

## CONCEPTOS DE TRANSMISIÓN DE LA ENFERMEDAD EN MESOPOTAMIA: ALGUNAS REFLEXIONES\*

ÉRICA COUTO  
*Roma*

*Abstract:* Illness is shown in most cuneiform texts as a state, the result of a process that leads from health to physical and psychological uneasiness. Sometimes experienced as a subjective suffering, sometimes seen as a literary object, or perceived as the main concern in therapeutic practice, illness appears as an enormously complex reality.

Assuming this multifaceted profile of illness, I will try to analyze the idea of contact as a crucial element to explain the action of diseases over the human being. The use of the “physical” verbs *lapātu* (“to run one’s hand over something, to touch lightly”), *mahāšu* (“to hit”) and *šabātu* (“to seize, to grasp”) in indicating the fact of contact-contagion, reveals parallelisms between the literary images of demons attacking and immobilizing their victims, and the references included in the later medical texts.

### 1. INTRODUCCIÓN

La enfermedad se define como un estado caracterizado por la falta de bienestar físico, mental y social.

Esta definición común, sin embargo, se manifiesta en muy diversas formas de pensar la enfermedad, de concebirla, de entenderla e interpretarla, de tratarla y de eliminar sus efectos. El desequilibrio entre los componentes del cuerpo<sup>1</sup>, la posesión espiritual, la infección vírica, la

---

\* Abreviaturas. *AoF*: Altorientalische Forschungen; *ARM*: Archives royales de Mari; *BAFO*: Archiv für Orientforschung Beiheft; *BAM*: Die babylonische-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen; *BE*: Babylonian Expedition of the University of

somatización de las tensiones: todas estas premisas comparten su existencia como modos de plantearse la causa de la enfermedad, y todas ellas se inscriben en un pensamiento médico concreto que determina los modos y maneras de curar.

En el caso del amplio corpus de literatura médica y terapéutica mesopotámica, la enfermedad presenta diversos niveles de lectura con un amplio espectro de significados y connotaciones. Alude a la pérdida de la integridad física y mental, que puede ser el resultado de la acción de causas naturales (enfermedades estacionales<sup>2</sup>, trastornos alimentarios<sup>3</sup>, insolación<sup>4</sup>, entre otros), o de causas espirituales (pérdida del beneplácito de los dioses, ataques demoníacos, embrujamiento<sup>5</sup>, etc), y cuyo

---

Pennsylvania, Series A: the Cuneiform Texts; Biggs Šaziga: R.D. Biggs: Šà.zi.ga: Ancient Mesopotamian Potency Incantations; *BWL*: Babylonian Wisdom Literature; *CAD*: The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago; *EPSSD*: Electronic Sumerian Pennsylvania Dictionary; *ETCSL*: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature; *Gilg.*: The Epic of Gilgameš; *JNES*: Journal of Near Eastern Studies; *KAR*: Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts; *KBN*: De Kêmi à Birit Nâri, Revue Internationale de l'Orient Ancien; *LAS*: Letters of Assyrian and Babylonian Scholars; *MARI*: Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires; *MDP*: Mémoires de la Délégation en Perse; *NG*: Nombre géographique; *NP*: Nombre de persona; *NR*: Nombre real; *OIP*: Oriental Institute Publications; *RIA*: Reallexikon der Assyriologie; *SAA*: State Archives of Assyria; *Sum.*: Sumerio; *TCL*: Texts from Cuneiform Sources; *UH*: Uduhul

<sup>1</sup> Véase la teoría médica hipocrática de los cuatro humores o, en la medicina tradicional china, el exceso o carencia de yin o yang en un determinado órgano interno.

<sup>2</sup> Véase la carta de Ištar-šumu-ēreš al rey asirio Esarhaddon en SAA VIII 1, líneas 6-8, publicada en Hunger (1992: 4): “El rey, mi señor, no debe preocuparse por esta enfermedad: es un mal de la estación (*mur-šu* MU.AN.NA), todos los que han enfermado (de ella) se han recuperado”. Para las estaciones, véase el apartado “Saisons et autres périodes” en Verderame, L. (en imprenta), “Le calendrier et le compte du temps dans la pensée mythique suméro-akkadienne” KBN 3, que incluye la bibliografía anterior.

<sup>3</sup> TCL 3 151: “alejó la comida y el agua de su boca (rechazó la comida y el agua) y (como consecuencia) impuso sobre sí mismo una enfermedad permanente”, véase CAD M/2 s.v. *muršu* 1a), p. 225; LAS n°143, líneas 16-18, pp. 112-113: “no comer (y) no beber confunde la razón (y) añade enfermedad”.

<sup>4</sup> “[Cuando los rayos del sol] lo han [sobrecalentado], y en ese día (el enfermo) está caliente: ese hombre estará enfermo durante tres días. Si su enfermedad se prolonga, frótalo repetidamente con aceite templado y cerveza y se curará”, véase Heessel (2000: 345), línea 2.

<sup>5</sup> Para numerosos ejemplos de estas categorías, véanse TDP, BAM, Heessel (2000).

tratamiento (farmacológico, mágico-ritual, o una combinación de ambos) se determina en base a los síntomas.

Pero, ¿cómo se explica en los textos cuneiformes el principio de la enfermedad? ¿Cuál es el proceso que da inicio a las manifestaciones patológicas en el cuerpo del enfermo? En un artículo anterior, editado en esta misma publicación<sup>6</sup>, se analizó el particular caso de las enfermedades producidas por los “espectros furiosos”, poniendo en relación el universo religioso e ideológico mesopotámico con la representación médica de esta particular etiología de la enfermedad.

En este artículo, sin embargo, mi pretensión es otra: analizar la idea de contacto presente en la terminología habitualmente usada en los textos médicos, diagnósticos y terapéuticos, para indicar que un ser humano ha sido “contactado-contagiado” por la enfermedad<sup>7</sup>, términos que, de algún modo, permiten la distinción entre lo sano y lo enfermo, y ofrecer algunas reflexiones personales al respecto.

## 2. SOBRE EL CONCEPTO DE ENFERMEDAD EN MESOPOTAMIA: ¿QUÉ SIGNIFICA ENFERMAR?

*Marāṣu*<sup>8</sup> y *murṣu*<sup>9</sup> (sum. GIG) corresponden, respectivamente, al verbo y el sustantivo de la raíz *lmršl*, que en acadio indica una alteración negativa del estado tanto físico como emotivo, principalmente en referencia a la enfermedad<sup>10</sup>. Usados para indicar todo tipo de males de origen y gravedad diversa, ponen énfasis en el estado del que está enfermo, del que ya ha cruzado el espacio que separa al sano del que sufre.

---

<sup>6</sup> Couto Ferreira (2005).

<sup>7</sup> La noción de contagio ha sido ampliamente estudiada en la Historia de la medicina, y continúa siendo un tema debatido y polémico, en especial en lo que se refiere al uso del término aplicado a los sistemas médicos de la antigüedad. Para una introducción a la problemática en época clásica, véase Grmek (1984).

