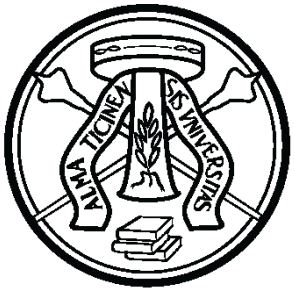


UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DI PAVIA
Dipartimento di Studi Umanistici
Corso di Laurea Magistrale in Antichità Classiche e Orientali

CANI, CUCCIOLI E LIMINALITÁ: PERCEZIONE DEL CANE E DEL SUO RAPPORTO CON L'UOMO NELL'ASIA OCCIDENTALE ANTICA

RELATORE:
Prof. Mauro Mario Giorgieri

CORRELATRICE:
Prof.ssa Maria Elena Balza

Tesi di Laurea Magistrale di
Sofia Agnese Basaglia
Matricola n° 543244

Anno Accademico 2025/2026

Introduzione……5

Capitolo primo: caccia e pastorizia……...…9

1.1 Il cane in Anatolia ieri e oggi: la pastorizia……....9

1.1.1 Il pastore anatolico……...…11

1.2 La caccia: il rilievo di Alaca Höyük…….….12

1.3 Il cane in Mesopotamia……..16

1.3.1 Il rilievo del palazzo di Aššurbanipal a Ninive……....16

1.3.2 Compagni nelle battaglie: equidi e cani da guerra……...18

1.3.3 La dea Gula e la città di Isin…….21

Capitolo secondo: Il cane come animale impuro……..25

2.1 Il cane tra due mondi: margine e liminalità……25

2.2 Tre testi, tre cani, tre situazioni……..30

- *Istruzioni per il Personale del Tempio*…….30
- *Editto della Regina Ašmunikal riguardo la "Struttura Funeraria Reale"*……..……35
- *Oracolo per il culto di Ištar di Ninive*……..37

2.3 Il cane in Mesopotamia……...…39

2.3.1 I cani e i colori……..…46

Capitolo terzo: Il cane nei rituali……...54
3.1 Riti di Prevenzione…….54
3.1.1 Riti apotropaici……54
- *Rituale di Huwarlu* (I)……..55
- *Rituale per l'Esercito per Avvistamento di un Uccello di Cattivo Presagio*……...…60

3.2 Riti di Purificazione……...62
3.2.1 Riti di pacificazione…….62
- *Rituale di Maddunani*……...63
- *Rituale di Dandanku*…….....68

3.2.2 Riti di trasferimento…….…75
3.2.2.1 Riti di contatto…….....75
- *Rituale di Zuwi*…….....76

3.2.2.2 Riti medici……....80
- *Rituale di Hebattarakki*……...….80

3.2.2.3 Riti di oscillazione……....84
- *Rituale di Huwarlu* (II)…….84
- *Rituale di Tunnawi*…….....91
- *Rituale di Maštigga*…….....96

3.2.2.4 Riti di dimezzamento……...…103
- *Rituale per l'Esercito Sconfitto*……...103
- *Rituale con Sacrificio Umano*…….....107
- *Rituale di Anniwiyanni*……...109
- *Rituale di Pupuwanni*……..…115

Capitolo quarto: Il cane nelle feste…….119
4.1 Feste e uomini-animale: l'importanza gerarchica dell'uomo-cane……...119
4.1.1 L'immagine dell'uomo-cane…….119
4.1.2 Scala gerarchica e grado di importanza: l'uomo-cane si avvicina al sovrano e al divino……..124
4.1.3 Abbaiare e Cantare: azioni diverse eppure simili……...127
4.1.4 Dare e ricevere doni……...129

Capitolo quinto: Il cane come metafora…….134
5.1 Le testimonianze letterarie……...134
- *Cronaca di Puhanu*……..134
- *Assedio di Uršu*……137
- *Mito di Hedammu la dea Ištar*……..141
- *Parabola hurro-ittita: Il Cane Goloso*……..144

Capitolo sesto: Il cane come vassallo……...147
6.1 *Trattato tra Šuppiluliuma I di Ḫatti e Ḫuqqana di Ḫayaša*……..148
6.2 Le lettere di Tell el-Amarna……..152
6.2.1 Rib-Adda e le richieste d'aiuto inascoltate……153
6.2.1.1 "Chi è questo cane…?"……...153
6.2.1.2 "Servo e cane"…….156
6.2.1.3 "Cane randagio e cane malvagio"……...157
6.2.1.4 "Uccisi come cani…"……..161
6.2.2 L'altra faccia della medaglia: Abdi-Ashirta, il cane da guardia...163
6.2.3 Ulteriori menzioni: "chi è quel cane che…?"……166

Conclusioni……...169

Bibliografia……...171

Introduzione

Questo lavoro prende avvio da una curiosità che ho voluto sviluppare dal mio lavoro triennale di tesi. In quel caso, ho lavorato sugli aspetti più importanti dei rituali di passaggio maschili nella Grecia di V secolo a.C., in particolare a cosa succede nel caso in cui questi riti non vengano superati. I giovani che vengono in tal modo esclusi dalla società, non diventano opliti – e, di conseguenza, uomini adulti –, ma rimangono cacciatori. Il compagno per antonomasia del cacciatore è il cane, in particolare proprio il cane che il ragazzo non è riuscito a sacrificare nel rito di passaggio per diventare adulto[1].

Ho notato che anche nell'ambito dell'Asia Occidentale antica il cane viene trattato in modo ambivalente: da un lato è il migliore amico dell'uomo, ma dall'altro è l'animale usato in riti e rituali cruenti e viene spesso ucciso per completarli. Ho voluto quindi indagare le motivazioni che si celano dietra questa doppia percezione del cane, che per certi aspetti dura ancora oggi.

Il lavoro è diviso in sei capitoli totali, il cui punto di partenza per ognuno di loro è come il cane viene percepito e trattato nel contesto dell'antica Anatolia; dove è stato possibile si è cercato di integrare con paragoni provenienti da altre zone dell'Asia Occidentale, cioè la Mesopotamia e la Siria-Palestina.

Idealmente la tesi può essere divisa in tre parti: la prima, formata dai capitoli primo e secondo, che si concentra sul cane come animale calato nella vita quotidiana delle persone, nel bene e nel male; si analizzano quindi le attività nelle quali è coinvolto e quelle da cui è tenuto lontano.

La seconda parte è invece dedicata alla ritualità e alle azioni rituali e comprende i capitoli terzo e quarto: in questo caso il cane esce dalla sfera propriamente mondana per entrare in quella soprannaturale del sacro.

La terza e ultima parte è quella propriamente letteraria, con i capitoli quinto e sesto, dove si evidenzia come l'ambiguità e la polarità con le quali è percepito il cane, si riflettano nel linguaggio letterario e anche in quello politico.

[1] Il rito di passaggio in questione è incluso in un complesso di riti più ampio che si compiono ad Atene durante la festa delle Antesterie. In uno dei giorni a esse dedicati, i giovani ragazzi affrontano diverse prove, tra cui l'uccisione del loro amato cane, che li accompagna dall'infanzia. Questo, segna simbolicamente il distacco dall'infanzia e l'entrata nell'età adulta; chi non riesce a completare il rito rimane socialmente "sospeso" tra le due età. Per approfondimenti, vedi Vidal-Naquet (2006).

Di seguito si illustrano più nel dettaglio.

Il primo capitolo si concentra sull'ambito della caccia e della pastorizia in ambito anatolico e su quello della caccia, della guerra e della medicina in ambito mesopotamico. La prima parte, dedicata all'Anatolia, comincia con l'enunciazione di tre paragrafi dalle *Leggi* ittite, dove si nota la differenza di risarcimenti dovuta al padrone del cane ucciso a seconda dell'addestramento ricevuto da quest'ultimo: se cane da pastore, da caccia o semplice cane da guardia. Si prosegue con l'analisi dell'unico rilievo ittita trovato ad oggi, che mostra una scena di caccia al leone con un cacciatore e i suoi cani; tutto ciò per sottolineare l'importanza del cane in queste due attività umane. Per la parte dedicata alla Mesopotamia si sono scelti diversi manufatti, legati ciascuno ad un ambito diverso, e questi sono stati il punto di partenza per illustrare ancora una volta le finalità e l'utilità, che i cani hanno in questi contesti: i rilievi di caccia neo-assiri, impronte di sigilli con cani da guerra e un'iscrizione per la "Casa del Cane" intitolata alla dea Gula, unica dea del pantheon mesopotamico a essere associata al cane.

Il secondo capitolo verte sulla percezione del cane come animale impuro. Per prima cosa si dà una definizione di cosa voglia dire "essere impuro" e sul fatto che questa terminologia sia strettamente legata all'ambito soprannaturale e rituale, in particolare a quest'ultimo. Poi si prosegue con un gruppo di tre testi di ambito anatolico, nei quali si mette in luce come il cane – che fino nel precedente capitolo è stato tenuto in alta considerazione – viene allontanato da certi luoghi ritenuti sacri, come i templi o le strutture funerarie, perché considerato appunto impuro e, di conseguenza, "sporco". Infine la sezione dedicata alla Mesopotamia si concentra soprattutto su piccoli estratti, tratti da una raccolta di presagi di I millennio a.C., dove il comportamento e anche il colore di un cane sono cruciali nell'interpretare il suo agire come un fatto positivo o negativo.

Il terzo capitolo è il più ampio ed è composto da una lunga rassegna di rituali ittiti, che hanno la caratteristica comune di servirsi del cane – in particolare del cucciolo di cane – per riti diversi e dalle finalità diverse. Seppur siano divisi in due grandi gruppi – in riti di prevenzione e di purificazione – i riti purificatori sono quelli più numerosi, a loro volta divisi in sottogruppi che fanno intendere quanto siano variegate le funzioni del cagnolino.

Il quarto capitolo, al contrario di tutti gli altri, non si occupa strettamente di cani, ma di figure misteriose e complesse, che compaiono nei tesi cerimoniali delle feste ittite: gli "uomini-cane". Sono figure che fanno parte di un gruppo più ampio di individui, gli "uomini-animale", che durante le cerimonie sembrano assumere comportamenti e, probabilmente, anche l'aspetto degli animali di cui portano il nome; in particolare gli uomini-cane sembrano essere individui tenuti in grande considerazione, ai quali viene attribuita una certa importanza nell'ambito cerimoniale, che non è condivisa appieno dagli altri uomini-animale, con l'unica eccezione degli uomini-lupo. Interessante da notare è il fatto che nei testi ittiti la parola "cane" viene sempre scritta con i caratteri sumerici – UR.GI$_7$ per "cane" e UR.TUR per "cagnolino" – ma l'unico caso in cui si può trovare scritta foneticamente e non ideograficamente è proprio nel caso degli uomini-cane, ^{LÚ}*ku-wa-aš,* da cui si pensa che la parola *kuwaš* possa riferirsi a una particolare specie di cane nota agli Ittiti[2].

Il quinto capitolo si concentra sull'uso della parola "cane" in ambito letterario, grazie a quattro testi differenti – due testi di cronaca storica, un testo a carattere mitologico e una parabola – nei quali l'associazione con questo animale porta a risultati, a volte, diametralmente opposti. In uno dei due testi di cronaca storica, per esempio, la figura dei cuccioli di cane è usata con intento dispregiativo e canzonatorio, quasi umoristico, mentre quando questa stessa figura viene usata nel testo mitologico, essa significa tenerezza e fedeltà.

Infine, il sesto e ultimo capitolo si può considerare un proseguimento del quinto, ma con lo specifico scopo di approfondire l'uso della parola "cane" in ambito politico. In questo caso, sono stati presi in esame un trattato ittita da un lato e un archivio di lettere dall'altro. Si tratta del trattato tra il re Šuppiluliuma I e Ḫuqqana di Ḫayaša confrontato con l'archivio di lettere provenienti da Tell el-Amarna, la città costruita dal Faraone Akhenaton. In entrambe le fonti, si è cercato di sottolineare come, a differenza del mondo odierno, la parola "cane" abbia un significato molto più sfumato e neutro, che si arricchisce di intenti positivi o denigratori a seconda del contesto e degli attributi che a essa si associano.

[2] Sasseville & Yakubovich (2018), p. 48.
Il termine "cane" è attestato anche nelle altre due lingue indoeuropee dell'Anatolia antica, ossia il palaico (*kuwaniš*) e il luvio, più precisamente il luvio geroglifico (/zuwan(i)). Sasseville & Yakubovich (2018), pp. 48-49.

Attraverso questa lunga analisi, si è cercato di far emergere le contraddizioni e le dualità del rapporto e della percezione del cane da parte dell'uomo; questo animale è il compagno dell'essere umano, contribuisce pienamente al mantenimento e allo sviluppo della società umana – non solo dal punto di vista economico, ma anche sociale e affettivo – eppure rimane sempre ai margini di questa stessa società, non viene totalmente inglobato da essa, come se fosse ancora riconosciuto come qualcosa di "estraneo" da dover allontanare in caso di necessità.

Capitolo primo: caccia e pastorizia

1.1 Il cane in Anatolia ieri e oggi: la pastorizia

> §87 "Se qualcuno colpisce il cane di un pastore con un colpo letale, dovrà pagare 20 sicli d'argento, e dovrà guardare alla sua casa per questo."[3]
>
> §88 "Se qualcuno colpisce il cane di un addestratore (o: cacciatore[?]) con un colpo letale, dovrà pagare 12 sicli d'argento, e dovrà guardare alla sua casa per questo."[4]
>
> §89 "Se qualcuno colpisce il cane del recinto[(?)] con un colpo letale, dovrà pagare 1 siclo d'argento."[5]

Questi tre paragrafi delle *Leggi Ittite* hanno una caratteristica in comune: quella di occuparsi di risarcimenti nel caso di colpo mortale contro un cane, indipendentemente dal fatto che suddetto colpo sia stato volutamente dato con l'intenzione di uccidere o se si sia trattato di un incidente. Ciò che distingue questi tre paragrafi è la somma che deve essere pagata e, cosa più importante, il *tipo* di cane che viene ucciso; le cifre infatti cambiano considerevolmente passando da 1 solo siclo per aver colpito un semplice cane a venti volte tanto se a venir ucciso è un cane da pastore. Come mai queste differenze? Cosa rende questi tre tipi di cani così diversi tra loro da giustificare una variazione così importante nei risarcimenti? La risposta è data da tre fattori fondamentali: l'addestramento a cui il cane viene sottoposto per una specifica attività, la scelta di un esemplare adatto a essere addestrato per quella specifica attività e infine il tempo e le risorse necessari per l'addestramento.

Cani da caccia e cani da pastore, a differenza del semplice "cane del recinto", richiedono attenzioni ulteriori per poter diventare compagni capaci di assistere il cacciatore da un lato e il pastore dall'altro. La pastorizia in particolare è una delle attività alla base dell'economia ittita ed è anche una delle più difficoltose e ardue da portare a termine; occuparsi degli animali – bovini, pecore e capre – significa prendersi cura di loro

[3] B (KBo 6.3) IV: (22) *ták-ku* UR.GI$_7$ ^{LÚ2}SIPA- *aš ku-iš wa-al-aḫ-zi na-aš a-ki* 20 GÍN KÙ.BABBAR *pa-a-i* (23) *pár-na-aš-še-e-a šu-wa-a-i-ez-zi*. Hoffner (1997), pp. 88-89.
[4] B (KBo 6.3) IV: (24) *ták-ku* LÚ.UR.GI$_7$-*aš* UR.GI$_7$-*an ku-iš-ki wa-al-aḫ-zi na-aš a-ki* 12 GÍN KÙ.BABBAR (25) *pa-a-i pár-na-aš-še-e-a šu-wa-a-i-ez-zi*. Hoffner (1997), p. 89.
[5] B (KBo 6.3) IV: (26) *ták-ku* ⌜ UR ⌝.GI$_7$ *ḫi-la-an-na-aš ku-iš-ki wa-a*[*l-a*]*ḫ-zi na-aš a-ki* 1 GÍN KÙ.BABBAR *pa-a-i*. Hoffner (1997), pp. 89-90.

non solo nei mesi invernali, durante i quali rimangono all'interno della tenuta del loro padrone, ma anche e soprattutto durante i mesi estivi, in cui è compito del pastore condurre questa grande quantità di capi di bestiame per i pascoli e ciò dura per tutti i mesi della stagione calda. Il pastore è lontano da casa, con gli animali del suo padrone per circa tre mesi all'anno se non di più ed è l'unico responsabile del loro benessere. Avere un aiuto in queste circostanze risulta necessario e il cane è il candidato perfetto per questo ruolo proprio per la sua attitudine a eseguire gli ordini e a mostrarsi sempre fedele a chi riconosce come capo.

I compiti del cane da pastore sono diversi. Per prima cosa, è responsabile della protezione degli animali e ciò vuol dire sia allontanare possibili predatori – come lupi e orsi – sia fare in modo che gli animali non si allontanino troppo dal gruppo per poi perdersi o per poi essere oggetto di furto da parte di malintenzionati. Deve poi essere in grado di condurre il gregge verso un percorso sicuro: il cane precede il pastore, che rimane poco più indietro con gli animali, e si assicura che il terreno sia percorribile e libero da pericoli. Infine è suo compito radunare l'intero gregge: quando arriva il momento di muoversi da un pascolo per passare a un altro, il cane raduna gli animali correndo da un lato all'altro del limitare del gregge e li indirizza verso il pastore[6], di modo tale da non avere animali che vengono lasciati indietro.

L'addestramento di un cane da pastore comincia quando questo è ancora un cucciolo; non è sufficiente scegliere il tipo di cane più adatto ma è necessario scegliere all'interno della specie *l'esemplare* più adatto, cioè che si dimostra essere già in giovane età il più predisposto a eseguire gli ordini e apprendere i comandi che saranno poi fondamentali per il cane da pastore adulto. Inoltre, deve avere una grande resistenza alla fatica per poter seguire e accompagnare il bestiame per diversi mesi consecutivi e lottare contro gli animali selvatici. Allevare, crescere e addestrare un cane da pastore è dunque un impegno che richiede tempo, energie e risorse che vengono ripagate quando il cane svolge il suo compito, ma che risultano inutili se il cane in questione viene ucciso. Per questo motivo il risarcimento è così alto: per poter ripagare almeno in parte tutte le risorse

[6] Esistono due tipi di cani da pastore: uno che si occupa di raggruppare il gregge e l'altro che lo protegge e apre la via. Il primo tipo è solitamente un cane più snello e piccolo, molto agile e con una predisposizione per la corsa, mentre il secondo è un cane più robusto e grosso, che possiede la forza per lottare contro un predatore e proteggere il gregge.

spese nell'addestramento del cane ucciso e anche le risorse necessarie ad addestrare un nuovo cane.

1.1.1 Il pastore anatolico

La pastorizia è un'attività che viene praticata ancora oggi nella Turchia moderna e – ora come allora – si fa ancora uso del cane come compagno del pastore nei lunghi mesi sui pascoli estivi e come guardia del bestiame quando questo si trova nella casa del fattore. In particolare una specie viene ritenuta la più adatta a questo compito: il pastore anatolico.

Questa specie nativa della Turchia accompagna i pastori da secoli e da altrettanto tempo costituisce la prima linea di difesa contro i predatori[7]. È un animale che difficilmente passa inosservato: misura 70 centimetri di altezza al garrese e pesa circa 45 chili una volta adulto, eppure possiede un passo lieve e quasi aggraziato che gli permette di passare attraverso il gregge senza essere percepito come una minaccia, ma al contrario come fonte di protezione. Può presentarsi con il muso nero – "Karabash", letteralmente "testa nera" – o con il muso bianco – "Akbash", "testa bianca" – o ancora tricolore oppure completamente nero[8].

Parte del loro aspetto intimidatorio, oltre alle dimensioni, è il collare borchiato che si trova al loro collo e che serve a proteggerli dal morso di lupi, sciacalli e orsi[9]; nonostante una prima impressione minacciosa, è un cane estremamente tranquillo, ma distaccato, nei confronti degli umani e molto difficile da distrarre mentre svolge il suo ruolo di protettore del gregge; gli esemplari più giovani invece, che non hanno ancora completato l'addestramento, si dimostrano più socievoli e tendenti al gioco. Questa differenza nel comportamento può dipendere da due fattori strettamente legati fra loro: il primo è il clima nel quale questi cani operano, con una minima di -2° centigradi d'inverno e una massima di 32° in estate[10], e il costante stato di allerta in cui si trovano ad essere per vigilare accuratamente sugli animali nelle giornate passate sui pascoli, durante le quali un minimo accenno di esitazione o di distrazione significherebbero la morte di qualche animale[11]. I pastori anatolici non sono infatti cani che raggruppano il bestiame posizionandosi dietro gli animali, ma si trovano in testa al gregge e aprono la strada anche

[7] Harned (1982), p. 63.
[8] *Ibidem.*
[9] Harned (1982), p. 63-64.
[10] Harned (1982), p. 63.
[11] Harned (1982), p. 64.

al pastore, precedendolo e assicurandosi che il terreno e la vegetazione non nascondano pericoli e predatori[12].

In conclusione, è un cane modellato dagli elementi atmosferici e dalla dura vita del pastore transumante, costretto a seguire gli animali ovunque essi vadano durante i caldi mesi estivi e incaricato di riportarli tutti a casa nei mesi invernali, durante i quali ricopre il suo ruolo di guardiano in modo costante, tenendo lontani i predatori e scongiurando i ladri di bestiame.

1.2 La caccia: il rilievo di Alaca Höyük

Nonostante il pastore anatolico sia una specie canina presente in Anatolia da quasi 6000 anni[13] non ci sono rappresentazioni iconografiche o testuali di epoca ittita che attestino che proprio questo tipo di cane è stato impiegato come cane da pastore.

Le uniche rappresentazioni di cani di ambito ittita che sono state scoperte sono quelle di cani che cacciano e che accompagnano i cacciatori. Un esempio è il rilievo trovato nel sito di Alaca Höyük – l'antica città ittita di Arinna – che si trova a nord-est di Boğazköy il villaggio che si trova accanto al sito archeologico della capitale ittita Hattuša.

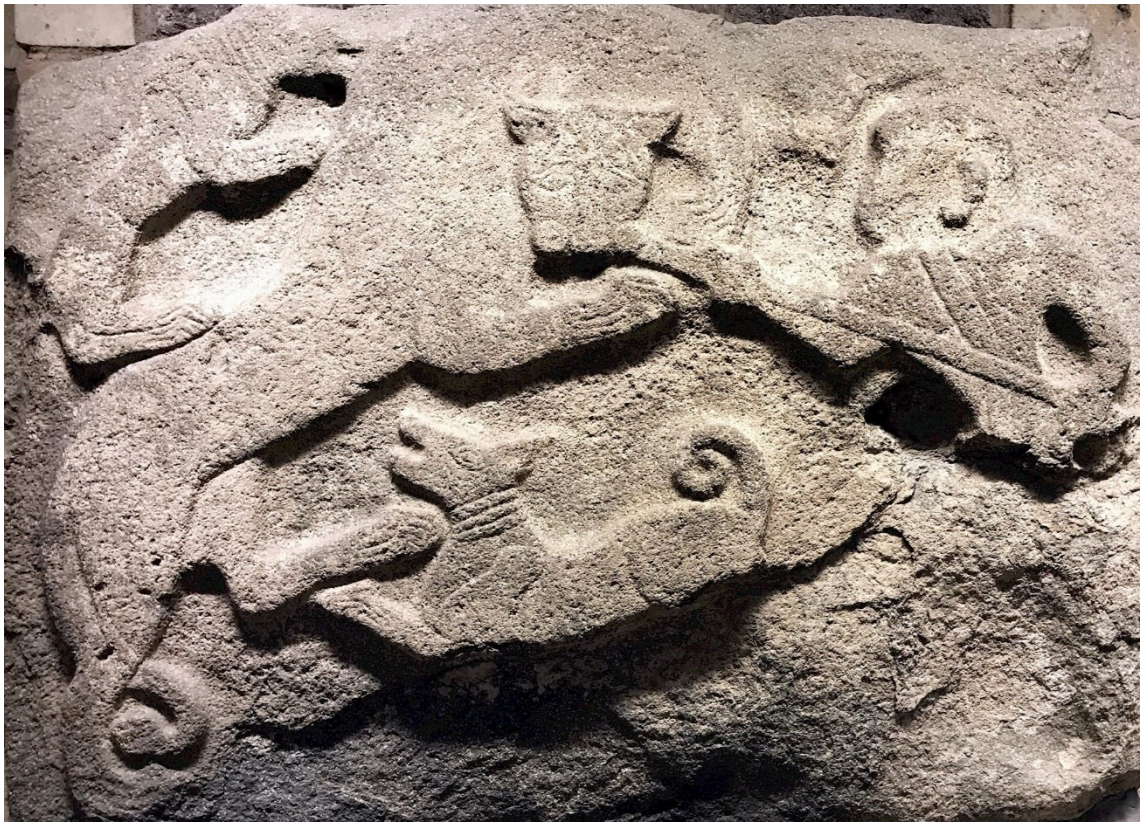
Questo rilievo fa parte di una serie di ortostati disposti lungo le facciate delle torri che un tempo fiancheggiavano la porta delle Sfingi della città, che conduceva verso la Città Alta[14]; oggi sono conservati al Museo delle Civiltà Anatoliche di Ankara.

La scena in questione si compone di quattro figure: al centro domina un grande leone ritratto nel momento in cui, minacciato dal cacciatore, salta verso di lui per attaccarlo, sulla destra un uomo di profilo tiene in mano una lunga arma, probabilmente una lancia o una lunga mazza, con la quale colpisce il leone sul muso e grazie alla quale può essere identificato come il cacciatore. In alto a sinistra e in basso al centro si notano invece le due figure più piccole di tutta la composizione, ma le più importanti nell'economia della scena: sono due cani, riconoscibili proprio dalle dimensioni, ridotte rispetto al leone identificandoli come animali diversi da esso, e soprattutto dai collari che portano al collo. Ciascuno dei cani presenta attorno al collo tre linee concentriche in rilievo che richiamano un vero e proprio collare – di materiale non precisato, può fare

[12] Da aggiungere è la tendenza delle pecore turche a restare unite e a non allontanarsi troppo dal gruppo: questo permette al pastore di adoperare un cane per le sue capacità di guardiano e protettore del gregge piuttosto che un cane più portato a radunare gli animali. Harned (1982), p. 64.
[13] Harned (1982), p. 63.
[14] Taracha (2012), p. 108.

riferimento alla corda o a materiali più preziosi in base alla classe sociale a cui appartiene il loro padrone[15] - e che li identifica senza ombra di dubbio come animali domestici; gli unici animali che vivono a stretto contatto con gli uomini e che li accompagnano nella caccia sono proprio i cani.

Per quanto riguarda il loro aspetto, il cane in basso al centro è quello conservato meglio tra i due ed è possibile riconoscere più dettagli rispetto al secondo cane; la prima caratteristica che si può notare è che questo cane non assomiglia al pastore anatolico moderno – che è un cane di tipo molossoide – ma ha tratti quasi "lupini" con la coda arricciata verso l'alto, il muso allungato, le orecchie dritte e un corpo più snello con i muscoli in rilievo tesi per lo sforzo della corsa. Anche il secondo cane, in alto a sinistra, sembra possedere le stesse caratteristiche: muso allungato, muscoli in rilievo fermati sulla pietra nell'attimo in cui spicca il salto per salire sulla schiena del leone e azzannarlo al collo, speculare al suo compagno che invece sembra mordere il leone nella pancia, entrambi punti delicati e mortali per il grande felino.



Rilievo con scena di caccia al leone con due cani e un cacciatore dal sito di Alaca Höyük. XII secolo a.C.

[15]In questo caso trattandosi di una scena di caccia al leone è probabile che faccia riferimento a un'attività praticata dalle fasce più alte della popolazione, per cui il materiale dei collari deve essere stato prezioso.

