

***HETHITICA SACRA***  
**ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA RELIGIOSIDAD, LOS SÍMBOLOS  
SAGRADOS Y SUS IMPLICACIONES EN LA “ESTABILIDAD” DEL REINO HITITA  
(EL CASO DEL <sup>KUS</sup>KURSA-)**

JUAN MANUEL GONZÁLEZ SALAZAR  
*Universidad Autónoma de Madrid*

*Abstract:* The Hittites’ religious festivals, which were written in cuneiform on clay tablets, played an important role in the Hittites (ca. 17th-13th centuries B.C.). In this way, occasional ceremonies connected with a specific deity or cult center described the renewing of cult symbols of certain tutelary deities (CTH 683). The Hittite physical object of cult called <sup>(KUS)</sup>*kursa-*, cited also in several religious documents (e.g., the mythological text CTH 324), could be an ancient sacred symbol which guaranteed peace, well-being and prosperity in the Hittite Kingdom.

*Keywords:* Hittites, Anatolia, *kursa*, Cult Symbol, Religious Beliefs.

La mayor parte de la documentación cuneiforme de los archivos hititas de Hatti, al margen de las referencias a sus hazañas militares dentro y fuera de Anatolia, como poderosa potencia internacional de la época, ha dejado relevantes ejemplos relacionados con sus intrincadas creencias religiosas. Numerosos textos presentan complejas ceremonias rituales y festivas de todo tipo, al margen de otras referencias de carácter mitológico, que ayudan a comprender en gran medida variados aspectos de una religiosidad integrada en el devenir del reino hitita. La importancia de la religión en la vida de los hititas se convierte pues en una de las características definitorias de la civilización del reino de Hatti (ca. siglos XVII-XIII a.C.).

El Estado hitita y sus prácticas de culto, sustentadas sobre unas rigurosas creencias religiosas, fueron de la mano a la hora de buscar asegurar el equilibrio perfecto tanto en el plano terrenal como en el plano divino. Conseguir esta armonía, para favorecer el positivo desarrollo del Imperio hitita, implicaba en su mentalidad mantener un continuado contacto con las divinidades. Entre los mecanismos externos para conseguir un claro favor divino que repercutiese en la buena marcha del Estado (personalizado en la figura del rey hitita) se recurría a una serie de elaboradas y rígidas prácticas de culto incluidas en ceremonias religiosas de todo tipo (p.e., los grandes festivales estatales anuales, fiestas locales por alguna divinidad del panteón o bien otros rituales particulares).<sup>1</sup> En gran medida estos eventos religiosos eran promovidos y realizados desde las altas jerarquías religiosas, encabezadas por el propio monarca hitita, máximo representante de unas divinidades que le había otorgado su autoridad.

Algunos datos particulares relativos a ceremonias de carácter específico, como es el festival para renovación del <sup>(KUS)</sup>*kursa* (CTH 683),<sup>2</sup> indican el nivel

---

<sup>1</sup> Estos aspectos los hemos tratado en el libro titulado *Rituales hititas: entre la magia y el culto* (Madrid 2009), con la edición traducida y comentada de los principales textos relativos a rituales y festividades oficiales y locales del reino hitita de Hatti.

Para las abreviaturas y siglas empleadas en este artículo, *vid.* J. Friedrich / A. Kammenhuber (1975ss.), *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg; H. G. Güterbock / H. A. Hoffner, Jr., eds. (1980ss.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago; así como su publicación periódica en la *Keilschriftbibliographie de Orientalia*. Por otro lado, en los términos hititas empleados a lo largo del texto se ha simplificado la grafía, así la *h* laringal hitita ha sido sustituida por *h* simple, y en algunos casos *š* por *s*, salvo para los vocablos no hititas (sumerogramas o acadogramas) donde sí se han conservado para no llevar a error en la lectura.

<sup>2</sup> En general para el texto, *vid.* H. Otten (1959), “Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten”, en *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag gewidmet*, Heidelberg, p. 351ss.; G. McMahon (1991), *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, *Assyriological Studies* 25, Chicago, p. 143ss. (entre otros, reseñado por V. Haas (1991-92), *AJO* 38/39: 209ss.; J. Hazenbos / P. J. Van Den Hout (1996), *JESHO* 39: 183ss.); en relación con los textos catalogados como CTH 433 relativos a los rituales sobre la divinidad tutelar del *kursa*, también G. McMahon (1995), “A Public Ritual for the Tutelary Deity of the Hunting Bag and the Heptad”, en O. Carruba / M. Giorgieri / C. Mora (eds.): *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia*, Pavia, p. 263ss.

de importancia de algunos objetos simbólicos que los hititas cuidaban, valoraban y veneraban, como representaciones y/o identificaciones de las divinidades, para conseguir la armonía divina y su correspondiente repercusión en la buena marcha del reino, en su seguridad, bienestar y prosperidad.

De manera general, sin profundizar en el análisis de una celebración que se conserva incompleta, se pueden analizar algunos fragmentos del festival para focalizar la importancia de este símbolo de culto:<sup>3</sup>

*Ro. I*

1. [ma-a-an ŠA] <sup>D</sup>Zi-it-ha-ri-ya Û <sup>D</sup>LAMMA <sup>URU</sup>Ha-te-en-zu-wa
  2. [2 <sup>KUŠ</sup>] <sup>Š</sup>kur-su-us EGIR-pa ne-e-u-wa-ah-ha-an-zi
  3. ma-a-an *I-NA* MU 9 KAM ma-a-na-as ku-wa-pí ku-wa-pí ne-wa-ah-ha-an-zi
  4. me-hur Û-*UL* du-uq-qa-a- ri
- 
5. nu ma-ah-ha-an 2 <sup>KUŠ</sup>kur-su-us GIBIL-<sup>TIM</sup> ŠA <sup>D</sup>Zi-it-ha-ri-ya
  6. Û ŠA <sup>D</sup>LAMMA <sup>URU</sup>Ha-te-en-zu-wa ú-da-an-zi
  7. na-as-kán *I-NA* É <sup>KUŠ</sup>kur-sa-as an-da pé-e-da-an-zi
  8. na-as-ta 2 <sup>KUŠ</sup>kur-su-us *LA-BI-RU-TIM* kat-ta da-an-zi
  9. nu pé-e-da-an du-uq-qa-a-ri *A-NA A-ŠAR* DINGIR-<sup>LIM</sup>-pát
  10. a-wa-an kat-ta <sup>GIS</sup>KAK<sup>HIA</sup> wa-al-ha-an-te-es nu-us a-pí-ya ga-an-kán-zi
- 
11. *A-ŠAR* DINGIR-<sup>LIM</sup>-ma 2 <sup>KUŠ</sup>kur-su-us GIBIL-<sup>TIM</sup> ga-an-kán-zi
  12. na-as-ta ma-a-an <sup>URU</sup>Ha-at-tu-si EZEN<sup>HIA</sup> hu-u-da-a-ak
  13. kar-pa-an-ta-ri na-as-ta 2 <sup>KUŠ</sup>kur-su-us TIL-<sup>TIM</sup> pa-ra-a
  14. hu-u-da-a-ak ne-ya-an-zi ma-a-an EZEN<sup>HIA</sup>-ma za-lu-ga-n[u-a]n-zi
  15. nu ma-a-an ITU 1 KAM na-as-ma ITU 2 KAM pa-iz-zi
  16. 2 <sup>KUŠ</sup>kur-su-us TIL<sup>HIA</sup>-ma-kán *I-NA* É kur-sa-as-pát an-da
  17. ga-an-kán-te-es
- 
18. ma-ah-ha-an-ma-kán EZEN<sup>HIA</sup> kar-pa-an-ta-ri (*borrado*)

<sup>3</sup> La tablilla se estructura en cuatro columnas con algunas partes dañadas y mal conservadas (en particular el final de la I y II cols.; así como, el comienzo de la III y de la IV cols.). La transliteración del fragmento del texto (KUB LV 43 Ro.I 1 ss.) que usamos para nuestra traducción sigue la edición de McMahon, *Tutelary Deities*, p. 144s. Nos remitimos a la traducción completa y comentario del festival en nuestro libro *Rituales hititas*, 2009, p. 173ss. (Texto nº 7).