<sup>8</sup> CAD M/1 s.v. *m.*, pp. 269-276; AHw s.v. *m.*, pp. 609-610.

<sup>9</sup> CAD M/2 s.v. *m.*, pp. 224-227; AHw s.v. *m.*, pp. 676-677.

<sup>10</sup> Véase CAD M/1 s.v. *marāṣu* 2, pp. 272-273, para las acepciones “volverse problemático, preocuparse, ser causa de disgusto”. Nótese que, entre los ejemplos textuales citados, se incluyen profecías en las que *marāṣu* se refiere a un signo adivinatorio nefasto.

En algunos ejemplos, “enfermar/enfermedad” se emplean para referir la condición del “no sano, privado de salud, débil”. Y a menudo, la enfermedad se presenta como una entidad ignota e incomprensible que se resiste a ser diagnosticada y paliada. El primer paso para el tratamiento de un mal es identificar su origen, proceso a menudo complicado que obligaba a recurrir a la hepatoscopia para determinar, mediante la adivinación, la causa de la enfermedad. En la siguiente carta procedente del corpus de la correspondencia femenina del palacio de Mari, la remitente pide a su señor –el rey– que se realice una sesión adivinatoria para determinar el origen y el tratamiento adecuado de su enfermedad:

“Ahora, si mi señor lo desea, que investigue (a través de la extispicia) sobre esta enfermedad (que padezco)”<sup>11</sup>.

Son bien conocidos los informes hepatoscópicos de los reyes neoasirios en referencia a la identificación y tratamiento de enfermedades, con los dos ejemplos emblemáticos protagonizados por Esarhaddon y su hijo Assurbanipal:

“(El rey, mi señor, continúa diciéndome) “¿por qué no examinas la naturaleza de mi enfermedad (y) elaboras su cura?”. Con anterioridad hablé con el rey en la audiencia (y) no pude aclarar sus síntomas.

(...)

(Si le parece bien al rey, mi señor) que los harúspices realicen un trabajo (de extispicia) sobre esto”<sup>12</sup>.

“[¿Debe Assurbanipal, príncipe heredero del] Palacio de la Sucesión, [beber esta medicina] colocada [ante] tu gran [div]inidad, [y (si) b]ebe [esta medicina él] se salvará (y) vivirá?”<sup>13</sup>.

La impotencia del enfermo ante un mal que se resiste a ser identificado se manifiesta sin demasiadas estridencias en este género de textos. Desconociendo la causa de su enfermedad o la adecuación de un tratamiento para la curación de la misma, la persona enferma se debate

---

<sup>11</sup> ARM 10 87: 20-23.

<sup>12</sup> LAS 246, pp. 188-189, líneas 9-12, y 18-19, respectivamente.

<sup>13</sup> Véase SAA IV, texto n°187 líneas 1’-3’, en Starr (1990: 191), junto a los textos n°183-199.

en dudas, de ahí que se realicen ritos adivinatorios que contribuyan a clarificar la terapéutica más eficaz.

Por otro lado, la primera consecuencia del “estar enfermo” se caracteriza por la tendencia a aislar de la vida social a quien padece la enfermedad. La literatura nos ha transmitido el caso emblemático descrito en la composición “*Ludlul bēl nēmeqi*”, más conocido como “El Job babilonio”, pieza literaria que muestra la paulatina decadencia de un hombre abandonado por su dios y acosado por todas las desgracias imaginables:

“Llamé a mi dios, pero no mostró su rostro,  
Imploré a mi diosa, pero no levantó su cabeza.  
El adivino con su adivinación no (consiguió) establecer los hechos”<sup>14</sup>.  
“Para mi extensa familia me convertí en un solitario  
(...)  
Mi hermano se convirtió en mi enemigo,  
Mi amigo se convirtió en un demonio maligno,  
Mi compañero me denunció salvajemente,  
(...)  
Mi familia me ha convertido en (uno que) no (es) de su propia carne”<sup>15</sup>.

Aun estando sujeta a las concesiones que la literatura se permite, todavía resuena viva la afligida petición de curación de Inanaka a la diosa Nintinuga hecha en esta *Gottesbrief*:

“Así dice Inanaka, la hija de Enlilamah, tu sirvienta:  
He caído (enferma) en mi habitación por segunda vez,  
voy de aquí para allá (entre) ¡ays! y ¡ohs!, desconozco la profecía (referida a mi enfermedad).  
Mi señora me ha construido una casa, pero debo sentarme allí con ojos anhelantes.  
Mis amigos y conocidos me rehúyen.  
No tengo a nadie que me cuide.  
Como esto (esta medida) es demasiado, demasiado para mí,  
me siento angustiada”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> “*Ludlul bēl nēmeqi*” líneas II 4-6, BWL pp. 38-39.

<sup>15</sup> “*Ludlul bēl nēmeqi*”, líneas I 79, 84-86, y 92 respectivamente, BWL pp. 34-35 y *passim* en el texto.

Volviendo a los términos *marāṣu* y *murṣu*, estos pueden usarse, además, en otros textos con un sentido específico, en compañía de enfermedades concretas<sup>17</sup>, en cuyo caso el simple “enfermar/estar enfermo” se convierte en “enfermar de/padecer”. Algunos de los nombres de enfermedades y síntomas que aparecen en estos contextos hacen referencia a diversos tipos de ictericia<sup>18</sup>, a heridas, lesiones y enfermedades dérmicas<sup>19</sup>, a parálisis<sup>20</sup>, entre otras<sup>21</sup>.

*Marāṣu* y *murṣu*, por tanto, en sus usos contextuales se muestran como términos generalistas, adaptables según los síntomas o la situación concreta observada en el enfermo<sup>22</sup>, que enfatizan un estado –aquel en el que prevalece la falta de salud y el padecimiento físico–, en el que el individuo se convierte en paciente, esto es, en el sujeto que recibe o padece la acción de un agente<sup>23</sup>, en este caso, la enfermedad.

Por tanto, la enfermedad supone, subjetivamente, una clara ruptura de equilibrios para el enfermo, tanto a nivel individual (alteraciones y fallos en el funcionamiento del organismo, dudas que alteran la tranquilidad mental) como a nivel social (aislamiento del paciente y falta de integración en la comunidad).

### 3. ENFERMEDADES Y DEMONIOS

Pero, al mismo tiempo, la enfermedad *per se*, como entidad independiente no ligada a la percepción individual, posee otros rasgos de interés: a menudo se la representa como un ser vivo entre lo animal y lo humano, demonizada, brutal, y con gran capacidad de actuación.

---

<sup>16</sup> “Carta de Inanaka a la diosa Nintinuga”, líneas 11-18. Citado a partir de Böck (1996); cf. etcsl.

<sup>17</sup> CAD M/1 s.v. *marāṣu* 1 b), pp. 271-272.