Da questa scena si evince che un cacciatore non ha un solo cane ad accompagnarlo nelle battute di caccia, ma ne ha minimo due se non addirittura una muta di cani. Questo comporta un addestramento che tiene conto del fatto che il cane non sarà da solo a inseguire e cacciare la preda ma dovrà agire all'interno di un branco, di un gruppo di altri cani e dovrà essere in grado di coordinarsi con gli altri membri per rendere più efficaci possibile i suoi attacchi. A differenza del cane da pastore, il cane da caccia affronta un diverso tipo di addestramento che ha però un vantaggio: quello di sfruttare l'istinto alla caccia che i cani[16] hanno conservato dai tempi precedenti alla loro addomesticazione per mano degli uomini.

Eppure corrono comunque grandi rischi: a differenza del cane da pastore, tra i compiti del quale rientra anche il battersi contro i predatori per proteggere il bestiame, i cani da caccia vengono addestrati per gettarsi – letteralmente – verso il pericolo costituito da animali che, per scappare e proteggersi, risponderanno in modo molto aggressivo e feroce. Per quale motivo, quindi, secondo i paragrafi delle *Leggi* sopra citati il cacciatore riceve un minor compenso per l'uccisione del suo cane rispetto al pastore? Una plausibile ipotesi è quella della sostanziale differenza dei loro ruoli, oltre al diverso addestramento; la caccia è un'attività che non viene praticata per sussistenza ma per diletto e chi la pratica solitamente è la classe sociale più alta non quella più bassa, che invece è impegnata nella coltivazione diretta dei campi[17]. La pastorizia invece è una delle attività alla base dell'economia ittita che non può permettersi di fallire: si può vivere senza la caccia ma non senza la pastorizia. I rischi che un cane da caccia corre sono molto alti, ma sono limitati temporalmente allo spazio della battuta di caccia che può durare per una giornata al massimo consecutivamente. Un cane da pastore, al contrario, deve rimanere attento e vigile tutti i giorni per mesi e mesi, per tutta la permanenza del gregge sui pascoli e non è scontato che questo cane sia in compagnia: è anzi probabile che capiti debba svolgere da solo il suo compito[18]. Questi due fattori possono quindi essere alla base della differenza

[16] Come per il cane da pastore, ciò non vale per tutti i tipi di cani: alcuni sono più o meno portati di altri a ricevere e completare questo tipo di addestramento e a diventare veri e propri cani da caccia.
[17] Questo non vuol dire che le fasce sociali più alte non si occupino di agricoltura e pastorizia, anzi sono spesso proprio loro a detenere le maggiori ricchezze ma, al contrario delle fasce più basse, loro possono permettersi di andare a caccia dedicandovi più tempo ed energie, mentre il resto della popolazione no.
[18] Un altro fattore da tenere in considerazione è, come accennato sopra, l'istinto alla caccia che i cani è possibile abbiano mantenuto dai loro antenati, condivisi con i lupi: la caccia si classifica come un istinto naturale mentre la pastorizia è un'attività umana al quale il cane non viene mai esposto se non grazie all'intervento dell'uomo. Le energie spese per addestrare un cane da pastore saranno per questo maggiori di quelle utilizzate per un cane da caccia.

di risarcimenti sopracitata e mostra come – pur riconoscendo l'importanza della caccia e il tempo impiegato per addestrare i cani allo scopo – la pastorizia e di conseguenza anche il cane abbiano un ruolo fondamentale, senza i quali le perdite economiche sarebbero molto grandi: che dunque un cane da pastore "valga" di più di tutti gli altri cani[19] non solo è accettabile, ma è anche necessario.

Si può perciò concludere che il cane, soprattutto quello da pastore, è l'animale più importante e più prezioso tra tutti quelli posseduti da un proprietario terriero, con un valore pari alla metà del prezzo d'acquisto di un campo già coltivato e ben avviato; una risorsa molto importante per un'economia fortemente agricola e dedita alla pastorizia come quella ittita e irrinunciabile per la straordinaria capacità di apprendimento e dedizione al suo ruolo di pastore tra i territori impervi e i climi estremi della regione. Mentre come secondo animale più prezioso si inserisce il cane da caccia, il quale viene a costare dodici volte il prezzo di acquisto di un cane che non abbia ricevuto alcun tipo di addestramento; a differenza degli animali domestici come ovini e bovini che fanno parte del patrimonio economico del fattore, i cani non "valgono" economicamente a meno che non ricevano un particolare addestramento che li faccia diventare strumenti efficaci e indispensabili nello svolgere le attività che sono alla base della società umana, la caccia e la pastorizia.

[19]Al di là della differenza di pagamento per un cane da pastore e un cane da caccia, il cane addestrato a svolgere un ruolo rimane l'animale più costoso in termini di risarcimento di tutta la casa: i paragrafi §74 e §77 delle *Leggi* lo spiegano bene;
§74: B (KBo 6.3) III: (70) *ták-ku* SI GU_4 *na-aš-ma* **GÌR** $\mathbf{GU_4}$ **ku-i***š-ki du-wa-ar-ni-zi a-pu-un-*⌜ *za a* ⌝*-pa-a-aš da-a-i* (71) *Ù* GU_4 SIG_5 <*A-NA*> *BE-EL* GU_4 *pa-a-i ták-ku BE-EL* GU_4 *te-ez-zi am-me-*⌜ *el* ⌝*-pát-wa-*⌜ *za* GU_4*-un* ⌝ *da-aḫ-*⌜ *ḫi* ⌝ (72) GU_4*-ŠU da-a-i Ù* 2 G**ÌN** **K**Ù.BABBAR *pa-a-i*. "Se qualcuno rompe il corno o la zampa di un bue, dovrà prendere quello (il bue) per sé e dare un bue in buono stato al padrone del bue (ferito). Se il padrone del bue dice: "Io mi riprenderò il mio bue", lui dovrà prendere il suo bue, e (colui che ha arrecato offesa) dovrà pagare 2 sicli d'argento." Hoffner (1997), p. 81
§77(a): B (KBo 6.3) III 78-80, IV 1-2: (78) *ták-ku* ^{GU_4}ÁB *ar-mau-an-da-an ku-iš-ki wa-al-aḫ-zi nu šar-ḫu-wa-an-da* (79) *pé-eš-ši-ia-zi* 2 G**ÌN** **K**Ù.BABBAR *pa-a-i ták-ku* ANŠE.KUR.RA *ar-mau-an-da-an ku-*[*iš-ki*] (80) *wa-al-aḫ-zi nu*⌜ *šar* ⌝*-ḫu-wa-an-da pé-eš-ši-*⌜ *ia* ⌝*-zi* 2 G**ÌN**⌜ **K**Ù.BABBAR ⌝ [*pa-a-i*] (1) [*ták-ku* GU_4*-aš na-aš-ma* ANŠE.KUR.RA*-aš* IGI- *ŠU ku-iš-ki ta*]*-šu-wa-aḫ-zi* 6 G**ÌN** **K**Ù.BABBAR [*pa-a-i*] (2) [*pár-na-aš-še-*]⌜ *e* ⌝*-a šu-wa-a-i-ez-zi*. "Se qualcuno colpisce una vacca gravida, causandole un aborto, dovrà pagare 2 sicli d'argento. Se qualcuno colpisce una giumenta gravida e le causa un aborto, dovrà pagare 3 sicli d'argento." §77(b) "Se qualcuno acceca l'occhio di un bue o di un asino, dovrà pagare 6 sicli d'argento, e dovrà guardare alla sua casa per questo." Hoffner (1997), p. 83

1.3 Il cane in Mesopotamia

Anche in Mesopotamia i cani sono molto importanti, tanto che vengono impiegati in una serie di attività diverse tra cui, oltre alla caccia e alla pastorizia, anche in guerra e in ambito medico.

1.3.1 Il rilievo del palazzo di Aššurbanipal a Ninive

Un esempio molto famoso e conosciuto di scene di caccia in ambito mesopotamico, sono i rilievi rinvenuti nel Palazzo Nord del re neo-assiro Aššurbanipal nel sito dell'antica capitale Ninive. Molte di queste scene ritraggono la caccia al leone, attività prediletta dalla corte in quanto testimonianza e dimostrazione della forza del sovrano, che riesce ad abbattere persino il più grande e feroce predatore che esista.

Tuttavia esiste una scena di caccia che non ha come preda il grande felino, ma a un tipo di ungulato, cioè il cervo rosso, nella quale compaiono chiaramente due animali che inseguono la loro preda e che non possono essere altro che due cani da caccia.

Rilievo di caccia al cervo. Lastre 17-18 dalla Stanza S nel Palazzo Nord di Ninive. BMWA 124871, © The Trustees of the British Museum.

Questo rilievo è formato da due lastre – rispettivamente la numero 17 e 18[20] – ritrovato all'interno della Stanza S nel Palazzo Nord di Ninive. Sono presenti in tutto sei figure, raggruppabili per coppie: due uomini, due cervi e due cani. Gli uomini si trovano uno in

[20] Albenda (2008), p. 69.

basso a sinistra e l'altro in alto a destra, intenti ad aspettare che le prede finiscano nella loro trappola, costituita dalla grande rete che hanno precedentemente posizionato e che occupa la maggior parte della lunghezza del rilievo. Le due prede sono due cervi rossi[21] ritratti nello sforzo della corsa, tanto che si riescono a riconoscere le costole della gabbia toracica dove la pelle viene tesa.

Il primo dei cervi si trova a sinistra, più indietro rispetto alle altre figure e sul suo corpo si riescono a vedere le frecce con cui è stato ferito – probabilmente da altri cacciatori, le cui immagini non si sono conservate – ritratto nell'atto di correre verso destra, per sfuggire ai suoi inseguitori. Anche il secondo cervo è diretto verso la destra del rilievo e viene ritratto molto più vicino alla rete rispetto al suo compagno. Questo, non presenta frecce sul corpo, ma è spinto alla fuga dalle ultime due figure subito dietro: i due cani.

Il loro aspetto ricorda quello del rilievo ittita analizzato poco sopra, nel quale i cani vengono ritratti con sembianze più simili a quelle dei "lupi" che non a dei cani di tipo molossoide[22], con le orecchie dritte, le zampe flessuose e i corpi tesi in avanti nello sforzo della corsa. Al contrario del rilievo ittita dove il cacciatore è presente sulla scena con i suoi cani e partecipa attivamente alla caccia dell'animale, qui i due cacciatori si limitano ad attendere che i cani attirino le prede all'interno della rete, senza inseguire attivamente i cervi[23].

Poiché il luogo di ritrovamento è quello del palazzo reale di Ninive, in questa scena non si vede solo una battuta di caccia della classe elevata, ma una battuta di caccia reale, alla quale se non il re certamente hanno partecipato alti funzionari della corte, atta a mostrare la potenza del sovrano, il suo splendore e la ricchezza delle sue risorse.

[21] Albenda (2008), p. 68.
[22] Sia chiaro, che questo tipo di cani è presente anch'esso nei rilievi neo-assiri di questo palazzo, testimoniando come ci fossero più tipi di cani impiegati nella caccia. Per approfondimenti, vedi Albenda (2008), pp. 68-70; Nett (2021), p. 59.
[23] È molto probabile che dietro ai cervi ci siano altri cacciatori al loro inseguimento: lo dimostrano le frecce nel corpo del cervo più a sinistra.

1.3.2 Compagni nelle battaglie: equidi e cani da guerra

Come si è accennato poco sopra, i cani in Mesopotamia vengono impiegati anche in ambito bellico: il loro preciso ruolo rimane un mistero, ma sono numerose le testimonianze sia iconografiche che testuali che riportano la loro presenza all'interno della compagine militare. La maggior parte – se non la totalità – delle fonti arriva dal periodo della terza dinastia di Ur (2112-2004 a.C. circa)[24] e un esempio di tali fonti è proprio questa impronta di sigillo cilindrico proveniente dal cimitero reale di Ur:

Impronta di sigillo con due cani che accompagnano un carro trainato da equidi. U. 13963. © The Trustees of the British Museum.

L'intera scena di compone di due registri, ma è in quello inferiore che si vede una composizione che richiama l'iconografia militare. Al centro si nota un carro, che trasporta una figura vista di profilo, trainato da un gruppo di equidi. Dietro al carro si riconosce la

[24] Tsouparopoulou & Recht (2021), p. 279.

figura di un guerriero grazie alla lancia che porta in mano. Riconoscibili, nonostante le ridotte dimensioni dell'impronta, si vedono anche due cani (*evidenziati in figura da due frecce*): uno è dietro il guerriero armato di lancia, a sinistra, e il secondo si trova raffigurato sotto le zampe dei cavalli, verso destra, espediente iconografico per rappresentarlo mentre corre vicino al carro.

Nonostante siano entrambi due cani, sono raffigurati in due modi diversi, suggerendo la loro appartenenza a due diverse specie[25]; il primo cane è più alto, ha le zampe lunghe e flessuose e il muso più allungato, il che suggerisce l'appartenenza al tipo di cane "Saluki" o "levriero persiano"[26]. Il secondo invece è più piccolo e dalle zampe più corte e sebbene non si possa dire con certezza a che tipo appartenga, lo si riconosce dal fatto che è la specie di cane più rappresentata sopra ai sigilli di questo periodo[27].

Si può affermare che quella ritratta sia una scena di guerra, o comunque di contesto bellico, per il fatto che il motivo del carro trainato da equidi viene rappresentato allo stesso modo su uno dei lati dello Stendardo di Ur, più precisamente il lato chiamato "il lato della guerra" proprio per il tipo di decorazione riportata:

Dettaglio del "lato della guerra" dello Stendardo di Ur. © The Trustees of the British Museum.

In questa scena si vedono chiaramente rappresentati i carri trainati da equidi e i guerrieri che vi viaggiano sopra, armati con lance. Tra le zampe degli equidi – asini o ibridi - si

[25] Tsouparopoulou & Recht (2021), p. 279.
[26] Tsouparopoulou & Recht (2021), pp. 279-281.
[27] Tsouparopoulou & Recht (2021), p. 281.

vede anche un uomo completamente nudo e disteso: si tratta di un prigioniero di guerra, rappresentato in questo modo a simboleggiare i nemici che vengono schiacciati e calpestati dagli zoccoli degli animali sul campo di battaglia[28].

Se gli equidi rappresentati in questo modo stanno attivamente partecipando all'azione bellica e se i cani vengono a loro volta rappresentati in un contesto simile insieme agli equidi stessi, si può dedurre che anche i cani partecipino attivamente alle battaglie.

Un'ulteriore prova della presenza e partecipazione attiva dei cani in ambito bellico è costituita dall'archivio testuale di Puzriš-Dagan[29], una ricca raccolta di documenti amministrativi del periodo Ur III, dove durante quattro anni del regno di re Shulgi (2094-2047 a.C.) è testimoniato che lo stato di Ur III avrebbe posseduto in un solo anno una media di 800 equidi[30] usati in attività diverse: dal trasporto di merci a quello dei carri in battaglia fino al loro "smaltimento" come cibo per i cani quando fossero stati troppo deboli o feriti per poter essere ancora utili.

L'importanza dei cani da guerra e il loro nutrimento è data dal fatto che i responsabili del trasporto del loro cibo – gestire quindi quanti e quali equidi far arrivare, oltre ad altro tipo di cibo – sono gli stessi generali dell'esercito di Ur III, in particolare quattro di loro risultano i più citati: Ilalum, Nir-idagal, Šeškala e Dukra, alle direttive dei quali si trovano poco più di dieci responsabili addetti al mantenimento dei cani[31](SIPA UR-GI$_7$-RA). I generali (ŠAGINA) sono definiti in questi documenti come "supervisori" (UGULA). Una stima basata sui rapporti di trasporto degli animali e delle relative pelli, una volta che questi siano stati uccisi, ha portato a ritenere che in media i cani da guerra consumino circa quattro equidi al mese. Convertendo questo dato, si ottengono circa dai 748 ai 952 kg di carne che i cani consumano in un mese e circa 25-32 kg in un solo giorno; presupponendo infine – anche grazie ai dati iconografici - che la stazza media di un cane da guerra corrisponda a quella di un cane tipo Saluki – se non più piccolo – si arriva a una stima di circa 54-60 cani da guerra a disposizione per l'esercito, con sei cani per ciascuno dei responsabili[32].

[28] Tsouparopoulou & Recht (2021), p. 279.
[29] Odierna Drehem. Tsouparopoulou (2013).
[30] Tsouparopoulou & Recht (2021), pp. 285-286.
[31] Tsouparopoulou e Recht (2021), p. 286
[32] Tsouparopoulou e Recht (2021), p. 286

1.3.3 La dea Gula e la città di Isin

Gula è una dea guaritrice[33] della religione mesopotamica e, come tutte le divinità, ha un animale a lei sacro e a lei associato che può anche sostituirla nelle raffigurazioni teriomorfe: il cane. La sua città di culto durante il periodo Ur III è la città di Umma, ma l'importanza e la crescita del suo culto si devono alla città di Isin durante il regno della prima dinastia di Isin (2017-1794 a.C.), in particolare al suo primo re, Išbi-Erra[34].

Il cane comincia a esserle associato molto prima della crescita di importanza del suo culto a Isin, ma è in questa città – uno dei pochi siti a lei associati che sono stati scavati – che si sono fatte scoperte archeologiche particolarmente interessanti.

Cuneo di fondazione del re Enlil-bani con riferimento alla "Casa del Cane" (É-UR-GI-RA), periodo paleobabilonese. Ornan (2004), p. 15.

La testimonianza più antica sulla costruzione di un edificio dedicato alla dea Gula-Ninisina, risale al periodo del re Enlil-bani, decimo sovrano della prima dinastia di Isin (1860-1837 a.C.), ed è costituita da un cuneo di fondazione, sopra il quale vi è inciso sia il nome dell'edificio che il nome della dea:

"Per Ninisina, la sua Signora, Enlil-bani, il pastore che rende le cose abbondanti a Nippur, il fattore con molto grano di Ur, che mantiene puri i decreti di Eridu, l'amato sacerdote/sovrano di Uruk, il potente re, il re di Isin, il re di Sumer e Akkad, l'eletto sposo di Inanna, ha costruito per lei la casa/tempio del cane."[35]

[33] Esistono molte dee guaritrici nel pantheon mesopotamico, tra cui Gula, Ninisina, Ninkarak, Baba/Bau e Nintinuga, che nel corso del III millennio a.C. sono venerate ancora separatamente, come divinità indipendenti e con i propri centri di culto. Dal II millennio a.C. in poi queste cominciano a essere assimilate sotto il nome di un'unica grande dea guaritrice, la dea Gula. Nett (2021), p. 59.

[34] Mentre Gula ha il suo centro di potere nella città di Umma nel periodo di Ur III, anche la città di Isin ha una propria dea guaritrice, la dea Ninisina, letteralmente "Signora di Isin". Anche il suo nome è presente nelle liste di divinità già dal periodo Protodinastico. Come dea della città di Isin è stata parzialmente assimilata alla dea Inanna, con la quale condivide certe caratteristiche, come l'epiteto *telītu* o il fatto che condividano le stesse divinità all'interno delle rispettive cerchie divine. Le prime attestazioni di una vicinanza con Gula si hanno con il primo re della dinastia di Isin, Išbi-Erra appunto, il quale le rivolge queste parole all'inizio di una composizione a lei dedicata: "*Pura Ninisina, Signora Gula*"; questa vicinanza si trasformerà in una vera e propria assimilazione nei secoli successivi. Böck (2014), pp. 12-13.

[35] *Journal of Cuneiform Studies 40*: "1. ^{d}nin-in-si-na / nin-a-ni-ir / ^{d}en-líl-*ba-ni* / sipa níg-nam-šar-ra / 5. nibru^{ki} (en.^{ki}.líl) / engar še-maḫ / urí^{ki}-ma / me eridu^{ki}-ga kù-kù-ge / en ki-ág / 10. unug^{ki} –ga / lugal kalag-ga / lugal ì-si-in^{ki}-na / lugal ke-en-gi ki-uri / ⌜ dam šà-ge pàd-da ⌝ / ⌜ ^{d}inanna-ke$_4$ ⌝ / é ur-gi$_7$-ra / mu-na-dù". Livingstone (1988), p. 57.

L'edificio viene definito "Casa del Cane" (É UR.GI$_7$.RA) e si pensa sia stato un luogo dedicato ai cani della dea, probabilmente connesso al suo tempio in città. È importante sottolineare come prima del periodo paleo-babilonese e l'ascesa della prima dinastia di Isin le raffigurazioni di cani – anche non connesse alla figura della dea – siano abbastanza comuni nell'arte mesopotamica, ma principalmente sui sigilli cilindrici[36]; il fatto che un re dedichi un edificio a una divinità direttamente collegata al cane e che sembra essere stato costruito appositamente per ospitare questi animali, crea un legame tra queste due figure – la dea e il cane – che il precedenza non si è visto, o almeno del quale non si sono ancora trovate le prove, e apre la strada a un'iconografia della dea che rimarrà quasi inalterata per i secoli successivi, anche su supporti iconografici diversi dai sigilli.

Oltre alla "Casa del "Cane" a Isin è stata scavata in parte[37] una struttura, che è stata riconosciuta come templare e che è dedicata alla "Signora di Isin", chiamata "Egalmah", la cui parte più antica sembra risalire al periodo paleo-babilonese. Di epoca più tarda è invece la rampa di 32 metri di accesso al complesso templare, che è stata rinnovata durante il periodo della seconda dinastia di Isin dal re Adad-apla-iddina[38] (1067-1046 a.C.), sotto la quale sono state rinvenute piccole statuette di cani[39] e numerose placche di bronzo con immagini di cani, forate, probabilmente per poter essere affisse alle pareti del tempio. Queste rappresentazioni corrispondono al tipo iconografico del "cane di Gula" del periodo medio-babilonese: musi affilati, orecchie a punta e code arricciate.

Ciò che porta a pensare alla "Casa del Cane" e al tempio della dea come rifugio per i cani, è la straordinaria scoperta di un vero e proprio cimitero formato da 33 sepolture di cani[40] (1050-900 a.C.), per la maggior parte cuccioli e giovani esemplari[41], vicino all'area di costruzione della rampa d'accesso[42], collegando questi resti al complesso templare di Gula.

---

[36] Nett (2021), p. 56.
[37] *Ibidem.*
[38] Nett (2021), p. 57.
[39] Shaffer (1974), p. 252.
[40] Nett (2021), p. 58; Ornan (2004), p. 14.
[41] Il cimitero di Isin non è l'unico ritrovamento di questo tipo dell'Asia Occidentale antica; nel sito della città di Ashkelonn nella regione della Palestina, è stato rinvenuto un complesso funerario con oltre 1400 sepolture di cani distribuite su un periodo di circa 80 anni. La datazione di questo grande cimitero corrisponde agli ultimi anni del V secolo a.C. e i primi anni del IV secolo a.C., secoli dopo il cimitero di Isin. Anche in questo caso sono più comuni giovani cani e cuccioli. Non si sa se siano stati utilizzati in rituali medici e di guarigione o se siano stati accolti in strutture apposite nella città per poter essere accuditi, certamente le sepolture di cani – soprattutto cuccioli – sembrano essere un fenomeno culturale che spazia dalla Mesopotamia al Levante per arrivare fino in Grecia continentale. Nett (2021), p. 58; Halpern (2000).
[42] Nett (2021), p. 57.

Il motivo per cui i cani sono associati alla grande dea medica Gula è la loro saliva; si credeva infatti che non solo quella dei cani, ma la saliva di tutti i mammiferi avesse proprietà curative e antibiotiche. Probabilmente il cane è diventato il simbolo e il maggior dispensatore di questo tipo di medicina, perché essendo un animale domestico, il suo comportamento deve essere stato certamente notato dagli abitanti della casa, che avranno associato il leccarsi le ferite proprio del cane al potere di guarire quelle stesse[43].

Infine, un'ultima testimonianza proveniente dal già citato archivio di Puzriš-Dagan, sono le tracce di ordini e consegne di animali, sia vivi che morti, per la dea Gula e i suoi cani:

> "(*obv.*) 30 pecore
> consegna per la dea Gula
> 30 animali
> morti per i cani
> (*rev.*) N1 il responsabile dei cani ha ricevuto
> N2 era il controllore
> spedizione di N3,
> data"[44]

Anche in questo caso è presente una figura che coordina ed è responsabile di questi spostamenti e del nutrimento dei cani, cioè il "dottore" (A-ZU)[45] – che corrisponde al "generale" nell'esercito –, il cui ruolo non sembra essere chiaro nei confronti dei cani di Gula, cioè fino a che punto ne sia stato responsabile; in ogni caso, questo individuo appartiene alle classi sociali più elevate. Da ciò si può ipotizzare che, se è effettivamente questa figura il responsabile del benessere dei cani, gli animali siano considerati una

[43] Ciò può aver contribuito ad associare sempre più spesso il cane a divinità mediche anche al di fuori dell'ambito mesopotamico; in Grecia – molti secoli dopo – il dio Asclepio, per esempio, è un dio della medicina, al cui culto sono associati i cani. Ornan (2004), p. 18.
Inoltre, riguardo ad Asclepio, il suo nome potrebbe derivare dalla città di Askhelon, a cui si è fatto riferimento sopra, proprio per questa sua connessione con i cani in ambito medico. Burkert (1977), pp. 75-78.

[44] "(*obv.*) 30 udu / sa2-du$_{11}$ ^{d}gu-la / 12 udu, 18 u$_{8}$ / ba-ug$_{7}$ mu ur-gi$_{7}$-ra-še$_{3}$ / (*rev.*) N1 sipa ur-gi$_{7}$-ra-[ke$_{4}$] šu ba-ti / ugula N2 / ki N3-ta ba-zi / *data*". Tsouparopoulou (2020).

[45] Non è chiaro neanche in che misura questa figura sia effettivamente un medico vero e proprio: si è speculato che il termine A-ZU non indichi necessariamente una figura che esercita l'arte medica, ma una persona estremamente competente nella propria disciplina, come l'uso odierno che si fa del titolo di "dottore". Tsouparopoulou (2020).

risorsa molto preziosa all'interno del complesso templare di Gula, esattamente come lo sono all'interno dell'esercito.

Si può quindi affermare che per questa dea e per il suo culto, i cani sono molto importanti e vanno curati, accuditi e rispettati. Tutto ciò è ben riassumibile in questa preghiera:

> "8 … è grave, ha mostrato grande mancanza di rispetto davanti a Gula…
> 9 [Egli ha visto…] ma ha finto di non notarlo. Ha visto un cane ferito ma ha finto [di non notarlo].
> 10 Ha visto [un cane …] ma ha finto di non notarlo. I cani [stavano] combattendo…
> 11 [… Stavano ulul]ando ed egli lo ha visto ma ha finto di non notarlo…
> 12 [Ha visto un cane morto] ma non lo ha sepolto e l'ha gettato sul terreno…
> 13…i cani stavano lottando ma non li ha separati…"[46]

Il cane, perciò, sia in Anatolia che in Mesopotamia risulta essere un prezioso compagno in molte attività umane, caccia, pastorizia, guerra e persino nella medicina. Eppure, nonostante sia considerato da entrambe le culture come un compagno fedele, il cane è ritenuto anche un animale aggressivo e potenzialmente pericoloso per l'incolumità stessa dell'uomo. In Anatolia in particolare, il cane è ritenuto essere sporco e impuro, adatto a rituali purificatori contro le forze infere. Ma di questo, si parlerà nei capitoli successivi.

