa-ap-ra-an-na-aš-ša-aš*  
 48. *ud-da-ni-<sup>l</sup>i ku-<sup>l</sup>e-da<sup>l</sup>-ni pé-ra-an da-an-ku-iš-ki-it ḫa-aḫ-ḫa-le-eš-ki-it*  
 49. *4<sup>l</sup>a-aš-ta-ia<sup>l</sup>-ra-tar da-aš-ki-mi*

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».

En este ritual se ve muy claro cómo las acciones que va realizando la maga se recogen en tercera persona, pero los recitados de la maga se recogen de manera literal, en primera persona, porque tienen valor mágico directo, son encantamientos que se tienen que preservar de la manera más cuidadosa posible y reproduciendo las palabras exactas de la maga, para que el ritual tenga, en el momento en el que tenga que reproducirse, el mismo efecto que cuando la maga lo creó.

2.2. Otras veces, el cambio de persona salta de la primera persona del singular, la propia del dictado de la maga, a la tercera persona de plural, porque da cuenta de la presencia de auxiliares de la maga; por ejemplo en el los *Rituales de Anniwiyani para el dios Lamma* (CTH 393, ed. Bawanypeck 2005, 51-70):

Ro. I, 1-9:

1. *UM-MA<sup>f</sup> A-an-ni-ú-i-ia-ni AMA<sup>m</sup> A-ar-ma-ti LÚ MUŠEN.DÙ*
2. *ARAD<sup>m</sup> Hu-u-ur-lu-u ma-a-an<sup>d</sup> LAMMA lu-li-mi-ia-aš*
3. *SÍSKUR i-ia-mi nu ki-i da-aḫ-ḫi*
4. *SÍG an-da-ra-an SÍG mi-ta-a-an ŠE kar-aš ŠE.LÚ<sup>SAR</sup>*
5. *da-aḫ-ḫi na-at-kán ša-an-ḫu-an-zi<sup>l</sup> 1<sup>l</sup> DUG KU-KU-UB KAŠ 16 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA TUR*
6. *1 MÁŠ.GAL 1 UR.TUR 14 GIŠ[GAG] GIŠ[ILDAG] 2 NA<sup>4</sup>NUNUZ TUR-TIM*
7. *14<sup>DUG</sup> GAL TUR 12<sup>DUG</sup> KU-KU-UB TUR 7 MUŠEN<sup>HIA</sup>.ia ḫu-u-ma-an-du-uš*
8. *ŠA IM i-en-zi ku-in-ku-in MUŠEN-an LÚ.MEŠ MUŠEN.DÙ*
9. *uš-kán-zi nu-uš-ša-an Ú-UL ku-in-ki wa-ag-ga-aš-nu-an-zi*

Así habla Anniwiyani, madre de Armati, el augur, siervo de Hurlu. Cuando *hago* un sacrificio al dios LAMMA, el afeminado, *tomo* lo siguiente:

*Tomo* lana azul, lana roja, cebada KAR, cebada del jardinero —y la *tuestan*—, una jarra de cerveza, dieciséis hogazas pequeñas ordinarias, una cabra crecida, un cachorro, catorce palos de madera *ildaqqu*, dos perlas pequeñas, catorce tazas pequeñas, y doce jarras pequeñas. *Hacen* todos los pájaros de arcilla; cualquier pájaro que observen los augures, no *omiten* ninguno.

En el ritual de Anniwiyani vemos cómo los pájaros de arcilla no los hace solo la maga, sino que cuenta con ayuda de auxiliares. Además, al intervenir pájaros, se hace notar la presencia de especialistas rituales, los augures LÚ.MEŠ MUŠEN.DÙ, que también es de suponer que intervienen en la redacción del texto.