<sup>18</sup> *Amurriqānu*, *ahhāzu*.

<sup>19</sup> *Simmu* “herida, lesión”, *kurāru* “tipo de lesión dérmica”, *sāmānu*.

<sup>20</sup> *Rimūtu*, *šimmatu*.

<sup>21</sup> *Tattīkam ša šīnāti* “pérdida de orina”, *murūṣ nāki* “enfermedad venérea”, *agannutillū* “hidropesía”, *rapādu* y *šaššaṣu* “enfermedad(es) de las articulaciones”.

<sup>22</sup> GIG se utiliza con relativa frecuencia en la formación de nomenclatura patológica. Véase TDP 110: 10 “*murūṣ nāki mariṣ*, está enfermo de una enfermedad venérea”, y *passim* en el texto.

<sup>23</sup> Diccionario RAE on line, s.v. “paciente”.

En el “Descenso de Ištar a los infiernos”, la diosa entra en el Más Allá despojada de todo objeto y ocupa el trono de Ereškigal, quien, como contestación, comanda a Namtar para que envíe los 60 demonios de la enfermedad sobre ella. Mientras en el “Descenso de Inanna” la diosa es transformada en cadáver por haber penetrado en el mundo inferior<sup>24</sup>, en la versión acadia son las enfermedades, a modo de horda demoníaca, las que convierten a la diosa en difunto:

“Ereškigal se preparó para hablar, y dijo  
a Namtar, su visir, estas palabras:  
“Ve, Namtar, [tráela ante] mi presencia.  
Libera contra ella las sesenta enf[ermedades ] Ištar,  
La enfermedad de los ojos [contra] sus [ojos],  
La enfermedad del flanco c[ontra] sus [flancos],  
La enfermedad del pie c[ontra] sus [pies],  
La enfermedad del interior c[ontra su interior],  
La enfermedad de la cabeza [contra su cabeza],  
Yo [los liberé?] contra ella”<sup>25</sup>.

En este tipo de textos, las formas habituales de actuación de los demonios sobre el enfermo se basan en acciones de cariz fundamentalmente físico y violento, de forma que la víctima de tales ataques se presenta como golpeado, inmovilizado, indefenso, sin capacidad de reacción. Algunos de estos verbos utilizados en las composiciones literarias son: *abātu*<sup>26</sup>, “destruir, arruinar”; *kasû*<sup>27</sup>, “atar, unir, ligar”, aunque cuando se aplica a una enfermedad, suele

---

<sup>24</sup> “Inana’s Descent to the Underworld”, líneas 166-172, en EPSD: “Hizo que su hermana Ereškigal se alzase de su trono, y en su lugar ella (Inanna) se sentó en el trono. Los Anuna, los siete jueces, emitieron su decisión contra ella. La miraron: era la mirada de la muerte. Le hablaron: eran las palabras de la muerte. Le gritaron: era el grito de la rabia. La mujer, afligida, fue convertida en cadáver. Y el cadáver fue colgado en un gancho”.

<sup>25</sup> Foster (1995: 81), líneas 66-75.

<sup>26</sup> Thompson (1903-1904: I 128-133). Véase CAD A/1 s.v. *a.*, pp. 41-45, en especial 1d), p. 43; AHw s.v. *a.*, p. 5.

<sup>27</sup> CAD K s.v. *k.*, pp. 250-253; AHw s.v. *kasû* III, p. 455-456. Nótese su uso en contextos militares y judiciales para referirse a la captura de enemigos y prisioneros, al arresto de criminales, etc.

interpretarse como “paralizar”; *sahāpu*<sup>28</sup> “envolver, cubrir, extenderse (sobre)”; *nakāsu*<sup>29</sup>, “cortar, descuartizar, dividir”; *sapāhu*<sup>30</sup>, que adquiere el sentido de “debilitar” cuando se aplica a miembros del cuerpo.

Ejemplo de violencia demoníaca, representada marcialmente como un acto de dominación física absoluta, se encuentra en el siguiente pasaje de “El sueño de Dumuzi”, en el que los demonios persiguen continuamente al protagonista para darle caza y arrastrarlo con ellos al mundo infernal:

“Enroscaron (tejieron) una cuerda para él (Dumuzi), anudaron una red para él.

Tejen una cuerda *ziptum* para él,

Cortan palos para él.

El que esté delante de él le arroja objetos,

El que está detrás de él... un cúbito.

Sus manos (de Dumuzi) están unidas por ligaduras,

Sus brazos están unidos por ataduras”<sup>31</sup>.

En “*Ludlul bēl nēmeqi*”, las enfermedades son descritas como un ejército de criaturas maléficas que, abandonando sus respectivas moradas<sup>32</sup>, se abalanzan sobre la víctima, inmovilizándolo e incapacitando cualquier

---

<sup>28</sup> Thompson (1903-1904: I 128-133), línea 41. En CAD S s.v. s., pp. 30-36, nótese los ejemplos en los que *sahāpu* se utiliza para describir las redes que envuelven al enemigo en los enfrentamientos bélicos. AHw s.v. s., p. 1004.

<sup>29</sup> Thompson (1903-1904: II 56-57), línea 18. CAD N/1 s.v. n., pp. 171-180; AHw s.v. n., pp. 720-721.

<sup>30</sup> Thompson (1903-1904: II 56-57), línea 15. CAD S s.v. s., pp. 151-157; AHw s.v. s., pp. 1025-1025.

<sup>31</sup> Alster (1972: 70-71), líneas 157-163; *ibid.* 183-190, pp. 74-75 y 218-225, pp. 78-79. Dumuzi es tratado como un prisionero, maniatado e inmovilizado a través de cuerdas y redes.

<sup>32</sup> “*Ludlul bēl nēmeqi*” II 50-55, en BWL pp. 40-41:

“La enfermedad que debilita se soltó sobre mí,

Un viento maligno ha soplado desde el horizonte,

El dolor de cabeza ha brotado de la superficie del infierno,

La tos maligna ha dejado el Apsu ...

El fantasma irresistible dejó el Ekur,

El demonio Lamaštu descendió de las montañas”.



movimiento o reacción. En la descripción se recurre al uso de verbos como *etēqu*<sup>33</sup>, *mahāṣu*<sup>34</sup>, *lapātu*<sup>35</sup>, *abātu*<sup>36</sup>, *katāmu*<sup>37</sup>, *ahāzu*<sup>38</sup>, *maqātu*<sup>39</sup>:

“Ha pasado (sobre) los músculos/tendones de mi cuello, ha aflojado la fuerza de mi cuello  
 Golpearon mi torso, golpearon mi pecho,  
 Tocaron mi carne y me causaron convulsiones”<sup>40</sup>.  
 “Causando la descarga de flema, trajeron la fiebre a mis [pulmones],  
 Causaron la fiebre en mis miembros e hicieron temblar mi grasa.  
 Destruyeron mi elevada estatura como si fuese una pared,  
 Tiraron al suelo mi figura robusta como si de juncos se tratase,  
 Soy arrojado como la planta de una ciénaga y lanzado sobre mi cara  
 El demonio Alû se ha vestido con mi cuerpo como si tratara de un traje;  
 El “sueño” me cubre como una red.  
 Mis ojos miran pero no ven,  
 Mis oídos se abren, pero no escuchan.  
 La debilidad se ha apoderado de todo mi cuerpo,  
 El ataque ha caído sobre mi carne.  
 La enfermedad *mangu* se ha apoderado de mis brazos,  
 La impotencia ha caído sobre mis rodillas,  
 Mis pies olvidaron su movimiento”<sup>41</sup>.