[46] *LKA* 20: "8 […] *dan-na-at ma-gal uq-tal-lil ša₂ ana* ^{d}*gu-la* ⌜ x x ⌝ […] / 9 [… IGI]-⌜ *ma* ⌝ *pa-ni-šu₂ ana* [NU Z]U-*e* GAR-*un* UR.GI₇ GAZ IGI-*ma pa-ni-šu₂* [*ana* NU ZU-*e* GAR-*un*] / 10 [UR.GI₇…] ⌜ x ⌝ IGI-*m*[*a p*]*a-ni- šu₂ ana* NU ZU-*e* GAR-*un* UR.GI₇ *im-daḫ-ḫ*[*a-ṣu* . . .] / 11 [. . .]˹x˺-*aḫ-ḫi-su-ma* IGI-ma *pa-ni-šu₂ ana* NU ZU-*e* GAR-[*un* . . .] / 12 [. . .]˹x˺ *la*[sic] *iq-bir-ma i-mis-ma lu* [. . .] / 13 [. . . UR].GI₇ *im-daḫ-ḫa-ṣu-ma la u₂-nak-kir₃-šu₂-nu-t*[*i* . . .]". Böck (2014), p. 39

Capitolo secondo: il cane come animale impuro

Per poter analizzare e comprendere al meglio il ruolo e la percezione del cane in contesti diversi da quelli della vita quotidiana, che si sono visti in precedenza, è necessario fare una digressione e spiegare il concetto di "essere impuro" che sarà rilevante soprattutto nel capitolo dedicato ai rituali, dove il cane avrà un ruolo importante proprio per questo suo particolare status.

2.1 Il cane tra due mondi: margine e liminalità

Come si è visto nel capitolo precedente, il cane è un animale che ha una stretta relazione con l'essere umano: che sia in un contesto di caccia, di pastorizia o di guardia della casa, il cane è sempre a fianco del suo padrone, che riconosce come il capo del proprio branco. È insomma a tutti gli effetti un "compagno", cioè letteralmente colui che accompagna il proprio padrone ovunque[47].

Anche in contesto funerario sembra che questo legame non venga spezzato tanto che non sono infrequenti, nei siti archeologici di tutta l'Asia Occidentale antica e dell'Egitto, i ritrovamenti di sepolture di esseri umani insieme a resti di cani. In Anatolia[48], al di fuori dell'antica capitale ittita Hattuša – vicina al villaggio odierno di Boğazköy – è stato scoperto un cimitero con all'interno un grande quantitativo di sepolture, sia per inumazione che per cremazione, che risalgono a un periodo compreso tra il XVIII e il XIV secolo a. C. Molte di queste sepolture contengono resti animali, tra cui bovini, ovini e maiali – probabilmente usati per scopi rituali, sacrifici o banchetti funebri – e anche ossa di cani[49]. La presenza di questi animali può far riferimento all'utilizzo di questo animale – soprattutto di cuccioli di cane – in diversi rituali ittiti per scopi diversi[50], ma può anche indicare una volontà degli uomini di avere vicino il proprio compagno anche nella vita ultraterrena. Non è un caso infatti che in molte culture sia

[47] Questa caratteristica del cane ha contribuito ad associare l'immagine del cane e del suo padrone con un servo o un vassallo e il suo signore. Di questo rapporto si parlerà più avanti nel capitolo dedicato ai trattati e alle lettere tra re e i rispettivi vassalli sia dall'Anatolia che dall'Egitto.
[48] Breier (2020), p. 8.
[49] Macqueen (1975), p. 137.
[50] Questa ipotesi è sorretta dalle numerose testimonianze testuali nelle quali il cane compare spesso come strumento ideale per assorbire le impurità, per fare da guardia alla casa – o al palazzo – e per curare i malati. Questi rituali si troveranno analizzati nel capitolo successivo.

contemporanee a quella anatolica - come Mesopotamia ed Egitto[51] – che successive – come i Greci[52] – vedano nel cane un animale che guida le anime dalla tomba al regno degli inferi, a volte svolgendo una funzione di psicopompo altre quella di guardiano dei defunti.

Se in questi casi il cane è un compagno fedele nella vita come nella morte, per quale motivo è considerato un animale impuro soprattutto dagli Ittiti? Per prima cosa è necessario sottolineare come il cane, sebbene addomesticato dall'uomo -, continui ad appartenere, in certa misura, alla sfera più selvatica: pur rimanendo a fianco dell'essere umano all'interno delle città, il cane oltre che domestico, può infatti essere anche randagio. La particolarità di questa condizione è che il cane randagio, non avendo un padrone, non appartiene al mondo civilizzato e ordinato degli esseri umani, ma contemporaneamente non fa neanche totalmente parte del mondo al di fuori di quello umano, cioè a quello "caotico" della natura, perché è pur sempre un cane, vale a dire un animale che da millenni ha imparato a convivere con gli uomini e a dividere i loro spazi[53]. Infatti è anche grazie al cane se la società umana ha l'aspetto che possiede; i ruoli dei cani all'interno di questo sistema sono molto importanti per il mantenimento dello stesso, a cominciare dall'attività della pastorizia che, come si è visto, è un'attività totalmente umana che i cani devono imparare dal principio, senza avere alcuna traccia di questa attività nel loro istinto, che è invece propenso alla caccia. Un cane randagio, invece, non condivide questo stile di vita con l'uomo, ma al contrario si procura il cibo da solo senza contare sul rapporto di reciproco scambio tra umani e cani e spesso questo vuol dire che si riduce a nutrirsi di rifiuti e carcasse, probabilmente portando con sé anche delle malattie ed è soprattutto aggressivo verso gli uomini: un animale "caotico" in un sistema "ordinato"[54].

[51] In Mesopotamia la più antica attestazione della funzione di guida di un cane dal manto nero si trova in testi magici di XXV-XXIV secolo a.C. circa dove il cane compare sdraiato in una taverna, mentre in Egitto basti pensare alla figura del dio Anubi, dio raffigurato come uno sciacallo che accompagna le anime dei defunti al cospetto di Osiride per poter essere giudicati. Per la Mesopotamia, si veda Sibbing Plantholt (2017), p. 166.
[52] Numerose stele funerarie hanno cani come oggetti dei rilievi e vengono rappresentati in vari contesti: una scena familiare con un ragazzo, il padre, il servo e il cane, probabilmente da caccia o ancora due uomini che si stringono la mano accompagnati da un cane, quasi che li lasciasse a un ultimo saluto prima di guidare il defunto nel regno dei morti e molte altre ancora. Per approfondimenti, Mainoldi (1981), p. 9.
[53] Vilela (2021), pp. 23 e 25.
[54] Vilela (2021), p. 25.

Si può quindi dire che un cane randagio è un animale che si trova "in mezzo" a due mondi che sono uno l'opposto dell'altro. Questa condizione "intermedia" del cane si può tradurre con *liminalità* o *margine* nel momento in cui questo animale viene proiettato nella dimensione del soprannaturale: mondo dei morti/cimiteri, templi e, soprattutto, rituali. Per capire meglio che cosa significhi tutto ciò è necessario fare un passo indietro e analizzare il luogo dove per la prima volta compare la definizione di *liminalità*, cioè i riti di passaggio. La vita di un individuo è scandita da diverse tappe fondamentali[55], come nascita, pubertà (fisiologica e sociale[56]), il matrimonio, maternità/paternità, specializzazione di occupazione, morte[57]. Ognuna di queste "sfere" ha al suo interno delle pratiche e delle cerimonie il cui fine è garantire un passaggio fluido tra l'una e l'altra: aiutare l'individuo a distaccarsi dalla fase della vita precedente ed entrare così nella successiva. Proprio perché queste sono tappe molto importanti a livello sociale, che non solo formano l'individuo che le attraversa ma l'intera società è modellata sulla loro esistenza, i momenti in cui si entra in una di esse sono i più delicati e i più pericolosi: durante la nascita c'è sempre il rischio che la madre o il bambino non sopravvivano, durante la cerimonia nuziale la mancata esecuzione di tutte le procedure può attirare la sfortuna sulla coppia e un funerale non celebrato rischia di far infuriare lo spirito del defunto che torna a perseguitare i vivi. Rimane sempre sotto la superficie un senso di impotenza e stupore per qualcosa di non controllabile, che può fare paura e questo si ritrova tanto nelle società moderne quanto e soprattutto in quelle antiche, che possedevano un sistema di riti, cerimonie e divinità molto più complesso e variegato di quello che si conosce oggi.

La caratteristica principale di queste sfere sociali è che sono situazioni determinate[58]: nel caso del matrimonio, per esempio, prima non si è sposati e dopo la cerimonia si è sposati, senza possibilità di dubbio. Eppure c'è una fase precedente alla cerimonia in cui gli individui coinvolti non sono ancora sposati, ma non possono neanche più essere definiti una semplice coppia, perché si stanno per sposare, cioè la fase del

[55] Con questo elenco non si vuole presupporre che ogni individuo all'interno di una società attraversi e arrivi ad ognuna di queste tappe, ma in genere queste sono le tappe sociali che una società in media racchiude al suo interno, indipendentemente da abitudini e costumi sociali.
[56] È quella sociale a essere importante dal punto di vista dei riti, perché l'individuo da questo momento in avanti entra in una nuova fase della sua vita e deve essere preparato per farlo.
[57] Van Gennep (1909), p. 5.
[58] *Ibidem.*

fidanzamento. Questa è la fase di preparazione al matrimonio, il periodo di assestamento – di *passaggio* – nel quale la coppia lentamente si stacca dalla sfera sociale precedente per entrare in quella successiva. Queste fasi intermedie che sono presenti prima e dopo tutte le tappe sociali sono dette "periodo di margine"[59] o "fase liminale", durante le quali l'individuo si trova come in una situazione "sospesa tra due mondi"[60]. È fondamentale attraversare questo periodo di margine tanto quanto è importante uscirne; la fase *liminale* è per sua stessa natura destinata a essere attraversata e superata, per il bene stesso dell'individuo e affinché la sua vita all'interno della società possa scorrere agevolmente. Rimanere in questa condizione "sospesa" e non uscirne vuol dire accettare di rimanere bloccati e, ultimamente, non riuscire più a riconoscersi come parte della società.

Il concetto di margine non è valido unicamente all'interno della società, ma si può trovare anche all'esterno, in uno spazio fisico, nel momento in cui un individuo lascia la propria comunità e si reca in un luogo nuovo abitato da sconosciuti: in quel momento la persona non fa parte né dell'uno né dell'altro gruppo sociale ed è come sospeso in una condizione che è destinata a finire solo nel momento in cui verrà accettato nella nuova comunità, uscendo dalla condizione di margine. Un esempio estremo di questa situazione può essere il mondo dei vivi e quello dei morti: la condizione di margine che deve essere superata è quella della cerimonia funebre e del funerale, per dare al defunto gli onori necessari affinché sia accolto nel regno dei morti. In caso contrario esso ritornerà sulla terra, vagando senza possibilità di riposto, bloccato tra due dimensioni.

Il cane, invece, è un animale che vive perennemente in questa condizione *liminale*, poiché vive sia nella società degli uomini e contribuisce a costruirla insieme a loro, ma al tempo stesso conserva quella componente selvaggia che rimane latente sotto la superficie e che può uscire in tutta la sua aggressività in qualsiasi momento.

Oltre quindi a questa condizione perennemente "in bilico", si aggiunge anche il fatto che un cane è un animale "sporco"[61]; quando non ha una casa mangia carcasse per sopravvivere, non viene lavato regolarmente ed espleta i suoi bisogni in qualunque angolo della città. Si comporta insomma come un vero e proprio animale selvatico. E come tale vaga per le strade, all'interno dei cortili – o addirittura delle case –, nei cimiteri e perfino

[59] È per questo motivo che i riti di separazione dalla precedente sfera sociale vengono definiti *riti preliminari*, i riti di margine sono i *riti liminari* e infine i riti di aggregazione che accolgono l'individuo nella nuova sfera sociale sono detti *riti postliminari*. Van Gennep (1909), p. 11.
[60] Van Gennep (1909), p. 16.
[61] De Martino (2004), p. 359.

nei templi, portando la "sporcizia" che lo copre all'interno di questi ambienti, che al contrario sono considerati ordinati e puliti. Un animale che è sporco sul piano della realtà, slegato da qualunque vincolo verso qualunque forma di autorità, e che si trova a essere in una costante fase di margine muovendosi tra due mondi, che invece devono stare separati – l'interno ordinato del mondo umano e l'esterno caotico e selvaggio della natura – non può far altro che essere considerato *impuro* sul piano soprannaturale e rituale. È per questo motivo che proprio il cane e nessun altro animale si trova ad essere la vittima sacrificale ideale per una sola divinità all'interno del pantheon ittita, cioè il dio della peste e della malattia Jarri[62] il cui seguito è formato da un gruppo di divinità infere in numero di sette – l'Eptade – che riceve sacrifici simili al dio principale. La loro condizione di divinità dell'oltretomba le pone già in una dimensione *altra* rispetto al mondo degli uomini e a quello delle divinità celesti, poiché i due regni funzionano in modo autonomo l'uno dall'altro, con ciascuno il proprio sistema gerarchico di comando; sono divinità che rispetto al mondo in superficie sono già "contaminate" perché vengono da un luogo che per sua stessa natura deve rimanere separato da quello dei vivi.

È perciò importante che il cane non entri nei luoghi preposti alle divinità celesti – non solo i templi ma gli interi complessi templari – per non contaminarli e mescolare le influenze negative con le forze pure e positive che in questi luoghi agiscono.

[62] Il legame tra il dio Jarri e il cane verrà approfondito nel capitolo sui rituali, in particolare nei rituali di pacificazione: il rituale dell'àugure Dandanku. Per riferimenti al rapporto tra questo dio e il cane come suo compagno, si veda Haas (2003), p. 410.

2.2 Tre testi, tre cani, tre situazioni

Si procede a questo punto a una rassegna di testi che sottolineano la condizione marginale del cane e il suo status di animale impuro.

Istruzioni per il Personale del Tempio[63]

Il genere letterario delle *Istruzioni* racchiude testi che riportano regole e comportamenti da seguire per tutti i sudditi del sovrano: guardie, personale del palazzo, consiglieri e anche personale templare. Le *Istruzioni* qui in esame si riferiscono proprio a quest'ultima categoria di persone e sono tra i testi di questo genere meglio conservati, poiché è possibile leggere il testo integralmente, a parte piccoli danni che comunque non impediscono una fluida ricostruzione.

Il fulcro di questa composizione è la volontà da parte delle figure che lavorano all'interno del complesso templare di soddisfare ogni bisogno e di curare ogni aspetto della "vita" della divinità che in quel tempio risiede, pena subire la sua terribile ira nel caso in cui questi compiti non venissero portati a termine[64]. Oltre a fornire uno sguardo approfondito sulle pratiche religiose e i compiti variegati che si svolgevano all'interno del tempio, offre anche una visione delle potenziali ritorsioni e punizioni. Una condizione assolutamente imprescindibile, che se non rispettata può portare a conseguenze molto gravi, è quella di approcciare la divinità – e qualsiasi compito che abbia a che fare con la divinità – in uno stato di purezza: bisogna essere puri, il che potrebbe tradursi con l'avere un alto grado di igiene personale, l'astenersi dal sesso ed evitare i comportamenti considerati tabù[65]. Tuttavia non sempre queste pratiche vengono rispettate: seppur un comportamento corretto inciti a non deviare dalle istruzioni ricevute, il testo anticipa in certi casi l'inosservanza a tali pratiche e suggerisce i comportamenti adeguati da tenere, in modo da ritornare allo stato di purezza necessario[66]. Per esempio, nel caso un membro del personale del tempio passi la notte con una donna, è importante che appena concluso l'incontro ritorni subito al tempio e si lavi come prima cosa, in modo tale da togliere da sé stesso lo strato di "sporco" accumulato e poter essere di nuovo nella condizione ottimale per svolgere i suoi compiti.

[63] CTH 264. Edizione, traduzione e commento in Miller (2013).
[64] Miller (2013), p. 244.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem.*

Il cane si inserisce in questo contesto perché – come il maiale – è un animale impuro, come si è detto sopra. Infatti questi due animali devono assolutamente essere tenuti lontani dal tempio e dai suoi locali, pena gravi punizioni:

> "Inoltre, coloro che preparano quotidianamente le [pagn]otte di pane devono essere pu[r]i. Devono essere lav[a]ti e separati[67]. I loro capelli e le loro un[ghie] devono essere tagliati. […] non devono prepararlo. Coloro che […] lo spirito della divinità devono prepararle (le pagnotte). Tuttavia, le panetterie dove le preparano devono essere spazzate e lavate. Inoltre, nessun maiale (o) cane deve avere il permesso di entrare dalla porta della cucina. È per caso la mente dell'uomo e (quella) delle divinità differente in qualche modo? No! (E) riguardo a questa (faccenda)? No! I pensieri sono gli stessi. Quando un servitore è in piedi di fronte al proprio signore, egli è lavato e indossa (abiti) puri, e gli dà (qualcosa) da mangiare o gli dà (qualcosa) da bere. E poiché egli, il suo signore, mangia e beve, egli è di tranquilli pensieri, ed è affezionato a lui (al suo servitore). Tuttavia, se egli è trascurato, non è forse turbato? Ed è la mente di un dio per caso differente? E semmai un servitore fa arrabbiare il proprio signore, o lo uccidono e gli mutilano il suo naso, i suoi occhi, (o) le sue orecchie, oppure [loro] lo […], sua moglie, i su[o]i figli, suo fratello, sua sorella, (o) la famiglia dei suoi suoceri, indipendentemente che si tratti di un servitore o di una servitrice. Si limitano a "richiamarlo", o non gli fanno proprio ni[e]nte? Quando muore, non muore da solo; no, la sua famiglia certamente lo accompagna."[68]

---

[67] Il valore letterale del termine è "tagliare via; separare": poiché ciò non si riferisce ai capelli e alle unghie ma al personale del tempio, si è ipotizzato che possa intendere una separazione dal resto del personale di coloro responsabili della preparazione quotidiana del pane. Per approfondimenti, si veda Miller (2013), p. 390, nota 500.

[68] A I 14′–33′; B_1 I 15″–30″; C_2 I 1′–3′; L I 1′; O I 1′–3′: *nam-ma* NINDA.[GU]R_4.RA$^{\text{ḪI.A}}$ UD-*MI ku-i-e-eš e-eš-ša-an-zi na-at pár-*[*k*]*u-wa-iš a-ša-an-du wa-ar-*[*pa*]*-an-ti-ša-at kar-ta-an-te-eš a-ša-an-du iš-ḫi-*˹*i*˺*-ni-uš-ma-aš-kán* UM[BIN-*i*]*a da-a-an e-eš-du pár-ku-wa-ia* TÚG$^{\text{ḪI.A}}$ *wa-*˹*aš*˺*-ša-*˹*an*˺ *ḫar-kán-du x*[ ]*x-aš*? *le-e e-eš-ša-an-zi ku-i-e-eš-za* DINGIR$^{\text{MEŠ}}$*-aš* ZI-*an* NÍ.TE-*an-na* […]*-kán-zi na-aš a-pu-u-uš e-eš-ša-an-du I-NA* É ˹LÚ˺NINDA.DÙ.DÙ-*ma-aš-*˹*kán*˺ *ku-e-*˹*da*˺*-aš an-da-an e-eš-ša-an-zi na-at-kán* ˹*ša*˺*-*[*a*]*n-ḫa-an ḫar-nu-wa-an e-eš-du nam-ma-kán pár-šu-u-ra-aš pé-di* ŠAḪ*-aš* UR.GI$_7$*-a*[*š*] KÁ*-aš le-e ti-ia-zi* UN-aš DINGIR$^{\text{MEŠ}}$*-aš-ša* ZI-*an-za ta-ma-a-iš ku-iš-ki UL* ˹*ki*˺*-i-pát ku-it UL* ZI-*an-za-ma* 1*-aš-pát* ÍR-*ŠU* ˹*ku*˺*-wa-pí A-NA* EN-*ŠU pé-ra-*˹*an*˺ *ša-ra-a ar-ta-ri na-aš wa-ar-pa-an-za nu pár-ku-wa-ia wa-aš-ša-an ḫar-*˹*zi*˺ ˹*nu*˺*-uš-ši na-aš-šu a-da-an-na pé-eš-ke-ez-zi na-aš-ma-aš-ši a-ku-wa-an-na* ˹*pé-eš*˺*-ke-ez-zi nu-za a-pa-a-aš* EN-*ŠU az-zi-ik-ke-ez-zi ak-ku-uš-*˹*ke*˺*-ez-zi ku-*˹*it*˺ *na-aš* ZI-*an ar-ḫa la-a-an-za na-at-ši-kán an-da* ˹*da*˺*-me-en-kiš-*˹*ke-et-ta*˺ *ma-a-na-aš an-da-ma ku-wa-pí* IGI-*wa-an-na-an-za na-aš-*˹*kán UL*˺ *□-ḫa-an-ḫa-*˹*ni-ia-i*˺ ZI DINGIR-*LÍ-ma ta-ma-a-iš ku-iš-ki nu-kán ma-a-an* ˹IR-*ŠU*?˺ *ku-wa-pí* EN-˹*ŠU*˺ TUKU.TUKU-*nu-zi na-an-kán na-aš-šu ku-na-an-zi na-aš-ma-*˹*kán*˺ KIR$_{14}$-*ŠU* IGI$^{\text{ḪI.A}}$-˹*ŠU*˺ GEŠTU$^{\text{ḪI.A}}$-*ŠU i-da-a-la-u-aḫ-ḫa-an-zi na-aš-ma-an-za-an-*˹*kán*˺ DAM-*ŠU* DUMU$^{\text{MEŠ}}$-*Š*[*U*] ŠEŠ-*ŠU* NIN-*ŠU* $^{\text{LÚ}}$*ka-i-na-aš* MAŠ-*ŠU na-aš-šu* ÍR-*Š*[*U*] ˹*na*˺*-aš-ma* GÉME-*ŠU* x x x *na-aš-ta pár-ra-an-da ḫal-zi-an-zi-pát na-an UL* [*k*]*u-it-ki* DÙ*-an-zi ma-a-na-aš a-ki-ia ku-wa-pí na-aš UL* 1*-aš a-ki* MAŠ*-ŠU-ma-aš-ši te-et-ti-*˹*an-pát*˺. Miller (2013), p. 248.

Questo passo comincia col descrivere l'aspetto e le procedure che devono mantenere gli addetti alla preparazione quotidiana delle pagnotte per la divinità: devono essere puri. Per fare ciò, innanzitutto devono lavarsi, poi tagliare i capelli corti e accorciare le unghie: sembra quasi che sia necessario che il corpo umano tocchi il meno possibile qualsiasi cibo per gli dèi, anche se è più probabile che si voglia ridurre al minimo il rischio di una contaminazione, infatti capelli tenuti lunghi possono cadere nell'impasto o toccarlo o ancora rimanere impigliati in utensili da cucina, mentre unghie tenute troppo lunghe rischiano di spezzarsi e contaminare i cibi così come gli ambienti. E a proposito di questi ultimi, anche i locali atti alla preparazione dei pani devono essere giornalmente spazzati e lavati, per garantire uno stato immacolato ogni volta che debbano essere usati.

Oltre a ciò, un'importante misura per prevenire contaminazioni è il divieto assoluto di far entrare nelle panetterie un maiale o un cane: l'ingresso di uno o entrambi questi animali equivarrebbe all'entrata di un servitore che non ha eseguito le procedure per mantenere uno stato puro. Questi animali, come già detto, sono sporchi per natura e la loro sola presenza contamina irrimediabilmente l'intero ambiente. Le conseguenze per la rottura dello stato di purezza – sia per l'inosservanza delle norme relative alla cura del corpo sia, nonostante queste, l'aver permesso che un cane o un maiale entrassero – sono terribili: non colpiscono solo il responsabile di tale sacrilegio ma anche la sua intera famiglia, quella più stretta e quella allargata dei parenti acquisiti, mutilando e uccidendo chiunque sia coinvolto.

Si introduce in questo passaggio un concetto moto importante che spiega in sé la ragione per una punizione così violenta e ciò non si limita al fatto che l'essere il cui cibo è stato contaminato sia una divinità. L'uomo e il dio hanno la stessa mente, ragionano allo stesso modo: come un signore non accetterebbe mai che un proprio servo gli mancasse di rispetto non curando la sua persona e, soprattutto, non curando i suoi pasti, allo stesso modo la divinità si considera al di sopra dell'essere umano, il quale non è che un semplice servitore il cui unico scopo è servire il suo signore al meglio delle sue capacità. Indipendentemente dal motivo per il quale una contaminazione ha avuto luogo, il solo fatto che ci sia stata costituisce già in sé un sacrilegio che non può essere perdonato. Da ciò si capisce l'avversione per la presenza del cane in certi luoghi sacri.

Un altro passo del testo approfondisce più nel dettaglio cosa esattamente comporti l'entrata del cane – o del maiale – nei luoghi dove si prepara il cibo. In questo caso, si parla delle cucine:

> "Inoltre: tutti voi che siete personale di cucina delle divinità: coppiere, servitore, cuoco, panettiere, birraio: dovete essere estremamente rispettosi riguardo la volontà delle divinità. E mant[(enete)] grande rispetto per la pagnotta di pane e per la caraffa del vino delle divinità. La cucina dovrà essere spazzata e lavata per voi. Un maiale (o) un cane non devono oltrepassare la soglia. E [(vo)]i stessi dovete essere lavati, e dovete [(ind)]ossare abiti puliti. Poi, i vostri capelli e unghie devono essere tagliati. La mente delle divinità non deve essere *ḫanḫaniya-*[69] verso di voi. Se un maiale (o) un cane dovessero mai toccare gli uten[(sili)] di legno (o) le ceramiche che voi avete, ma il responsabile della cucina non li butta fuori, ed egli dà alle divinità da mangiare da sporchi (utensili/ceramiche), allora le divinità gli daranno feci (e) urina da mangiare (e) bere."[70]

Anche in questo caso, tutti coloro che lavorano nelle cucine e che, in modi diversi, toccano il cibo per le divinità devono indossare abiti puliti e avere capelli e unghie corti; la cucina deve essere costantemente lavata e spazzata e al cane e al maiale deve essere vietato l'accesso a questi locali. Bisogna, insomma, che chi lavora in cucina abbina tutto sotto controllo e non possa essere accusato di negligenza verso i proprio compiti, siano essi il tenere puliti gli ambienti o la propria persona.

Tuttavia, può capitare che un cane o un maiale riescano ad entrare comunque e a toccare gli utensili di ceramica e legno usati per preparare e servire il cibo alle divinità. Poiché questi animali, soprattutto il cane, non possono mantenere uno standard di igiene

---

[69] Klinger propone questa ricostruzione: "La volontà degli dèi non troverà colpa in te". Klinger (2001), p. 79; Miller (2013), p. 395, nota 559.