19. na-as-ta 2 <sup>KUŠ</sup>kur-su-usTIL<sup>-TIM</sup> pa-ra-a QA-TAM-MA ne-an-z[i]
- 
20. nu ŠA<sup>D</sup>Zi-it-ha-[ri]-ya <sup>KUŠ</sup>kur-sa-an TIL I-NA<sup>URU</sup>Tu-u-hu-u-[p-pí-ya]
21. pé-e-da-an-zi na-an-kán ma-ah-ha-an<sup>URU</sup>Ha-at-tu-sa-az KÁ.GA[L ]<sup>4</sup>
22. kat-[t]a ar-nu-an-zi na-an-za-kán KUR-ya an-da<sup>D</sup>LAMMA<sup>KUŠ</sup>kur-sa[-as]
23. hal-zi-is-sa-an-zi ŠA<sup>D</sup>LAMMA<sup>URU</sup>Ha-te-en-zu-wa-ma<sup>KUŠ</sup>kur-sa-a[n TIL]
24. I-NA<sup>URU</sup>Dur-mi-it-ta pé-e-da-an-zi na-an-kán ma-ah-ha-a[m ]<sup>5</sup>
25. KÁ.GAL a-su-sa-an (?)<sup>6</sup> kat-ta ar-nu-an-zi nu-us-si-kán ŠUM-ŠU
26. ar-ha da-an-zi na-an-za-an<sup>D</sup>LAMMA<sup>URU</sup>Za-pa-ti-is-ku-wa
27. ha l-z [i-i-s-s] a-a-n- zi<sup>7</sup>

*Ro. I*

[Cuando] se renuevan otra vez los [dos] (objetos sagrados) *kursa* [de] la divinidad Zithariya y de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Hatenzuwa,<sup>8</sup> bien sea en el noveno año o bien cada vez que los renueven, la época no está especificada.<sup>9</sup>

Cuando traen los dos (sagrados) *kursa* nuevos de la divinidad Zithariya y de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Hatenzuwa, los llevan dentro del templo del *kursa*.<sup>10</sup> Entonces, descuelgan los dos *kursa* viejos. El lugar está prescrito,

<sup>4</sup> En la pequeña laguna podría leerse el complemento fonético KÁ.GA[L-az], *vid.* McMahon, *Tutelary Deities*, p. 146.

<sup>5</sup> La laguna es tan pequeña que no habría espacio para nada, sin embargo, entre otras posibilidades se podría esperar por analogía con la línea 21: <sup>(URU)</sup>Ha-at-tu-sa-az (McMahon, *ibidem*, p. 146).

<sup>6</sup> La lectura de este grupo de signos no parece muy clara (McMahon, *ibidem*).

<sup>7</sup> El siguiente párrafo presenta lagunas y el resto de la Columna I (Ro. I) está dañado, lo mismo que el inicio de la siguiente (Ro. II), que continúa con las ceremonias de la fiesta (*vid. infra*).

<sup>8</sup> Sobre las divinidades protectoras Zithariya y LAMMA de la localidad de Hatenzuwa, McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 19ss. y 33s. Por lo que respecta a esta localidad de *Hate/inzuwa*, G. Del Monte / J. Tischler (1978), *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, RGTC VI, Wiesbaden, p. 102s.; y Del Monte (1992), *Supplement*, RGTC VI/2, Wiesbaden, p. 36.

<sup>9</sup> Acaso, se refiera al tiempo para elaborar los *kursa* nuevos, y no necesariamente al momento asignado para celebrar el festival. Para el verbo *tukk-*, *vid.* McMahon, *Tutelary Deities*, p. 258s.

<sup>10</sup> Sobre este lugar sagrado del *kursa* (É<sup>KUŠ</sup>*kursas*), McMahon, *Tutelary Deities*, p. 264ss.

los ganchos<sup>11</sup> (están ya) clavados directamente bajo el mismo lugar (sagrado) de la divinidad,<sup>12</sup> y los cuelgan allí.<sup>13</sup>

No obstante, cuelgan los dos *kursa* nuevos en el lugar (sagrado) de la divinidad. Si las fiestas en (la capital) Hattusa se acaban en seguida, entonces envían inmediatamente los dos *kursa* viejos fuera (*de la capital* [?]). Pero, si los festivales se demoran, y si pasa un mes o dos meses, los dos *kursa* viejos (permanecen) colgados dentro en el mismo templo del *kursa*.

Sin embargo, cuando las fiestas (en Hattusa) se acaban, entonces, de la misma manera envían los dos *kursa* viejos fuera (*de la capital* [?]).

Se llevan el *kursa* viejo de la divinidad Zithariya (fuera) hacia la localidad de Tuhuppiya.<sup>14</sup> Cuando lo conducen hacia abajo desde Hattusa, (a través de) la gran puerta de la ciudad [...], (entonces, ya) en el territorio,<sup>15</sup> lo “renombran”.<sup>16</sup> “¡El *kursa* de la divinidad protectora LAMMA!”. Por otro lado, se llevan el *kursa* [viejo] de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Hatenzuwa (fuera), hacia la

<sup>11</sup> El sumerograma  $\text{GIS}^{\text{S}}\text{KAK}^{\text{HLA}}$  indicaría algún tipo de “clavijas” o “estaquillas” clavadas o fijadas a la pared para colgar o sujetar objetos.

<sup>12</sup> El acadograma *AŠRU* se refiere en este caso a un lugar determinado, tal vez una especie de nicho en la pared, donde se podría depositar la representación de la divinidad (p.e., su imagen o estatua). En cuanto a la naturaleza especial del *kursa*, se haría referencia al sitio donde se debía colgar éste dentro de su propio templo o capilla. Sobre el término en este contexto, McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 157 y 270s.

<sup>13</sup> Los viejos *kursa* se colgarían allí, hasta que fuesen trasladados a otro lugar, para dejar espacio a los nuevos. Convivirían cercanos los dos tipos de *kursa* (nuevos y viejos) hasta la instalación oficial de unos y la reubicación de los otros.

<sup>14</sup> Posiblemente, cercana a *Turmitta* (*vid. infra*), tenía tradición prehitita y era ya conocida en el período Paleoaasirio de las colonias comerciales en Anatolia, E. Bilgiç (1945-51), “Die Ortsnamen der ‘kappadokischen’ Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens”, *AfO* 15: 36; H. Otten en *Fs.Friedrich* (1959), p. 357s.; K. Nashef (1991), *Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit*, RGTC IV, Wiesbaden, p. 122s. (bajo la forma *Tuhpia*). Para el período hitita, Del Monte / Tischler (1978), *RGTC VI*, p. 434s.; Del Monte (1992), *Supplement*, RGTC VI/2, p. 172; y McMahon, *Tutelary Deities*, p. 157s.

<sup>15</sup> Indicando que se encuentra ya fuera de Hattusa (McMahon, *Tutelary Deities*, p. 147, nota 16 “That is, outside the capital, in the provinces”).

<sup>16</sup> Aquí el verbo *halzai-*, más que “llamar”, tendría el significado más específico de “declarar la nueva identidad o nombre” del *kursa* o “renombrar(lo)”, y así lo hemos traducido. Sobre el verbo, McMahon, *Tutelary Deities*, p. 158.

localidad de Turmita.<sup>17</sup> Cuando lo conducen hacia abajo (*desde Hattusa*),<sup>18</sup> [(a través de)] la gran puerta *asusa-* (?),<sup>19</sup> le quitan su nombre<sup>20</sup> y lo “renombran”: “¡El *kursa* de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Zapatiskuwa!”<sup>21</sup>

Dentro de los textos relacionados con las divinidades LAMMA se destacaba este festival del *kursa* (CTH 683). A pesar de que no se ha conservado en su integridad,<sup>22</sup> presenta lo que se correspondería con los procedimientos ceremoniales para la renovación o la sustitución de un importante símbolo religioso conocido como <sup>(KUS)</sup>*kursa*, posiblemente de origen hático prehitita, que podía representar a una serie de divinidades de la misma tradición hática incluidas dentro del complejo panteón hitita.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Hacia el SW de Hattusa, más allá del curso del río hitita *Marassanta* (Kizil Irmak), Del Monte / Tischler (1978), *RGTC VI*, p. 442ss.; y Del Monte (1992), *Supplement*, *RGTC VI/2*, p. 175.

<sup>18</sup> Lectura según la posible interpretación de la laguna de la línea 24 (*vid. supra*).