Por esta razón, en el *Ritual del augur Huwarlu* (CTH 398, ed. Bawanypeck 2005, 21-50) faltan por completo estos verbos de acción en primera persona y en la introducción en la que se da

cuenta del contenido del ritual se pasa directamente del problema, la existencia de pájaros ominosos, a la actividad ritual expresada mediante la tercera persona del ritual:

Ro I, 1-3:

1. [UM-MA<sup>m</sup>Hu]-u-wa-ar-lu-ú<sup>LÚ</sup>MUŠEN.DÙ ma-a-an [ha-tu-ga-e-eš]
2. [wa-at]-[ta]-i-e-eš ku-i-e-eš MUŠEN<sup>bl.A</sup> hu-u-[ma-an-du-uš] x x x x x x x
3. [...]-x ku-it ku-it uš-kán-zi [na-at ŠA] IM<sup>bl.A</sup> i-en-zi

Así dice el augur Ĥuwarlu: cuando hay pájaros ominosos, todos los pájaros que (...), los que quiera que se estén viendo, los hacen de arcilla.

Más adelante, se aclara a quiénes se corresponden estas terceras personas del plural, al conjunto de los augures y de las magas que participan colaborativamente en el diseño del ritual y en el recitado de ensalmos: Ro I, 15: nu<sup>LÚ</sup>MUŠEN.DÙ<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI-ia ki-iš-ša-an me-mi-ia-an-zi «los augures y las magas dicen lo siguiente».

Parece, pues, que la mención explícita de las magas en los textos se hacía para reforzar la idea de la transmisión directa de una sabiduría ritual especial, ligado a la condición femenina de las magas.

### 3. INTERFERENCIAS ENTRE EL/LA ESPECIALISTA RITUAL AUTOR(A) DEL RITUAL, EL TRADUCTOR Y EL ESCRIBA

3.1. La expresión de las cantidades de la receta mágica contiene precisiones que son propias del lenguaje oral, como por ejemplo cuando la maga Tunnawiya precisa que se usa un poco de cada cosa, o migas de algún tipo de pan, en el citado *Ritual contra la esterilidad hecho en la orilla del río* (CTH 409).

KUB 7.53, col. I, 43-51:

43. nu<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI wa-ap-pu-wa-aš IM-an ša-ku-ni-ia-aš-ša IM-an a-pí-ia pí-e-da-i
44. 2 še-na-aš IM 12 EME IM EGIR-an ha-lu-pa-an-te-eš 2 GUD IM 2 wa-wa-ar-ki-ma-aš IM
45. SÍG an-da-ra-aš te-pu SÍG mi-i-ti-iš te-pu nu šu-um-ma-an-za SÍG mi-iti-iš-ša
46. an-da ta-ru-up-pa-an-za Á.MUŠEN-aš pit-tar ha-aš-ta-i te-pu al-li-in te-pu
47. [x x x x x x]x-iš-ša-x-ši-la-aš NUMUN-an<sup>GIŠ</sup>MA te-pu zi-na-ak-ki-iš
48. te-pu<sup>UZU</sup>ŠA te-pu li-e-ši te-pu iš-ša-na-aš ŠAH.TUR ŠA<sup>NINDA</sup>wa-ak-kiš-sar par-sa-aš
49. [ŠA NINDA x-]har-na-an-da-aš par-sa-aš ŠA NINDA UKÚŠ par-ša-aš 1 še-na-aš GAB.LÁL
50. 1 še-na-aš<sup>UZU</sup>IÀ.UDU na-at<sup>UZU</sup>IÀ-ia-az an-da is-ši-ia-an-te-eš
51. nu-uš-ša-an ki-i hu-u-ma-an<sup>GI</sup>píd-da-ni-i kat-ta ha-an-da-iz-zi

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*; *alli*, *poco* (...); semillas de (...); higos, *pocos*; planta *zinakki*, *poco*; corazón, *un poco*; hígado, *un poco*; un lechón de pasta; pan de desayuno (?), *migas*; pan de pepino, *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.

Es posible que la precisión de las cantidades sea una respuesta a preguntas que le hacen los escribas o los traductores, del tipo «¿de esto, cuánto?» o similares. Dado que Tunnawiya es una maga luvitófono, como prueba el ensalmo en luvita dedicado al dios Tarhunta que se incluye en el mismo ritual, es posible que estas preguntas se hicieran por intermedio de un traductor.