Del mismo modo, en los encantamientos sumeroacadios destinados a alejar del cuerpo del enfermo el mal o el agente que lo ha causado, la enfermedad suele presentarse poetizada, siendo representada como un agente vivo, autónomo, y equiparándose, frecuentemente, a demonios y fantasmas en su forma de actuación sobre el enfermo:

---

<sup>33</sup> “Cruzar, pasar a través de”. CAD E. s.v. *etēqu* A, pp. 384-395, en especial 2a-2c, pp. 388-389; AHw s.v. *e.*, pp. 260-263.

<sup>34</sup> Véase 4.2.

<sup>35</sup> Véase 4.1.

<sup>36</sup> Véase n. 26.

<sup>37</sup> “Cubrir (con vestidos, polvo, arena, etc), abrumar, constreñir”. CAD K s.v. *k.*, pp. 298-303; AHw s.v. *k.*, pp. 464-465.

<sup>38</sup> “Hacerse con, tomar posesión de, agarrar”. CAD A/1 s.v. *a.*, pp. 173-183; AHw s.v. *a.*, pp. 18-20.

<sup>39</sup> “Caer, colapsar, atacar, invadir, afligir”. CAD M/1 s.v. *m.*, pp. 240-251; AHw s.v. *m.*, pp. 605-607.

<sup>40</sup> “*Ludlul bēl nēmeqi*” II 61-63, BWL pp. 42-43.

<sup>41</sup> “*Ludlul bēl nēmeqi*” II 66-79, BWL pp. 42-43.

“La enfermedad de la cabeza ataca en la estepa, soplando como el viento,  
Destella como un relámpago, sale a raudales,  
en lo alto y en lo bajo.  
Cortó, como (si fuese) un junco, el hombre que no reverenció a su dios,  
Arañó sus miembros como (si fuese) una cesta (endeble, ligera).  
Consumo la carne de aquel que no tiene una diosa protectora”<sup>42</sup>.

Bajo mi perspectiva, toda esta terminología enfatiza el hecho físico del contagio de la enfermedad, que se contrae por el ataque directo y violento de estos demonios. Para van der Toorn (1985), sin embargo, estas acciones revelan una clara analogía con aquellas otras que derivan de las heridas producidas en la batalla, una hipótesis que, a la idea de “fisicidad”, añadiría otra en la que se enfatiza el perfil belicoso de los demonios.

En los encantamientos destinados a exorcizar los demonios *udug hul/utukkū lemnūtu* (“espíritus/demonios malignos”), la enfermedad también se menciona entre ellos, integrada en el ejército de criaturas malvadas que atacan al ser humano:

“El maligno demonio-Galla, liberado en la estepa, el ladrón que no devuelve (lo robado),  
Los demonios Dimme y Dima que salpican al hombre,  
La enfermedad interna, el interior enfermo<sup>43</sup>, el dolor de cabeza, el demonio Ala, que cubren al paciente,  
(todos) perturban al hombre afligido como (si fuesen) una tormenta, y lo rocían de bilis”<sup>44</sup>.

A este pasaje sigue la descripción del ritual para liberar al que sufre de los ataques de las diferentes entidades espirituales, en la que se incluye una imprecación que urge la huida de los demonios. Entre estas criaturas malévolas, se citan igualmente síntomas y enfermedades:

“Y así, que la enfermedad interna, el interior enfermo<sup>45</sup>, el dolor de cabeza, y el demonio Ala que cubre a la víctima se vayan”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Foster (1995: 419), encantamiento contra el dolor de cabeza.

<sup>43</sup> Lipiš (ABxŠÀ)-gig, traducido por “stricture” (“constricción”) en Geller (1985).

<sup>44</sup> UH 648-651, cf. UH 658-661, en Geller (1985: 58-59).

<sup>45</sup> Véase n. 43.

Algunas referencias literarias proporcionan una imagen de la enfermedad en la que ésta se instala en el cuerpo del paciente, ocupándolo como si de una morada se tratase. De nuevo, en el poema “*Ludlul bēl nēmeqī*”, el sufridor declara:

“El demonio Alû se ha vestido<sup>47</sup> con mi cuerpo como (si de) una vestidura (se tratase)”<sup>48</sup>.

En la “Carta de Inanaka a la diosa Nintinuga”, el demonio asag que la ha enfermado se describe habitando el cuerpo de Inanaka:

“Si mi señora lo quiere (así), que el demonio asag que está en mi cuerpo<sup>49</sup> abandone mi cuerpo”<sup>50</sup>.

Esta idea de la enfermedad que se prolonga aun después del momento del contacto, resistiéndose a abandonar el cuerpo del enfermo, se registra, igualmente, en textos de contenido médico-farmacológico de época posterior:

“Si la enfermedad continúa<sup>51</sup> y no mejora a pesar de los tratamientos del *asû* y del *āšīpu*”<sup>52</sup>.

“La enfermedad persiste<sup>53</sup> (y) no abandona su cuerpo”<sup>54</sup>.

En la sección precedente se ha visto como “enfermar” y “enfermedad” se refieren al estado de lo no sano, a la pérdida de la salud, al padecimiento: es el resultado de un proceso en el que la raíz *lmr̄ṣl* más que reflejar la transición entre lo sano y lo enfermo, apunta más bien a la consecuencia

---

<sup>46</sup> UH 686-687, en Geller (1985: 62-63).

<sup>47</sup> *Itēdiq*, véase *edēqu* en CAD E s.v. e., p. 29.

<sup>48</sup> “*Ludlul bēl nēmeqī*” II 71, BWL pp. 42-43.

<sup>49</sup> Á-zág su-gá gál-la. La forma gál-la aparece también en textos mágico-rituales describiendo las acciones demoníacas sobre la víctima. Para una construcción similar véase, por ejemplo, UH 21 en Geller (1985: 20-21).

<sup>50</sup> Böck (1996: 10), líneas 19-10.

<sup>51</sup> *Itazazma*. Para *lazāzum*, véase CAD L/1 s.v. l., pp. 114-115.

<sup>52</sup> BAM 225 r. 5.

<sup>53</sup> Véase n.38.