[70] A III 55–83; B_1 III 7′–32′; C_1 III 26′–51′; I, 1′–7′: *an-da-ma-za šu-ma-aš k*[*u-i*]*-e-eš* EN^{MEŠ} TU_7 DINGIR^{MEŠ}*-aš ḫu-u-ma-an-da-aš* ^{LÚ}SAGI.A LÚ ^{GIŠ}BANŠUR ^{LÚ}MUḪALDIM ^{LÚ}NINDA.DÙ.DÙ ^{LÚ}KÚRUN.NA *nu-uš-ma-aš* DINGIR^{MEŠ}*-aš* ZI-*ni me-na-aḫ-ḫa-an-da me-ek-ki na-aḫ-ḫa-an-te-eš e-eš-tén na-aš-ta* DINGIR^{MEŠ}*-aš* ^{NINDA}*ḫar-*⌜*ši*⌝ ^{DUG}*iš-pa-an-tu-uz-zi na-aḫ-ša-ra-at-ta-an me-ek-ki ti-ia-an ḫ*[(*ar-tén*)] *nu-uš-ma-aš-kán pár-šu-u-ra-aš pé-e-da-an ša-an-ḫa-an* ⌞*ḫar-nu*⌟*-wa-an* ⌞*e-eš-du*⌟ *na-aš-ta* ŠAḪ*-aš* UR.GI_7*-aš* ^{GIŠ}*kat-ta-lu-uz-zi le-e šar-ri-iš-ket*$_9$*-ta* [(*šu-m*)]*a-ša*! (TA)*-za wa-ar-pa-an-te-eš e-eš-tén nu* TÚG$^{ḪI.A}$ *pár-ku-wa-ia* [(*ú-e-eš*)]*-tén nam-ma-aš-ma-aš-kán iš-ḫi-e-ni-uš* UMBIN^{MEŠ}*-ia da-a-an e-eš-du nu-uš-m*[(*a-aš*)]*-kán* DINGIR^{MEŠ}*-aš* ZI-*an-za le-e* □*ḫa-an-ḫa-ni-ia-i ma-a-an Ú-NU* [(*TE*)] ^{MEŠ}GIŠ-*ŠI* ⌞*Ú*⌟*-NU-TE*^{MEŠ} GIR_4 *ku-e ḫar-te-ni na-aš-ta ma-a-an* ŠAḪ*-aš* ⌞ UR.GI_7 ⌟*-aš ku-wa-pí-ik-ki an-da ša-a-li-ka*$_4$ EN TU_7*-ma-at ar-ḫa UL pé-eš-še-ia-zi nu a-pa-a-aš* DINGIR^{MEŠ}*-aš pa-ap-ra-an-da-za a-da-an-na* ⌞*pa*⌟*-*[(*a*)]*-i a-pé-e-da-ni-ma* DINGIR^{MEŠ}*-eš za-ak-kar* □*du-ú-úr a-da-an-na* ⌞*a-ku-wa*⌟*-an-na pí-an-zi*. Miller (2013), pp. 258 e 260.

personale come i membri del personale del tempio – a meno che qualcuno non li lavi – si dà per scontato che essi siano potenzialmente sporchi e che portino nei luoghi dove si recano residui anche dei propri escrementi. Questo è quello che accade, infatti, quando questi animali toccano gli utensili e questi ultimi non vengono gettati via e sostituiti dal responsabile delle cucine: il cibo e le bevande servite con questi strumenti sono contaminati dalla sporcizia di questi animali e la divinità reagisce di conseguenza, facendo mangiare e bere ai responsabili di questo gravissimo affronto feci e urina. Una punizione tutto sommato lieve se si considera il rapporto servo e padrone che si instaura tra l'uomo e la divinità, verso il quale una mancanza di rispetto può portare – come si è visto – alla morte non solo del responsabile ma anche di tutta la sua famiglia.

Editto della Regina Ašmunikkal riguardo la "Struttura Funeraria Reale"[71]

Questo editto è l'unico – per ora – a essere stato decretato da una regina, anziché da un re, e concerne l'esenzione dal compimento di due tipi di servizi obbligatori, cioè *saḫḫan-* e *luzzi-*, per il personale di questa struttura funeraria reale[72]:

> "Così (parla) Ašmunikkal, Grande Regina: 'La struttura funeraria reale che abbiamo creato, le città che sono state date alla struttura funeraria reale, gli artigiani che sono stati dati, gli aratori, allevatori e pastori che sono stati dati, coloro che sono stati tolti dalle truppe-*sari*(*ku*)*wa* e che insieme alle loro case e alle loro città sono stati dati alla struttura funeraria reale, e il personale del culto-*ḫillami* che era già stato dato alla struttura funeraria reale, essi saranno esenti dai servizi di leva *saḫḫan-* e *luzzi-*."[73]

Queste categorie di persone sono dunque escluse dai servizi di leva e il resto del testo conservato – che non è molto lungo – prosegue elencando le concessioni e gli obblighi a cui sono sottoposti coloro che abitano all'interno di questa struttura: il bestiame non può essere confiscato e, nel caso in cui un membro di questa comunità dovesse essere condannato a morte per un crimine, i suoi possedimenti – vale a dire il bestiame – ritornerebbe alla struttura funeraria. Inoltre, si stabilisce che le persone che vengono da fuori possono sposare coloro che vivono all'interno di questa grande comunità, ma solo nel caso in cui entrino a farne parte a loro volta: in nessun caso è permesso che giovani – sia ragazzi che ragazze – in età da matrimonio possano sposare qualcuno all'esterno e lasciare la comunità[74].

In tutto ciò, il riferimento al cane si inserisce subito dopo il primo paragrafo – che è stato citato sopra – e prima dell'elenco delle diverse concessioni. È un passo breve ma oscuro, poiché non è chiaro che ruolo il cane abbia in questo contesto, se di animale impuro o no:

---

[71] CTH 252.

[72] Molto spesso si vede questa parola espressa col termine "mausoleo" o anche con la traduzione letterale del suo sumerogramma É.NA$_4$, cioè "edificio di pietra". Miller (2013), p. 209.

[73] A obv. 1–6: *UM-MA* ^{f}*AŠ.MU-*^{d}NIN.GAL MUNUS.LUGAL.GAL É.NA$_4$*-aš ku-it i-ia-u-e-en nu A-NA* É.NA$_4$*-ni ku-i-e-eš* URU$^{ḪI.A}$ *pí-ia-an-te-eš* LÚ^{MEŠ} *BE-EL QA-TI ku-i-e-eš pí-an-te-eš* $^{LÚ.MEŠ}$APIN.LÁ $^{LÚ.MEŠ}$SIPAD.*GU$_4$* $^{LÚ.MEŠ}$SIPAD.UDU *ku-i-e-eš pí-ia-an-te-eš* $^{LÚ.MEŠ}$*ša-ri-wa-za-kán ku-i-e-eš da-an-te-eš na-at QA-DU* É^{MEŠ}*-ŠU-NU* URU$^{ḪI.A}$*-ŠU-NU A-NA* É.NA$_4$ *pí-ia-an-te-eš* $^{LÚ.MEŠ}$*ḫi-lam-mi-e-eš-ša ku-i-e-eš ka-ru-ú A-NA* É.NA$_4$ *pí-ia-an-te-eš na-at-kán ša-aḫ-ḫa-na-za lu-zi-ia-za a-ra-u-e-eš a-ša-an-du*. Miller (2013), p. 208.

[74] Miller (2013), p. 209.

> "Un cane abbaia; esso va là/allora, però, ed è silenzioso. L'olio viene versato, ma quelli non dovranno venire avanti."[75]

Nonostante il significato letterale sia chiaro – un cane che abbaia diventa improvvisamente silenzioso quando entra o si avvicina a questo luogo e dell'olio viene versato – il significato che questa immagine vuole rappresentare ancora sfugge. Molte sono le ipotesi circa l'interpretazione di questo passo: che il cane in realtà sia uno zelante burocrate venuto a riscuotere le tasse ma di fronte a questo edificio non può far altro che rimanere in silenzio, dato le esenzioni a cui esso è sottoposto[76]; oppure potrebbe indicare l'esito di un oracolo, in cui un cane viene fatto vagare tra le case e quella davanti alla quale si ferma e dove smette di abbaiare è la casa – di conseguenza la famiglia – che viene esentata dai contributi generali[77]; o ancora che questa immagine sia una metafora per il divieto di parlare di fronte a questo edificio[78]; oppure potrebbe trattarsi nuovamente di una questione di purezza. Essendo il cane considerato impuro non può avvicinarsi – o peggio ancora, entrare – in un luogo sacro, soprattutto se il luogo in questione è una struttura funeraria costruita per accogliere i sovrani ittiti[79]: questi, infatti, una volta morti vengono divinizzati, diventando delle vere e proprie divinità. Dunque, l'entrata di un cane nel loro edificio potrebbe avere le stesse conseguenze del cane che entra nelle cucine di un tempio: una grave mancanza di rispetto verso le divinità e severe punizioni per i loro servitori[80].

[75] A obv. 7–8: UR.GI$_7$*-aš wa-ap-pí-ia-zi a-pí-ia-ma-aš a-ri na-aš ka-ru-uš-ši-ia-zi* / *ì-an-ma-kán la-ḫu-*ut*-ta-ri a-pu-uš-ma-kán pa-ra-a le-e ú-wa-an-zi*. Miller (2013), p. 208.
[76] Collins (2001), p. 242.
[77] Klinger (2001), p. 72.
[78] Haas (1994), p. 242.
[79] Giorgieri *apud* Miller (2013), p. 370, nota 287.
[80] Un'ulteriore ipotesi potrebbe essere quella del cane nelle vesti di psicopompo, cioè di guida delle anime.

Oracolo per il culto di Ištar di Ninive[81]

Questo testo riporta un'indagine oracolare atta a comprendere in quale modo il tempio della dea Ištar di Ninive sia stato profanato. Il fatto sembra essere emerso grazie a una precedente indagine oracolare, che avrebbe avuto come risultato il caso di profanazione; dopo aver interrogato i membri del personale del tempio, il colpevole è stato riconosciuto in un cane[82] che, prima di venir notato ed essere ucciso, è riuscito ad arrivare fino al luogo dove si bruciano le offerte[83] e, di conseguenza, a contaminarle:

> "Poiché essi hanno scritto dal palazzo a me riguardo al sacrilegio: un sacrilegio è stato riconosciuto nel tempio di Ištar di Ninive (come causa dell'ira divina). Abbiamo interrogato gli ufficiali del tempio ed essi (hanno detto): 'Un cane è entrato dall'edificio di ingresso ed è arrivato fino alle offerte bruciate e poi è stato ucciso all'edificio di ingresso. Se tu, o divinità, sei arrabbiata riguardo a questo, lascia che l'uccello *ḪURRI* sia sfavorevole. Sfavorevole. Se (è solo) questo, e nient'altro, lascia che l'uccello *ḪURRI* sia favorevole. Sfavorevole'. Li abbiamo interrogati ancora."[84]

Non viene detto cosa accada al personale del tempio che ha permesso – inconsciamente o meno – che un cane entrasse e arrivasse fino alle offerte, ma ciò che viene detto è che il cane è ucciso subito dopo che è stato scoperto, solo non nel luogo delle offerte: lo si è ucciso nel punto da dove è entrato, all'edificio di ingresso al complesso templare, quasi come a chiudere un cerchio di impurità che si è aperto con il suo ingresso. Uccidere il cane nel luogo dove sono state deposte le offerte – seppur contaminato – avrebbe irrimediabilmente compromesso il luogo sacro, dal momento che un cane è la vittima

---

[81] CTH 567.

[82] Non è l'unico colpevole: il testo oracolare infatti prosegue cercando le altre cause del malcontento della divinità e queste vengono riconosciute in un uomo morto e un uomo povero.

[83] De Martino (2004), pp. 359-360.

[84] A (frg. 3) obv. 19-25; (frg.2) obv. 25-26: *IŠ - TU* É.GAL - *LIM - ma - mu ku - it* INIM *mar - ša - aš - tar - ra - aš ḫa - at - ra - a - er* /˹ *I* ˺- *NA* É DINGIR - *LIM* ^{D}IŠTAR ^{URU}*ni - nu - wa - kán mar - ša - aš - tar - ri - iš* ˹ SI×SÁ ˺- *at* / *nu* LÚ^{MEŠ} É DINGIR - *LIM pu - nu - uš - šu - u - e - en UM - MA ŠU - NU - UM - MA* UR.GI$_7$ *- wa - kán* / ^{É}*ḫi - lam - ni* UGU *pa - it nu - wa - ra - aš am - ba - aš - ši - ia - aš kat - ta - an a - ar - aš* / *na - an - kán* ŠÀ ^{É}*ḫi - lam - ni - pát ku - e - en - né - er* DINGIR - *LUM - za a - pád - da - an še - er* TUKU.TUKU - *u - wa* - ˹ *an - za* ˺ /*nu* MUŠEN$_{\underline{\ }}$*ḪUR - RI* NU.SIG$_5$ - *du* NU.SIG$_5$ ¬¬¬ /*ma - a - an* (rasura) *ki - i - pát* KI.MIN *nu* MUŠEN$_{\underline{\ }}$*ḪUR - RI* SIG$_5$ - *ru* NU.SI[G$_5$] ¬¬¬ / *na - aš nam - ma pu - nu - uš - šu - u - e - en*. B. Christiansen (Hrsg.), hethiter.net/: CTH 567 (TX 2025-12-12; TRde 2025-12-02).

sacrificale meno idonea tra tutti gli animali a poter essere offerta alle divinità[85] proprio per il suo status impuro.

La sezione del testo dedicata a questo incidente prosegue con la ricerca di altre cause del sacrilegio, poiché la dea ha reso chiaro che il cane non è l'unico responsabile della situazione; da un nuovo interrogatorio emerge che il figlio di un ufficiale del tempio è morto nel suo letto e quello stesso letto non solo non è stato bruciato, ma il padre del ragazzo – vale a dire l'ufficiale – vi ha dormito la notte e la mattina non si è lavato, recandosi al tempio. La moglie dell'ufficiale è colei che prepara le offerte e il marito ne mangia una parte; infine quando un uomo povero – che non può permettersi quindi di presentare delle proprie offerte – chiede all'ufficiale di offrire qualcosa al posto suo, entrambi bevono il vino – il gesto che si compie quando si onora una divinità – da una sola coppa, dopodiché si reca nuovamente nel tempio senza purificarsi. Dopo un extispicio finale in cui si chiede conferma alla divinità che siano state unicamente queste tre le cause della sua ira – il cane, il ragazzo morto e l'uomo povero – la dea lo conferma e si può procedere a compiere riti di purificazione per allontanare le impurità, che si sono raccolte all'interno del tempio.

In contesto magico-religioso, il cane viene dunque considerato impuro e tenuto lontano da tutto ciò che ha a che fare con le divinità, dalla loro casa – cioè il tempio – al cibo che viene loro offerto. Nel caso in cui un cane riesca a entrare in questi ambienti, lo aspetta solo la morte certa e questa da sola non basta a placare la divinità irata. È una creatura liminale, che appartiene alla dimensione del *margine*, un luogo che si trova a metà tra il mondo umano e quello naturale/soprannaturale e che per questo non si inserisce mai completamente in nessuno dei due, portando squilibrio e disordine nel momento in cui non riesce più a conformarsi alle regole della società umana.

[85] Un'eccezione si ha nel contesto del rituale di Dandanku, di cui si parlerà più avanti, dove il cane è sacrificato al dio della peste Jarri.

2.3 Il cane in Mesopotamia

La visione del cane come animale impuro e sporco non è comune solo all'Anatolia antica, ma anche alla Mesopotamia. A differenza della sua settentrionale vicina, questa regione non considera il cane come impuro a livello rituale – anzi, il cane è visto come una creatura assai benefica nei riti medici – ma a livello "reale", della vita comune.

Finora si è parlato del cane come un animale che vive in bilico tra due mondi, quello *interno* degli uomini e quello *esterno* della natura, e di come questa sua condizione di *margine* venga incarnata perfettamente nella figura del cane randagio, ma questo animale non è un semplice abitante marginale delle città, che si limita a nutrirsi di rifiuti: costituisce un vero e proprio pericolo per la sicurezza di coloro che abitano all'interno delle città e dei villaggi, in particolare quando il cane randagio non è da solo ma si muove in branco. Questi gruppi di cani sostanzialmente selvatici sono guidati dallo stesso istinto alla conservazione e protezione del branco, che viene sfruttato dai pastori per addestrare i propri cani alla salvaguardia del gregge, e spesso sono soggetti a scoppi di rabbia e furia contro gli abitanti delle città, costituendo un pericolo più che reale[86].

La raccolta di presagi di I millennio a.C. *Šumma ālu*[87], che offre anche molti esempi positivi sulla figura del cane in ambiente domestico, non si esime dal presentare i comportamenti nefasti dei cani randagi nelle città:

> "Se i cani continuano a diventare rabidi[88] – disper[sione de…]"[89]
>
> "Se i cani sono numerosi in una città – problema per [la città]"[90]
>
> "Se i cani continuano a radunarsi tutti insieme e a ululare – abbandono della città; in alternativa, cadu[ta de…]"[91]

[86] Vilela (2021), p. 25.

[87] Questa è una raccolta di presagi di I millennio a.C. molto preziosa per le informazioni che riporta riguardo a come il cane viene percepito in ambito mesopotamico. Al contrario, in ambito anatolico non esiste (per ora) una raccolta mantica così ricca e nei testi mantici in generale il cane non è spesso presente.

[88] Il verbo utilizzato per descrivere questo comportamento è *šegû,* che significa "essere furioso", e, se riferito ai cani, "essere rabido" (tema G), "diventare rabido" (tema N). il verbo è qui usato al tema Ntn. Sia in questo passo che in quelli successivi l'uso dell'infisso *–tn-* serve a indicare un'azione che viene ripetuta continuamente nel tempo. La rabbia e l'aggressività associata ai cani randagi non sono dunque sentite come qualcosa di occasionale, ma di abituale. Vilela (2021), p. 25; D'Agostino *et alii* (2016), p. 59.

[89] ŠA 46, 1: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *it-te-niš-gu-u$_2$ na-as$_2$-pu-uḫ-*[*ti*…]. Freedman (2017), p. 52.

[90] ŠA 46, 2: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *ina* URU *i-mi-du na-zaq* [URU]. Freedman (2017), p. 52.

[91] ŠA 46, 3: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *ip-ta-na-aḫ-ḫu-ru-ma iš-ta-na- as-su-u$_2$* ŠUB URU KIMIN ŠUB-*t*[*i$_4$* …]. Freedman (2017), p. 52.

> "Se i cani continuamente ululano per la strada, la carestia affliggerà quella città."[92]
> "Se i cani in strada ululano continuamente nel loro branco – sconfitta dell'esercito."[93]

Il loro numero è la componente cardine della paura che generano e, di conseguenza, ogni volta che un branco di cani randagi si aggira per la città, indipendentemente da quale azione compia, non è mai indice di qualcosa di buono, ma anzi portano sempre cattivi presagi.

Come si è già accennato, ciò che rende pericolosi questi branchi di cani è il fatto che non abbiano un padrone umano a tenerli sotto controllo a nutrirli e a prendersene cura, costringendoli a nutrirsi con gli scarti delle strade. Questa funzione di "spazzini" non è vista in modo negativo, perché aiuta a tenere pulita e ordinata la città; ciò che preoccupa di questa tendenza è invece il consumo occasionale di carna umana cibandosi di cadaveri[94]. In un contesto come quello militare è visto come una cosa positiva, poiché la paura di rimanere senza degna sepoltura e non poter accedere all'Aldilà è già di per sé un deterrente per gli attacchi nemici – senza contare gli altri compiti che hanno sicuramente avuto i cani nell'esercito – e questa tendenza alla necrofagia la si ritrova come motivo letterario usato come minaccia ed esternazione di forza, sia in una composizione letteraria come il *Lugal.e* quando vengono descritti gli effetti della battaglia combattuta dal dio Ninurta contro il demone Asakku per indicare totale distruzione e devastazione[95]:

> "La lancia era conficcata nel terreno e i canali erano pieni di sangue. Nelle terre ribelli i cani lo bevevano come latte."[96]

sia nelle Iscrizioni reali assire, in guisa di monito da parte dei re rivolto a chiunque osi mancare loro di rispetto e danneggiare le loro iscrizioni:

---

[92] ŠA 46, 4: DIŠ UR.GI$_7$MEŠ *ina* SILA *iš-ta-na-as-su-u*$_2$ URU BI SU.KU$_2$ DIB-*bat*. Freedman (2017), p. 52.
[93] ŠA 46, 5: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *ina* SILA *ina* NIGIN-*šu*$_2$-*nu iš-ta-na-as-su-u*$_2$ ŠUB-*ti*$_4$ ERIN$_2$-*ni*. Freedman (2017), p. 52.
[94] Vilela (2021), p. 25.
[95] Vilela (2021), p. 25.
[96] [259]*ár-ka-a-tim ina* KI-*tim iš-tu-ma ḫar-ra da-ma um-tal-li*, [260]KUR *nu-kúr-ti ki-ma ši-iz-bi kal-bi uš-te-te-li-*`. Van Dijk (1983), pp. 83-84.

"Possano i cani straziare il suo corpo e che rimanga senza sepoltura!"[97]

"Possano i cani e i maiali trascinare qua e là i seni delle tue giovani donne e i peni dei tuoi giovani uomini davanti ai tuoi occhi attraverso tutto il paese di Assur! Possa la terra non ricevere i vostri corpi (e) che la tua sepoltura sia nello stomaco di cani e maiali!"[98]

Se questa appare essere una minaccia molto efficace nei confronti dei nemici, di riflesso si rivela nella sua natura di paura profondamente radicata nell'inconscio collettivo che genera terrore e disgusto. Ma questa è solo una delle ragioni per le quali i cani randagi non sono visti con occhio favorevole.

Nutrirsi di rifiuti, vivere per strada porta inevitabilmente con sé uno strascico di fattori negativi, primo fra tutti la poca pulizia che veicola tutta una serie di malattie. Fra queste una delle più letali e temute è la rabbia[99]; tra le forze caotiche e i disordini che gli animali al di fuori della società degli uomini possono portare al suo interno venendo in contatto con l'uomo, la malattia della rabbia è certamente la prima e più letale soprattutto perché non si può impedire che entri nelle città attraverso quegli animali, che per primi sono addestrati, allevati e amati affinché proteggano i loro padroni, cioè i cani.

In epoca paleo-babilonese si comprende già che la rabbia viene trasmessa all'uomo dal cane attraverso la saliva di quest'ultimo - un grottesco rovesciamento della

---

[97] *State Archives of Assyria* (SAA) 12, 26: 31. *Iscrizione di Assurbanipal*: LÚ.ÚŠ- *šú i-na la qí-bí-ri li-ba-aṣ-ṣi-ru* UR.GI$_7$.MEŠ. Kataja e Whiting (1995), p. 28.

[98] SAA 2,6. *Iscrizione della Successione di Esarhaddon*: "[481]*(...) si-si šá ar-da-te-ku-nu*, [482]*mat-nat šá* LÚ GURUŠ.MEŠ-*ku-nu ina ni-ṭ il* IGI$_2$-*ku-nu* UR.GI$_7$ ŠAH.MEŠ, [483]*ina re-bit aš-šur li-in-da-šá-ru* LÚ ÚŠ.MEŠ-*ku-nu* KI.TIM [484]*a-a im-ḫur ina kar-ši* UR.GI$_7$ ŠAH.MEŠ *lu na-aq-bar-ku-nu*". Parpola e Watanabe (1988), p. 49.

[99] "La rabbia è una malattia infettiva provocata da un virus neurotropo che determina un'encefalite a esito letale. Viene trasmessa dall'uomo a animali infetti […]. Gli animali più sensibili sono volpi, lupi, coyote, moderatamente sensibili sono i cani (principale vettore si trasmissione all'uomo), gatti e puzzole. Esso è presente nella saliva di animali infetti e si trasmette perlopiù con il morso oppure per la lambitura di una ferita aperta. […] Nel caso di morsi multipli e profondi al viso da parte di un lupo infetto, la mortalità per l'uomo è dell'80-100%, se i morsi sono di un gatto oppure di un cane, del 60-70%; se le ferite sono singole e […] provocate da un lupo la mortalità è del 40%, nel caso del cane o del gatto 30-40%. Tale percentuale scende poi notevolmente se si parla di semplice graffi (5%), lambitura di ferite (0,1-0,5%), morso attraverso i vestiti (3-5%). Il periodo di incubazione della malattia è estremamente variabile e nell'uomo può andare da 1 settimana a più di 1 anno, ma il periodo medio è di 1-2 mesi. […] Durante la fase prodromica della malattia i sintomi sono piuttosto generici (malessere, febbre, sensazione di fatica) e possono coinvolgere il tratto respiratorio (tosse, dispnea), gastrointestinale (anoressia, disfagia, nausea, vomito, diarrea, dolori addominali) o il sistema nervoso centrale (mal di testa, vertigini, ansietà, nervosismo, irritabilità, apprensione). […] Contemporaneamente i sintomi neurologici progrediscono e si può manifestare la rabbia furiosa o quella paralitica. La rabbia furiosa si sviluppa nell'80% dei casi e si accompagna ad ansietà marcata, agitazione, allucinazioni, tendenza a mordere e idrofobia. A questo stadio il soggetto va incontro a morte improvvisa o a una forma di paralisi e coma, che inevitabilmente porta alla morte dopo 2-7 giorni." Panà e Divizia (2000).

saliva ritenuta benefica e curativa dei cani, associati per questo alla dea medica Gula -; più precisamente non è la saliva vera e propria a essere considerata responsabile ma quello che viene definito "un tipo di sperma[100]" che si trova nella bocca del cane e che viene trasmesso attraverso il morso. Questo sperma feconda l'organismo che è stato infettato e nasce un figlio/cucciolo[101], che altro non è se non il virus che si è depositato nel nuovo corpo infetto, generando la malattia.

Già in epoca molto antica si cerca di monitorare in questo modo il diffondersi della malattia, sanzionando pesantemente i responsabili di negligenza nel controllare il proprio cane. Ovviamente questa punizione si applica nel momento in cui il padrone del cane affetto da rabbia è perfettamente consapevole del rischio che il suo animale pone per gli altri e sceglie di non prendere provvedimenti. Ciò è illustrato molto bene da un passo delle *Leggi di Eshnunna*:

> "Se un cane è rabido e le autorità locali lo fanno presente al suo padrone, ma lui non controlla il suo cane e questo morde un uomo e ne causa la morte, il padrone del cane dovrà pagare 40 sicli d'argento[102]; se morde uno schiavo e ne causa la morte, dovrà pagare 15 sicli d'argento."[103]

La rabbia nei suoi sintomi viene considerata la manifestazione di una sciagura imminente; nel momento in cui i cani diventano rabbiosi, una terribile devastazione colpirà la città e i suoi abitanti. La credenza alla base di questa convinzione è sempre la stessa che spinge la società degli uomini a questa forzata polarizzazione tra qualcosa che sta *all'interno* ed

---

[100] Uno dei sintomi principali della rabbia è la disfagia, cioè l'incapacità o estrema difficoltà nel deglutire a causa di un'occlusione del tratto faringeo, cosa che potrebbe avere a che fare anche con l'idrofobia: l'incapacità di deglutire porta a un rigetto del bere acqua. La disfagia genera quindi un accumulo di saliva, che si va ad aggiungere a quella già prodotta in eccesso come altro sintomo della malattia, finendo con il fuoriuscire dalla bocca, generando l'immagine tipicamente associata alla rabbia della schiuma alla bocca. Il suo colore tendente al bianco e il fatto che sia proprio la saliva a essere la causa dell'infezione rendono l'associazione con lo sperma – sostanza vitale e una delle componenti della creazione della vita – una metafora molto efficace.

[101] Yuhong (2001), p. 33.

[102] Corrisponde a circa 2/3 mine d'argento.

[103] Paragrafo §56-57 delle *Leggi di Eshnunna*,(A IV 20-24): *šum-ma* UR-GI$_7$ *še-gi-ma b[a-a]b-tum a-na be-lí-šu / ú-še-de-ma* UR-GI$_7$-*šu la is-su-ur-ma /* LU$_2$ *iš-šu-uk-ma uš-ta-mi-it / be-el* UR-GI$_7$ 2/3 MA-NA KU$_3$-BABBAR I$_3$-LA$_2$-E *šum-ma* SAG-ARAD */ iš-šu-uk (*sic!, text: *ik-ki-im)-ma uš-ta-mi-it* 15 GIN$_2$ KU$_3$-BABBAR I$_3$-LA$_2$-E. Goetze (1956).
La traduzione de "se un cane è *rabbioso*" è di Yuhong, mentre Goetze traduce "se un cane è *feroce*". Yuhong (2001), p. 33.

è perciò ordinato e qualcosa che sta *all'esterno* ed è portatore di caos e disordine. In questo caso, la rabbia entra dentro la città e questa crolla:

> "Se i cani continuano a diventare rabidi – dispersi[one de…]"[104]
> "Se i cani diventano rabidi e continuano a vagabondare nelle strade […]"[105]
> "Se i cani diventano rabidi e continuano ad abbaiare nelle strade […]"[106]
> "[Se i c]ani diventano rabidi e […] nelle strade […]"[107]
> "Se i ca[ni …] continuano a diventare rabi[di e] impazzire furiosamente – dispersione della città."[108]

Essendo senza padrone questi cani vagano liberi per le strade della città, diffondendo il contagio in maniera molto più veloce e imprevedibile di un cane che è posseduto da un proprietario, il quale può essere di conseguenza monitorato e, in caso di necessità, ucciso. Questa mancanza di ordine porta inevitabilmente al crollo della città stessa e alla perdita del controllo che gli uomini avevano su di essa.