<sup>19</sup> El término *asusa-*, si no indica el nombre de una de las puertas de la capital Hattusa, indicaría algún tipo de ornamento de traducción indeterminada. Discusión en McMahon, *Tutelary Deities*, p. 158.

<sup>20</sup> El nombre acaso estaba inscrito sobre el propio *kursa*, o sobre algún tipo de medalla, placa o tablilla-etiqueta que colgase de él y pudiese ser arrancada y sustituida, como en este caso. Como establece McMahon: “This is so unusual and so concrete an expression that we may wonder if there names actually written on the *kursa*-s, perhaps on a medallion which was attached to the bag” (*Tutelary Deities*, p. 158s.).

<sup>21</sup> Sobre la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Zapatiskuwa, McMahon, *Tutelary Deities*, p. 33s. Para esta ciudad, posiblemente de origen hático prehitita, únicamente citada en este contexto de culto con las divinidades LAMMA, *ibidem*, p.274. Asimismo, Del Monte / Tischler (1978), *RGTC VI*, p. 493s.; y Del Monte (1992), *Supplement*, *RGTC VI/2*, p. 192.

<sup>22</sup> Varios fragmentos de tablillas parecen formar parte de esta celebración que se conserva incompleta, *vid. McMahon, Tutelary Deities*, pp. 143ss. y 165ss. Otros pueden pertenecer a distintos rituales de la divinidad tutelar del *kursa*, McMahon en *II Congr.Int.Hittitologia* (1995), p. 263ss.

<sup>23</sup> Sobre el <sup>(KUS<sup>D</sup>)</sup>*kursa* (generalmente, precedido por el determinativo KUS “piel, cuero, pellejo”, y, a veces, por el de DINGIR “dios”), *vid. M. Popko* (1975), “Zum hethitischen <sup>(KUS)</sup>*kurša-*“, *AoF 2*: 65ss.; Popko (1978), *Kultobjekte in der Hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Warszawa, p. 108ss.; S. Alp (1983), *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*, Ankara, p. 98s.; H. G. Güterbock (1987-89), “A Note on the Frieze of the Stag Rhyton in the Schimmel Collection”, en *Akurgal'a Armagan (Festschrift Akurgal)*, Part 2, Ankara, p. 1ss.; Güterbock (1989), “Hittite *kursa* «Hunting Bag»”, en A. Leonard / B. B. Williams (eds.), *Essays in Ancient Civilization presented to Helene J. Kantor*, Chicago, p. 113ss.; McMahon, *Tutelary Deities*, p. 250ss.; Popko (1993), “Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion”, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*,

El tótem sagrado *kursa* se vinculaba en concreto a las conocidas como divinidades LAMMA, entre las encontramos a Zithariya.<sup>24</sup> El *kursa* se podía identificar con la misma divinidad hasta que pasó a convertirse en su símbolo o atributo que llegaba a recibir ofrendas y libaciones. Las referencias al *kursa* son numerosas en la documentación religiosa hitita,<sup>25</sup> no sólo referidas a los festivales y otras celebraciones de culto.<sup>26</sup> El *kursa* estaría elaborado con un material perecedero que con el paso del tiempo se renovaba. Son muy significativos algunos aspectos del proceso de elaboración de este objeto que se pueden seguir escuetamente por un fragmento de tablilla también perteneciente a CTH 683:<sup>27</sup>

*Ro. II*

x + 1 . x x x x x [ <sup>28</sup>

2'. KUŠ GUD SA<sub>5</sub> 2 KUŠ BABBAR? GUD? pa-an[-zi?]

3'. nu ku-e-da-ni URU-ri <sup>KUŠ</sup>kur-su-us [Ø]

4'. EGIR-pa ne-wa-ah-ha-an -zi [Ø]

5'. na-at a-pí-ya a-la-an -zi [Ø]

Leuven, p. 319ss.; Haas, op.cit., 1994, p. 454ss.; Popko (1995), *Religions of Asia Minor*, Warsaw, pp. 76, 87 y 89s.; C. Watkins (2002), “Homer And Hittite Revisited II”, en K. A. Yener / H. A. Hoffner, Jr. (eds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, p. 169ss.

<sup>24</sup> Sobre este complejo grupo de divinidades que se incluyen en el ideograma LAMMA y que presentan un origen hático prehitita, *vid.* McMahon, *Tutelary Deities*, passim (sobre Zithariya, p. 19ss.); Haas, op.cit., 1994, p. 449ss.; Popko, op.cit, 1995, pp. 86s. y 89s.; concretamente para alguna de ellas, Popko (2003), “Zum hethitischen Schutzgott der Lanze”, *JANER* 3: 93ss.

<sup>25</sup> Entre otros textos, en particular los relativos a grandes festividades, como la del AN.TAH.ŠUM<sup>SAR</sup> de primavera (CTH 604), donde se menciona (entre el tercer y sexto día) el traslado en procesión del *kursa* entre diversos lugares que forman el itinerario de culto; la del *nuntariyashas* (CTH 626), en cuyo décimo día se citan las ceremonias por la divinidad Zithariya en el templo del *kursa*; o la de la Tormenta y el Trueno (CTH 631), donde de nuevo hay referencias al *kursa*, a lugares sagrados y a ofrendas. Para estos tres textos, *vid.* nuestro libro *Rituales hititas*, 2009, pp. 121ss., 129ss. y 163ss., textos números T-1, T-2 y T-6, respectivamente). En general, las referencias al *kursa* en los textos hititas en Popko, op.cit., 1975, p. 68s. (*cf.* McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 166 y 253s., también en relación con el festival del KILAM y otros).

<sup>26</sup> Sobre los textos mitológicos, *vid. infra*.

<sup>27</sup> La transliteración del texto (A=KUB XIII 179, B=KUB XXII 168) que usamos para nuestra traducción sigue la edición de McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 164ss. y 186.

<sup>28</sup> Únicamente se conserva esta parte de la Columna II.

- 6'. na-as-ta! 1 MÁŠ.GAL an-da u-un-ni-ya-an[(-zi)]  
 7'. nam-ma-an wa-ar-pa-an-zi na-an-kán  
 8'. ŠA É.GAL<sup>-LIM</sup> É<sup>MES</sup> ku-e-da-as an-da  
 9'. pé-en-na-an-zi na-at-kán sa-an-ha-an-zi  
 10'. nam-ma-at har-nu-wa-an -zi
- 
- 11'. [na-a]s-ta MÁŠ.GAL LÚ.MES UR.GI<sub>7</sub>  
 12'. [(a-pí-ni-i)s-sa-an ku-wa-as-kán-zi  
 13'. [ ]x-kán Ū-UL ku-e-da-<(ni)>-ik-ki  
 14'. [ ]-zi? nu KUŠ (borrado) A-NA<sup>LÚ.MES</sup> AŠGAB  
 15'. [pí-ya-an-zi? na-as-t]a? <sup>KUŠ</sup>kur-su-us (borrado)  
 16'. [GIBIL<sup>-TIM</sup> LÚ.MES AŠGAB i-ya-an?-z]i

*Ro. II*

[...] *Mar[chan (en procesión) (?)]* dos pieles rojas<sup>29</sup> de bovino (y) dos pieles *blancas* (?) de bovino. En cualquier localidad que renueven los objetos sagrados *kursa*, allí se quedarán.

Conducen hacia el interior un macho cabrío (y) entonces lo lavan. Limpian (y) enseguida rocían (con agua)<sup>30</sup> las dependencias del palacio dentro de las cuales lo conducen.

[Ento]nces, los “hombres perro”<sup>31</sup> matan (*ritualmente* (?) al macho cabrío de esta manera. [...] a nadie. [*Dan* (?) (su) piel a los curtidores. [Los curtidores hacen (con ella)] el *kursa* [nuevo].

<sup>29</sup> Si no es por la tonalidad de los animales, al menos por la acción de algún tipo de teñido o tratamiento, por lo que se podría pensar en una coloración encarnada o marrón rojiza. Sobre la posible lectura de los signos de esta línea, McMahon, *Tutelary Deities*, p. 164s.

<sup>30</sup> Con la finalidad de purificar y posiblemente limpiar, en general, la suciedad física de la o las habitaciones donde se realiza este proceso. Para el verbo *ha/um(uw)ai-*, vid. McMahon, *Tutelary Deities*, p. 165.