<sup>54</sup> BAM 124 ii 7.

de dicho proceso de cambio. A esta visión se añade otra, aquella en la que la enfermedad se equipara a los demonios, cuando no se considera directamente uno de ellos, que actúa sobre la víctima de un modo virulento y directo, cubriéndola, atrapándola, golpeándola y que, en definitiva, la somete como a un enemigo o a un prisionero.

#### 4. LA PERCEPCIÓN DE LA ENFERMEDAD EN LOS TEXTOS ESPECIALIZADOS: ALGUNOS VERBOS QUE ENFATIZAN EL SENTIDO FÍSICO DEL CONTAGIO INDIVIDUAL

Quizás sea por su carácter predominantemente activo por lo que la acción de la enfermedad sobre el organismo del paciente se expresa a través del empleo de verbos que contienen un fuerte sentido de “fisicidad”. *Lapātu*, *šabātu*, *mahāšu* se encuentran entre los términos más habituales en los textos cuneiformes de contenido médico, y son traducidos generalmente por expresiones del tipo “sufrir de”, “estar afectado por”, “enfermar de”. El significado original de estos tres verbos –*lapātu* “tocar, rozar”, *šabātu* “agarrar, tomar”, *mahāšu* “golpear”– se caracteriza, sin embargo, por incluir denotaciones físicas en sus planteamientos, y es en su relación con la manifestación de la enfermedad en el ser humano por lo que merecen un análisis en detalle.

Cabe decir que las explicaciones teológicas, religiosas e ideológicas que justifican el padecimiento de la enfermedad, y que la contextualizan dentro del sistema, o sistemas, de creencias mesopotámico no serán tratadas en esta ocasión<sup>55</sup>. Interesa, más bien, el aspecto patológico, las ideas alrededor del contagio y de la acción de la enfermedad sobre el paciente, a partir de la terminología usada en los textos cuneiformes.

##### 4.1. *Lapātu*, el suave roce del mal

“Pasar la mano, tocar suavemente o en un gesto simbólico, entrar en contacto”: estos son los significados básicos del verbo *lapātu* (sum. TAG), enriquecidos con diversos matices según el contexto de uso<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Véase Abusch (2002), Biggs (1987-1990), Biggs (2000), van der Toorn (1985).

<sup>56</sup> Véase CAD L s.v. *l.*, pp. 82-94; AHw s.v. *l.*, pp. 535-537.

Cuando Enkidu muere, su compañero de fatigas Gilgameš acerca la mano a su pecho para comprobar los latidos del corazón. El leve roce de la mano sobre el cadáver del amigo en la búsqueda de un signo de vida se expresa con *lapātu*:

“Tocó su corazón, (pero ya) no latía”<sup>57</sup>.

También la unción o la aplicación de ungüentos sobre las heridas se puede expresar con este mismo verbo:

“Untó su frente con “aceite de (un) cuenco”<sup>58</sup>.

“Untarás (la pomada) sobre su ombligo y sobre el ombligo de la mujer”<sup>59</sup>.

Pero *lapātu* puede reflejar, igualmente, un acto de consecuencias nefastas: tocar o ser tocado por lo que está maldito o prohibido, lo que es impuro o enfermo, supone un peligro para el que así establece contacto. Un peligro de “contagio”, de transmisión de la impureza al individuo inicialmente sano y puro:

“Cuando atravesé la calle una persona maldita me tocó”.

(...)

“Pisé el agua que no se había escurrido,

Tanto si he caminado sobre restos de uñas, (o) afeitados de las axilas,

(O) zapatos con agujeros, (o) un cinturón hecho trizas,

(O) una bolsa de cuero con (sustancias para la) magia negra, (o) costras (de un enfermo que sufre una enfermedad dérmica),

(Todas estas) cosas (son) desafortunadas para el ser humano”<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Gilg. VIII 60, en George (1990: 65).

<sup>58</sup> BAM 248 iii 26 y 28.

<sup>59</sup> Biggs Šaziga 23: 15ss en CAD L s.v. *lapātu* 1h), p. 86.

<sup>60</sup> Reiner (1956: 152-153), líneas 41', 43'-47'. Para referencias similares, véase también la serie Šurpu en Reiner (1958). Esta serie consta de nueve tablillas de las que la primera recoge el ritual, y las ocho restantes registran un gran número de ofensas y transgresiones –tanto sociales como religiosas y de culto, entre las que se incluye el contacto con sustancias impuras o nocivas-, así como plegarias e invocaciones a los dioses encaminadas a restablecer el equilibrio roto por esas faltas.

El contacto con lo malsano o lo enfermo vuelve malsano y enfermo: la naturaleza contaminante del demonio femenino Lamaštu, por ejemplo, se expresa aludiendo a sus capacidades para enturbiar las aguas cuando cruza el río, y para volver impuro el tamarisco<sup>61</sup>, planta purificadora por excelencia usada y referida en múltiples encantamientos y rituales.

Las enfermedades o los agentes que la causan (demonios, fantasmas, sustancias o personas impuras, etc) a menudo manifiestan su acción con este mismo verbo *lapātu* “tocar”. Aunque la traducción más habitual del término aplicado en contextos médicos sea “atacar”, resulta innegable que *lapātu* se usa en este tipo de textos justamente porque evidencia el elemento del contacto físico como punto esencial en la contracción de la enfermedad por parte del individuo:

“En lo que respecta a NP, esta enfermedad, de hecho, la ha tocado”<sup>62</sup>.

“Tan pronto como la enfermedad de la vesícula lo ha tocado”<sup>63</sup>.

“Si una mujer, en su enfermedad, se muerde las manos: “manos sucias (impuras)” la han tocado”<sup>64</sup>.

“El demonio *rābiṣu* lo ha golpeado; desde que lo ha tocado, ha permanecido<sup>65</sup> con él (el paciente)”<sup>66</sup>.

“Si la parálisis toca repetidamente todo el cuerpo del hombre (paciente)”<sup>67</sup>.

En algunos ejemplos, el verbo *lapātu* aparece conjugado en forma estativa, esto es, apelando al estado de “tocado/-a” del individuo afectado por la enfermedad<sup>68</sup>:

“El ganado, las ovejas, las cabras y la familia de NP están bien, ninguno *está tocado*”<sup>69</sup>.

<sup>61</sup> Nougayrol (1969), II 7'-9'. Para referencias sobre las capacidades purificadoras y los usos médicos y mágicos del tamarisco, véase CAD B s.v. *bīnu*, pp. 239-24.

<sup>62</sup> Waschow (1936: 30-31), texto 1 (BE 31), línea 6, carta mediobabilonia escrita por el médico Mukallim a su señor, informando sobre el estado de salud de diversos pacientes.

<sup>63</sup> BAM 111 ii 8 y 29.

<sup>64</sup> TDP 214: 16.

<sup>65</sup> *Rakis* lit. “está atado, unido”.

<sup>66</sup> TDP 76: 53; *ibid.* 78: 79 y 30: 106; *ibid.* 158: 12.