Il tema dell'abbandono e della distruzione totale lo si vede espresso molto bene nella *Profezia di Marduk*[109] dove il dio Marduk – divinità tutelare della città di Babilonia e re del pantheon mesopotamico – dice che lascerà la città per andare in Elam e come risultato di ciò una serie di disastri si abbatterà sulla città. Il tema dell'abbandono di una città da parte della sua divinità protettrice è ricorrente nella letteratura mesopotamica e viene usato per descrivere la distruzione e la devastazione che colpisce gli uomini a causa di un disastro naturale o una sconfitta militare; solitamente ciò accade perché la divinità in questione ha tolto il suo favore e la sua assenza priva la città di protezione. Nel caso di Marduk la situazione è ancora più grave perché il dio non è solo il protettore di Babilonia ma anche il dio della guarigione e arte medica Asarluḫi e il suo allontanamento comporta l'arrivo di epidemie e malattie, compresa la rabbia che si manifesta per prima proprio nei cani:

[104]ŠA 46, 1: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *it-te-niš-gu-u$_2$ na-as$_2$-pu-uḫ-*[*ti*…]. Freedman (2017), p. 52.
[105] ŠA 46, 14: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *iš-še-gu-ma ina* SILA *ir-ta-na-pu-d*[*u* …]. Freedman (2017), p. 52.
[106] ŠA 46, 15: DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ *iš-še-gu-ma ina* SILA *it-ta-na-bu-ḫu* […]. Freedman (2017), p. 52.
[107] ŠA 46, 16: [DIŠ U]R.GI$_7$ *iš-še-gu-ma ina* SILA x […]. Freedman (2017), p. 52.
[108] ŠA 46, 21: [DIŠ UR.GI$_7$.MEŠ …*i*]*t-te-ni-i*[*s-gu-ma*] *it-ta-nam-da-ru* BIR-*aḫ* URU. Freedman (2017), p. 52.
[109] Yuhong (2001), p. 37.

"Andrò nella terra dell'Elam e ordinerò agli altri dèi di recarsi là."[110]

"Io interromperò le offerte dei templi. Manderò le divinità del bestiame e del grano nei cieli. Il dio della birra renderà malato il cuore della terra. I corpi delle persone ostruiranno i cancelli. Il fratello mangerà il fratello. L'amico ucciderà l'amico con un'arma. I cittadini liberi leveranno le mani verso (i loro) schiavi (per supplicare). (Il potere de) lo scettro diventerà più piccolo e la terra sarà bloccata. I re di Sumer(?) ridurranno la terra. Leoni interromperanno le strade. I cani [diventeranno rabidi] e morderanno le persone. Tutte le persone che morderanno non sopravvivranno ma moriranno."[111]

La rabbia e i cani rabbiosi si inseriscono in un contesto di rovesciamento dove ogni cosa ordinata dall'uomo cessa di essere tale e tutto viene stravolto dalle potenze esterne che alfine riescono a riappropriarsi del territorio che l'uomo ha loro sottratto col suo dominio. È una progressione crescente di sciagure; all'inizio Marduk ordina agli dèi di andarsene e conseguentemente l'economia peggiora, poiché le divinità tutelari dei prodotti agricoli non sono più presenti per garantire la prosperità, poi è il turno delle persone, che cominciano a morire le une per mano delle altre, l'ordine sociale viene sconvolto al punto che neanche i legami familiari vengono più tenuti in considerazione: ognuno pensa per sé. Infine arrivano gli animali; i primi sono i leoni, animali selvatici e feroci ma anche simbolo di regalità che entrano nella città e la reclamano come propria e subito dopo i cani – domestici o randagi non ha più importanza poiché senza più l'autorità umana questa distinzione viene a cadere – diventano rabidi e si rivoltano contro quelle stesse persone che li hanno nutriti e le mordono, condannandole a un destino di morte.

La potenza distruttiva del cane la si ritrova declinata in una dimensione soprannaturale[112] nel poema *Enūma Elish* – poema cosmogonico con protagonista il dio

[110] *Profezia di Marduk*, I, 22'-23': *a-na māt* ELAM-MA^{ki} DU-*ma* /DU-MEŠ *ilānu*-MEŠ DU_3-A-BI *a-na-ku-ma* DUG_4-GA. Borger (1971); Yuhong (2001), p. 37.

[111] I 24'- II 11: NIDBA-MEŠ E_2-ḪA$_2$-MEŠ *a-na-ku* TAR-*us* / ^{d}ŠAḪḪAN *u* ^{d}ASNAN *ana šamê-e* E_{II}-*li* / ^{d}SIRIS $ŠA_3$ KUR GIG-*is* / ADDA-MEŠ UN- ḪA$_2$ KA_2-MEŠ *ipehha* (IDIM-MEŠ-*a*) / ŠEŠ ŠEŠ-*šú* GU_7 / *ru-u*8-*a ru-u*$_8$-*a-šú ina* ^{giš}*kakki i-ra-si-ib* / DUMU-MEŠ DU_3-MEŠ *a-na* DUMU-MEŠ MAŠ-KAK-MEŠ / *qāt*$_{11}$-*su-nu i-ma-ak-ka-ku* / GIŠ-GIDRI $LUGUD_2$-DA GIB KUR GIB-*ik* / LUGAL-MEŠ [KI-EN?]-GI KUR TUR-MEŠ / UR-A-MEŠ *a-lak-tam* TAR-MEŠ / UR-GI_7-MEŠ [IDIM-MEŠ]-*ma* UN- ḪA$_2$ *ú-na-šá-ku* / *ma-la ú-na-šá-ku* NU-TI-MEŠ $UŠ_2$-MEŠ. Borger (1971); Yuhong (2001), p. 37.

[112] Un ulteriore riferimento al cane, anche se non rabido, in un contesto soprannaturale è nell'*Inno di Hendursaga,* inno sumerico che descrive il dio come guardiano della notte e psicopompo accompagnato da gruppi di sette creature. Una di queste Eptadi è detta quella dei "guerrieri" (UR.SAG), cioè demoni che vengono descritti assumere il comportamento e le movenze di certi animali: la volpe, il cane, il corvo, l'avvoltoio, il lupo, il gufo e lo squalo. Ognuno di questi animali è selvatico eccetto il cane, prova del fatto che, nonostante la sua convivenza con gli uomini, rimane un animale *liminale*. Verderame (2017); Vilela (2021), p. 26.

Marduk – dove proprio il cane rabido (UR-IDIM) si rivela essere uno dei nove mostri che fanno parte del temibile esercito di Tiamat – divinità primordiale delle acque salate e incarnazione del caos – che scende in battaglia contro Marduk/Asarluḫi[113]. In una tavoletta di età neo-assira (K 2096+) contenente un testo magico del tipo "Lipšur Litany", tuttavia, il cane rabido viene invocato insieme a Ea, Damkina e al loro figlio Asarluḫi e a una serie di dèi e demoni, oltre a Eridu e all'Abzu, affinchè liberino il paziente del rituale dalla colpa e dalla maledizione:

> "(Per mezzo di) Ea, Damkina, Enki, Asalluhi, […]
> Usmû e Hasīsu, il demone-leone, il cane rabido, l'uomo-scorpione, […]
> Anzû, il bisonte, l'uomo-pesce, il pesce-capra, [...]
> Eridu e l'Apsû: possano essi assolverti, possano essi liberarti!" [114]

Questi stessi mostri sconfitti da Marduk – compreso il cane rabico – compaiono come amuleti e forze apotropaiche per proteggere dal male; un'iscrizione del re assiro Sennacherib[115] riporta come quattro tori di bronzo, "figli del sole", costituiscono il supporto del tetto della porta-*šuḫūru* del tempio di Eḫursagkurkurra ad Aššur e i loro due piedistalli sono supportati ciascuno da quattro uomini-pesce e quattro capre-carpe di bronzo, infine a ogni lato della porta si trovano un cane rabido (UR.IDIM) e un uomo-scorpione che fanno la guardia[116].

Il cane è quindi un animale ricco di sfaccettature. È un cane randagio, la cui unica differenza con un cane domestico è quella di non avere un padrone ed è per questo considerato pericoloso. È un animale aggressivo e portatore di malattie, poiché si ciba di carcasse e rifiuti, risultando nel caso estremo della rabbia in un contagio anche dell'essere umano. Ed è infine un demone, che fa parte dell'esercito di mostri di Tiamat e che viene alfine assoggettato dal dio Marduk, per essere poi mutato in un amuleto apotropaico. Tutto ciò è ancora più sorprendente quando si tiene a mente che la natura del cane rimane

---

[113] *Ee* I 142, II 28, III 32.
[114] K 2096+, 38'-41' (ed. eBL):
(38′) [^{d}]□*é*□*-a u* ^{d}*dam-ki-na* ^{d}+*en-ki* ^{d}*asar-lú-ḫi* [o o o (o o)]
(39′) [^{d}*a*]*ra ù* ^{d}*ḫa-si-su* U_4.GAL UR.IDIM GÍR.TAB.[LU.U_{18}.LU (o o o)]
(40′) [^{d}I]M.DUGUD^{mušen} GU_4.ALIM KU_6.LÚ.LÚ SUḪUR.MÁŠ[^{ku_6} o o o (o o)]
(41′) [*er*]*i-du*$_{10}$ *u* ABZU *li*[*p-*<(*paṭ-ru-nik-ku*)> : *lip-*<(*pa-áš-ru-nik-ku*)>].
[115] *KAH* II, 124 = *Oriental Institute Publications* 2, 144, pp. 18-21.
[116] Yuhong (2001), p. 38.

invariata: queste trasformazioni sono frutto della percezione umana nei suoi confronti in diversi contesti.

2.3.1 I cani e i colori

Il colore è una componente molto importante nella percezione di un animale: le vittime sacrificali sono accuratamente scelte anche in base al colore del loro manto. Solitamente infatti colori chiari tendenti al bianco sono destinati a divinità celesti, mentre colori scuri, soprattutto il nero, sono destinati alle divinità infere. Anche per il cane il colore si rivela importante, in particolare per la sua funzione apotropaica[117], ma non tutti i colori vengono sempre percepiti allo stesso modo se riguardano questo animale. Non è tutto: non solo un colore può essere associato a significati diversi in situazioni diverse, ma anche un colore associato ad altri colori e la loro mescolanza gli uni con gli altri porta a interpretazioni positive o negative, a seconda delle circostanze.

Il colore nero è quello più sfruttato e quello che porta con sé un carico maggiore di significati rispetto agli altri. Le prime attestazioni di cani neri provengono dal periodo Protodinastico IIIa (2600 a.C. c.a.) da testi magici di Fara e Tell Abu Salabikh dove ricorre l'immagine di un cane nero che è sdraiato in una taverna[118]; questa rappresenta un luogo di riposo e di sosta tra una tappa e l'altra di un lungo viaggio e viene spesso utilizzata per rappresentare l'ultimo punto di rifugio e ristoro in cui un'anima può fermarsi prima di riprendere il cammino verso la vita nell'Oltretomba. È dunque un'immagine che richiama il regno dei morti e il cane – che sembra perfettamente a suo agio in questo contesto – si trova lì come accompagnatore e intermediario in un luogo a sua volta *di passaggio*; già dunque nella sua prima apparizione, il cane nero viene associato all'ambiente ultraterreno e infero, ma non in una luce negativa, poiché assume il ruolo di psicopompo e guida le anime verso la loro meta[119]. La prima immagine che si ha è dunque quella di un animale che aspetta paziente su un confine, su una *soglia*, che solo lui può attraversare ripetutamente, poiché lui stesso è una creatura *della soglia*.

[117] Il colore nero, per esempio, viene usato per protezione contro la figura del demone Lamaštu, contro cui si impiegano statuette di cane ricoperte di peli di capra neri. Scurlock (2001), p. 362.
[118] Sibbing Plantholt (2017), p. 166.
[119] Wiggermann (2000a), p. 333; (2010), p. 412, nota 24.

Viene poi naturalmente associato alla Lamaštu e chiamato "demone-*gallû*", cioè un portatore di morte del quale Lamaštu assume il ruolo, seppur solitamente non occorra che lo faccia per uccidere le sue vittime:

> "Senza essere un *gallû,* lei [Lamaštu] ha posto fine alla vita di lui"[120]

Il demone Lamaštu è fiancheggiato nelle rappresentazioni da due animali in particolare, i cani e i maiali. Questi cani sono descritti come due coppie aventi ciascuna un colore - una coppia di cani bianchi e una coppia di cani neri – in un rituale per allontanare il demone su una barca. In questo caso i cani, non sono suoi alleati ma suoi nemici, il cui compito è evitare che Lamaštu si liberi dalla loro guardia e torni a fare del male agli uomini. Questo è anche il motivo per cui le statuette a forma di cane vengono ricoperte di peli neri di capra: a volte questi possono essere anche bianchi e policromi (*burrumu*)[121], termine che probabilmente indica un misto di nero e bianco insieme[122]; addirittura in un gruppo statuette dalla forma canina trovato a Ninive due di queste – nera e bianca - hanno inscritti come nomi gli stessi che compaiono nei testi che si riferiscono ai cani neri e bianchi che fiancheggiano la Lamaštu, vale a dire:

> "Non ci pensare, parla!"[123]
> "Distruggi la sua vita" o "Veloce è il suo attacco"[124]

E per questo motivo si ritiene corretto ipotizzare che i nomi delle statuine dei cani non vengono scelti solo in base a ciò che si augura il cane compia ma anche in base al colore dell'animale[125], implicando che a ogni colore corrisponde una determinata caratteristica. In questo contesto si trova un cane nero sotto una luce positiva, mentre incarna il ruolo di guardia e protettore, a differenza della situazione precedente in cui si trova sempre a contatto con la Lamaštu ma in guisa di demone.

---

[120] Lam. I 156: *balu galle napištašu uttir*. Wiggermann (2000b), p. 229, nota 76.
[121] Sibbing Plantholt (2017), p. 166.
[122] Farber (2007), pp. 637-639, 641 nota 30; (2014), pp. 235-236.
[123] *e tam-ta-lik e-pu-uš* KA-*ka*. Sibbing Plantholt (2017), p. 167.
[124] *a/šá/ur-ru-uḫ* ZI-*šu*. Sibbing Plantholt (2017), p. 167.
[125] Sibbing Plantholt (2017), p. 167.

Il colore nero, dunque, può portare con sé anche una connotazione positiva nelle circostanze in cui sia insieme ad altri colori. Il gruppetto statuario citato sopra di cani d'argilla (*v. foto nella pagina successiva*) scoperti nella città assira di Ninive consiste in cinque figurine di cinque colori diversi – rispettivamente bianco, blu/verde, nero, rosso e policromo – che sono stati trovati all'entrata del Palazzo Nord, probabilmente sepolti sotto la soglia. Come è stato detto, statuette sepolte all'entrata di edifici hanno lo scopo e fine di proteggere chiunque si trovi all'interno dello spazio delimitato dalla soglia e di

Figurine di cani neo-assire trovate nella città di Ninive. BM 300001-300005. Da sinistra a destra, dall'alto in basso i colori sono bianco, blu/verde, nero, rosso e policromo. Ognuna delle cinque statuette ha inciso il nome del cane. Conservate al British Museum. © The Trustees of the British Museum.

tenere lontano qualsiasi influenza negativa; oltre al bianco e altri colori anche il nero compare ancora una volta tra i cani con valore apotropaico, evidenziando come i colori siano molto più efficaci nel respingere le impurità se presi insieme, come un vero e proprio branco, per bilanciare a vicenda le tendenze caotiche e portatrici di disturbo che sono associate a questi colori presi singolarmente.

La forza apotropaica che viene amplificata quando più statuette di cani dai colori diversi vengono poste in un unico luogo tutte insieme è possibile che in realtà sia un riflesso della paura e del disgusto che questi cani vivi e di colori diversi generano nelle persone. Un amuleto apotropaico funziona nel momento in cui tutta la potenza negativa viene reindirizzata verso l'esterno e non più verso la persona precedentemente colpita, cioè verso l'interno. In questo contesto quando un cane viene definito "apotropaico" non

perde niente della sua aggressività o ferocia, ma queste vengono semplicemente reindirizzate verso altri obiettivi: come nel caso dell'addestramento del cane per la pastorizia, la guerra, la caccia e così via, per cui esso è percepito come animale domestico e adatto a vivere in società solo nel caso abbia un padrone a cui obbedire. Per i cani randagi, invece, questo sistema non si applica, poiché girano in branco per le città e nessuno può controllarli nel momento in cui decidono di essere aggressivi. L'unico ambito in cui l'essere umano ha potere su questi animali è quello rituale in cui tutta questa potenza, aggressività e ferocia, che non si possono controllare e contenere per sempre sul piano della realtà, vengono incanalate in figurine d'argilla che hanno il sembiante – forma e colore – di questi cani e poste sotto il controllo umano perché *create* dall'uomo e destinate a uno stato di totale ed eterna obbedienza al loro padrone, che è la persona che le porrà a guardia dell'entrata della casa o del palazzo. Perciò il gruppo di statue di cani colorati è il simbolo di un tentativo di appropriarsi di forze caotiche non tali da distruggere la società ma sufficienti per disturbarla e scuoterla e rispedirle contro quelle stesse impurità che i cani randagi portano con sé.

I colori però non interessano solo i cani randagi, ma anche i cani che sono presenti all'interno delle case e dei templi, tanto che il solo fatto di avere il pelo di un colore diverso da un altro cane può portare a reazioni e interpretazioni del suo comportamento molto differenti, nonostante le azioni compiute siano simili:

> "Se un cane bianco urina su un uomo, quell'uomo, difficoltà affliggeranno quell'uomo."[126]
>
> "Se un cane nero urina su un uomo, la malattia lo affliggerà."[127]
>
> "Se un cane rosso urina su un uomo, si rallegrerà."[128]

Tre situazioni identiche, in cui un cane urina su un uomo – all'interno della sua casa – ma tre risvolti completamente differenti in cui l'unica variabile è il colore del cane: il bianco e il nero indicano che qualcosa di grave accadrà all'uomo mentre il rosso è fonte di gioia e felicità; è possibile che il colore rosso possa essere associato a qualche influenza

[126] ŠA 47, 27': DIŠ UR.GI$_7$ BABBAR LU$_2$ *iš-tin* LU$_2$ BI KI.KAL DIB-*su*. Freedman (2017), p. 62.
[127] ŠA 47, 28': DIŠ UR.GI$_7$ GI$_6$ LU$_2$ *iš-tin* GIG DIB-*su*. Freedman (2017), p. 62.
[128] ŠA 47, 29': DIŠ UR.GI$_7$ SA$_5$ LU$_2$ *iš-tin* LU$_2$ BI *i-ḫad-du*. Freedman (2017), p. 62.

benefica se non fosse che in altri contesti è trattato in modo molto differente. Ecco cosa succede quando un cane colorato entra nel palazzo:

> "Se un cane bianco entra in un palazzo, quella città [andrà incontro] a tempi molto duri e difficili."[129]
>
> "Se un cane nero entra in un palazzo, quella città [avrà/perderà (?)] grano e cibo."[130]
>
> "Se un cane rosso entra in un palazzo, quella città sarà ridotta in rovina."[131]
>
> "Se un cane giallo entra in un palazzo, quel palazzo subirà delle perdite."[132]
>
> "Se un cane policromo entra in un palazzo, i beni di quel palazzo saranno dati al nemico."[133]

Se un cane entra in un palazzo il colore rosso non è più marcatore di gioia ma, al contrario, descrive lo scenario peggiore in cui può trovarsi una città: completamente rasa al suolo e messa a ferro e fuoco. La situazione non migliora se il colore del cane cambia; un cane bianco porta tempi duri, un cane giallo – colore fino ad ora mai citato – sembra che induca a perdite economiche così come il cane policromo, per il quale ogni ricchezza posseduta e accumulata nel palazzo cade nelle mani dei nemici. L'unico colore dall'esito incerto è proprio il nero a causa di una lacuna nel testo: prendendo in considerazione gli altri presagi, è logico pensare a un destino di sventura anche in questo caso. Che non indichi, al contrario, qualcosa di positivo c'è il fatto che il cane in questione è nero, il colore che fino a questo momento si è detto essere associato con demoni, Aldilà e distruzione, perciò sembra improbabile che proprio questo colore indichi un'improvvisa abbondanza di grano e cibo. Ma potrebbe essere una convinzione errata.

I cani non si limitano a vagare nelle case e nei palazzi ma sono presenti anche all'interno dei templi; in quello della dea Gula, per esempio, a differenza di ogni altro spazio pubblico, i cani randagi sono ben accetti e trattati con riguardo all'interno del suo santuario e questo favore potrebbe essere il motivo per il quale, al contrario delle

[129] ŠA 47, 40' DIŠ UR.GI$_7$ BABBAR *ana* E$_2$.GAL TU-*ub* URU BI *me-sir$_2$ dan-nu* […]. Freedman (2017), p. 62.
[130] ŠA 47, 41': DIŠ UR.GI$_7$ GI$_6$ *ana* E$_2$.GAL TU-*ub* URU BI ŠE *u* PAD […]. Freedman (2017), p. 62.
[131] ŠA 47, 42': DIŠ UR.GI$_7$ SA$_5$ *ana* E$_2$.GAL TU-*ub* URU BI *uš-taḫ-ra-ar$_2$*. Freedman (2017), p. 62.
[132] ŠA 47, 43': DIŠ UR.GI$_7$ SIG$_7$ *ana* E$_2$.GAL TU-*ub* E$_2$.GAL BI ZI.GA E$_3$-*šu$_2$*. Freedman (2017), p. 62.
[133] ŠA 47, 44': DIŠ UR.GI$_7$ GUN$_3$ *ana* E$_2$.GAL TU-*ub* E$_2$.GAL BI *mim-mu-ša$_2$ ana* KUR$_2$ SUM. Freedman (2017), p. 62.

situazioni precedenti, quando un cane colorato (eccetto quello nero) entra in un tempio il presagio è considerato estremamente positivo:

> "Se un cane bianco entra in un tempio, le fondamenta di quel tempio saranno solide."[134]
> "Se un cane nero entra in un tempio, le fondamenta di quel tempio non saranno solide."[135]
> "Se un cane rosso entra in un tempio, quel tempio conoscerà la ricchezza."[136]
> "Se un cane giallo entra in un tempio, quel tempio conoscerà la ricchezza."[137]
> "Se un cane policromo entra in un tempio, gli dèi di quel tempio lo ameranno."[138]

il che è quasi un paradosso se si confronta con quello che si prevede quando un cane entra in un tempio ma non ne viene specificato il colore:

> "Se un cane entra in un tempio, non ci saranno dèi in quella terra."[139]

Nel caso di un cane di qualsiasi colore in un tempio, quindi, si ha una percezione completamente differente; non indica sventura e distruzione ma porta ricchezza e prosperità e ciò non è limitato all'ambito della dea Gula, perché non si specifica di chi sia il tempio nel quale il cane entra. Infatti nel caso del cane policromo gli dèi che vivono in quel tempio si rallegrano e gioiscono: ciò indica che qualsiasi tempio è incluso in questa piccola sezione, senza distinzione. L'unica eccezione a questa nota positiva è ciò che accade nel caso un cane nero entri nel tempio: le fondamenta dell'edificio non saranno sicure, suggerendo una possibile rovina o un crollo futuro. È particolare che, nonostante le situazioni sia positive che negative precedenti, nel caso dei templi ogni colore sia visto come un segnale positivo eccetto il nero; forse ciò deriva dal fatto che in ogni caso il colore nero rimane associato all'ambito demoniaco – sia per protezione da esso o poiché

[134]ŠA 47, 50': DIŠ UR.GI$_7$ BABBAR *ana* E$_2$.DINGIR TU-*ub* E$_2$.DINGIR BI SUḪUŠ BI GI NA. Freedman (2017), p. 63.
[135]ŠA 47, 51': DIŠ UR.GI$_7$ GI$_6$ *ana* E$_2$.DINGIR TU-*ub* E$_2$.DINGIR BI SUḪUŠ BI NU GI.NA. Freedman (2017), p. 63.
[136] ŠA 47, 52': DIŠ UR.GI$_7$ SA$_5$ *ana* E$_2$.DINGIR TU-*ub* E$_2$.DINGIR BI NIG$_2$.TUK IGI-*mar*. Freedman (2017), p. 63.
[137] ŠA 47, 53': DIŠ UR.GI$_7$ SIG$_7$ *ana* E$_2$.DINGIR TU-*ub* E$_2$.DINGIR BI NIG$_2$.TUK IGI-*mar*. Freedman (2017), p. 63.
[138]ŠA 47, 54': DIŠ UR.GI$_7$ GUN$_3$ *ana* E$_2$.DINGIR TU-*ub* E$_2$.DINGIR BI DINGIR.MEŠ-*šu$_2$ i-ra-a-a-mu-šu$_2$*. Freedman (2017), p. 63.
[139] ŠA 47, 49': DIŠ UR.GI$_7$ *ana* E$_2$.DINGIR TU-*ub* DINGIR. MEŠ *ana* KUR NU GAR-*nu*. Freedman (2017), p. 63.

ne fa parte – e al quello dell'Oltretomba, che lo porta a essere identificato come un colore che richiama contesti sfumati, *liminali*, in cui non si riesce a definire sempre se le influenze portate siano positive o negative. Sembra che il colore nero abbia troppe caratteristiche intrinseche alla sua essenza per essere considerato qualcosa di diverso. Ancora più peculiare è l'interpretazione dell'entrata in un tempio di un cane del quale non viene specificato nessun colore: la terra non avrà dèi. Le possibilità sono due: o questo presagio è quello che ci si aspetta *indipendentemente* dal colore del cane quando questo entra in un tempio, oppure il pelo del cane non ha nessuno di quei colori che lo possono far percepire in maniera diversa.

Infine un'ultima categoria di cani molto particolare è strettamente legata ai colori che porta ed è interpretata di conseguenza, le cagne incinte che partoriscono nelle case:

> "[Se nella casa di un uomo una cagna] partorisce (cagnolini) [bianchi], quella casa [andrà] in rovina."[140]
>
> "[Se nella casa di un uomo una cagna] partorisce (cagnolini) [neri], i bambini dell'uomo saranno allontanati e (qualcun altro) possied[erà] la casa."[141]
>
> "[Se nella casa di un uomo una cagna] partorisce (cagnolini) [rossi], il padrone di casa morirà / [ci sarà un (nuovo)] regno."[142]
>
> "[Se nella casa di un uomo una cagna] partorisce (cagnolini) [policromi], il figlio dell'uomo morirà."[143]
>
> "[Se nella casa di un uomo una cagna] partorisce (cagnolini) [gialli], quell'uomo affronterà il lutto."[144]

La nascita di cagnolini all'interno di una casa sembra portare sventura qualunque sia il colore dei cuccioli, un riflesso della nuova vita appena arrivata è il presagio di ciò che accadrà; nel caso dei cuccioli bianchi e neri la situazione non diverge troppo dai presagi precedenti, dove si prevedeva rovina e abbandono, ma gli altri colori – rosso, giallo e

[140] ŠA 48, 18: [DIŠ MUNUS.UR *ina* E_2 LU_2 BABBAR.ME]Š U_3.TU E_2 BI *ar*$_2$-*bu*-*ta*$_5$ [DU-*ak*]. Freedman (2017), p. 66.
[141] ŠA 48, 19: [DIŠ MUNUS.UR *ina* E_2 LU_2 GI_6].MEŠ U_3.TU DUMU.MEŠ E_2 LU_2 KUR$_2$-*ma* E_2 *i*-[*be-el*]. Freedman (2017), p. 66.
[142] ŠA 48, 20: [DIŠ MUNUS.UR *ina* E_2 LU_2 SA_5.MEŠ] U_3.TU EN E_2 UG_7 : BAL T[UK-*ši*]. Freedman (2017), p. 66.
[143] ŠA 48, 21: [DIŠ MUNUS.UR *ina* E_2 LU_2 GUN_3].MEŠ U_3.TU DUMU.NITA LU_2 BA.UG_7. Freedman (2017), p. 66.
[144] ŠA 48, 22: [DIŠ MUNUS.UR *ina* E_2 LU_2 SIG_7.M]EŠ U_3.TU L[U_2] BI SAG.PA.LAGAB IGI-*mar*. Freedman (2017), p. 66.

policromo – significano addirittura la morte di uno o più componenti della famiglia, il che è totalmente sproporzionato se si riguardano le situazioni in cui un solo cane adulto, di qualsiasi colore, entra nella casa di un uomo. Si può interpretare come l'improvvisa venuta al mondo di branchi interi – una cucciolata può arrivare fino a otto cuccioli – di cani potenzialmente randagi che si andranno ad aggiungere a quelli che già in quel momento girano per le strade. Oppure il motivo per il quale la nascita di cuccioli di quei particolari colori è indice di sventura così grave può essere un altro che ora sfugge, ciò che è certo è che la concentrazione elevata di cani – che siano ancora cuccioli non fa differenza – all'interno della casa di un uomo, sbilanci l'equilibrio sociale che solo una disgrazia di egual misura può risanare, come la morte stessa dell'uomo o dei suoi figli.