<sup>31</sup> Los LÚ.MEŠ UR.GI<sub>7</sub> (sumerograma que aparece en contextos de culto) serían personajes cuyo papel principal dentro de las ceremonias era el de “ladrar” (*wappiya-*, McMahon, *Tutelary Deities*, p. 262s., vid. *infra*), acaso imitando a los perros, posiblemente como parte de su actividad cultural. Los “hombres perro” también conducía animales hacia lugares sagrados y llegaban a sacrificarlos, como aparece en el fragmento. Incluso se ha pensado en algún tipo de “cazadores” o acaso “encargados de los perros de caza”. Sobre estas referencias a los LÚ.MEŠ UR.GI<sub>7</sub>, vid. F. Pecchioli Daddi (1982), *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittica*, Roma, p. 376ss. (bajo la lectura LÚ.MEŠ UR.ZÍR); y McMahon, *ibidem*, p. 268s.

En sí, se menciona para su elaboración la piel, el pellejo o el vellón de animales (posiblemente de cabras, de ganado bovino, además de ovejas)<sup>32</sup> que adoptaría la apariencia de algún tipo de bolsa o “zurrón”. Así, apoyando esta imagen de una “bolsa”-*kursa* hay alguna representación iconográfica con escenas de culto que la muestra como una suerte de “receptáculo” de piel (o cuero) con un asa, colgada en la pared junto a otros objetos “sagrados” (entre otros, dos lanzas, un aljaba con flechas, una cabeza y las patas delanteras de un venado, que en conjunto podrían simbolizar tanto la caza como la guerra), y situada cerca de una divinidad sendente que recibe una serie de ofrendas.<sup>33</sup>

La idea de un *kursa* con forma de bolsa, dotada de asa(s) para colgar en la pared de lugares sagrados apropiados (en su templo o una capilla específica dentro de cualquier otro), no sería extraña teniendo presente las fuentes hititas (tanto desde la perspectiva iconográfica como textual), sin embargo siempre se está a la espera de confirmación definitiva con nuevos datos e investigaciones.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Aparte del color, la textura del *kursa* podría variar según de qué animal se hiciese uso y del tratamiento dado por los “curtidores” (acaso más suave, pero también más “áspero”, manteniendo el pelo o vellón del animal). Sobre la mención de *kursa* elaborados con vellón de oveja, *vid. infra*.

<sup>33</sup> En particular se puede citar los relieves que decoran el ritón de la colección de Norbert Schimmel, aunque también en otras representaciones sobre improntas de sellos, *vid. O. W. Muscarella (ed.) (1974), Ancient Art: The Norbert Schimmel Collection, Mainz, No. 123; K. Bittel (1976), Los hititas, Madrid, p. 160, fig. 169; Alp, op.cit., 1983, p. 98s., figs. 6-7; Alp (1988), “Einige weitere Bemerkungen zum Hirschrhyton der Norbert Schimmel-Sammlung”, en F. Imparati (ed.), Studi di Historia i di Filologia Anatolia dedicati à Giovanni Pugliese Carratelli, Firenze, p. 17ss.; H. G. Güterbock en Fs. Akurgal, 2 (1987-89), p. 1ss. Asimismo, B. Brentjes (1995), “Der hethitische Königsfetisch <sup>KUS</sup>*kursa* auf ägyptischen Reliefs der Ramesidenzeit”, *AoF* 22: 334ss.; H. Gonet (2002), “Un rhyton en forme de *kurša* hittite”, en S. De Martino / F. Pecchioli Daddi (eds.), *Anatolia Antica: Studi in memoria di Fiorella Imparati*, Firenze, p. 321ss.*

<sup>34</sup> Si bien, se podría aceptar en estos momentos que el *kursa*, por su forma, podría representar una “bolsa (*de caza*)”, en otros casos se sigue pensando en un “objeto” todavía indeterminado. En un primer momento la idea, aunque posteriormente se ha ido descartando, era que se pudiese tratar de un “escudo” elaborado con pieles. También, se ha seguido una línea que lo relacionaba con una suerte de sagrado “Vellochino” (no del todo abandonada por los autores aunque matizando que el vellón adopta la forma de una bolsa). Para la discusión entre especialistas sobre la posible identificación del *kursa*, *vid. referencias supra*.

Por lo que respecta de nuevo al propio texto del festival del *kursa*, posiblemente sobre un prototipo hático como indican algunos indicios (divinidades, localidades, etc.),<sup>35</sup> se estructura sobre una tablilla a cuatro columnas en mal estado de conservación: (a).- en una primera parte (col. I) se describe la preparación del festival y la disposición de los *kursa*, con los viejos que eran “renombrados”,<sup>36</sup> reutilizados<sup>37</sup> y enviados<sup>38</sup> a otros centros de culto provincial; (b).- se continúan las ceremonias en la capital Hattusa (col. II),<sup>39</sup> con ofrendas de pan y libaciones a las divinidades (en general, las protectoras LAMMA), algunas “purificaciones” específicas (como la limpieza o barrido de las estancias donde se procede a las ceremonias), todo ello acompañado de cantos rituales; (c).- en la siguiente fase (col. III), durante unos tres días, se proseguía con otras actividades de culto como el traslado de los *kursa*, los sacrificios de animales y la preparación de productos alimenticios para las ofrendas; (d).- finalmente (col. IV), se describen nuevas ceremonias con la presentación de recipientes de libaciones para ofrendar a las imágenes localizadas en Turmitta, así como cobraba prioridad el *kursa* de la divinidad protectora LAMMA de Zapatiskuwa, frecuentemente citada en el documento.

A modo de ejemplo del tipo de ceremonias que se repiten hasta la saciedad a lo largo de la celebración, algo que no es extraño en otras celebraciones de culto

---

<sup>35</sup> Aparte de los lugares que aparecen mencionados (*vid. supra*), hay un destacado protagonismo de las divinidades háticas y, en particular, las protectoras LAMMA (como es el caso de la divinidad Zithariya, la mejor atestiguada de ellas) relacionadas en gran medida con el ámbito de la caza y todo lo emparentado con otros animales salvajes. Había una gran variedad de este tipo de deidades dentro del panteón hitita, así como una notable complejidad en su naturaleza, caracterizada, en general, por la antigüedad de su origen en Anatolia (McMahon, *Tutelary Deities*, *passim*).

<sup>36</sup> Al viejo *kursa* de la divinidad LAMMA de Hatenzuwa, p.e., se le “da un nuevo nombre”: el de “*kursa* de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Zapatiskuwa” (*vid. supra*).

<sup>37</sup> En algún otro texto de culto (KUB XV 31 Ro. 6 ss.), relacionado con el festival del *purulli*, los *kursa* eran destruidos en el fuego y se elaboraban otros nuevos (Popko, *op.cit.*, 1975, p. 69; Popko: *op.cit.*, 1978, p. 109ss.; H. G. Güterbock, en *Fs. Kantor* (1989), p. 116; McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 185 y 251s.).

<sup>38</sup> El *kursa* era desplazado en procesión, como se observa, p.e., en el festival de la primavera del AN.TAH.SUM<sup>SAR</sup> (CTH 604), *vid. supra*.