<sup>67</sup> AMT 91,1: 4.

<sup>68</sup> Conviene mencionar la existencia de la expresión “estar tocado/-a” en español con un sentido muy similar. Según el diccionario de la RAE: “tocado. Dicho de la fruta: que ha empezado a dañarse. Afectado por alguna indisposición o lesión”.

#### 4.2. *Mahāṣu*: la violencia del golpe

*Mahāṣu* (sum. SĪG)<sup>70</sup> es, sin duda, el verbo de connotaciones más violentas de los que se tratarán aquí. Entre sus acepciones constan “golpear, herir, aplastar, abatir, matar”, que suelen utilizarse en contextos bélicos y de agresión física<sup>71</sup>.

Como en las citas y referencias textuales militares, tanto las criaturas demoníacas como las enfermedades se representan interfiriendo violentamente con sus víctimas, a través de la acción indicada por el verbo *mahāṣu*:

“Si su abdomen está blando, (si) pide mucha agua (pero) su temperatura es normal, (y) su enfermedad lo mantiene despierto desde el inicio hasta la mitad de la noche, lo ha golpeado el demonio *rābiṣu*, un fantasma lo ha golpeado<sup>72</sup>. Morirá<sup>73</sup>”.

“Cuando (el paciente) al inicio de su enfermedad está caliente(?), come una gran cantidad de pan, cerveza (y) fruta, (pero) en su vientre nada se asienta (y) vomita, estira sus dedos, abre sus ojos continuamente (*siguen otros síntomas*), constantemente está afligido y su rostro está pálido continuamente: el demonio *rābiṣu* lo ha golpeado, desde (el momento en que) lo ha tocado, está unido a él, del pan que come (el enfermo), él (el demonio) come, del agua que él bebe, (el demonio) bebe. Este hombre sanará en 5 días/en 7 días<sup>74</sup>”.

---

<sup>69</sup> ARM 3 71: 26, en CAD L s.v. *lapātu* 3e, p. 15.

<sup>70</sup> CAD M/1 s.v. *m.*, pp. 71-84; AHw s.v. *m.*, 580-582.

<sup>71</sup> Véanse los distintos códigos legales para delitos por agresión física. Para el uso de *mahāṣu* en contextos militares, consúltense anales e inscripciones reales.

<sup>72</sup> SĪG-*iṣ* MAŠKIM: GIDIM SĪG-*iṣ*. *Maškim/rabiṣu* significa, literalmente, “el que acecha”.

<sup>73</sup> TDP 118 ii 13-14, Heessel (2000), tablilla 13 B, líneas ii 13-14, Scurlock (2005: 568).

<sup>74</sup> Heessel (2000: 207), tablilla 17, líneas 10-13. Nótese que en esta entrada se mencionan simultáneamente SĪG (*mahāṣu*, “golpear”) y TAG (*lapātu*, “tocar”), en referencia a la acción del demonio *rābiṣu*. Resulta complejo determinar si son considerados sinónimos parciales en este contexto, usados indistintamente para aludir al acto de “entrar en contacto”, o si bien el uso diferenciado de ambos términos es consciente, de modo que *mahāṣum* enfatizaría el carácter violento del primer contacto, mientras *lapātu* apuntaría únicamente al hecho de la contracción de la enfermedad.

*Mahāṣu* puede presentarse, como en el caso de *lapātu*, en forma estativa, acompañando o matizando, generalmente, a una parte del cuerpo afectada por la enfermedad o el signo clínico. En estos casos, la forma *mahiṣ* o *mahṣat* se focaliza sobre la parte que acusa el mal, más que sobre la acción directa realizada por el agente que lo ha causado:

“Si una mujer está mentruando (lit. es golpeada por el arma)”<sup>75</sup>.

“Si (el paciente) es golpeado en el lado derecho de su cabeza”<sup>76</sup>.

#### 4.3. El verbo *ṣabātu*: la enfermedad que atrapa

Todas las acepciones de *ṣabātu*<sup>77</sup> (sum. DIB, DAB<sub>5</sub>) manifiestan un punto en común: en todos sus significados (“tomar, vencer, arrestar, conquistar, poseer, capturar”) se manifiesta una forma de posesión e imposición por la fuerza con una clara componente física.

El sueño, las calamidades, las preocupaciones, también ellas se apropian del individuo como el ejército que conquista la ciudad<sup>78</sup>. El verbo *ṣabātu* se prueba como actividad patrimonio del infierno, de la muerte, y del dios-demonio Namtaru, proveedor del fatal destino:

“El demonio Namtar no lo tomó, el demonio *asakku* no lo tomó, el infierno (lit. la tierra) lo tomó”<sup>79</sup>;

de los brujos y brujas, que se apropian ilícitamente de las capacidades del individuo:

“(Mis enemigos) se apropiaron de mis capacidades sexuales”<sup>80</sup>.

“(Mis enemigos) se apropiaron de mi capacidad de habla”<sup>81</sup>;

---

<sup>75</sup> GIŠ.TUKUL *mahṣat*, BAM 235: 4.

<sup>76</sup> TDP 188: 5, y *passim* en textos médicos.

<sup>77</sup> CAD § s.v. *ṣabātu*, pp. 5-41; AHw s.v. *ṣ.*, pp. 1066-1071.

<sup>78</sup> CAD § s.v. *ṣ.* pp. 5-41. Dicho de infortunios, calamidades, preocupación, véase la acepción 1 c), p. 7; dicho del sueño, 1d), p. 7; como “capturar, detener, meter en prisión, tomar por la fuerza”, acepción 2), pp. 7-12.

<sup>79</sup> Gilg. XII 52, en George (1999: 192).

<sup>80</sup> KAR 80 r. 6, citado en CAD § s.v. *ṣ.* 1a), p. 6.

<sup>81</sup> KAR 80 r. 31, citado en CAD § s.v. *ṣ.* 1a), p. 6.



de los fantasmas que hostigan y capturan a sus víctimas:

“Si un fantasma toma una persona (y) continuamente la persigue, o un demonio alû o un dem[onio gallû]”<sup>82</sup>;

y, en definitiva, de todo tipo de enfermedades y de síntomas que se manifiestan y se apropian del cuerpo del paciente:

“En la primera guardia nocturna, la fiebre la tomó”.  
“La fiebre la tomó”<sup>83</sup>.

Mientras *lapātu* y *mahāšu* sugieren un tipo de contacto externo, *šabātu* incluye la noción de conquista, de apropiación de una realidad por otra, de posesión e incluso de inmovilización. En el caso concreto de los textos médicos y terapéuticos, la asociación del término *šabātu* con la idea de “posesión” por parte de la enfermedad no resulta clara y unívoca, pero lo que sí se puede afirmar es que, al tiempo que expresa la idea de contacto, *šabātu* sirve a enfatizar la idea de sobreimposición, de dominación del individuo que se convierte en esclavo sumiso del padecimiento o del mal en cuestión.