In conclusione, sia in Anatolia che in Mesopotamia il cane è considerato impuro e sporco a tal punto da poter essere considerato una minaccia e un pericolo, nel momento in cui porta il caos e il disordine del mondo esterno dentro alle ordinate città degli uomini e alle loro strutture sociali. Questi disordini si esprimono da una parte con la contaminazione di strutture e luoghi sacri – come le cucine e il cibo per gli dèi o le strutture funerarie reali o ancora i loro stessi templi e le loro offerte – dall'altra portando malattie letali e molto gravi tra la popolazione, traducendo il disordine che viene a crearsi come il sintomo di una distruzione immanente e inevitabile. Eppure viene considerato anche in luce positiva proprio per queste sue caratteristiche, perché la sua aggressività e il suo forte istinto alla protezione possono venire usate come amuleti apotropaici per allontanare quelle stesse forze malvage. Nel prossimo capitolo, infatti, si vedrà come in Anatolia questa impurità propria del cane giochi un ruolo centrale nei riti sia apotropaici sia purificatori, risultando la componente chiave di molte azioni rituali.

Capitolo terzo: Il cane nei rituali

Questi testi costituiscono la testimonianza più numerosa per l'utilizzo del cane nei riti in essi contenuti. Questi si differenziano maggiormente per due aspetti: una parte di riti si occupa di prevenzione e l'altra di purificazione. La seconda categoria è quella più ampia e può a sua volta essere scomposta in una serie di gruppi minori.

3.1 Riti di Prevenzione

I riti di prevenzione, come dice il nome, vengono eseguiti per impedire in modo preventivo l'arrivo di impurità e forze negative – quali malattie, maledizioni, miasma derivato da uccisioni o sconfitte militari – che un individuo può incontrare. L'unica tipologia di riti di prevenzione è quella dei riti apotropaici che, per l'appunto, proteggono la persona interessata da essi.

3.1.1 Riti apotropaici

Questi sono riti la cui funzione è proteggere la persona, o le persone coinvolte, di modo tale che non posano essere colpite da alcun malanno esterno. Molto spesso per veicolare l'intento apotropaico del rituale si utilizzano anche delle figurine – d'argilla o di altri materiali – che, poste fuori dalle case o sulle soglie, respingono le forze negative: l'immagine più spesso utilizzata è proprio quella del cane, che anche attraverso un fantoccio non cessa nella sua instancabile attività di guardiano e protettore della casa[145]. Nel rituale di Huwarlu se ne vede un chiaro esempio.

[145] Già in questa affermazione si coglie la percezione doppia di questo animale: è considerato un animale fedele all'uomo, che si occupa di guidare il gregge, proteggere la casa e aiutare nella caccia. Ma è anche sporco, necrofago e si muove di notte e vive ai margini della società degli uomini: per queste sue caratteristiche è considerato un annunciatore di morte.

Rituale di Ḫuwarlu (I)[146]

Questo rituale rientra tra quelli eseguiti dal ^{LÚ}MUŠEN.DÙ, l'àugure che pratica l'ornitomanzia, vale a dire la pratica oracolare che si basa sull'interpretazione del volo degli uccelli[147]. Il testo del rituale infatti comincia con la menzione del responso oracolare necessario affinché si possa procedere con i riti sia apotropaici che purificatori:

> "[Così (parla) Ḫu]warlu l'àugure: se (sono presenti) [ucc]elli [del malaugurio], tut[ti] gli uccelli, che... […], qualunque cosa (essi) osservino, essi la producono in argilla."[148]

Da ciò si capisce che prima del rituale vero e proprio si è svolto un rito mantico di ornitomanzia che ha dato esito negativo: la coppia reale è minacciata dalla sventura e dalle impurità. Da qui, il motivo dell'esistenza del rituale. L'àugure Ḫuwarlu stabilisce che la prima cosa che deve essere completata è la fabbricazione in argilla di figurine che ritraggono quegli stessi uccelli che sono stati visti volare precedentemente e che hanno determinato i cattivi auspici: rappresentano la sventura e le impurità che durante il corso del rituale verranno eliminate ristabilendo l'equilibrio. Questi uccelli di argilla vengono poi cosparsi di olio grazie a una piuma d'aquila e posti in coppe colme d'olio, che vengono poi sigillate per impedire che questi uccelli "volino fuori" e contaminino ulteriormente l'ambiente con la loro energia negativa.

Questi uccelli non sono gli unici animali fabbricati per l'occasione; un'ulteriore figurina – questa volta fatta di sego – è quella di un asino, il quale anch'esso viene deposto in una coppa d'olio e sigillato al suo interno. In questo momento si è ancora nella fase preparatoria degli strumenti rituali. Successivamente si preparano vari tipi di semi, tra i quali grano di diversi tipi, farro, piselli, ceci e fave, che vengono arrostiti insieme al coriandolo in una grossa ciotola, per poi essere "spenti" con dell'acqua:

---

[146] CTH 398.

[147] In questo tipo di rituali, in questo caso con Huwarlu e si vedrà più avanti anche con altri, è usuale trovare la dicitura "uccelli malvagi/terribili" per riferirsi alla sventura o alle impurità che minacciano i pazienti del rituale. Quest'ultimo è una diretta conseguenza di un responso oracolare negativo dato dagli uccelli, il volo dei quali viene interpretato come una minaccia incombente. Bawanypeck (2005), p. 160.

[148] KBo 4.2, I 1-3: [UM-MA ^{m}Ḫu]-u-wa-ar-lu-ú ^{LÚ}MUŠEN.DÙ *ma-a-an* [*ḫa-tu-ga-e-eš*] / [*wa-at*]-⌈*ta*⌋-*i-e-eš ku-i-e-eš* MUŠEN$^{ḪI.A}$ *ḫu-u-*[*ma-an-du-uš*] *x x x x x x x* / […]-*x ku-it ku-it uš-kán-zi* [*na-at ŠA*] IM$^{ḪI.A}$ *i-en-zi*. D. Bawanypeck (ed.), hethiter.net/: CTH 398 (Expl. A, 24.03.2016).

> "Si prepara anche un asino di sego, lo si pone [in basso] in una ciotola d'olio e si chiude la ciotola sopra di esso. Poi, farro, grano autunnale, grano *ḫaššarnant-*, grano *šep(p)it*, grano *karš*, grano *parḫuena*, grano *ewan*, piselli[?], ceci[?], fave[?]: tutti questi semi insieme al coriandolo sono tostati in una ciotola e poi si spegne il fuoco (versando) sopra dell'acqua."[149]

Come mai compare proprio un asino come figurina di sego tra i materiali preparati per la protezione della coppia reale? L'asino è un animale che viene impiegato – soprattutto un asino vivo – per allontanare fisicamente le potenze negative e le impurità, dopo che queste vengono "caricate" su di esso[150] ed è verosimile che in questo caso la figurina di sego abbia la stessa funzione. Seppur sigillato in un contenitore e quindi non allontanato fisicamente dal luogo in cui si sta svolgendo l'azione rituale, il fatto che la figurina di sego rappresenti proprio un asino la rende atta ad agire come se fosse un animale a tutti gli effetti, dandole la capacità di portare lontano le impurità[151].

I semi hanno una funzione simile, ma invece che essere dei veicoli per allontanare le forze negative, vengono utilizzati come analogie delle stesse sventure e impurità di cui ci si vuole liberare; è il fondamento della magia simpatetica dove il simile agisce sul simile: come i semi tostati non germogliano più neanche dopo essere stati ricoperti dall'acqua, allo stesso modo le sventure non ritorneranno più verso i pazienti del rituale[152]:

> "E come cessano (di esistere) questi semi, così cessino (di esistere) le parole inquietanti e gli uccelli terribili."[153]

---

[149]KBo 4.2 I 7-12: [ANŠE-a]n-na ap-pu-uz-zi-ia-aš i-ia-an-zi na-an-kán A-NA ^{DUG}DÍLIM.GAL Ì / [kat-t]a ti-an-zi še-er-ra-aš-ši-eš-ša-an ^{DUG}DÍLIM.GAL Ì iš-tap-pa-an-zi / nu ZÍZ-tar ŠE zé-e-na-an-ta-aš ŠE ḫa-aš-šar-na-an-za še-pí-it kar-aš / ⌈pár⌉-ḫu-e-na-aš e-wa-an GÚ.TUR GÚ.GAL GÚ.GAL.GAL nu-kán ki-i NUMUN$^{ḪI.A}$ / ḫu-u-ma-an-da ŠE.LÚ^{ŠAR} -ia IŠ-TU ^{DUG}DÍLIM.GAL ša-an-ḫu-un-zi / nu-kán IZI še-er ú-e-te-ni-it ki-iš-ta-nu-an-zi ¬¬¬.

[150] Più avanti nel rituale si fa riferimento a un asino paragonato al cucciolo di cane vivo che verrà usato per purificare la coppia reale, ma di questo e della sua associazione con l'equide se ne parlerà nella sezione dedicata ai rituali di purificazione.

[151]Bawanypeck (2005), p. 156.

[152]Bawanypeck (2005), p. 158.

[153]KBo 4.2 I 17-18: nu-kán ke-e NUMUN[$^{ḪI.]A}$⌉ ma-aḫ-ḫa-an ki-iš-ta-ri kal-la-a-ra-ia>ra-ia<-kán / *ud-da-a-ar ḫa-tu-ga-ú-ša* MUŠEN$^{ḪI.A}$ *QA-TAM-MA ki-iš-ta-ru* ¬¬¬.

In questo contesto di azioni atte a prevenire l'arrivo di impurità e, di conseguenza, a proteggere la coppia reale, si inserisce il primo dei due cuccioli di cane utilizzati in questo rituale: la figurina di sego con forme canine. Questo finto cane viene posizionato all'entrata del palazzo, sul chiavistello, per tenere lontani sia gli stranieri che gli "uccelli terribili", cioè la minaccia incombente data dal responso oracolare negativo:

> "Si prepara un cagnolino di sego e lo si posiziona sulla sbarra di legno (il chiavistello) del palazzo. Ella (la Vecchia) dice così: 'Tu sei il cagnolino della tavola del re e della regina. Come di giorno non lasci entrare un'altra persona (un estraneo) nel palazzo, così in questa notte non lasciare che entri l'inquietante faccenda."[154]

L'àugure non è l'unica persona a pronunciare le parole rituali necessarie per far sì che gli strumenti preparati siano efficaci nella loro azione preventiva, ma è accompagnato da un'altra figura di riferimento e altrettanto importante, cioè la Vecchia (^{MUNUŠ}ŠU.GI), la quale interviene per la prima volta nel momento della recitazione della formula dei semi tostati insieme all'àugure. Al contrario, la formula del cane di sego viene pronunciata unicamente dalla Vecchia: è questa figura infatti la principale e di riferimento di tutto il rituale e quella responsabile della maggior parte dei riti al suo interno, assistita nelle procedure più importanti dall'àugure stesso.

In questo caso la Vecchia recita la formula per un'ulteriore figurina di sego, che rappresenta questa volta un cane e non un asino. Rispetto a questo, il cagnolino non è un veicolo attraverso il quale allontanare le forze maligne, ma diventa un vero e proprio guardiano della casa – in questo caso del palazzo – poiché viene posizionato sulla soglia della porta di ingresso; il suo compito è quello di tenere lontane e all'esterno sia le forze negative che possono danneggiare la coppia reale sia gli stranieri, cioè persone che non fanno parte di coloro che vivono e lavorano all'interno del palazzo e che possono costituire una minaccia alla salvaguardia del re e della regina. Il momento in cui questo cagnolino viene posizionato sul chiavistello della porta è significativo, poiché deve agire durante la notte, cioè la sezione della giornata più delicata e pericolosa. È proprio durante

[154] KBo 4.2 I 22-26: [*nu* U]R.TUR.RA *ap-pu-uz-zi-ia-aš i-en-zi na-an-ša-an ŠA* É-*TIM* / [^{GI}]^{Š}*ḫa-tal-wa-aš* GIŠ-*ru-i ti-an-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i zi-ik-wa-az* / *ŠA* LUGAL MUNUS.LUGAL ^{GIŠ}BANŠUR-*aš* UR.TUR *nu-wa-kán* U_4^{KAM}*-az ma-aḫ-ḫa-an* / *da-ma-a-in an-tu-uḫ-ša-an pár-na-aš an-da Ú-UL tar-na-ši* / *ke-e-ti-ma-wa-kán* GE_6*-an-ti kal-la-ar ut-tar an-da le-e tar-na-at-ti* ¬¬¬.

la notte che il confine tra il soprannaturale e il reale diventa più labile e le impurità e potenze negative che potevano essere state contenute durante il giorno, si fanno più attive e pericolose per l'incolumità degli esseri umani. Il cane è il guardiano ideale contro questo tipo di minacce proprio per il suo status di animale impuro, impossibilitato ad avvicinarsi alle divinità celesti, ma solo a quelle infere o già "contaminate": prova è che l'unica divinità accompagnata da un cane è proprio il dio della peste Jarri[155], divinità che rappresenta una terribile malattia e che si addice a un animale come il cane, poiché è frequentemente associato alle malattie stesse[156]. Probabilmente ciò deriva dal fatto che il cane non è solo un animale domestico ma anche randagio, e come tale si muove e si procaccia il cibo all'interno della città mangiando gli scarti e i rifiuti dei suoi abitanti, contribuendo alla sua percezione di "animale impuro".

Questo cane in particolare viene però definito "cane della tavola del re e della regina"; ciò indica che non si sta parlando di un cane randagio, scelto come guardiano per la sua aggressività, ma di un cane che è cresciuto nel palazzo insieme alla coppia reale e che è stato nutrito direttamente alla loro tavola, possibilmente consumando gli avanzi dei loro stessi piatti[157]. Tenendo sempre presente che in questo caso non si tratta di un cagnolino vero ma di un fantoccio di sego, rimane interessante come venga specificato dalla Vecchia che questo è un cane domestico, allevato alla tavola dei sovrani; probabilmente questa specificazione viene fatta per creare una connessione ancora più stretta tra i pazienti del rituale, cioè il re e la regina, e il cane/cagnolino che deve agire come loro guardiano.

Il giorno dopo, il cagnolino di sego viene rimosso dal chiavistello e la Vecchia pronuncia queste parole:

> "E quando si porta fuori il cagnolino vivo, si prende anche il cagnolino di sego che è posto sul chiavistello. Lo si solleva ed (ella) dice così: 'Come di notte non hai lasciato che entrasse l'inquietante faccenda all'interno del palazzo, non lasciare ora che il male, che le cattive parole, che gli araldi delle divinità hanno respinto, ritornino nel palazzo! E dove

[155]Di questo si è già accennato nel capitolo precedente. Bawanypeck (2005), p. 162; Haas (2003), p. 410.
[156]Bawanypeck (2005), p. 162.
[157] Un celebre riferimento a un "cucciolo della tavola" si trova in *Iliade XXIII* durante i funerali di Patroclo, dove Achille ne uccide due per porli sulla pira del compagno: *"Nove cani domestici (τραπεζῆες) aveva il sovrano, / e due ne gettò sul rogo, sgozzati"*, vv. 173-174.
Collins (1990), p. 212.

gli dèi hanno determinato (che vada) ciascuna cosa, lì deve andare questa terribile faccenda."[158]

La formula pronunciata è sostanzialmente identica a quella della deposizione del cagnolino di sego sul chiavistello e viene reiterata la necessità, anche in questo caso, di tenere lontano qualsiasi male e pericolo minacci gli abitanti del palazzo. Ciò che è cambiato è che la figurina viene tolta dalla porta del palazzo e affidata all'àugure, poiché il male che è stato tenuto lontano deve essere smaltito ed eliminato in un luogo sicuro, lontano e favorevole al volere divino. Infatti dopo aver raccolto i vari strumenti e oggetti utilizzati per assorbire le impurità della coppia reale[159], la processione con a capo la Vecchia e l'àugure si dirige nel luogo indicato dal volo di un uccello – per la seconda volta si pratica infatti l'ornitomanzia – e si prosegue con il rituale. Non si tratta di un luogo chiuso, ma ci si trova all'aperto.

In questo luogo ritenuto adatto al rituale, si fabbricano tre varchi/porte, uno/a di esse(?) fatta di biancospino. Il cagnolino di sego viene posto in basso – probabilmente davanti a uno dei varchi/una delle porte – e la Vecchia recita ancora una volta una formula simile alle precedenti ma leggermente diversa:

"Il cagnolino di sego […] si pone sotto e [così (ella) dice]: '[…] cagnolino, ancora una volta non lasciare che questa ter[ribile faccenda[?]] entri! E […] su […]'." [160]

Ancora una volta il cagnolino di sego viene posizionato all'entrata di una soglia[161] e ancora una volta gli viene chiesto ti tenere lontane le impurità e le malignità che possono

[158] KBo 4.2 II 13-23: *nu-kán* GIM-*an* / UR.TUR TI-*an-ta-an pa-ra-a pé-e-da-an-zi* EGIR-*an-da-ma* / UR.TUR *ap-pu-uz-zi-ia-aš ša-ra-a da-an-zi* / ^{GIŠ}*ḫa-at-tal-wa-aš-ša-an* GIŠ-*ru-i ku-it ki-it-ta* / *nu a-pu-u-un-na ša-ra-a da-an-zi* / *me-ma-i-ma ki-iš-ša-an* ¬¬¬ / GE$_6$-*az-wa-kán ma-aḫ-ḫa-an I-NA* É-*TIM kal-la-ar ut-tar an-da* / *Ú-UL tar-na-aš ki-nu-na-wa-kán ku-e kal-la-ar i-da-a-lu* / ud-da-a-ar LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}GIDRU *ŠA* DINGIR^{MEŠ} *pa-ra-a pé-ner*^{er} / *nu-wa-ra-at* EGIR-*pa I-NA* É-*TIM le-e tar-na-ši* / *nu-wa-aš-ma-aš ku-wa-pí* DINGIR^{MEŠ} *ku-e-da-ni lam-ni-e-er nu-wa ke-e* / *kal-la-ar ut-tar a-pí-ia pa-id-du* ¬¬¬.

[159] Di questi oggetti si parlerà più approfonditamente nella sezione relativa ai rituali di purificazione.

[160] KBo 4.2 III 5-9: UR.TUR.RA *ap-pu-uz-zi-*[*ia-aš …*] / *kat-ta-an ti-an-zi nu* [*ki-iš-ša-an me-ma-i*] [_ _ _ _ _] / UR.TUR *nam-ma ki-i i-*[*da-a-lu ut-tar*[?] _ _ _ _ _ _] / *le-e tar-na-ši nu-wa-x*[…] / *ša-ra-a wa-a-ú iš-*[…] ¬¬¬. Il testo è frammentario.

[161] Questa soglia è molto diversa dall'entrata del palazzo citata all'inizio del rituale – non vi è fisicamente un *fuori* e un *dentro* rispetto a questa "entrata" – ma è molto importante proprio dal punto di vista rituale e sacro lo spazio *interno* ed *esterno* che questa "porta", questo varco/soglia, viene a creare. Ancora una volta si approfondirà nella sezione dei rituali di purificazione.

colpire la coppia reale[162], svolgendo fino alla fine il suo dovere apotropaico di guardiano e prevenendo l'arrivo di "faccende terribili" a danno del re e della regina.

Rituale per Avvistamento di un Uccello di Cattivo Presagio[163]

Il passo che riporta questo rituale è in realtà molto breve e sembra essere più la descrizione di una procedura già regolamentata e attuata abbastanza spesso che non la trasmissione di un rituale composto da molti riti uniti tra di loro.

Il testo in questione presenta molte somiglianze con i rituali di purificazione dell'esercito che saranno trattati più avanti, ma si riferisce a una situazione più generica che la campagna militare; ciò che viene detto in questo breve passo può essere attuato da chiunque si trovi in viaggio e veda all'improvviso un uccello portatore di un cattivo presagio:

> "Se stai viaggiando per strada e vedi un uccello malvagio (di cattivo auspicio), si conducono fuori un caprone e un cagnolino e si taglia a metà il cagnolino. Una metà viene posta da una parte e l'altra metà dall'altra e lo stesso si fa con il caprone. La carne cotta e il grasso crudo vengono mischiati insieme e il tutto è gettato lontano."[164]

Il dimezzamento di carcasse animali – soprattutto se di cagnolini insieme ad altri animali – è tipico dei rituali di purificazione degli eserciti, dove le truppe passano attraverso il varco creato dalle due metà animali e lasciano che le loro carni assorbano le impurità che hanno contaminato i soldati. In questo caso, però non viene detto esplicitamente che si debba passare attraverso le due metà per fare in modo che il rituale sia efficace, ma addirittura si dice che la carna cotta e il grasso devono essere mescolati insieme per poi essere gettati lontano. Il fatto che questo rituale venga classificato come apotropaico e

[162] Bawanypeck (2005), p. 171.
[163] KBo 23.8.
[164] KBo 23.8 obv. 9-18: *ma-a-an* KASKAL-*an na-an-na-at-ti* / *nu i-da-a-lu-un* MUŠEN-*in* / *a-uš-zi nu a-ra-aḫ-za* / [M]ÁŠ.GAL UR.TUR-*na pé-e-da-ti* / *nu* UR.TUR *ar-ḫa ku-ra-an-zi* / *ke-e-ez ke-e-ez-zi-ya* MAŠ-*ŠU da-a-i* / MÁŠ.GAL-*an-na QA-TAM-MA i-ya-az-zi* / *zé-e-ya-an ḫu-i-šu-ya* ^{UZU}Ì / *an-da im-mi-ya-az-zi* / *na-at ar-ḫa pé-eš-ši-iš-ki-iz-zi*. Collins (1990), p. 213; Masson (1950), pp. 7-8; Haas (2003), p. 413.

non come purificatorio può spiegare il motivo per il quale il passaggio non è necessario che venga effettuato[165].

Nel momento in cui un esercito ricorre a questo tipo di rituale, vuol dire che esso si trova in una situazione eccezionale di emergenza e per la quale serve un altrettanto eccezionale rituale che consenta di liberarsi delle impurità accumulate. Ma nel momento in cui questo tipo di riti cominciano a regolarizzarsi[166], venendo ripetuti annualmente per permettere all'esercito di andare in battaglia senza paura di contaminazioni, non si può più parlare di un rituale di purificazione – infatti non ci sono ancora delle impurità da purificare – ma piuttosto diventa un rituale di prevenzione, poiché si cerca di prevenire attraverso l'attuazione di queste precise azioni rituali l'avvento delle impurità e, di conseguenza, le contaminazioni.

Una volta che la procedura viene quindi regolamentata e diventa sempre più familiare vederla attuata, essa comincia a essere associata anche a situazioni che non coinvolgono direttamente l'esercito, ma ne richiamano le circostanze: come essere lontani da casa, in una situazione intermedia dove non si sta né partendo né si è arrivati a destinazione – come un viaggio -, in cui si è soggetti a qualsiasi tipo di influenza negativa e dalla quale diventa necessario proteggersi attraverso l'unico rito veramente efficace in circostanze estreme, cioè un rito di dimezzamento e di passaggio.

Per quanto riguarda il cane, come si vedrà bene più avanti, è l'animale forse per eccellenza designato ad assorbire sostanze negative e impurità proprio – come si è detto nel capitolo precedente – per il suo carattere di animale impuro, associato alle forze e alle potenze divine ctonie e infernali.

[165] In realtà è molto probabile che essendo una pratica ormai regolarizzata ed effettuata in casi diversi con intenti preventivi, non è necessario specificare che si debba passare attraverso le carcasse: diventa implicito con l'atto del dimezzamento.
[166] Masson (1950), p. 25.

3.2 Riti di Purificazione

A differenza dei riti di prevenzione, quelli di purificazione agiscono su una situazione che è già contaminata da impurità e influenze negative e che deve essere riportata allo stato originario di purità – *pulizia* – attraverso l'azione rituale. Poiché si agisce su situazioni contingenti varie e a volte molto diverse tra di loro, le soluzioni dovranno rispecchiare questa diversità e le conseguenti azioni rituali cambieranno anch'esse.

I riti purificatori possono essere divisi in due grandi gruppi[167]: quelli di pacificazione e quelli di trasferimento[168].

3.2.1 Riti di pacificazione

Come si può intuire dal nome i riti di pacificazione servono a placare una divinità, solitamente responsabile per la situazione negativa in cui si trova la persona che prega, attraverso delle offerte rituali. In questo caso, a differenza dei rituali ritenuti apotropaici, il rituale viene condotto in funzione di una divinità, in modo da farsi notare e ottenere il suo favore. Nel caso in cui la divinità accetti l'offerta rituale, allora la preghiera dell'orante si avvererà mentre, in caso contrario, non solo la divinità potrebbe voltare le spalle al supplice, ma potrebbe rendere ancora più difficile la situazione in cui l'individuo si trova.

[167] Da notare come nella realtà pratica non ci sia una distinzione così rigida tra categorie di rituali, o meglio, non tutti i rituali si definiscono unicamente come appartenenti all'uno o all'altro gruppo; come infatti si è visto il rituale di Huwarlu si compone di due parti fondamentali nell'utilizzo rituale del cane ma appartengono a due categorie ritualistiche diverse.

[168] Collins (1990), pp. 213-214

Rituale di Maddunani[169]

Il testo di questo rituale è giunto molto frammentato e si è conservata solo la parte in cui vengono descritti i materiali che vengono preparati per eseguire i riti successivi, come nel caso del rituale di Huwarlu dove, come si è visto, prima dell'inizio delle procedure rituali vere e proprie, sono stati preparati diversi strumenti.

Innanzitutto è necessario prestare attenzione a come cominci il testo:

> "Così [parla] Maddunani, l'àugure, l'uomo di Arzawa: 'Quando una pestilenza colpisce l'esercito (e) uomini, cavalli, bovini muoiono in modo terribile, si compie un rituale-*mūranza*."[170]

La prima cosa che viene detta di Maddunani, oltre al fatto che sia l'àugure che presiederà a questo rituale, è che egli è un "uomo di Arzawa". L'aver specificato il paese d'origine dell'àugure, permette di classificare questo rituale tra quelli provenienti proprio da questo paese, che presentano delle caratteristiche comuni, attraverso le quali è possibile portare alla luce possibili ipotesi e interpretazioni su come questo rituale potesse essere eseguito nella sua interezza.

Per prima cosa, i rituali provenienti da Arzawa si concentrano attorno alla purificazione dell'esercito o del paese a seguito di un'epidemia che sta decimando la popolazione[171]; ciò che permette l'eliminazione di questa malattia e la conseguente guarigione è il rito più importante e quello centrale tra tutti quelli impiegati nei vari rituali, cioè il "rito dell'eliminazione", meglio conosciuto come il "rito del capro espiatorio". Come il nome suggerisce, si tratta di un rito che prevede l'utilizzo di una vittima non sacrificale ma che funga da sostituto rispetto alla persona afflitta dalla malattia, che si prenda su di sé il miasma e le impurità e le porti lontano[172] – dall'accampamento in caso di epidemia tra l'esercito e dal Paese in caso di epidemia tra la popolazione – in certi casi arrivando anche nel territorio nemico e colpendo in questo modo gli avversari con la

[169] CTH 425.1.