<sup>39</sup> En general, se observa que tanto la capital Hattusa, centro político y religioso principal hitita, como otros centro provinciales de culto intervenían en este destacado festival.

hititas (con ofrendas, libaciones, purificaciones, acompañamiento de música y cantos, etc.),<sup>40</sup> se observa:

*Ro. II*<sup>41</sup>

1. nu ha-an-te-ez-zi pal-si<sup>D</sup> UTU TUŠ-as a-ku-w[a-an-zi]
  2. [1<sup>N</sup>]<sup>NINDA</sup> ta-kar-mu-un pár-si-ya na-an-kán EG[IR-pa A-NA DINGIR<sup>LIM</sup>]
  3. is-ka-ra-an-ta-as se-er da-a-i EGIR-an-d[a-ma<sup>D</sup>IM? GUB-as]
  4. e-ku-zi 1 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA pár-si-ya na-an-sa-an EGIR-[pa]
  5. A-NA DINGIR<sup>LIM</sup> is-ka-ra-an-ta-as se-er da-a-i
- 
6. EGIR-an-da-ma<sup>D</sup> LAMMA<sup>URU</sup> HA-AT-TI GUB-as e-ku-zi L[<sup>Ú</sup>.MEŠ SÌR SÌR<sup>RU</sup>]
  7. LÚ.MEŠ UR.GI<sub>7</sub> wa-ap-pí-an-zi 1<sup>NINDA</sup> ta-kar-mu-un pár-s[i-ya]
  8. na-an-kán EGIR-pa A-NA <DINGIR<sup>LIM</sup>> is-ga-ra-an-ta-as se-er ti-an-z[i]
  9. na-as-ta sa-an-ha-an-zi nu<sup>D</sup> Zi-it-ha-ri-ya-an G[UB-as]
  10. a-ku-wa-an-zi<sup>LÚ</sup>.MEŠ SÌR SÌR<sup>RU</sup> LÚ.MEŠ UR.GI<sub>7</sub> wa-ap-pí-an-zi
  11. 1<sup>NINDA</sup> ta-kar-mu-un pár-si-ya na-an-kán EGIR-pa A-NA DINGIR<sup>LIM</sup>]
  12. is-ka-ra-an-ta-as se-er ti-an-zi
- 
13. EGIR-an-da-ma<sup>D</sup> LAMMA<sup>URU</sup> Za-pa-ti-is-ku-wa GUB-as a-ku-wa-a[n-zi]
  14. [L<sup>Ú</sup>.MEŠ SÌR SÌR<sup>RU</sup> LÚ.MEŠ UR.GI<sub>7</sub> wa-ap-pí-an-zi 1 [<sup>NINDA</sup> ta-kar-mu-un]
  15. [pár-]si-ya na-an-sa-an EGIR-pa A-NA DINGIR<sup>LIM</sup> is-ka-r[a-an-ta-as]
  16. [se-e]r ti-an-zi.....<sup>42</sup>

*Ro. II*

[...] Y beb[en]<sup>43</sup> por primera vez, sentados, (en honor de) la divinidad Solar. Parte<sup>44</sup> [un p]an *takarmu*<sup>45</sup> y, [para la divinidad], lo pone “en su si[tio]”,<sup>46</sup> encima de los

<sup>40</sup> Para todos estos aspectos remitimos a la primera parte de nuestro libro *Rituales hititas*, 2009, p. 44ss. En concreto para las ceremonias de este festival del *kursa*, McMahon, *Tutelary Deities*, p. 178ss.

<sup>41</sup> Estos párrafos del inicio de la Columna II comienzan tras una laguna indeterminada en el texto (McMahon, *Tutelary Deities*, p. 146ss.).

<sup>42</sup> Para el ejemplo, interrumpimos intencionadamente aquí el texto.

<sup>43</sup> Posiblemente, la pareja real, protagonista principal en los eventos culturales hititas, puesto que aunque no se menciona explícitamente al rey hitita en lo conservado del texto, es bastante probable

(*kursa* ya) colocados.<sup>47</sup> [A su vez], después de lo cual, bebe, [de pie, (en honor del) dios de la Tempestad (?)]. Parte un pan grueso y, para la divinidad, lo coloca “en su sitio”, encima de los (*kursa*) colocados.

Seguidamente, bebe, de pie, (en honor de) la divinidad protectora LAMMA de Hatti. [Los cantores cantan]. Los “hombres perro” *ladran*. Parte un pan *takarmu* y, para (la divinidad), lo sitúan “en su sitio”, encima de los (*kursa*) colocados. Entonces, limpian.<sup>48</sup> Y beben, d[e pie], (en honor de) la divinidad Zithariya. Los cantores cantan. Los “hombres perro” *ladran*. Parte un pan *takarmu* y, para la divinidad, lo ponen “en su sitio”, encima de los (*kursa*) colocados.

A su vez, después de ello, beben, de pie, (en honor de) la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Zapatiskuwa. Los cantores cantan. Los “hombres perro” *ladran*. [Se par]te un [pan *takarmu*] y, para la divinidad, lo colocan “en su sitio”, [encim]a de los (*kursa*) coloc[ados]...

En definitiva, la fiesta de renovación del *kursa* era una celebración particular de la que no se tiene una constancia específica de su regularidad (no se conoce tampoco la época del año o el tiempo que debe transcurrir para la elaboración de cada nuevo *kursa*), aunque pudo existir una fiesta “regular” institucionalizada en Turmitta.<sup>49</sup> Con estas ceremonias por la renovación del *kursa* se describía pues

---

que él (solo, en compañía de la reina o delegando en algún miembro de la jerarquía eclesiástica) encabezase este tipo de ceremonias específicas, p.e., durante las reiteradas libaciones o bien durante la acción de partir ritualmente el pan.

<sup>44</sup> Bien el rey o bien un sacerdote en su lugar.

<sup>45</sup> Se ha pensado que era un pan de ofrenda usado desde tempranos momentos hititas, con un origen háptico, que en este caso es usado a lo largo de las ceremonias. Para este pan, *vid.* H. A. Hoffner, Jr. (1974), *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor*, New Haven, Connecticut, p. 185 (“I suspect that the word is Hattic...”); McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 159 y 185.

<sup>46</sup> Hemos optado por esta traducción teniendo presente el matiz de *appa* (EGIR-*pa*) en esta frase (EGIR-*pa* A-NA DINGIR-<sup>LIM</sup> *is-ka-ra-an-ta-as se-er da-a-i*), repetida a lo largo del texto, que lleva a plantear algunas dudas ya que el significado podría variar y ampliarse a “en el fondo/detrás/a un lado/aparte” (?), e incluso “de nuevo/otra vez” (?). Fórmulas similares aparecen en otros textos como el festival de Karahna (CTH 681), A. M. Dinçol / M. Darga (1969-70), “Die Fest von Karahna”, *Anatolia* 3: 99ss.; McMahon, *Tutelary Deities*, p. 53ss. (concretamente p. 79) .

<sup>47</sup> La traducción de este término (*isg/garantes*, participio de *isgar-*), que se repite a lo largo del texto, también podría ser la de “alineados” (McMahon, *Tutelary Deities*, p. 159, “upon the lined up ones”).

<sup>48</sup> Como una acción purificatoria, además de aséptica, del lugar donde se realizan las ceremonias.

<sup>49</sup> Por el inicio y, especialmente, por el colofón de este documento, se constata que la fiesta de renovación del *kursa* no se incluía propiamente en las “festividades regulares” o “fijas” del calendario de culto. Para la transliteración del colofón, McMahon, *Tutelary Deities*, pp. 156 y

la “instalación” oficial de los nuevos *kursa*, además de lo que se debía hacer con los “viejos” que eran reemplazados. Esto se realizaría con periodicidad, posiblemente, por el carácter perecedero de los *kursa*, si bien pudieron también existir motivos de culto para esta renovación y no únicamente su deterioro.

De entre las referencias al *kursa* en los archivos de Hatti hay alguna mención en el ámbito mitológico que podría aclarar algo más el valor atribuido a este destacado símbolo de culto y a su relación con la prosperidad y bienestar de la familia real y del reino. El fragmento pertenece a otro texto de tradición anatólica conocido como el mito del dios Telipinu (CTH 324):

164:

4 [DUB 1 KAM *QATTI*?<sup>URU</sup>Ha-at-tu-sa-a]z ma-ah-ha-an ŠA<sup>D</sup>LAMMA<sup>URU</sup>Ha-te-en-zu-wa<sup>KUS</sup>kur-sa-an TIL<sup>RA</sup>

5 [*I-NA*<sup>URU</sup>Dur-mi-it-ta pé-e-da-an-zi? n]a-an ŠA<sup>D</sup>LAMMA<sup>URU</sup>Za-pa-ti-is-ku-wa<sup>KUS</sup>kur-sa-an i-ya-an-zi [Ø]

6 [ma-ah-ha-an-ma-an? pé-e-tum-ma-an-]zi an-da uk-tu-u-ri-pát *A-NA* EZEN *I-NA*<sup>URU</sup>Dur-mi-it-ta [Ø]

7 [da-an-zi *A-NA*<sup>D</sup>Zi-it-ha-ri-ya-ma-as?-t]a ar-ha-ya-an EZEN *Ú-UL* ku-in-ki

8 [i?-]en-zi

(4-8): [Una tablilla, finalizada (?), (acerca de):] “Como [llevan (?)] el *kursa* viejo de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Hatenzuwa desde [(la capital) Hattusa hacia la localidad de Turmitta] y lo “convierten en” (lit. lo “hacen” o lo “celebran como”) el *kursa* de la divinidad protectora LAMMA de la localidad de Zapatiskuwa. [A su vez, cuando lo cojan para llevarlo] precisamente al festival regular en Turmitta, no [ce]lebrarán ninguna fiesta aparte [para la divinidad Zithariya]”.