3.2. Sabemos que estas preguntas aclaratorias del escriba a la maga o al traductor existían, porque en un caso muy excepcional el copista incluye una de estas preguntas dentro del texto de la receta mágica. Esto es lo que sucede en el citado *Ritual contra la esterilidad hecho en la orilla del río* (CTH 409):

KUB 7.53, col. 1, 38-43:

38. *nam-ma ša-ku-ni-ia-aš*  
 39. IM-an da-a-i ku-e-it-ma-an-ma<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI ki-e da-aš-ki-iz-zi EGIR-an-ma-aš-ša-an  
 40. ÍD-i pí-ra-an<sup>GIS</sup>ZA.LAM-GAR.<sup>HLA</sup> ŠA GI ka-ru-ú i-ia-an-ta i-ia-an-zi-ma  
 41. ku-wa-pí nu ku-wa-pí har-ša-u-wa-ar ma-ni-in-ku-wa-an NU.GÁL  
 42. [GISAPI]N Ú-UL a-ra-an-za nu<sup>GIS</sup>ZA.LAM.GAR a-pí-ia i-ia-an-za  
 43. [nu<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI]I wa-ap-pu-wa-aš IM-an ša-ku-ni-ia-aš-ša IM-an a-pi-ia pí-e-da-i

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?—, 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.

La demanda de aclaración del copista «¿Dónde?» puede que esté dirigida a la propia Tunnawiya. Es interesante notar que el primer *kuwapi* de la línea 41, el que suponemos que se corresponde con la pregunta, no está inserto en la cadena de partículas, por lo que aparece como una ruptura de la regularidad sintáctica del modo declarativo; esto refuerza la idea de que es una pregunta directa que se ha insertado en el texto de un modo un tanto mecánico, por así decirlo.

El hecho de que Tunnawiya sea luvitófono parece que nos permite suponer que la maga está dictando su informe ritual en luvita y que un traductor lo va traduciendo al escriba que lo está registrando en hitita. Por ello, es presumible que la pregunta aclaratoria del texto no se dirige a la maga, sino al traductor.

3.3. En una interesante ocasión, en el ritual de la maga hurrita Allaituraḥḥi (CTH 780.II) el especialista ritual interviene en mitad de una acción de la maga para aclarar que hay partes del ritual que la maga mantiene como secretas y que él no conoce, lo cual declara de manera explícita para que el escriba tome nota de ello:

KUB 17.27 II 45'-47':

45. UḤ<sub>7</sub>-na-aš UN-aš ku-e ud-da-a-ar me-mi-eš-ki-it ta-ru-up-pí-ia-[at]<sup>1</sup>  
 46. ku-e ma-al-ki-ia-at ku-e e-eš-še-iš-ta ku-e-da-ni pé-[di]<sup>1</sup>  
 47. nu a-pa-a-at-ta Ú-UL I-DE

Las palabras que ha dicho la maga, lo que sea que entrelazó y lo que sea que hiló, en qué lugar trabajó, *yo no lo sé*.

Como vemos, en este pasaje la primera persona no se refiere a la maga, como es habitual, sino al especialista que estructura el ritual para que el escriba lo registre por escrito.

#### 4. PRUEBAS DEL CARÁCTER BILINGÜE DE LA RELACIÓN ENTRE EL/LA TRANSMISOR(A) Y EL ESCRIBA

4.1. En otras ocasiones tenemos pruebas de la existencia de interferencias en la traducción del luvita al hitita, por una incorrecta comprensión de dictado original en luvita. Una fórmula del ritual de la maga Kuwattalla, escrito en luvita, contiene una frase que se adapta en el *Ritual de la vaca de la maga Tunnawiya* (CTH 760.1), redactado a su vez en hitita, pero con errores.