[170] KUB 7.54 I 1-4: *UM-MA* ^{m}*Ma-ad-du-na-a-ni* ^{LÚ}MUŠEN.DÙ LÚ ^{URU}*Ar-za-u-wa* / *ma-a-an-kán* ŠÀ KARAŠ$^{ḪI.A}$ *ÚŠ-*an* *ki-ša-*[*ri*] / ⌈UN⌉^{MEŠ}-*tar* ⌈ANŠE⌉.KUR.RA$^{ḪI.A}$ GU$_4$$^{ḪI.A}$ KALAG-*ga-za ak-kiš-ki-it-ta-ri* / *nu* SÍSKUR *mu-u-ra-an-za i-ia-an-zi* ¬¬¬. F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 425.1 (TX 22.07.2016, TRde 22.07.2016).

[171] Bawanypeck (2005), p. 243.

[172] Bawanypeck (2005), p. 244.

malattia. In questo caso, si tratta di un rituale per scongiurare un'epidemia diffusa tra l'esercito.

Il rituale è definito "rituale-*mūranza*[173]" - parola di origine luvia dal significato incerto – ed è l'unico tra i rituali provenienti da Arzawa che si sono conservati a essere definito in questo modo[174]. Purtroppo lo stato frammentario del testo impedisce di approfondire le eventuali differenze o affinità di questo tipo di rituale con quelle degli altri conservati, ma certamente rientra tra i rituali designati per riappacificare gli uomini con la divinità che, offesa, ha mandato la pestilenza. Il motivo del placare la divinità è centrale in questo tipo di rituali dal momento che la stessa malattia non avrebbe motivo di esistere se alla base non ci fosse stato uno sgarbo nei confronti di una divinità; la particolarità di questo specifico rituale è che la divinità non viene nominata. Le ipotesi possono essere due: o è stata una scelta non nominare il responsabile di tale epidemia – forse per non rischiare di peggiorare la situazione corrente, andando a ledere ancora di più i rapporti con la suddetta divinità – o più probabilmente il testo non lo riporta perché non si è conservato.

Ciò che invece si è conservato è la preparazione degli strumenti e degli oggetti rituali da utilizzare nei riti che si faranno, in particolare è la presenza – o meglio l'assenza – di animali che colpisce:

> "Si esegue ciò in questo modo: 2 cuccioli di cane, 1 maialino, 12 pani spessi di misura *tarna-*, di cui uno della varietà *ḫulliti-*, 14 gnocchi, 2 manciate di grano monococco? irsuto, 6 bicchieri, un solo recipiente GÌR.GÁN, una brocca di [vi]no. Prendo tutto questo."[175]

Non ci sono capre, caproni o capretti tra gli animali elencati per il rituale, nonostante questo rientri tra i rituali che molto probabilmente ruotano attorno al rito del capro espiatorio[176]. Gli animali che invece sono presenti sono due specie molto particolari

---

[173] Haas (2003), p. 407.
[174] Bawanypeck (2005), p. 249.
[175] KUB 7.54 I 5-9: *i-ia-an-zi-ma-at ki-iš-ša-an* 2 UR.GI$_7$ TUR / 1 ŠAḪ TUR 12 NINDA.GUR$_4$.RA *tar-na-aš* ŠÀ.BA 1-*an ḫu-ul-li-ti-iš* / 14 ^{NINDA}*pu-ur-pu-ra-aš* 2 *UP-NU kán-za wa-ar-*[*ḫu-iš*] / 6 ^{DUG}GAL 1-*NU-TUM* ^{DUG}GÌR.GÁN 1 ^{DUG}ḪAB.ḪAB [GE]ŠTIN / *nu ki-i ḫu-u-ma-an da-aḫ-ḫi* ¬¬¬.
[176] In nessun luogo del testo conservato si fa riferimento alla presenza di questo rito, poiché – come è già stato detto – solo la parte sulla preparazione degli oggetti rituali si è conservata. Tuttavia è lecito affermare che ci deve essere stato questo tipo di rito proprio per le condizioni sopra elencate: il rituale di Maddunani fa parte dei rituali degli "uomini di Arzawa" ed è un rituale in funzione della dispersione e

perché – come si è visto – sono i due animali considerati impuri rispetto a qualsiasi altro, cioè il cane e il maiale, presenti in questo contesto come cuccioli. Mentre è inusuale che per un rito di eliminazione, che si suppone essere presente, l'assenza del capro, non lo è per un rito di pacificazione dove il fine è appunto quello di ricucire il legame che si è spezzato con la divinità adirata e far in modo che la malattia sia così allontanata. Per questo scopo, animali impuri come il maiale e, soprattutto, il cane sono l'ideale, perché proprio per questo loro status sono gli unici in grado di assorbire efficacemente le impurità[177].

Oltre ai tre animali, altri oggetti sono preparati tra i quali pani, gnocchi, grano, coppe e recipienti di diversi tipi e del vino. Sono oggetti che in misura più o meno simile si trovano anche in altri rituali come quello di Huwarlu, nel quale si ricorda la presenza dei semi, importanti per la protezione della coppia reale[178]. Esattamente come per quest'ultimo, anche nel rituale di Maddunani questi oggetti sono preparati la notte precedente al compimento dei riti, probabilmente per permettere a questi oggetti di acquisire le particolari proprietà che li renderanno atti a servire nelle parti del rituale.

La mattina successiva si comincia con la prima azione rituale, che non riguarda gli oggetti inanimati come i semi – come è stato per il rituale di Huwarlu – ma proprio uno dei due cuccioli di cane:

> "Inoltre, preparo queste cose durante la notte. Quando si fa giorno, l'àugure e il Vecchio conducono il cucciolo di cane attraverso l'accampamento (militare)."[179]

Questo è l'unico passo conservato del rituale in cui si dice come vengano utilizzati gli animali. Il primo dei due cuccioli viene condotto attraverso tutto l'accampamento dall'àugure e dal Vecchio, cioè dalle due figure più importanti preposte al rituale, anche se non è specificato il motivo. Questo può essere dedotto se si prende in considerazione

dell'allontanamento della malattia epidemica dall'esercito, ragione che più di ogni altra avvalla l'ipotesi della presenza del rito di eliminazione, in quanto le impurità sarebbero state facilmente trasmesse al nemico e al suo territorio.

[177] Come si è visto nel capitolo dedicato all'impurità del cane, quest'ultimo e il maiale sono animali che si nutrono anche dei rifiuti dei prodotti alimentari umani: questo contribuisce alla percezione generale di questi animali come "sporchi" che, in linguaggio rituale e sacrale, si traduce in "impuri". Haas (2003), p. 407.

[178] Vedi *Rituale di Huwarlu (I)*.

[179] KUB 7.54 I 10-12: [*nam*-]*ma* GE_6-*az-za ḫa-a-an-da-mi* GIM-*a*[*n-m*]*a* / [*lu-uk-z*]*i nu-kán* ^{LÚ}IGI.MUŠEN ^{LÚ}ŠU.GI[-*ia*] / [_ _ _] *A-NA* KARAŠ$^{ḪI.A}$ *iš-tar-na ar*-[*ḫa*] …]-*zi*.

il fatto che il rituale fa parte di quel gruppo di testi caratterizzati dalla presenza di riti di capri espiatori e che questi devono il proprio nome al capro che è usato come veicolo delle impurità e condotto lontano. Un'altra particolarità di questo rituale è che la divinità adirata – che ha conseguentemente mandato la pestilenza nell'accampamento – è di identità sconosciuta, o meglio, non viene nominata apertamente. Le motivazioni possono essere le seguenti: il nome del dio o della dea non si è conservato; non si è scritto il suo nome perché non necessario, dal momento che chiunque tra i presenti ne conosceva l'identità; non si è voluto fare il suo nome per paura di una punizione ancora maggiore, dal momento che si tratta di una divinità temuta e potente. Trattandosi di un'epidemia ed unendo la presenza di un cane invece che di un capro, si può pensare che il dio adirato sia Jarri, dio della peste al quale si associa il cane come compagno[180], oppure che sia una divinità infera, forse facente parte della stessa Eptade[181] che risponde comunque al dio Jarri.

Tornando al cagnolino, il primo dei due cuccioli nominati attraversa il campo militare probabilmente per assorbire le impurità, esattamente come nel rituale di Huwarlu dove il cucciolo vivo dorme nella stanza da letto della coppia reale per assorbirne le forze negative. La differenza in questo caso è che la malattia e il miasma non sono limitate a un numero di persone – due, nel caso del re e della regina nel rituale di Huwarlu – ma colpiscono tutti i membri dell'esercito, risultando in una maggiore quantità di persone contaminate. Il modo più veloce per far sì che il cagnolino riesca efficacemente ad attirare su di sé qualsiasi traccia di malanno e fargli attraversare tutto il campo militare.

Successivamente si recita la formula che ha la funzione "attivare" il ruolo purificatore del cagnolino, che purtroppo non si è conservata; tuttavia si trova l'accenno ad un "uccello terribile" (*idalun* MUŠEN-*in*), la quale come si è visto si riferisce al presagio negativo che è risultato da una precedente operazione mantica[182], atta a individuare l'origine dell'epidemia. Segue un'ulteriore formula frammentaria, questa

[180] Haas (2003), p. 406.
[181] Il gruppo di sette divinità infere che fanno parte del seguito del dio Jarri.
[182] Nel testo non si capisce se ci sia effettivamente stata una precedente ornitomanzia che ha decretato la situazione attuale, il testo non lo riporta. È plausibile pensarlo perché questo rituale fa parte del gruppo dei rituali "ornitomantici" da un àugure, in questo caso Maddunani, e perché essendo una situazione di epidemia – quindi un contesto dove è già palese che si è in una condizione di impurità – l'auspicio deve essere stato tratto per stabilirne la causa, risultando nel riconoscimento dell'improvvisa malattia come il risultato dell'ira di qualche divinità. Questo risultato, viste le conseguenze, non può essere altro che un presagio negativo, cioè un "terribile uccello".

volta riguardo al consumo dei pani e alla fine allo stato di pienezza delle coppe con il vino. Poi i responsabili del rito se ne vanno per ritornare il giorno successivo: nulla di questo giorno si è conservato, ma data la presenza di due cuccioli di cane non è irragionevole pensare che anche il secondo cagnolino sia stato condotto attraverso l'accampamento per assorbirne le impurità. Rimane come incognita il ruolo del maialino. Come ultima particolarità che presenta questo rituale è la presenza non di una Vecchia (^{MUNUŠ}ŠU.GI) ma di un Vecchio (^{LÚ}ŠU.GI); come si è già visto, la Vecchia è una figura femminile che presiede alla maggior parte delle azioni rituali durante l'esecuzione dei riti e che porta lo stesso rituale a compimento grazie all'aiuto dell'àugure. Con l'àugure Maddunani invece si trova per la prima e unica volta attestata una figura simile, ma maschile[183]: quale che sia la differenza tra le due figure non è nota, ma dal poco contesto che il testo sopravvissuto di questo rituale riporta non sembrano ricoprire ruoli così diversi tra di loro.

[183] Bawanypeck (2005), p. 250.

Rituale di Dandanku[184]

Questo rituale è riportato sulla stessa tavoletta di quello precedente, cioè quello di Maddunani, ma a differenza di quest'ultimo, si è conservato molto meglio e offre un quadro più completo sullo svolgimento dei diversi riti in esso contenuti. Questi due rituali vengono entrambi considerati come appartenenti alla categoria dei "rituali di Arzawa": come si è visto sopra, nel rituale Maddunani è indicato chiaramente che egli proviene da questa regione, mentre lo stesso non si può dire per Dandanku. Non è riportato da nessuna parte nel rituale il luogo di origine dell'àugure, ma il suo rituale è annoverato tra quelli di Arzawa per la somiglianza dei riti e delle procedure rituali e, soprattutto, per il fatto che il rituale è conservato su una tavoletta che ospita un altro rituale di Arzawa. Si può quindi affermare che anche in questo caso ci si trova di fronte a un rituale contro la peste nell'accampamento militare, il cui rito centrare è quello eliminatorio del capro espiatorio.

Come i rituali visti in precedenza, anche questo si apre con l'introduzione dell'àugure responsabile e la preparazione dei materiali rituali necessari:

> "Così (parla) Dandanku, l'àugure. Quando all'interno dell'accampamento (militare) è presente la morte, si esegue questo rituale. Si mescola il foraggio, (poi) si prende grano e paglia, lana rossa, lana blu[185], lana nera e lana bianca. La (la lana) si mescola insieme al grano e alla paglia (e) lo si sparge oltre l'incrocio delle strade. (Dandanku) dice così: 'I cavalieri, che (sono associati / appartengono) a te, dio Jarri, devono dare questo foraggio ai cavalli. Invece la lana rossa, la lana blu, la lana nera, la lana verde e la lana bianca devono prenderla le serve della divinità'."[186]

Ciò che riporta questo passaggio non appare subito come la preparazione di strumenti per un rituale, ma le preparazioni di strumenti per una festa in onore di una divinità, cioè in

---

[184] CTH 425.2.

[185] Nel testimone KUB 56.59 II 9' è riportata una parte della parola che forma il termine per "lana verde" (SÍG S[A_5 _ _ _ SÍG *ḪA-ṢA*]*R-TUM*) che si trova intera più avanti nel testo. F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 425.2 (TX 09.08.2016, TRde 01.08.2016), §2, nota 2.

[186] KUB 7.54 II 7-19: *UM-MA* ^{m}*Da-an-ta-an-ku* ^{LÚ}MUŠEN.DÙ / *ma-a-an-kán* ŠÀ KARAŠ$^{ḪI.A}$ *ak-kiš-kat-ta-a-ri nu ki-i* ⌈SISKUR *i-ia-an-zi*⌉ ¬¬¬ / [*i*]*m*$^{?}$-⌈*me*$^{?}$*-ú-ul*⌉ *an-da im-me-ia-an* ŠE IN.NU.DA-*ia* / [SÍ]G SA_5 SÍG ZA.GÌN SÍG *GE_6* SÍG BABBAR-*ia* {Ras.} / [*d*]*a-an-zi nu* ŠE IN.NU.DA *an-da im-mi-ia-an-zi* / *na-at* KASKAL-*aš ḫa-ad-da-ri-eš pa-ri-ia-an* / *iš-ḫu-wa-an-zi nu kiš-an me-ma-i* ¬¬¬ / LÚ^{MEŠ} ANŠE.KUR.RA-*wa-at-ta ku-e-eš ŠA* DINGIR-*LIM* / ^{D}*I-ia-ar-ri nu-wa ke-e im-mi-ú-ul* / *A-NA* ANŠE.KUR.RA *pí-*ia-an-du** SÍG SA_5-*ma-wa* / SÍG ZA.GÍN SÍG GE_6 SÍG *ḪA-ṢAR-TI* SÍG BABBAR-*ia* / *ŠA* DINGIR-*LIM* $^{MUNUS.MEŠ}$SUHUR.LAL *da-*⌈*an*⌉*-du* ¬¬¬. F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 425.2 (TX 09.08.2016, TRde 01.08.2016).

onore del dio Jarri[187]. Per prima cosa si prepara il foraggio per i cavalli, poi si prende del grano – che non verrà tostato come nei rituali precedenti – della paglia e della lana di cinque colori, cioè rossa, blu, verde, nera e bianca; lana, paglia e grano vengono uniti insieme e sparsi "oltre l'incrocio delle strade". Sembrano a tutti gli effetti le preparazioni decorative di una festa. Ma non è una festa, è una situazione di emergenza in cui l'esercito è colpito dall'epidemia; il foraggio per i cavalli e la lana col il grano e la paglia mantengono ancora la stessa funzione che si è visto avere fino adesso, cioè assorbire le impurità; infatti le parole dell'àugure indicano proprio questo quando dice che il foraggio dovrà essere dato dai "cavalieri di Jarri" in pasto ai cavalli e la lana dovrà essere raccolta dalle servitrici del dio. Ogni oggetto che è stato preparato e che ha assorbito le impurità – o almeno, una parte di esse – deve essere eliminato, ma bruciare o sotterrare questi oggetti non è abbastanza proprio per la natura stessa del rituale.

La lana è un oggetto molto importante nei rituali di purificazione lo è ancora di più in quelli provenienti da Arzawa: in questo caso, infatti, non due ma ben cinque colori diversi vengono combinati fra di loro per massimizzare le loro proprietà purificatorie. Ogni colore corrisponde a uno stadio differente della malattia[188] – in questo caso della peste – e utilizzarli insieme assicura l'allontanamento dell'epidemia nella sua totalità, senza tracce lasciate indietro[189].

Lana e foraggio vengono l'una raccolti dalle servitrici del dio Jarri e l'altro dato in pasto ai cavalli dai cavalieri del dio: questa è la procedura tipica dei rituali di Arzawa di rimozione delle sostanze impure, cioè attraverso un'offerta alla divinità adirata[190]. La situazione attuale si è venuta a creare a causa dello scontento del dio suscitato da un torto – solitamente per cause di epidemia nell'esercito o nel Paese è ritenuto responsabile il sovrano – e per conseguenza della rottura dell'equilibrio divino che precedentemente legava uomini e dèi. Per questo motivo la maggior parte dei riti contenuti all'interno di rituali di purificazione contro le epidemie sono riti di pacificazione: ogni singolo atto è

[187] Bawanypeck (2005), p. 255.
[188] *Ibidem.*
[189] La lana non ha solo questa funzione: è già stato dimostrato come questo materiale abbia della qualità che gli permettano di assorbire qualunque tipo di impurità a seconda del tipo di rituale che si va a compiere e a seconda delle regioni per le quali si sta svolgendo. In questo caso, essendo un rituale contro la peste, la lana rappresenta la peste, nel caso di Huwarlu, invece, la lana assorbiva le impurità già presenti all'interno del palazzo, che possono essere calunnie e malelingue che attirano cattivi presagi e disgrazie sulla coppia reale.
[190] Bawanypeck (2005), p. 257.

indirizzato ad appagare l'ira della divinità e cercare di, letteralmente, "rientrare nelle sue grazie", per poter ricucire quel rapporto che è stato strappato. I materiali rituali che hanno assorbito e che rappresentano le impurità non possono essere semplicemente eliminati – bruciati o sepolti – ma fin dall'inizio diventano offerte indirizzate al dio adirato[191].

Questa è una prima offerta pacificatrice, che è indirizzata ai servitori del dio, cioè ai suoi cavalieri – i quali nutriranno i loro cavalli con il foraggio – e le sue servitrici che raccoglieranno la lana; prima di poter fare un'offerta al dio si cerca di pacificare anche i suoi servitori, che sono coloro che portano avanti gli ordini del loro signore – probabilmente contribuendo in questo modo all'epidemia nell'accampamento. L'offerta alle divinità infere, invece, si rivela essere totalmente differente:

> "Dopo queste cose egli (Dandanku) prende un capretto, un maialino e un cagnolino (e) in un luogo incontaminato li fanno a pezzi per l'Eptade. Successivamente si liba birra e vino, ciascuno tre volte, per l'Eptade. Poi si parte. Il primo giorno è concluso. Poi anche il secondo giorno si procede in questo modo."[192]

Dopo aver quindi offerto dei doni ai servitori al crocevia delle strade, in un luogo incontaminato che non deve trovarsi troppo lontano da quel punto, si procede con l'uccisione sacrificale di tre animali specifici – tutti rigorosamente cuccioli – vale a dire un capretto[193], un maialino e un cagnolino. Questo è l'unico rituale finora attestato che riposta un cane/cucciolo di cane come offerta sacrificale[194]: solitamente il cane viene inserito nei rituali per le sue qualità di guardiano e protettore della casa e dei suoi abitanti e come mezzo e strumento per assorbire le impurità. Entrambe queste caratteristiche in contesto rituale sono date dal fatto che il cane è di status impuro e può efficacemente

---

[191] Queste "offerte impure" non sono destinate unicamente al dio della peste Jarri: in caso di epidemie e malattie si cerca di pacificare anche altre divinità infere che risiedono nell'oltretomba, come l'Eptade. Bawanypeck (2005), p. 257.

[192] KUB 56.59 II 16'- III 1: *nu* EGIR-*an-da* 1 MÁŠ TUR 1 ŠAḪ TUR 1 UR TUR-*ia da*-[*a*]-[*i*] / *na-at dam-mi-li pé-e-di pa-ri-ia-an A-NA* ^{D}[IMIN.IMIN.BI] / *ar-ḫa ku-ra-an-zi nu* EGIR-*an-da* KAŠ GEŠTIN *ku-i*[*t-ta*] / 3-*ŠU A-NA* ^{D}IMIN.IMIN.BI *ši-pa-an-ti* / *nam-ma-at ar-ḫa ú-wa-an-zi* U_4KAM-*MU MAḪ-R*[*U-Ú*] / *QA-TI* === / *I-NA* $UD._2^{KAM}$-*ia nam-ma-pát QA-TAM-MA i-ya-an-z*[*i*] ¬¬¬.

[193] In questo caso come offerta sacrificale è presente anche un capretto; la capra in sé e per sé non è considerata un animale impuro, infatti spesso viene offerta alle divinità celesti, ma si trova molto spesso – sia capre che caproni – utilizzata in questi rituali proprio per la sua funzione di veicolo per i malanni che vengono portati via e allontanati nel momento in cui questo animali viene abbandonato in un luogo isolato. È un animale che pur non essendo considerato impuro ha spesso a che fare con impurità e forze negative, perciò la presenza di un capretto in un sacrificio per divinità infere non deve stupire più di tanto.

[194] Haas (2003), p. 410.

contrastare le forze soprannaturali e poi venir eliminato successivamente al momento del completamento del suo ruolo. Ma in questo caso, il cagnolino – insieme al maiale e al capro – non viene fatto passare attraverso l'accampamento e neanche fatto oscillare sopra alle persone contaminate[195] o fatto dormire vicino a queste persone per assorbire i loro malanni, ma viene direttamente ucciso come sacrificio a una divinità.

Si è visto nel capitolo precedente come sia il cane che il maiale non possano avvicinarsi a nulla che pertenga alla sfera d'azione di una divinità, a cominciare dal luogo dove si preparano i pasti in suo onore, cioè le cucine del tempio, poiché proprio la loro condizione di animali impuri può "sporcare" e infettare i pasti delle divinità. Nel caso del dio Jarri e delle sette divinità infere, invece, la situazione è completamente rovesciata, perché se ci sono delle divinità che accettano sacrifici di questo tipo sono proprio quelle divinità, che per loro stessa natura sono già contaminate[196] e portano loro stesse ovunque vadano le tracce di questa "contaminazione", cioè la peste e le malattie. L'accettazione di questa offerta da parte delle divinità è molto importante: significa che il dio Jarri ha accettato di trattenere le impurità nel sottosuolo – nell'oltretomba – e di non diffondere ulteriormente la malattia. In caso di buona riuscita del rituale, infatti, l'accampamento risulta purificato, mentre la malattia viene definitivamente allontanata. Infine per completare l'offerta rituale si liba alle divinità per tre volte sia birra che vino.

Ma per risolvere una situazione di emergenza così grave non sono sufficienti i riti finora attuati: infatti queste azioni rituali incorniciano solo il primo giorno del rituale in onore di Jarri. Il secondo sembra procedere esattamente come il primo – il testo non dice altro riguardo la giornata – e si può quindi affermare che anche in questo caso un altro cucciolo di cane viene fatto a pezzi e offerto all'Eptade infera, insieme al capro e al maiale – oltre al foraggio e alla lana con grano e paglia. Il terzo giorno i riti che vengono celebrati cambiano sia per azioni svolte che per strumenti utilizzati:

> "Il terzo giorno si procede con il rituale e si prende quanto segue: 14 pani spessi di una misura-*tarna* fatti di farina di farro, un formaggio, uno acido[?], 3 pagnotte calde, un pane dolce, un pane con legumi, un recipiente di birra, una coppa di vino, un recipiente di bronzo, un pugnale, due caproni, un cagnolino e una faretra. Oltre a questo anche 30 frecce, un arco, un asino, 6 coppe, un recipiente-GÌR.GÁN, un recipiente con acqua, una

[195] Dei riti di oscillazione si parlerà più avanti.
[196] Bawanypeck (2005), p. 258.

> pentola. Una volta che avrà sistemato tutto, il Signore del rituale si reca in un terreno aperto. In questo terreno aperto si porta anche l'attrezzatura del rituale. Si […] da una parte e dall'altra. Si tagliano a metà/fanno a pezzi un capr[one e un cagnolino] per […]. Si prende […] si passa proprio in [mezz]o. [Ci si lav]a in un luogo incontaminato."[197]

Il terzo, e successivamente il quarto, giorno sono i più lunghi e i più ricchi di materiali e offerte di tutto il rituale, ma solo in questa terza giornata compare per l'ultima volta l'animale cane tra quelli adoperati.

I cibi che sono elencati serviranno più avanti per allestire il banchetto rituale in onore del dio Jarri per confermare l'avvenuta pacificazione della divinità. Prima di tutto ciò è però necessario purificare l'esercito e allontanare la malattia. Innanzitutto, viene nominato per la prima volta il "Signore del rituale", cioè la persona che richiede lo svolgimento del rituale; non è necessario che questa figura sia di alta condizione sociale, poiché anche un semplice soldato può richiede che sia attuata la procedura rituale. L'unico discrimine - che comunque non intacca la buona riuscita del rituale – che separa un uomo di condizione agiata da uno povero è la presenza o meno di un asino vivo: in questo rituale, per esempio, l'asino che verrà impiegato è un vero asino, ma sarebbe stato comunque possibile procedere tranquillamente se l'asino si fosse rivelato essere una figurina d'argilla[198], come del resto è usuale trovarne nei riti di allontanamento delle impurità[199].

Dunque, il Signore del rituale si reca in un luogo aperto con tutti gli strumenti preparati in precedenza, vale a dire il cibo, le bevande, gli animali e gli strumenti da caccia, cioè arco, frecce e così via. In questo punto il testo è molto frammentato ma da quel poco che è sopravvissuto si riesce a riconoscere un accenno a quello che ha tutto l'aspetto di un rito di attraversamento/di passaggio di un varco, che come visto in precedenza si compone soprattutto di metà animali deposte da una parte e dall'altra: è

---

[197] KUB 56.59 III 2-15: *I-NA* UD.3^{KAM}-*ma* SISKUR *i-ia-an-zi nu ki-i da-an-z*[*i*] / 14 NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$ *tar-na-aš ŠA* ZÌ.DA ZÍZ 1 GA.KIN.AG 1 *EM*[-*ṢU*] / 3 ^{NINDA}*a-a-an* 1 NINDA.KU$_7$ 1 NINDA.GÚG 1 DUG.KAS 1 ^{DUG}*ḫu-up-pár* [GEŠTIN] / 1 GAL ZABAR 1 GÍR 2 MÁS.GAL 1 UR.TUR 1 É.MÁ.URU$_5$ / *an-da-ma-kán* 30 ^{GI}GAG.Ú.TAG.GA 1 ^{GIŠ}PAN 1 ⌈ANŠE⌉ / 6 ^{DUG}GAL$^{ḪI.A}$ 2 ^{DUG}GÌR.GÁN 1 DUG A 2 ^{DUG}ÚTUL / *nu ma-aḫ-ḫa-an ki-i ḫu-u-ma-an ḫa-an-da-a-iz-zi* ¬¬¬ / *nu* EN.SISKUR *gi-im-ri pa-iz-zi* SISKUR-*ya gi-im-*⌈*ri*⌉ / *pé-e-da-a*[*n-z*]*i nu ke-e-ez ke-e-ez-*<*zi*>*-ia* [- - - -*a*]*n-zi* / *nu* 1 MÁŠ.GA[L 1 UR.TUR-*y*]*a A-*⌈*NA*⌉ *x x x* [*o o o*]*-a* / *ku-ra-an-*[*zi*] […] / *kar-pa-a*[*n-zi*] […*ištarn*]*a*$^{?}$ *ar-ḫa* / *ú-wa-a*[*n-zi*] […*dammeli p*]*é-e-di* ⌈*wa-ar*⌉-*p*[*a*$^{?}$- …] (*warp*[*anzi*]).