Vo. IV<sup>50</sup>

20. <sup>D</sup>Te-li-pí-nu-us a-ap-pa pár-na-as-sa ú-it nu-za KUR<sup>-ZU</sup> kap-pu-u-e-et  
 21. <sup>GIŠ</sup>lu-ut-ta-i kam-ma-ra-as tar-na-as É-ir tuh-hu-is tar-na-as  
 22. is-ta-na-ni-is DINGIR<sup>MES</sup>-na-as ha-an-da-an-ta-ti GUNNI kal-mi-in tar-na-as  
 23. A-NA TÙR an-da-an UDU<sup>HI.A</sup> tar-na-as I-NA É.GU<sub>4</sub> an-da-an GU<sub>4</sub><sup>HI.A</sup>  
 24. tar-na-as nu-za an-na-as DUMU<sup>-ŠU</sup> pé-en-ni-is-ta UDU-us SILA<sub>4</sub><sup>-ZU</sup> pé-en-ni-is-ta  
 25. GU<sub>4</sub> AMAR<sup>-ŠU</sup> pé-en-nis-ta <sup>D</sup>Te-li-pí-nu-sa LUGAL MUNUS.LUGAL<sup>51</sup> nu-us-za  
 26. hu-is-wa-an-ni in-na-ra-u-wa-ni EGIR.UD<sup>-MI</sup> kap-pu-u-e-et  
 27. <sup>D</sup>Te-li-pí-nu-us-za LUGAL-un kap-pu-u-it <sup>D</sup>Te-li-pí-nu-wa-as pí-ra-an  
 28. <sup>GIŠ</sup>e-ya ar-ta <sup>GIŠ</sup>e-ya-az-kán UDU-as <sup>KUŠ</sup>kur-sa-as kán-kán-za na-as-ta  
 29. an-da UDU-as Ì-an ki-it-ta na-as-ta an-da hal-ki-as <sup>D</sup>GÌR-as  
 30. GESTIN-as ki-it-ta na-as-ta an-da GU<sub>4</sub> UDU ki-it-ta na-as-ta  
 31. an-da MU<sup>KAM</sup> GÍD.DA DUMU<sup>MES</sup>-la-tar ki-it-ta<sup>52</sup>  
 32. na-as-ta an-da SILA<sub>4</sub>-as mi-i-us ha-lu-ga-as ki-it-ta na-as-ta an-da  
 33. [nu]-ú-us tu-u-ma-an-ti-ya-as ki-it-ta na-as-ta an-da <sup>D</sup>x-x KI.MIN

<sup>50</sup> La transliteración de este fragmento mitológico que seguimos (KUB XVII 10 IV 22 ss.; desde IV 25ss., texto paralelo KUB XXXIII 12 IV 9ss.) se basa, con leves modificaciones, en “una refundición artificial de las tres versiones principales” del mito de Telipinu tal como la presenta J. V. García Trabazo (2002), *Textos religiosos hittitas*, Madrid, p. 136ss. Asimismo, para la edición en transliteración y/o traducción, E. Laroche (1965), “Textes mythologiques hittites en transcription”, *RHA* 23/77: 89ss.; A. Goetze (1969), “The Telepinu Myth.”, en J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, Princeton, p. 126ss.; Popko, op.cit, 1975, p. 69s.; A. Bernabé (1987), *Textos literarios hittitas*, Madrid, p. 54; F. Pecchioli Daddi / A. M. Polvani (1990), *La mitologia ittita*, Brescia, p. 83s.; H. A. Hoffner<sub>Jr</sub> (1990), *Hittite Myths*, Atlanta, p. 17; C. Watkins en *Fs. Güterbock*<sup>2</sup> (2002), p. 170s.; García Trabazo (2003), “Anatolia y Grecia: puntos de contacto en el mito y en el pensamiento”, *AuOr* 21: 30s.; G. Beckman (2003), “The Wrath of Telipinu”, en W. W. Hallo / K. L. Younger<sub>Jr</sub> (eds.), *The Context of Scripture*, Vol. 1., Leiden / Boston, p. 153.

<sup>51</sup> En el texto paralelo (KUB XXXIII 12 IV 9 s.) se incluye: Û KUR<sup>URU</sup>Hatti.

<sup>52</sup> En el texto paralelo (KUB XXXIII 12 IV 16 s.): [an-da...] MU<sup>KAM.HI.A</sup> GÍD.DA ki[-it-ta na-as-ta an-da] DUMU<sup>MES</sup>-tar TUR.US<sup>ŠMES</sup> DU[MU.MUNUS<sup>MES</sup>...ki-it-ta].

34. [na]-as-ta an-da ku-un-na-as wa-al-la-as ki-i[t]-ta na-as-ta [an]-da  
 35. [sal-ha-a]n-t[i-i]s m[a-an-ni-it-ti-is is-pí-ya-tar-ra ki-it-ta]<sup>53</sup>

Vo. IV

Telipinu regresó a su casa, y se ocupó de su país. El vaho<sup>54</sup> dejó la ventana, el humo dejó la casa, se prepararon de nuevo los altares de los dioses, el hogar dejó (arder) el leño, dejó a las ovejas en el redil (y) dejó a las vacas en el establo.<sup>55</sup> La madre cuidó de su hijo, la oveja cuidó de su cordero, la vaca cuidó de su ternero, y Telipinu (igualmente se hizo cargo del) rey (y) la reina,<sup>56</sup> y les concedió para el futuro vida y vigor.

Telipinu se preocupó por el rey. Delante de Telipinu<sup>57</sup> estaba plantado un árbol *eya*.<sup>58</sup> Un *kursa*<sup>59</sup> de oveja está colgado de (este) árbol *eya*, y en su interior se encuentra la grasa de oveja, en su interior se encuentra la divinidad GIR del grano (y también) el vino, en su interior se encuentran las vacas (y) las ovejas, en su interior se encuentran los largos años (de vida y) la descendencia,<sup>60</sup> en su interior se encuentra el agradable mensaje del cordero,<sup>61</sup> en su interior se encuentran [*la sue*]rte<sup>62</sup> (y) la

<sup>53</sup> El resto del documento se ha perdido.

<sup>54</sup> Aunque también el término *kammara*- podría interpretarse como “humo, niebla o bruma”.

<sup>55</sup> Según el sentido que se dé a la traducción, se podría pensar también que fuese el “humo” el que abandonase los sitios por los que, al inicio de lo conservado del mito, se extendía sofocándolo todo (García Trabazo, op.cit., 2002, p. 137). En otras traducciones, p.e., se lee: “In the fold he (Telipinu) released the sheep. In the corral he released the cows” (Beckman, op.cit., 2003, p. 153).

<sup>56</sup> Por la variante del texto paralelo (KUB XXXIII 12 IV 9 s.): “y a la tierra (o territorio) de Hatti”.

<sup>57</sup> Posiblemente, en este caso, se pueda entender como el templo de Telipinu, dónde estaba plantado este árbol (Bernabé, op.cit., 1987, p. 54, nota 18).

<sup>58</sup> Traducido también como “árbol siempre verde” (Bernabé, *ibidem*, p. 54). Sobre este árbol, *vid. infra*.

<sup>59</sup> Por un lado, traducido como “vellón” (Popko, op.cit., 1975, p. 69, “Vlies des schafes”; Bernabé, op.cit., 1987, p. 54, “vellón de cordero”; Pecchioli Daddi / Polvani, op.cit., 1990, p. 84, “vello di pecora”; García Trabazo, op.cit., 2002, p. 137), por otro, como “bolsa de caza” (C. Watkins en *Fs. Güterbock*<sup>3</sup> (2002), p. 171, “a sheepskin hunting bag”; Beckman, op.cit., 2003, p. 153, “a hunting bag [fashioned from the skin] of the a sheep”).