Lo que en el ritual de la maga Kuwattalla se lee así en luvita:

KUB 35.43(+) ii 16-18 (CTH 761, Starke 1985, 144):

16. *i-pa-la-ti-du-wa-an ħu-i[-n]u-wa-aĥ-ĥa a-du-ut-ta i-pa-la-a-ti-en*
17. *la-at-ta i-šar-ú-i-la-t[i-p]a-du-wa-an ħu-u-i-nu-wa-aĥ-ĥa*
18. *a-du-ut-ta at-tu-wa-li-in ĥ[a-a]t-ta-aš-ta-ri-in la-at-ta*

Lo he hecho correr hacia su izquierda, de modo que tomó su mala suerte. Lo hice correr a su derecha, de modo que tomó su dañino terror.

en cambio, se adapta en el texto hitita del *Ritual de la vaca de la maga Tunnawiya*, también una maga luvitófono, de la siguiente manera:

KUB 9.4+ ii 18-21 (CTH 409.IV.Tf02, ed. Beckman 1990):

18. *GÜB-la-[a]z-za-an-ta ħu-u-i-nu-nu-un*
19. *nu-uš-ši-kán GÜB-la-tar da-aš ZAG-na-ma-an-da*
20. *ħu-u-i-nu-nu-un nu-ut-ták-kán i-da-a-lu*
21. *ħa-tu-ga-tar da-a-aš*

Lo he hecho correr hacia *tu* izquierda, de modo que tomó *su* mala suerte. Lo hice correr a *tu* derecha, de modo que tomó *tu* dañino terror.

El fórico enclítico luvita en dativo singular *-du* «para él, su (posesivo)», que aparece cuatro veces en la fórmula del ritual luvita de Kuwattalla se traduce al hitita dentro de la misma frase de dos maneras: a) como el pronombre enclítico de 2.<sup>a</sup> p.sg. en dativo *-ta*; esto ocurre en tres ocasiones; b) en una sola ocasión se traduce de manera correcta como el pronombre enclítico de tercera persona (o fórico) dativo singular *-ši*.

Probablemente, en el error de traducción intervienen dos factores concomitantes. Por un lado, la cercanía fonética entre el dativo singular del pronombre fórico luv. *-du* y el pronombre enclítico de dativo 2.<sup>a</sup> p.sg. hit. *-ta /da/*; por otra parte, ya hemos visto cómo los rituales cambian de manera regular la primera persona del singular de la maga que comienza el dictado a la tercera persona.

4.2. Otra prueba clara del carácter bilingüe de la transmisión de los conocimientos mágicos en los informes rituales que hacen las magas ante los traductores y los escribas es el elevado número de palabras luvitas que se incluyen en dichos informes. Realmente estamos ante casos claros de *code-switching* (v. Yakubovich 2010, 398-399, 405, 409-410), que se pueden interpretar como una prueba evidente del carácter bilingüe de la transmisión del conocimiento mágico de la maga a través de los intérpretes, los técnicos rituales que lo interpretan o los escribas que lo copian.

La intensidad de este fenómeno varía en función de muchos factores: puede darse un mejor o peor conocimiento del luvita por parte del traductor, en cuyo caso el número de luvismos aumenta o disminuye; puede suceder también que se haya producido una generalización del uso de palabras luvitas en hitita o que dichas palabras luvitas insertas en el texto hitita se entiendan como términos técnicos propios de la jerga mágica y se asuman como algo normal<sup>9</sup>. Bachvarova 2013 analiza con

<sup>9</sup> Esto sería así si algunas de las copias de los rituales se hubieran hecho de memoria, como defienden Marcu-son & Van den Hout 2015.

detalle los luvismos del ritual de la maga Pittei y concluye que el *code-switching* no obedece a una incompetencia en el conocimiento de la lengua hitita o del cambio de registro<sup>10</sup>, sino que el uso de luvismos dota de una mayor fuerza mágica al texto mágico, derivada de la aparición de determinadas asonancias y aliteraciones.