A menudo en los textos médicos y terapéuticos, los diversos tipos de criaturas demoníacas aparecen descritas “tomando” al ser humano. Son muchos y variados los agentes que, precipitándose sobre el individuo con fines maléficos, causan enfermedades y lesiones: los demonios *ahhāzu*, *gallû*, *labāšu*, *lamaštu*, *rābišu*, *utukku*; los fantasmas y espíritus *eṭemmu*, *ardat lilî*; las maldiciones por incumplimiento de un juramento hecho, indicadas con los términos *ikribu*, *māmītu*, *šunamerimakku*.

Y son numerosas también las enfermedades y los síntomas que, como los demonios y las maldiciones, se abaten y se apropian, usando el verbo *mahāšu*, de la víctima. Entre estas enfermedades se citan algunas relacionadas con la epilepsia<sup>84</sup>, otras que afectan a la piel<sup>85</sup>, o al estado del cuerpo en general<sup>86</sup>, entre otras<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Scurlock (2006: 530), 534 línea 1, y *passim* en encantamientos, rituales y prescripciones del mismo tipo.

<sup>83</sup> BE 17: 32-33, texto n°33; líneas 10-11, y 16.

<sup>84</sup> *Antašubbu*, *bennu*.

Algunos de estos usos en contexto podría sugerir que *mahāṣu* se emplea principalmente con enfermedades graves, aparatosas, virulentas que, como los demonios, afectarían a la totalidad del cuerpo de la víctima. El uso de este verbo con otro tipo de enfermedades aparentemente leves o focalizadas, sin embargo, ensombrecen esta interpretación.

En un primer análisis de la tríada terminológica tratada aquí (*lapātu*, *mahāṣu*, *ṣabātu*), no se ha detectado una relación directa entre la intensidad de la acción del verbo y la gravedad de la enfermedad descrita, de modo que *lapātu* puede usarse en casos muy graves con pronóstico mortal, y *ṣabātu*, por el contrario, ser mencionado en algunos ejemplos de enfermedades benignas.

#### 4.4. Los verbos “físicos” y la “mano” en la concepción de la transmisión de la enfermedad

Junto a otros verbos como *mašādu*, “tomar violentamente”<sup>85</sup>; *kašādu*<sup>86</sup>, “alcanzar, conquistar, derrotar, tomar posesión de”; *ahāzu* “tomar, agarrar”<sup>90</sup>, los términos *lapātu*, *ṣabātu*, y *mahāṣu*<sup>91</sup>, en base al elemento

<sup>85</sup> *Kurāru* “forúnculo”, *mangu*, *ra’šānu* “enfermedad dérmica(?)”

<sup>86</sup> Fiebres como *li’bu* o *ummu*, *kūru* “depresión, torpor, apatía”, *ṣīdānu* “(ataque de) vértigo”, *lu’tu* “debilidad”.

<sup>87</sup> *Ašū* “enfermedad que afecta a la cabeza”, *bu’šānu* “mal olor; enfermedad que afecta a boca, nariz y piel”, *di’u* “enfermedad de la cabeza”, *hahhu* “flema, moco”, *hūqu* “estado (crítico) de una enfermedad”, *ra’ṭbu* “calambre, temblor(?)”, *sagallu* “enfermedad en los músculos/tendones”, *sahhu* “hinchazón, cicatriz”, *simmu* “lesión, herida”, *suālu* “tos, flema”, entre otras.

<sup>88</sup> CAD M/1 s.v. *m*. 1, p. 351 “ser atacado/afectado de parálisis”. *Mišittu* A en CAD M/2 p. 125, referencia a ataque, parálisis.

<sup>89</sup> CAD K s.v. *k*., p. 271ss, acepción 2 “llegar, alcanzar, conquistar, derrotar, ser victorioso, arrestar un criminal o fugitivo, conseguir (un deseo, vejez, fortuna), ganar (un caso), tomar, tomar posesión de”. Para ejemplos de estas acepciones, véase: BE 6/1 59: 5 “un ataque (enviado por) el dios la ha tomado/alcanzado”; MDP 10 pl. 12 iv 17 “que el castigo indeleble (“lepra”) caiga sobre su cuerpo”; CH xliv 91 “que Enlil lo maldiga (y que sus maldiciones) lo atrapen rápidamente”; TDP 170: 21ss “fue atrapado (por la enfermedad descrita) a través de una mujer en la cama”, entre otras referencias.

<sup>90</sup> CAD A/1 s.v. *a*. 1 c), p. 175, dicho de enfermedades y demonios: AMT 6,9: 10 “si la cabeza de un hombre es tomada por la enfermedad *ašū*”; “*Ludlu bēl nēmeqī*” II 75, BWL pp. 42-43 “la parálisis ha tomado todo mi cuerpo”.

físico implícito en la acción que denominan, y en base al hecho de que todas ellas son acciones realizables con las manos, se relacionan claramente con la expresión “mano de (N)” usada para indicar “infligir un mal”, “contagiar”<sup>92</sup>.

La “mano del dios/diosa”, la “mano del fantasma”, la “mano del juramento (roto)”, entre otras expresiones similares, se mencionan en textos médicos y mágicos para indicar la responsabilidad en la transmisión de la enfermedad de un dios o diosa, de un fantasma, o de la ruptura de un juramento que se vuelve contra el quebrantador.

Algunas hipótesis sostienen que el uso del término *šulqātu* en la formación de esta nomenclatura provendría de una concepción antropomórfica de estas entidades (dioses, fantasmas, demonios), de un modo tal que la mano se constituiría en el miembro ejecutor de las acciones de “golpear, tocar, atrapar”. Dicha concepción antropomórfica y profundamente activa de las criaturas demoníacas y espirituales se hace visible, especialmente, en los textos mágicos y en las composiciones literarias de las que se han dado ejemplos más arriba, y en las que la enfermedad se equipara en acciones y peligrosidad a demonios y fantasmas.

## 5. UNA BREVE CONCLUSIÓN

En los ejemplos citados a lo largo de este artículo se evidencia la creencia médico-patológica por la que, tras ser tocado, golpeado o tomado por la enfermedad o por el agente que la transmite –casi siempre de origen espiritual, sobrenatural o divino–, el individuo desarrolla los correspondientes síntomas.

En la mayoría de textos médicos, sin embargo, no se hace referencia a los niveles de morbosidad de un mal, de modo que resulta extremadamente complejo determinar cuales eran las creencias médicas en materia de transmisión de patologías entre individuos. Los textos cuneiformes proveen algunas referencias a plagas o enfermedades que, en uno u otro momento, afectaron de modo extensivo a buena parte de la

---

<sup>91</sup> Véanse también los términos derivados de estas raíces verbales: *mihīšu* “golpe”, *šibittu* “captura”, usados con relativa frecuencia en los textos médicos cuneiformes.