<sup>60</sup> Por la variante del texto paralelo (KUB XXXIII 12 IV 16 s.): “[en el interior...] se en[cue]ntran] los largos años, [en el interior se encuentra] la descendencia, los hijos (y) las hi[jas...]”.

<sup>61</sup> Si bien se ha pensado que la expresión *SILA<sub>4</sub>-as mi-i-us ha-lu-ga-as* podría indicar también “augurio favorable del cordero” (Bernabé, op.cit., 1987, p. 54, al consultar las

obediencia, igualmente en su interior se encuentra la divinidad [...], en su interior se encuentra el buen pernil,<sup>63</sup> en su interior se encuentra [el crecí]mi[ent]o, el progreso<sup>64</sup> y la saciedad].<sup>65</sup>

En general, este fragmento perteneciente a la primera versión del mito de Telipinu (hijo del dios de la Tempestad hático, y relacionado, entre otras cualidades, con la fertilidad) se incluye en la mitología de los dioses que desaparecen – tanto en la del Oriente Próximo como en la de otras culturas occidentales –, enfadados porque se ha cometido algún tipo de falta grave.<sup>66</sup> El

---

entrañas de los animales “con fines augurales”, nota 19), se podría asumir que el significado último podría estar más en relación con la fertilidad del ganado: “More likely the gentle (*miu*-) bleating of the lamb (note: the young animals is singled out) symbolizes the fertility of the livestock”, y así no tendría que ver con los augurios sino con el balido (literalmente, el “mensaje”, *haluga*-) suave (meloso, agradable) del cordero (*CHD L-N*, 1989, p. 306ss., *miu*- “soft, smooth, mild, gentle, pleasant, agreeable”). Así, otras traducciones propuestas irían por el mismo camino: “il doce messaggio dell’agnello” (Pecchioli Daddi / Polvani, op.cit., 1990, p. 84) o “the gentle bleating of the lamb” (Beckman, op.cit., 2003, p. 153).

<sup>62</sup> Aunque se mantiene la traducción en cursiva de García Trabazo (op.cit, 2002, p. 137), es un término de significación no clara: “erfreulicher Zustand des Menschen; in der Sphäre von “Wohlbe finden (?)”, Zufriedenheit (?), Behagen (?)” (J. Friedrich (1952-54), *Hethitisches Wörterbuch Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter*, Heidelberg, p. 152); y “a desirable condition, perhaps “contentmen (?)”, “satisfaction (?)” (*CHD L-N*, 1989, p. 476s.).

<sup>63</sup> Literalmente “pierna/pata derecha” (Bernabé, op.cit., 1987, p.54, “buenos perniles”; Pecchioli Daddi / Polvani, op.cit., 1990, p.84.; “coscia destra”; García Trabazo, op.cit., 2002, p. 137, “buena zanca”; Watkins en *Fs. Güterbock*<sup>3</sup> (2002), p. 171, “Right Shank”; Beckman, op.cit., 2003, p.153, “right shank”).

<sup>64</sup> Los términos *salhianti* y *mannitti*, que suelen a aparecer pareados, tendrían un origen luvita (Pecchioli Daddi / Polvani, op.cit., 1990, p. 79, nota 3; García Trabazo, op.cit., 2002, p. 113, nota 21; cf. Haas / Wilhelm (1974), *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*. Hurritologische Studien 1, Neukirchen-Vluyn, p. 31; para *mannitti*-, *CHD L-N*, 1989, p. 174s. “a desirable condition in nature”; para *salhiyanti*, *salhanti*-, *salhitti*-, *CHD Š*, Fasc. 1, 2002, p. 92, “growth (?)”).

<sup>65</sup> El resto del texto no se conserva.

<sup>66</sup> Para este tipo de mitos, y en concreto para el dios Telipinu (y su papel), entre otros, G. Kellerman (1986), “The Telipinu Myth Reconsidered”, en *Kaniššuwār. A Tribute to H. G. Güterbock on His Seventy-fifth Birthday May 27, 1983*, Assyriological Studies 23, Chicago, p. 115ss.; Bernabé, op.cit., 1987, p. 39ss.; Pecchioli Daddi / Polvani, op.cit., 1990, p. 71ss.; Hoffner, op.cit., 1990, p. 14ss.; Haas, op.cit., 1994, pp. 442ss. y 707ss.;

que la divinidad se ocultase tenía como consecuencia la paralización en el devenir de la naturaleza (llevándose la fertilidad humana, animal y agrícola). Así, para hacer que el dios regresase, puesto que la carestía provocada afectaba también al resto de divinidades y no sólo al hombre, se recurría a una serie de manipulaciones mágicas<sup>67</sup> con las que también se buscaba devolver al universo el equilibrio temporalmente perdido. El éxito del ritual y el regreso de Telipinu restituían todo a la situación normal de estabilidad, tanto para los dioses como para los hombres.

En el final conservado del mito encontramos la referencia al *kursa* que aparece colgado del árbol <sup>GIS</sup>eya(n)- (posiblemente incluido entre las denominadas *quercianas*, como el roble, la encina o el alcornoque; aunque también se ha pensado en un tejo), algo que de alguna manera recuerda en el mito de Jasón y los argonautas al episodio del Vello de oro que también aparece colgado en un gran árbol de un bosque sagrado de la Cólquide (en la actual Georgia).<sup>68</sup>

---

Beckman, op.cit., 2003, p. 151ss.; M. Mazoyer (2003), *Telepinu, le dieu au marecage: essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite*, Paris, p. 43ss., et passim; V. Haas (2006), *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlin / New York, p. 103ss.

<sup>67</sup> Los rituales y la mitología suelen ir de la mano en muchos textos religiosos hititas. En este caso, se estaría ante un tipo de rituales expiatorios conocidos como *mugawar* (vid. *mugai-*, *mugessar*, *CHD L-N*, 1989, pp. 319ss. y 324ss.) “en los que se trata de propiciarse a una divinidad irritada por medio de una serie de expedientes mágicos” (Bernabé, op.cit., 1987, p. 39).

<sup>68</sup> Sobre los elementos “orientales” (y su transmisión) en relación con la literatura griega, en concreto en la imagen del Vello de oro y el árbol (<sup>GIS</sup>eya-), y sin profundizar en este tema en nuestro artículo, entre otros, vid. V. Haas (1975), “Jasons Raub des Goldenen Vliessens im Lichte hethitischen Quellen”, *UF* 7: 227ss.; V. Haas (1977), “Bemerkungen zu <sup>GIS</sup>eya(n)”, *AoF* 5: 269ss. (también J. Puhvel (1984), *HED*, vol. 1-2, p. 253ss., *e(y)a(n)-*); V. Haas (1978), “Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26: 241ss.; Alp, op.cit., 1983, p. 98ss.; Bernabé, op.cit., 1987, p. 44ss.; Haas, op.cit., 1994, p. 187; C. Watkins en *Fs. Güterbock*<sup>3</sup> (2002), p. 169ss.; García Trabazo, op.cit., 2003, p. 30s.; J.N. Bremmer (2006), “The Myth of the Golden Fleece”, *JANER* 6: 9ss. (concretamente p. 22ss.); Bremmer (2008), *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East. Jerusalem Studies in Religion and Culture*, Leiden / Boston, p. 303ss. En la representación iconográfica del *kursa* aparecía con otros objetos al lado de un árbol (caso un <sup>GIS</sup>eya-), como se muestra en los relieves del rítón de la colección de Norbert Schimmel (vid. *supra*). Por último, en el ámbito jurídico el árbol <sup>GIS</sup>eya- fue también un distintivo de la exención de cargas, p.e., en el artículo § 50 del corpus hitita, vid. F. Imparati (1982), “Aspects de l’organisation de l’État

“...y ellos [= Jasón y Medea] por una senda se dirigieron hasta el bosque sagrado [= de Ares], buscando la enorme encina sobre la que estaba echado el vellocino, semejante a una nube que se enrojece con los encendidos rayos del sol naciente”.<sup>69</sup>

“...El aurora se esparcía sobre la tierra, y ellos llegaron junto al grupo. Se pasmaron los jóvenes al ver el gran vellocino, brillante igual que un relámpago de Zeus”.<sup>70</sup>

Un preciado árbol entre los hititas, igualmente simbólico, que podría significar la permanencia y robustez de una planta siempre verde, en unión con el prestigioso *kursa* (vinculado a Telipinu,<sup>71</sup> pero sobre todo a las divinidades LAMMA) se ponía en este mito en abierta relación con lo que pudiese ocurrir a la familia real, concretamente al rey (representante terrenal de las divinidades). Así, el conjunto formado por el árbol *eya* y el *kursa*, se convertía, en último extremo, en una especie de insignia visible sagrada de la estabilidad y bienestar de la realeza.<sup>72</sup>

---

Hittite dans les documents juridiques et administratifs”, *JESHO* 25: 237ss.; para la edición y/o traducción de este artículo del corpus, F. Imparati (1964), *Le leggi ittite*, Roma, p. 67; H. A. Hoffner<sub>Jr</sub> (1997), *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, Leiden / New Cork / Köln, p. 61 (A [KBo VI 2] ii); A. Bernabé / J. A. Álvarez-Pedrosa (eds.) (2000), *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, Madrid, p. 191.