Pero además se da un interesante aspecto sociolingüístico, observado ya por Gumperz y Hernández 1969: el *code-switching* es particularmente frecuente cuando grupos de una lengua minoritaria (en este caso las magas luvitófonas) entran en contacto con grupos lingüísticos mayoritarios en condiciones de cambio social rápido. Ya hemos visto que las magas proceden de estratos sociales bajos, pero sus saberes rituales les proporcionan la entrada a Palacio y les pone en contacto con pacientes de los estratos más altos y con los escribas que trabajan para la administración palaciega. Los saberes mágicos actuaban como una especie de ascensor social que permitía la integración de las magas en los palacios hititas; en paralelo, muchas palabras de su lengua materna se incorporaban al texto del ritual en virtud de su fuerza mágica.

De hecho, es llamativo que un ritual del que se dice explícitamente que no tiene autoría de maga, el *Ritual de contrahechicería para ser realizado sin ayuda de una maga* (CTH 458.2B) no presente ni un solo caso de *code-switching*: no hay ni un solo término luvita incluido en el texto. Por el contrario, en otros rituales, particularmente aquellos que declaran tener una autora luvitófona, el nivel de inserción de términos luvitas es muy alto.

El *code-switching* que presentan los rituales mágicos hititas es de carácter intrasentencial, normalmente reducido a una sola palabra, del tipo que encontramos por ejemplo en el *Ritual de Hantitassu de Hurma contra años malos* (CTH 395, ed. Ünal 1996):

Ro. I, 1-7:

1. [ma-a-an UN]-aš LÚ-aš na-aš-ma MUNUS-za nu-uš-ši MU.KAM<sup>H1.A</sup>-ŠU
2. [ni-ni-in-ká]n-te-eš na-an ud-da-na-aš EN-aš kiš-an DÛ-zi
3. [šu-uh-ḫi-ká]n <sup>D</sup>UTU-i IGI-an-da <sup>GIŠ</sup>BANŠUR-un da-a-i
4. [nu]-[uš]-ša-an 1 NINDA.ÉRIN<sup>MEŠ</sup> da-a-i I-NA 1 [NINDA]. [ÉRIN]<sup>MEŠ</sup>-ma-aš-ša-an še-er NUMUN<sup>H1.A</sup>
5. ḫu-u-ma-an šu-uh-ḫa-i
6. ZÍZ-tar še-ep-pí-it pár-ḫu-u-e-na-aš e-wa-an kar-aš ḫa-at-tar
7. zi-na-il ku-u-ti-ia-an

Si hay un ser humano, sea varón o mujer, y si sus años están en peligro, el oficiante del ritual le tratará de la manera siguiente:

En lo alto de la azotea enfrente del dios Sol coloca una mesa; allí deposita un pan de soldado; sobre ese pan de soldado distribuye todo tipo de semillas: farro, trigo-šepit, grano de ewan para hacer parḫuena, trigo, grano de ḫattara, grano de zinail y grano de kutiya.

Otras veces el *code-switching* se amplía hasta dos palabras que forman una unidad de contenido muy clara para la maga y probablemente para los técnicos rituales que la interpretan; así lo encontramos en el *Ritual de la vaca de la maga Tunlawiya* (CTH 760.1, ed. Beckman 1990):

<sup>10</sup> Esto es una constatación que afecta a todos los hechos de *code-switching* (v. Gardner-Chloros 2009, 4-5). Además de esto, esta misma autora demuestra que en la

aparición del *code-switching* intervienen un factor claro de búsqueda del mantenimiento de una identidad lingüística por parte de un grupo lingüístico.

tabl. 2, col. 2, §16', 39-43:

39. [nu-uš-ši-i]š-ša-an KA<sub>x</sub>U-i anda  
 40. [2-ŠU al-l]a-pa-aḥ-ḥi<sup>SAL</sup>ŠU.GI-ma ki-iš-ša-an  
 41. [me-ma-i a-aḥ-]ra wa-aḥ-ra-an al-la-pa-aḥ  
 42. [DINGIR<sup>MES</sup>-aš kar-pi-in pa-an-g]a-u-wa-<aš> EME-an  
 43. [3-ŠU 4-ŠU al-la-pa-aḥ]

Luego, le presentan la oveja y él escupe dos veces dentro de su boca. La Maga dice lo siguiente:

«¡Escupe *aḥra wahran!* ¡Escupe tres veces, cuatro veces, la ira de los dioses y la maledicencia de la multitud!»