<sup>92</sup> Durand (1988: 553).

población. Las cartas de Mari, por ejemplo, aluden a “la mano del Dios”, o a “el devorar del Dios”<sup>93</sup> como portador de una enfermedad morbosa y mortal para muchos. Se hace referencia a poblaciones enteras que, todavía sanas, se trasladan para evitar el contagio con las gentes enfermas:

“Las gentes de Dunnum han abandonado la ciudad y han partido hacia la montaña de Lasqum”<sup>94</sup>.

Otro ejemplo bien conocido, incluido igualmente en los archivos de correspondencia mariota, recoge el caso de Nanname que, afectada de una enfermedad dérmica, es aislada del resto de las mujeres de palacio. Su enfermedad es altamente infecciosa<sup>95</sup> y cualquier contacto con ella o con sus objetos personales debe ser evitado, ante el riesgo de contraer el mal:

“Ahora, por consiguiente, da órdenes estrictas, que nadie beba de la copa de la que (ella) bebe, y que nadie se sienta en el asiento en el que (ella) se sienta, que nadie se tumbé en la cama en la que (ella) se tiende, de modo que no se mezcle con las (restantes) mujeres. Ese mal dérmico es contagioso”<sup>96</sup>.

El contacto es, por tanto, un elemento esencial en el análisis de la interacción entre la enfermedad y el ser humano. El uso de los verbos físicos *lapātu*, *mahāšu* y *šabātu* para indicar la situación de contacto-contagio remiten a un origen literario en el que los demonios-enfermedad

---

<sup>93</sup> *Ú-ku-ul-ti AN-lim*, carta n°259 [A. 675], línea 561 en Durand (1988: 661). Podría tratarse de una expresión idiomática indicativa de epidemias o de enfermedades que afectan de forma extensiva a la población.

<sup>94</sup> Durand (1988: 546), Carta n°259 [A. 675], líneas 15-17.

<sup>95</sup> La forma *Št de ahāzu, muštahhiz*, se atestigua en OB, en la carta de Mari ARM X 129, escrita por Zimrilim a su mujer Šībtu, para indicar una enfermedad que se puede “coger” fácilmente. Véase Neufeld (1986: 53).

<sup>96</sup> ARM X 129, 10-20. Véase igualmente la carta ARM X 130, en la que se dan órdenes estrictas para que Summudum, otra mujer del palacio afectada por la enfermedad *simmu*, sea recluida y separada del resto de las mujeres para que no les transmita su enfermedad. Es más: por el bien del resto de la comunidad femenina, se dejará que muera en soledad y aislamiento, pues sólo así se puede asegurar la total protección del resto de personas sanas. Véase también Durand (1988: 144-5).

actuaban violentamente sobre la víctima. Posteriormente, estos verbos se registran como términos especializados en los textos médicos y terapéuticos (diagnósticos y pronósticos, prescripciones farmacológicas, conjuros, rituales, etc), para aludir a la manifestación de enfermedades y síntomas en el ser humano. Y, aunque se registra el uso de formas estativas, a menudo estos verbos aparecen en los contextos médicos y terapéuticos en forma activa, cuyo sujeto gramatical es la enfermedad o el síntoma en cuestión.

Paradójicamente, a pesar de que las referencias cuneiformes a la enfermedad son numerosas y ricas, proveyéndonos de gran número de matices, la ausencia de teorías médicas explícitas en los textos dificulta notablemente la reconstrucción del sistema de pensamiento médico. Esperemos que este artículo contribuya, en la medida de sus posibilidades, al debate abierto sobre las bases de la práctica médica mesopotámica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abusch, T. 2002. *Mesopotamian Witchcraft. Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*. Leiden.
- Alster, B. 1972. *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*. Copenhagen.
- Biggs, R. 1987-1990. *Medizin A. RIA 7: 623-631*.
- Biggs, R. 2000. *Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia*. In J.M. Sasson (ed.): *Civilizations of the Ancient Near East III-IV*. New York, pp. 1911-1924.
- Böck, B. 1996. "Wenn du zu Nintinuga gesprochen hast,..." Untersuchungen zu Aufbau, Inhalt, Sitz-im-Leben un Funktion sumerischer Gottesbriefe. *AoF 1: 3-23*.
- Couto Ferreira, E. 2005. Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia. *Historiae 2: 27-53*.
- Cunningham, G. 1997. *Deliver me from Evil. Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*. Roma.
- Dossin, G. 1967. *Archives royales de Mari X. La correspondance féminine*. Paris.

- Durand, J.M. 1988. Maladies et médecins. En *Archives Épistolaires de Mari I/2* (XXVI/I). Paris, pp. 543-584.
- Durand, J. M. 1984. Trois études sur Mari. *MARI* 3: 127-179.
- Foster, B.J. 1995. *From Distant Days. Myths, Tales and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Bethesda.
- Geller, M.J. 1985. *Forerunners to Udu-gul. Sumerian Exorcistic Incantations*. Stuttgart.
- George, A. 2000. *The Epic of Gilgameš. A New Translation*. London.
- Grmek, M. 1984. Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique. En G. Sabbah (ed.): *Mémoires V. Textes médicaux latins antiques*. Saint Etienne, pp. 53-70.
- Hunger, H. 1992. *Astrological Reports to Assyrian Kings* (SAA VIII). Helsinki.
- Köcher, F. 1963-1980. *Die babylonische-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (6 vols). Berlin.
- Lambert, W.G. 1975. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- Neufeld, E. 1986. The Earliest Document of a Case of Contagious Disease in Mesopotamia (Mari tablet ARM X 129). *JANES* 19: 53-66.
- Nougayrol, J. 1969. La Lamaštu a Ugarit. *Ugaritica* VI: 394-408.
- Parpola, S. 1970. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings and Assurpanipal. Part II: Commentary and Appendices* (AOAT 5/2). Neukirchen-Vluyn.
- Parpola, S. 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings and Assurpanipal. Part I: Texts* (AOAT 5/1). Neukirchen-Vluyn.
- Reiner, E. 1956. Lipšur Letanies. *JNES* 15/3: 129-149.
- Reiner, E. 1958. *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (BAFO 11). Wien.
- Scurlock, J. A. 2006. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Medicine*. Leiden–Boston.
- von Soden, W. 1965-1981. *Akkadisches Handwörterbuch. Vol, 1, 2 & 3*. Wiesbaden.
- Starr, I. 1990. *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (SAA IV). Helsinki.
- Thompson, R.C. 1903-1904. *Devils and Evil Spirits of Babylonia. Vol. 1 & 2*. London.

- Thompson, R.C. 1923. *Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum*. London.
- van der Toorn, K. 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia a Comparative Study*. Assen.
- VVAA, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago.
- Waschow, H. 1936. *Babylonische Briefe aus der Kassitenzeit* (MAOG 10/1). Leipzig.

### Recursos electrónicos

- Diccionario de la Real Academia de la lengua Española:  
<http://buscon.rea.es/draeI/>
- Electronic Text Corpus of Sumerian Literature:  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>