<sup>69</sup> Para este pasaje de las *Argonáuticas* (Libro VI 120ss.) se sigue la versión de M. Valverde Sánchez (1996, Ed. Gredos, Madrid, p. 268). En otras versiones, el árbol en el que está colgado el Vellocoino es un roble (p.e., C. García Gual (2004), Alianza Editorial, p. 195; o W. H. Race (2008), Harvard University Press, p. 339, “...in search of the huge oak tree on which the fleece had been hung...”).

<sup>70</sup> Valverde Sánchez (1996), 270 (Libro VI 180ss.).

<sup>71</sup> Para las versiones del mito de la desaparición pero con el dios de la Tempestad (CTH 325), que presenta estrechas similitudes con las versiones del mito del dios Telipinu, *vid.* Bernabé, *op.cit.*, 1987, p. 65ss.; o Pecchioli Daddi / Polvani, *op.cit.*, 1990, p. 89ss. En cuanto a la relación del *kursa* con el dios Telipinu ya se constata en otro texto de culto ya mencionado previamente (KUB XV 31 Ro. 6ss., relativo al festival del *purulli-*, *vid. supra*).

<sup>72</sup> En el mito, el dios Telipinu se presentaba como una suerte de protector de la familia real hitita. En el caso del texto se ha pensado que la falta que ha enfurecido a Telipinu podría haber sido cometida por el propio rey hitita (con la gravedad que ello conllevaba como vicario de las divinidades) de ahí su benevolencia final para con la familia real (*vid.* Pecchioli Daddi / Polvani, *op.cit.*, 1990, p. 77s.; García Trabazo, *op.cit.*, 2002, p. 109).

En este sentido el propio *kursa*, aparte de distintivo sagrado divino, parece actuar como una suerte de cornucopia repleta de abundancia, prosperidad y durabilidad.<sup>73</sup> En el mito de Telipinu, el *kursa* colgado del árbol *eya* contenía “*bienes*” materiales e inmateriales que simbólicamente representaban todo lo deseable en el positivo desarrollo humano y en la preservación del equilibrio cósmico.<sup>74</sup>

En definitiva, el *kursa* era un objeto de culto, a veces relacionado y/o identificado con la divinidad (siendo venerado como tal), poseedor en sí mismo de un poderoso valor mágico-religioso que implicaba que en su interior tenían cabida: el sustento de los alimentos, la fertilidad del ganado y el campo, la salud, la descendencia, las cualidades positivas y, en definitiva, la abundancia y un destino favorable permanente. Físicamente podría tener una forma de bolsa abierta para colgar en la pared en un lugar sagrado específico,<sup>75</sup> bolsa hecha con

<sup>73</sup> El valor del *kursa* como cornucopia o cuerno de la abundancia se había planteado ya hace varias décadas: “In den hethitischen Mythen tritt das Vlies als eine Art des “Füllhorns” auf.”, *vid.* Popko, *op.cit.*, 1975, p. 69; también McMahon (*Tutelary Deities*, p. 251), en referencia a otra afirmación similar previa de Popko, establecía: “himself points out that the *kursa*- functions as a kind of cornucopia filled with a variety of good” (el artículo en cuestión es Popko (1974), “Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vliesen”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22, 309). Más recientemente, aceptando esta cualidad del *kursa*, Watkins, en *Fs. Güterbock*<sup>3</sup> (2002), p. 170; y Bremmer, *op.cit.*, 2006, p. 23.

<sup>74</sup> No es extraño que al *kursa* se le pueda identificar con algún tipo bolsa de piel sagrada y “mágica” más allá de un vellón sin forma, no elaborado. El nexo entre ambos objetos sagrados, el *kursa* y el Vellocino, pertenecientes a distintas épocas, que acaso se podía incluir en las reminiscencias que perduraron a los posibles contactos culturales iniciados entre la Anatolia hitita y su cercano Occidente debe de ser sometido todavía a estudio (más recientemente, se ha llegado a relacionar, p.e., el *kursa* con el posterior *aegis* de Atenea, C. Watkins (2000), “A Distant Anatolian Echo in Pindar: The Origin of the Aegis Again”, *Harvard Studies in Classical Philology* 100: 1ss.; Watkins en *Fs. Güterbock*<sup>3</sup> (2002), p. 169ss.; *cf.* Bremmer, *op.cit.*, 2006, p. 24ss.). Para algunas de estas investigaciones sobre los hititas y sus vecinos occidentales, *vid. supra*. Desde el punto de vista político, *vid.* nuestros trabajos, (2004), “*Lazpa* (Lesbos) y *Millawanda/Milawata* (Mileto). En los lejanos confines del dominio hitita sobre el occidente minorasiático”, *Isimu* (= *Homenaje al Profesor Paolo Matthiae*) 7: 77ss.; (2005), “*Chronica Asiae Minoris*: Anotaciones preliminares para el estudio de las relaciones entre los hititas y sus vecinos occidentales”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (= *BAEO*) 41: 319ss.; y (2007), “¿Dónde combatieron los hititas en el lejano Occidente? Mursili II, la destrucción de *Millawanda* o el fin de *Mileto V* (*Bauphase 2*)”, *BAEO* 43: 55ss.

<sup>75</sup> Su lugar de ubicación, cuando no era llevado en procesión, no sólo parece ser dentro de un templo (festival del *kursa*), sino colgado, al menos provisionalmente, sobre otro

pieles de animales a modo de receptáculo flexible donde se podrían guardar figuradamente esos “*artículos*” que para los hititas traían la fortuna, el bienestar y la estabilidad en todos los ámbitos. Un símbolo que representaba a unas divinidades de larga tradición anatólica, que debía ser renovado mediante complejas ceremonias (como una alegoría de la continuidad, de la permanencia del objeto-*kursa* y de su trascendencia eterna) y que implicaba la protección y salud del rey, vicario de los dioses, de la familia real y, por ende, de todo el reino hitita. En sí, el *kursa* fue un símbolo más del poder de los dioses que otorgaban a través de él la prosperidad a los hititas cuando se mantenía la armonía entre el plano divino y el humano. El *kursa*, con un origen en el mundo hático prehitita, se fue enriqueciendo en su compleja significación a lo largo del período hitita y podría haber llegado a transmitir posteriormente parte de su valor esencial a otras civilizaciones vecinas.

---

símbolo sagrado como una árbol *eya* (en un contexto mitológico), acaso plantado al lado o frente a un santuario.

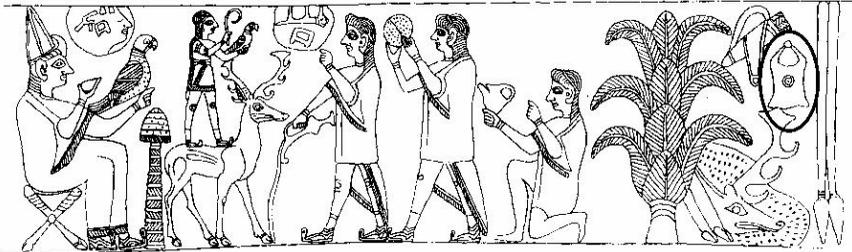


Fig. 1. Imagen y dibujo del friso que decora el ritón con forma de venado (*Hirschrhyton*) de la colección de Norbert Schimmel (según S. Alp (1983), *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*, Ankara, Abb. 6g-h). Hemos enmarcado en un óvalo la ubicación del <sup>(KUS)</sup>*kursa*.