4.3. También puede darse el caso de que un elemento ritual designado mediante un luvismo se aclare con otra designación, también en luvita; esto favorece la idea de que la designación en luvita tiene cierta importancia ritual, como vemos en este ejemplo del *Ritual del médico Zarpiya de Kizzuwatna* (CTH 757, ed. Schwartz 1938; Starke 1985, 46-54; Collins 1997, 160-177), en donde un luvismo se aclara mediante un segundo luvismo más específico:

Ro. I 24:

24. *ḥa-an-te-ez-zi-ia-az ke-[e-ez-za ke-e-ez-zi-ia w]a-aš-ši ḥu-wa-al-la-ri ŠUM*

Entierra hierbas medicinales *wašši* a un lado y al otro, su nombre: *ḥuwallari*.

4.4. Los escribas de Hattusa usaban un signo especial (un clavo o doble clavo oblicuo), llamado *Glossenkeil* o cuña de glosa, para indicar palabras en otras lenguas. Aunque su uso no es sistemático, Van den Hout 2006 ha contabilizado casi 400 formas en luvita precedidas por la cuña de glosa.

No es mi intención entrar a debatir sobre el valor y uso del *Glossenkeil*<sup>11</sup>, pero sí es interesante para el estudio del *code-switching* luvita en los textos rituales hititas saber que muchos de los elementos léxicos insertados en el texto mágico van precedidos de este aviso gráfico. Sería un modo de indicar la inserción de un elemento de la lengua de la especialista ritual que dicta que no se conoce bien o que, por su valor semántico especializado; los traductores lo indican así al escriba y este lo anota mediante el signo especial. Como señala Van den Hout 2006, 226-227, a veces es difícil saber si la palabra marcada con *Glossenkeil* es luvita o hitita, pero lo cierto es que el escriba, en este caso el que está interpretando el dictado de la maga, percibe la palabra como luvita y por esto la señala.

## 5. CONCLUSIONES

Como hemos visto, muchos de los informes rituales curativos SISKUR están escritos en estrecha colaboración entre los escribas y las especialistas rituales, que eran analfabetas. Esto hace supo-

<sup>11</sup> Melchert 2005, 445-446 propone que el *Glossenkeil* busca llamar la atención sobre una forma innovadora o dialectal; Yakubovich 2010, 370 propone que la cuña de glosa se utiliza para señalar expresiones que no resultan apropiadas en un determinado contexto

estilístico. En el caso de palabras de una lengua no hitita, el *Glossenkeil* señala una palabra que se interpreta como menos «formal» que el texto en hitita en el cual se inserta. Pisaniello 2020 identifica también usos en los que marca el sangrado de línea.

ner que en el proceso de creación de los textos se trabajaba en un intercambio continuo de expresión oral y plasmación escrita. Esto se ve de manera más clara en aquellos informes rituales que son dictados por magas de lengua no hitita: hemos visto ejemplos de magas hurritófonas y de magas luvitófonas. Cuando se producía esta situación, se necesitaba un entorno comunicativo complejo, que implicaba una colaboración entre la maga, uno o varios traductores, el escriba y muy posiblemente un especialista ritual que ordenaba y estructuraba la información y clarificaba aspectos materiales del rito.

Hemos visto muchos contextos lingüísticos que apuntan a que el inicio de todo el proceso era una relación oral de la maga que era tomada al dictado por el escriba. Este dictado no estaba exento de interferencias: cambios en la persona gramatical, preguntas aclaratorias, inserciones de los especialistas que supervisaban el proceso, traducciones del luwita al hitita que podían contener errores y mantenimiento de muchas de las palabras originales de la maga, muchas de ellas conservadas en razón de la búsqueda de la preservación identitaria de la maga y por la virtud mágica que poseía el recitado en la lengua original. La insistencia en que la maga es extranjera y usaba palabras en otra lengua dotaba de una fuerza mágica extra a los rituales curativos.

Posteriormente, los textos rituales hititas estaban sujetos a un proceso continuo de renovación y actualización que se llevaba a cabo en los círculos de escribas (v. Miller 2004, Christiansen 2006), pues muchos de estos ritos se siguieron copiando muchos años después de su redacción inicial. Estas copias se podían hacer de memoria, como han señalado Marcuson & Van den Hout 2015, lo que reforzaba muchas de las interferencias lingüísticas que ya hemos señalado.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-PEDROSA, J. A., 2004, «Médico y maga en los textos hititas», *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)* 14, 15-33.
- ARCHI, A., 1974, «Il sistema KIN della divinazione ittita», *Oriens Antiquus* 13, 133-144.
- BACHVAROVA, M. R., 2013, «CTH 767.7-The Birth Ritual of Pittei: Its Occasion and the Use of Luwianism», en: A. Mouton, I. Rutherford, I. S. Yakubovich (eds.), *Luwian Identities: Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean. Culture and History of the Ancient Near East*, Volume 64. Boston: Brill, 135-157.
- BAWANYPECK, D., 2005, *Die Rituale der Auguren*, Texte der Hethiter 25, Heidelberg.
- BAWANYPECK, D., 2013, «“Luwian” Religious Texts in the Archives of Hattusa», en: A. Mouton, I. Rutherford, I. S. Yakubovich (eds.), *Luwian Identities: Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean. Culture and History of the Ancient Near East*, Volume 64, Boston: Brill, 159-176.
- BECKMAN, G. M., 1990, «The Hittite «Ritual of the Ox» (CTH 760.1.1-3)», *Orientalia* 59, 34-55.
- BECKMAN, G. M., 1993, «From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic», *Journal of Ancient Civilizations* 8, 25-39.
- BENEDETTI, B. 1980, «Nota sulla <sup>sal</sup>ŠU.GI ittita», *Mesopotamia* 15, 93-108.
- CHRISTIANSEN, B., 2006, *Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463*, Studien zu den Boğazköy-Texten 48, Wiesbaden: Harrassowitz.
- COLLINS, B. J., 1997, «Hittite Canonical Compositions - 3. Rituals - 4. Incantations», en: W. W. Hallo (ed.), *Context of Scripture I*, Leiden, 160-177.
- GARDNER-CHLOROS, P., 2009, *Code-switching*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA TRABAZO, J. V., 2002, *Textos religiosos hititas: mitos, plegarias y rituales*, Madrid: Trotta.
- GOETZE, A., & E. H. STURTEVANT, 1938, *The Hittite Ritual of Tunnawi*, America Oriental Series 14, New Haven, Conn.: American Oriental Society.

- GÖRKE, S., 2010, *Das Ritual der Aštu (CTH 490): Rekonstruktion und Tradition eines hurritisch-hethitischen Rituals aus Boğazköy/Hattuša*, Culture and history of the ancient Near East, v. 40, Leiden: Brill.
- GUMPERZ, J., & E. HERNÁNDEZ, 1969, *Cognitive aspects of bilingual communication*, Working Paper No.28, Language Behavior Research Laboratory, Berkeley: University of California Press.
- GURNEY, O. R., 1976, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- HAAS, V., & I. WEGNER, 1988, *Die Rituale der Beschwoererinnen* SALŠU.GI, 2. Teile. Corpus der hurritischen Sprachdenkmaler. Die Texte aus Boğazköy v. 5, Roma: Multigrafica Editrice.
- HOFFMANN, C., 2014, *An Introduction to Bilingualism*, New York: Routledge.
- VAN DEN HOUT, T., 2006, «Institutions, Vernaculars, Publics: The Case of Second-Millennium Anatolia», en: S. L. Sanders (ed.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Oriental Institute Seminars 2, Chicago, 217-256.
- HUTTER, M., 2003, «Aspects of Luwian Religion», en: H. C. Melchert (ed.), *The Luwians*, Handbuch der Orientalistik I/68, Leiden: Brill, 211-280.
- JAKOB-ROST, L., 1972, *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB 24.9+)*, Texte der Hethiter 2, Heidelberg.
- KRONASSER, H., 1962, «Das hethitische Ritual KBo IV 2», *Die Sprache* 8, 89-107.
- KÜMMEL, H. M., 1967, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Studien zu den Boğazköy-Texten 3, Wiesbaden: Harrassowitz.
- LIU, J., 1993, *Hittite Women in Religion*, MA Thesis, Changchun, Northeast Normal University.
- MARCUSON, H., & Th. VAN DEN HOUT, 2015, «Memorization and Hittite Ritual: New Perspectives on the Transmission of Hittite Ritual Texts», *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15, 143-168.
- MELCHERT, H. C., 2003, *The Luwians*, Leiden: Brill.
- MELCHERT, H. C., 2005, «The Problem of Luwian Influence on Hittite», en: G. Meiser, O. Hackstein (eds.), *Sprachkontakt und Sprachwandel. Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, 17.-23. September 2000, Halle an der Saale, Wiesbaden, 445-460.
- MILLER, J., 2004, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, Studien zu den Boğazköy-Texten 46, Wiesbaden: Harrassowitz.
- MOUTON, A., 2012, «Le rituel d'Alli d'Arzawa contre un ensorcellement (CTH 402): texte et contexte», *Colloquium Anatolicum 11*, Istanbul, 247-266.
- MOUTON, A., 2013, «Le rituel d'Alli d'Arzawa contre un ensorcellement (CTH 402): une nouvelle édition», en: B. J. Collins, P. Michalowski (eds.), *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman*, Atlanta: Lockwood Press, 195-229.
- OTTEN, H., 1952, «Beiträge zum hethitischen Lexicon», *Zeitschrift für Assyriologie* 50, 230-236.
- OTTEN, H., 1973, «Das Ritual der Alli aus Arzawa», *Reallexicon für Assyriologie* 7, 194-195.
- PISANIELLO, V., 2020, «Glossenkeil and Indentation on Hittite Tablets», *Altorientalische Forschungen* 47, 123-142.
- POPKO, M., 1994, *Zippalanda: Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, Texte der Hethiter 21, Heidelberg: Winter.
- POPLACK, S., 1980, «Sometimes I'll start a sentence in Spanish y termino en Español: Toward a typology of code-switching», *Linguistics* 18 (7), 581-618.
- PUHVEL, J., 1991, *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 3 H, Berlin-New York: Mouton de Gruyter.
- SCHWARTZ, B., 1938, «The Hittite and Luwian Ritual of Zarpaya of Kezzuwatna», *Journal of the American Oriental Society* 58, 334-353.
- STARKE, F., 1985, *Die keilschrift-luwischen Texte im Umschrift*, Studien zu den Boğazköy-Texten 30, Wiesbaden: Harrassowitz.
- TAGGAR-COHEN, A., 2006, *Hittite Priesthood*, Texte der Hethiter 26, Heidelberg: Winter.
- TORRI, G., 2003, *La similitudine nella magia analogica ittita*, Studia Asiana, 2, Roma: Herder.
- ÜNAL, A., 1988, «The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy-Hattuša», en: H. I. H. Prince, T. Mikasa (ed.), *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 71-74.

- ÜNAL, A., 1996, *The Hittite Ritual of ḫantitaššu from the city of ḫurma against Troublesome Years*, Turkish Historical Society Printing House, Ankara.
- WARBINEK, L., 2017, «The <sup>MUNUS.MEŠŠU.GI</sup> and the KIN Oracle: New Perspectives on the Oracle Inquiry», *Altorientalische Forschungen* 44, 111-120.
- YAKUBOVICH, I. S., 2010, *Sociolinguistics of the Luvian Language*, Brill's Studies in Indo-European Languages & Linguistics, 2, Leiden: Brill.