[198] Bawanypeck (2005), p. 259.

[199] Si veda *Rituale di Huwarlu (I)* per la figura in argilla dell'asino.

quindi possibile ipotizzare che anche in questo caso sia il caprone che il cagnolino vengano fatti a pezzi[200] e deposti alla destra e alla sinistra dell'entrata del varco attraverso il quale si dovrà passare. Se effettivamente il cagnolino viene deposto davanti al varco, nel momento in cui questo verrà oltrepassato, l'animale assorbirà l'impurità e la malattia dal corpo e lascerà la persona "pulita" e purificata una volta arrivata dall'altra parte. Subito dopo aver attraversato il varco si procede con un "bagno rituale", che corrisponde al lavarsi o tutto il corpo e solo una parte per rimuovere qualsiasi impurità rimasta e ritornare allo stato di purezza originario: è un bagno sia letterale che soprattutto simbolico, atto ad agire a livello soprannaturale.

Dopo il, supposto, rito di attraversamento si allestisce il banchetto in onore del dio: si offrono birra e vino all'Eptade e a Jarri e si cucinano il fegato e il cuore di una vittima sacrificale – che sia il caprone precedentemente ucciso o un altro, non è specificato – e li si pongono di fronte agli dèi, presumibilmente su un altare allestito per l'occasione. Poi è possibile consumare il cibo – pane e carne – anche per le altre persone, su indicazione del Signore del rituale. Dopo di ciò, entra in scena l'asino il cui compito è quello di trasportare il male che ha colpito l'esercito di Hatti verso il nemico, così come le 30 frecce che vengono indirizzate rivolte verso la terra nemica e usate per sollecitare la divinità, affinché colpisca i loro avversari. In questo modo si conclude il terzo giorno.

Il quarto e ultimo giorno si vede di nuovo la presenza di offerte di diversi tipi di pane che vengono lasciati in punti della strada, come offerte lungo il percorso[201]. Dopo si compie un'altra offerta a Jarri e alle divinità infere con altri 3 animali, ma questa volta sono 3 caproni, che vengono sacrificati e, apparentemente, divisi a metà: la pelle viene appesa agli alberi, le teste vengono rimosse e il resto della carne viene probabilmente diviso in due parti. Le pelli appese sono da considerare parte integrante dell'offerta al dio e servono in quanto offerte di benevolenza verso la terra di Hatti, affinchè le malvagità

[200] Vedendo come il cucciolo di cane viene deposto davanti al varco negli altri rituali – già analizzati e da analizzare – con due metà precise poste l'una a destra e l'altra a sinistra, si potrebbe interpretare anche in questo caso come plausibile questo tipo di uccisione. Il caprone invece non viene solitamente tagliato a metà: viene detto per esempio nel rituale di Anniwiyani, che verrà analizzato più avanti, come le carni del caprone vengano deposte sì a destra e a sinistra, ma come se fossero delle piccole porzioni di carne offerta su un altare. Per questo motivo è incerto come considerare il modo in cui vengono uccisi gli animali in nel rituale di Dandanku.

[201] Richiamano il foraggio per i cavalli e la lana con paglia e grano offerti il primo giorno ai servitori e alle servitrici di Jarri.

siano allontanate. Infine, si mangia e si beve ripetutamente per ogni divinità nominata e con ciò si conclude il quarto giorno del rituale.

Per riassumere, nel rituale di Maddunani si ha testimonianza dell'utilizzo di un solo cagnolino durante il primo giorno di rituale, mentre lo si fa attraversare l'intero accampamento militare: questa azione rituale può sottintendere una volontà di attirare sul cagnolino ogni traccia di impurità e fare in modo che rimanga all'interno dell'animale, che sarà poi ucciso. Il fatto che il testo parli di un secondo giorno identico al primo, spinge a pensare alla presenza di un secondo cagnolino con la medesima funzione.

Nel rituale di Dandanku, invece, i cuccioli di cane sembrano essere tre, uno per ognuno dei primi tre giorni di rituale; mentre il terzo viene ucciso e utilizzato per il suo potere purificatorio in un rito di attraversamento, i primi due sono invece uccisi come offerta sacrificale a una divinità, ragione unicamente trovata in questo rituale. La divinità in questione è il dio Jarri, divinità della peste, accompagnato dalla sua eptade, un gruppo composto da sette divinità infernali. Per la loro natura infera, un animale impuro come il cane risulta essere l'offerta ideale.

Il cane viene quindi utilizzato in modi diversi nei rituali, ma sempre con lo stesso scopo, ossia pacificare una divinità adirata, che coincide spesso con la divinità della peste, poiché proprio questa malattia viene inviata come punizione agli uomini ed è perciò la ragion d'essere stessa del rituale.

3.2.2 Riti di trasferimento

I riti di trasferimento sono i più diffusi e i più variegati tra tutti i riti di purificazione e possono venire praticati in molti contesti differenti: in caso di malattia, in caso di necessità di scacciare il maligno dalla casa, dopo una battaglia o anche in associazione ad altri tipi di riti.

Sono forse i riti più conosciuti, in quanto quelli più associati al processo di purificazione e il loro funzionamento è molto semplice: si individua l'origine del male e la zona o il corpo infetto, si avvicina a questi una sostanza assorbente che possa prendere su e dentro di sé le impurità e infine da una parte si *pulisce* – si purifica, appunto – il corpo o la zona precedentemente infetti e dall'altro lato ci si libera della sostanza assorbente in un luogo lontano – bruciandola o seppellendola o allontanandola, come nel caso del capro espiatorio –. L'oggetto assorbente può avere forme diverse: un capo di vestiario costituito da un particolare materiale, una pianta, una tavoletta inscritta, una lamina incisa o anche un animale. Quest'ultimo può essere a sua volta vivo e poi ucciso oppure può venire ucciso all'inizio del rituale e usato come sostanza assorbente da morto. In ogni caso il procedimento non cambia.

Essendo così numerosi e variegati, i rituali di trasferimento possono a loro volta essere declinati in quattro piccoli gruppi: i rituali di contatto, i rituali medici, i rituali di oscillazione e i rituali di dimezzamento[202].

3.2.2.1 Riti di contatto

In questo tipo di procedura rituale un cucciolo di cane viene avvicinato al paziente e si lascia che lecchi e tocchi le parti del corpo interessate dalla malattia. Ci si trova quindi in ambito medico, dove il cane è diffusamente creduto parte fondamentale del processo curativo[203].

[202] Collins (1990), p. 214

[203] Basti solo pensare alla dea Gula mesopotamica, dea medica accompagnata sempre da un cane, di cui si è parlato nel primo capitolo.

Rituale di Zuwi[204]

Fino a questo punto si sono visti rituali dove il cagnolino viene o sfruttato come amuleto apotropaico contro le impurità oppure viene ucciso/sacrificato per placare le divinità infere adirate, responsabili di quelle impurità. Questo rituale si distingue, invece, per una caratteristica fondamentale: è l'unico nel quale il cagnolino tocca direttamente il paziente del rituale:

> "Lo (il cucciolo) prendo tenendolo alla sua (del mandante del rituale) destra. Come il cucciolo si lecca le sue nove parti del corpo, – chiamo l'uomo (il mandante del rituale) per nome – così la malattia delle parti del corpo anche del suddetto lecchi! La malattia della spalla lecchi! La malattia della sua scapola(?) lecchi!"[205].

In questo caso, il cagnolino viene messo in contatto diretto col paziente del rituale, di modo tale da leccare il corpo dell'uomo; ciò può derivare dalla pratica medica mesopotamica, che – come si è visto nel primo capitolo – si basa sulle proprietà curative della saliva dei cani. Se un cane ferito, lecca il punto del suo corpo, dove è stato ferito, e successivamente questo guarisce, allora lo stesso deve essere vero nel caso in cui un cane lecchi la parte o le parti del corpo del paziente, che sono colpite dalla malattia o dal dolore.

Viene detto che come il cucciolo lecca le nove parti del suo corpo, allo stesso modo lecchi via la malattia dal corpo del paziente. L'espressione "nove parti del corpo" è significativa in quanto esprime la totalità del corpo stesso: è possibile che, non potendo accertarsi immediatamente del luogo preciso in cui applicare la cura al paziente, si compia questa azione rituale per eliminare da tutta la persona del mandante del rituale, qualunque tipo di impurità che possa essere sfuggita, compresa quella che provoca il dolore – o la malattia – più facilmente individuabile. Nel passo immediatamente successivo, infatti, vengono nominate maggiori parti del corpo, per rendere più efficace l'azione curativa del cagnolino:

---

[204] CTH 412.

[205] KUB 35.148+ Rs. III 14'-19': *na-an-ši-pa an-da* ZAG-*az e-ep-mi* UR.TUR-*aš-za ma-aḫ-ḫa-an* / 9 ^{UZU}*ḫa-ap-pé-eš-*⌜ *šar* ⌝*-še-et li-ip-zi* / *nu-kán an-tu-uḫ-ša-an* ŠUM-*ŠU ḫal-zi-iḫ-ḫi* / *ki-i-el-la ḫa-*⌜ *ap* ⌝*-pé-eš-na-aš i-na-an QA-TAM-MA* / *li-ip-du* ^{UZU}ZAG.UDU-*aš i-na-an li-ip-du* / *ga-ak-kar-ta-an-*⟨*ni*⟩*-ia-aš-ša-aš i-na-an li-ip-du*. Thesaurus Linguarum Hethaeorum digitalis, hethiter.net/: TLHdig KUB 35.148+ (2021-12-31).

> "Lo faccio passare dietro la sua schiena. Prendo il cagnolino tenendolo presso la sua testa. [Del …] lecchi la malattia! Del/Dei m.[…] la malattia: come sopra (lecchi!). Della spalla da dietro […] la malattia: come sopra. Delle sue natiche la mala[ttia: come sopra]. Del suo ano la malattia: come sopra. …[…] Delle sue ginocchia la malattia: come sopra. … […] Dei suoi talloni la malattia lec[chi!] Per la divinità[206] un vitello (GUD.TUR) nella nera ter[ra…]. Come le nonne e i n[onni in vita(?) non(?)] tornano, anche del suddetto la ma[lattia] allo stesso modo non ritorni! Prendo il cagnolino tenendolo dalla parte sinistra (del mandante) [La mal[attia] della scapola [lecchi!] Come il cagnolino si lec[ca] le 9 parti del corpo, cos[ì lecchi] le 9 parti del corpo anche di questo u[om]o[207]!"[208].

Come per il passo precedente, la procedura di purificazione rimane inalterata: il cagnolino viene sollevato davanti al paziente, prima a destra e gli vengono fatte leccare le parti del corpo che si trovano a destra. Poi viene fatto passare dietro la schiena dell'uomo, tenendolo presso la testa e vengono fatte leccare le parti del corpo, che si trovano in quella zona, dall'alto verso il basso. Infine si completa il giro facendo leccare al cagnolino le parti del corpo del paziente che si trovano alla sua sinistra, avendo in questo modo assicurato la purificazione e la guarigione di tutto il corpo.

Tra i vari spostamenti, la Vecchia che presiede il rituale prima chiama il nome del paziente e recita la formula per "attivare" il potere curativo della saliva del cagnolino; poi, usa una formula simile a quelle che vengono usate nei rituali eseguiti da àuguri, in cui si sfrutta la magia simpatetica. In questo caso, non si hanno presenti gli "oggetti" che vengono paragonati alle impurità, poiché questi sono gli avi del paziente che, essendo ormai deceduti, non possono ritornare in vita. Allo stesso modo, la Vecchia stabilisce che ugualmente si devono comportare le impurità, cioè non devono presentarsi più e stare lontane dal paziente.

---

[206] Leggere DINGIR-*ni*. Collins (1990), p. 215, nota 17.
[207] Leggere U[N-*a*]*š*.
[208] KUB 35.148+ Rs. III 20'-35': *na-an-ši* EGIR-*pa iš-ki-ša-az ḫu-i-nu-mi* / *nu* UR.TUR SAG.DU-*iš-ši an-da e-ep-mi* [/ **i-na-an li-ip-du x** * *me-li-ia*-[*aš- … …]* / *i-na-an* KI.MIN ^{UZU}ZAG.UDU-*aš iš-ki-ša-a*[*z* / *i-na-an* KI.MIN *a-na-aš-ša-aš-ša-aš i-n*[*a-an* / *ar-ra-aš-ša-aš i-na-an* KI.MIN ^{UZU}*x*[/ *ge-e-nu-wa-aš-ša-aš i-na-an* KI.MIN *x*[/ *pár-aš-na-aš-ša-aš i-na-an li-i*[*p-du* / DINGIR-*ni* GU_4-*i da-an-ku-i x x*[/ *nu-pa ma-aḫ-ḫa-an ḫa*-[*a*]*n-né-eš ḫ*[*u-uḫ-ḫe-eš* / *ú-wa-an-zi ke-e-*⌜ *el* ⌝*-la-pa i-n*[*a*$^{?}$*-an*$^{?}$ / EGIR-*pa QA-TAM-MA* ⌜ *le* ⌝*-e ú-iz-zi* [/ UR.TUR GÙB-*la-za* ⌜ *an* ⌝*-da e-ep-m*[*i* / *ga-ak-kar-ta-ni-*⌜ *ia* ⌝*-aš-ša-an* ⌜ *i* ⌝-[*na-an* / *nu-za* UR.TUR *ma*-[*aḫ*]-*ḫa-an* 9 ⌜ ^{UZU} ⌝ÚR$^{ḪI.A}$ *li-i*[*p-zi*] / *ki-i-el-la* U[N-*a*]*š* 9 ⌜ ^{UZU} ⌝ÚR$^{ḪI.A}$ *QA-TAM-M*[*A li-ip-du*]. Thesaurus Linguarum Hethaeorum digitalis, hethiter.net/: TLHdig KUB 35.148+ (2021-12-31).

Lo stato frammentario del testo non permette di stabilire se – e come – il cagnolino sia stato ucciso una volta conclusa la sua funzione: nei riti di purificazione, dopo che l'oggetto usato per assorbire ed eliminare le sostanze impure smette di essere necessario, viene eliminato in modo tale da impedire che le impurità ritornino dal paziente. Come si vedrà meglio più avanti, il cagnolino viene solitamente ucciso e poi sepolto oppure bruciato o ancora fatto a pezzi per impedire che ciò che ha assorbito ritorni a contaminare chi lo ha scacciato. In questo rituale non si fa cenno alla questione.

L'ultimo passo in cui viene nominato il cagnolino – o meglio, dove viene nominato il cane – è di difficile interpretazione per la mancanza della parte di testo, in cui probabilmente viene spiegato il motivo della presenza di animali che vengono descritti nel modo seguente:

> "Prendo il cagnolino per gli occhi …[…]e così(!) dico: 'Chi sta andando? Chi sta andando? Coloro che sono mostrati(?) vanno, coloro che sono *šarakuwan-ti* vanno. Hanno mostrato(?) i bovini nella stalla, hanno mostrato(?) la pecora nel recinto (lett. plur.), il cane nella cuccia: com[e sopra], [il mai]ale nel porcile: come sopra'. E colui che sto trattando, [lo] chiamo per [no]me (dicendo): 'Egli in battaglia …[…] […… …] è stato mostrato(?)'."[209]

In questo passaggio compaiono dei bovini, una pecora, un cane e un maiale nei luoghi a loro dedicati, cioè stalla, recinto, cuccia e porcile. L'espressione "chi sta andando?" (*iyanza*) si riferisce a ciascuno di questi animali, il che implica un'idea di movimento[210], come se gli animali che stanno per essere elencati venissero condotti in quei luoghi in quel momento o venissero fatti uscire allo scoperto. Infatti subito dopo si dice che questi animali sono stati "mostrati". Il verbo in questione è *dakkudakuwā*(*i*) è correlato

[209] KUB 35.148+ Rs. III 36'-44': *nu-uš-ša-an* ⌜ UR ⌝.TUR IGI$^{\text{HI.A}}$-*wa-it e-ep-mi x*[?][/ *nu kiš*[1](ŠUM)-*an me-ma-aḫ-ḫi* [/ *i-ia-an-za i-ia-an-za da-ak-ku-da-ku-wa-a*[*n-te-eš*] / *i-ia-an-zi ša-ra-ku-wa-an-te-eš i-ia-an-*[*zi*] / GU$_4$-*uš* [É]*ki-iz-zu-mi-ia da-ak-ku-da-ku-*⌜ *wa-a* ⌝-*i*[*r*] / ⌜ UDU-*un* ⌝ *ḫi-i-la-aš da-ak-ku-da-ku-wa-a-ir* UR.GI$_7$ *ḫar-pí* K[I.MIN] / [ŠAḪ.TU]R *ḫu-u-um-mi* KI.MIN *nu an-ni-iš-ke-mi ku-in* [ ] / [*na-an-kán* Š]UM-⌜ *ŠU* ⌝ *ḫal-zi-iḫ-ḫi za-aḫ-ḫi-ia-wa-ra-aš pa-r*[*a-a*] / [… … … … … … … *d*]*a-*⌜ *ak* ⌝-*ku-da-ku-wa-at-ta-a*[*t*]. Thesaurus Linguarum Hethaeorum digitalis, hethiter.net/: TLHdig KUB 35.148+ (2021-12-31).

[210] Il participio nominativo singolare di genere comune *iyanza* può riferirsi in realtà a due verbi distinti: *iya-* "andare" e *iya-* "fare", includendo nella rosa di possibili traduzioni "colui che va/è andato" e "colui è (stato) fatto/trattato". Ma, dal momento che non sembra esserci un oggetto diretto retto dal successivo verbo *iyanzi*, sicuramente connesso con *iyanza*, si propende per l'ipotesi interpretativa di "colui che va", in questo caso rendendo il doppio participio come una frase interrogativa. Sasseville (2019), p. 25, nota 16.

all'azione di far camminare e chiamare gli animali[211] e il suo significato primario dovrebbe essere quello di "mostrare". Una sequenza molto simile di animali, che vengono a loro volta mostrati allo stesso modo, compare nel rituale palaico CTH 751, dove questi animali vengono mostrati alla divinità, prima che vengano ad essa sacrificati; ciò viene fatto per omaggiare il dio e dimostrare quanto le vittime preparate siano gli esemplari migliori e più adatti[212]. Anche in questo testo compaiono i cani, ma dei quali non è ben chiaro il ruolo.

Nel rituale di Zuwi, al contrario, non è possibile stabilire il perché questi animali vengano mostrati, poiché la parte di testo che probabilmente poteva far chiarezza, non si è conservata. Che si trattasse anche in questo caso di un sacrificio? Oppure si è voluto mostrare gli altri animali necessari al completamento del rituale? Per ora, non è possibile saperlo.

[211] Sasseville (2019), p. 25.
[212] Sasseville (2019), pp. 24-25.

3.2.2.2 Riti medici

Il contatto con un cane non è l'unico modo per curare un paziente; anche i prodotti fisiologici del cane – come gli escrementi – e le parti del corpo sono utili a questo scopo.

Rituale di Ḫebattarakki[213]

Questo rituale rientra tra i riti medici, poiché cura un'improvvisa febbre alta nel paziente, ma ciò non toglie che rimanga un rituale di "contro incantesimo" per combattere maledizioni, malelingue e impurità[214]. A differenza dei rituali visti precedentemente e dei rituali che si vedranno successivamente, non viene utilizzato un cagnolino – né vivo, né di sego, né la sua carcassa – ma una componente insolita di questo animale, cioè le sue feci. Da queste, mischiate insieme ad altri ingredienti, se ne ricava una sostanza compatta che può essere sia spalmata sul corpo del paziente sia usata per costruire figurine, che solitamente impiegano l'argilla o la cera come materiali:

> "Così (parla) Ḫepattarakki, l'incantatrice di Zuḫāruwa: '[Q]uando libero una persona stregata, la faccio sedere su una sedia, prendo dell'impasto di farina d'orzo e lo mescolo insieme alle feci di cane. E *tuḫḫuēššar*, barba di capra, malta, pianta-*kalwišna*, pianta-*tapalkuštana*, pianta-*ḫaḫḫašitti*, grano-*euwa*, sterpi, fiori da qualsiasi albero (e) arbusto. Li mischio tutti insieme con l'impasto di farina d'orzo. Una manciata di grano-*karš* viene macinata, la mischio (nell'impasto)."[215]

In questo impasto vi è una prevalenza di ingredienti vegetali, con solo due ingredienti di origine animale: la barba di capra – il suo pizzetto – e le feci del cane. Qui non il cane non sembra essere un cucciolo ma un cane adulto, cosa che non è utile per il materiale che è necessario raccogliere: d'altra parte, per ora, l'unica componente necessaria del cane sono i suoi escrementi. In questo primo passaggio questo materiale sembra essere

---

[213] CTH 397.

[214] Non è l'unico rituale in cui vengono descritti i sintomi fisici legati alle maledizioni: nel rituale di Tunnawi, per esempio, che si vedrà più avanti, si trattano problemi di fertilità e durante la gravidanza.

[215] KUB 24.14 Vs. I 1-10: ⌈*UM-MA*⌉ ^{f}*ḫé-pát-*⌈*ta-ra*⌉*-ak-ki* ^{MUNUS}ŠU.GI ⌈^{URU}*zu-ḫa-a*⌉*-ru-wa* / ⌈*m*⌉*a-a-an al-wa-an-za-aḫ-ḫa-an*$^{!}$*-ta-*⌈*an*⌉ UN-*an* EGIR-*pa la-a-mi* / ⌈*n*⌉*a-an-ša-an A-NA* ^{GIŠ}ŠÚ.A-*ḫi a-ša-aš-ḫi nu ŠA* ZÌ.DA ŠE *iš-na-an* / *da-aḫ-ḫi nu* UR.GI$_7$*-aš šal-pa-an me-na-aḫ-ḫa-an-da i-mi-ia-mi* ¬¬¬ / ⌈*nu túḫ*⌉*-ḫu-e-eš-šar ŠA* UZ$_6$ *pa-an-kur* ^{NA4}IM.BABBAR / ⌈*kal*⌉*-wi*$_5$*-iš-na-an*^{SAR} *ta-pal-ku-uš-ta-na-an*^{SAR} / ⌈*ḫa*⌉*-aḫ-ḫa-ši-it-ti-in*^{SAR} ⌈*e*⌉*-u-wa-an* ^{GIŠ}*ḫa-aš-du-e-er* / ⌈*ku*⌉*-e-el im-ma* GIŠ-*ru-wa-aš ḫa-aḫ-ḫal-*⌈*la*⌉*-aš a-li-il* ¬¬¬ / *nu ki-i ḫu-u-ma-an A-NA* ⌈ZÌ⌉.DA ŠE *iš-ni me-na-aḫ-ḫa-an-da* / *im-mi-ia-mi nu* 1 *UP-NU kar-aš ma-al-la-an na-at šal-ga-mi*. S. Melzer – S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 397 (TX 29.02.2016, TRde 01.03.2016).

una componente fondamentale per la guarigione del paziente, perché è un elemento molto particolare, che non ci si aspetterebbe in una mistura atta alla guarigione dalla febbre e all'espulsione delle impurità. Infatti, la mistura ricavata da questi materiali insieme viene impiegata in due modi diversi dalla Vecchia:

> "E ne faccio due figure. E alla persona che io curo, le pongo una figurina sulla spalla destra. E un'altra figurina gliela pongo su quella sinistra. L'impasto di farina d'orzo con il quale sono preparate le erbe medicinali, lo prendo [e] lo premo sulla persona."[216]

Con l'impasto vengono fatte due figurine – non si specifica che forma abbiano, ma è probabile che siano due figurine umane – che vengono posizionate sulle spalle del paziente e il restante impasto viene preso e spalmato sul suo corpo. Come viene detto in questo secondo passo, questo impasto contiene erbe mediche, le stesse che sono state nominate all'inizio e che certamente sono l'ingrediente più importante per far sì che il paziente guarisca. Le due figurine probabilmente simboleggiano il paziente stesso e le maledizioni che si sono unite alla sua persona e che ora bisogna separare ed eliminare, mentre il restante impasto, che viene spalmato, ha una funzione simile, oltre a guarire la totalità del corpo del paziente. Per fare in modo che il rito medico abbia successo, la Vecchia deve pronunciare la formula corrispondente, per permettere al potere curativo dell'impasto di attivarsi:

> "E [pr]onuncio la seguente formula: 'Ho rimosso Agalmati da te e ho allontanato Ānnamiluli dalla tua testa! Per te ho spento il fuoco nella tua testa! L'ho lasciato invece bruciare nella testa della persona che ha lanciato l'incantesimo! Ho scacciato da te l'odore del cane! Mentre lo sterco del cane, la carne del cane e le ossa del cane le ho bruciate! E chiunque abbia a te imposto ciò come incantesimo malefico, io ora ti [ti]ro via da ciò, e lo getto via e lo getto verso la persona che ha lanciato l'incantesimo!".[217]

---

[216] KUB 24.14 Vs. I 11-16: [*n*]*a-at* 2 *še-e-nu-uš i-ia-mi nu an-ni-iš-ki-mi ku-*⌈*in*⌉ / UN-*an nu-uš-ši-iš-ša-an* ZAG-*za* ⌈[UZU]⌉ZAG.UDU-⌈*az*⌉ / 1 *še-e-na-an te-eḫ-ḫi* GÙB-*an-zi-ia-aš-ši-iš-*⌈*ša-an*⌉ / 1 *še-e-na-an te-eḫ-ḫiŠA* ZÌ.DA ŠE-*ma iš-ni ku-e-*⌈*da*⌉-*ni* / [*m*]*e-na-aḫ-ḫa-an-da wa-aš-ši*[ḪI.A] *im-mi-ia-an na-at da-aḫ-ḫi* / [*n*]*a-at-ša-an* UN-*ši an-da ta-ma-aš-*⌈*mi*⌉.

[217] KUB 24.14 Vs. I 16-28: *nu ki-iš-*⌈*ša*⌉-*an* / [*ḫ*]*u-uk-ki-iš-ki-mi* ¬¬¬ / [D]*A-gal-ma-ti-in-ta a-wa-an ar-ḫa* ⌈*ti*⌉-*it-ta-nu-nu-un* / ⌈[D]⌉*A-an-na-mi-lu-li-in-ma-ták-kán* SAG.DU-*az a-wa-*⌈*an*⌉ *ar-ḫa* / ⌈*šu*⌉-*wa-nu-un A-NA* SAG.DU-*KA-ma-ad-du-uš-ša-an pa-aḫ-ḫur* / [*k*]*i-iš-ta-nu-nu-un na-at-ša-an al-wa-*<*an*>-⌈*zé*⌉-*ni* UN-⌈*ši*⌉ / SAG.DU-*i wa-ar-nu-nu-un ŠA* UR.GI$_7$-*ma-*⌈*at-ta*⌉ *wa-ar-šu-la-an* / ⌈*a*⌉-*wa-an ar-ḫa pár-ḫu-un ŠA* UR.GI$_7$-*ma* ⌈*šal-pa*⌉-*aš* UZU UR.GI$_7$ / [UZU]GÌR.PAD.DU UR.GI$_7$-*ia* / *nu-uš-du-uš-*⌈*ša*⌉-*an i-da-lu-wa-tar*

Contrariamente a quanto accade in molti rituali contro maledizioni e malelingue, non sono presenti le lingue di pasta – o di argilla – che simboleggiano gli incantesimi e le maledizioni che sono stati lanciati contro il paziente del rituale e che ora lo hanno contaminato con le loro impurità. Al loro posto in questo rituale si trovano due incarnazioni di queste maledizioni sotto forma di demoni, cioè Agalamti e Ānnamiluli[218]. Queste due entità vengono allontanate dal corpo del paziente – in particolare dalla sua testa – come in un vero e proprio esorcismo contro esseri divini malefici. È in questo punto che si apprende il sintomo fisico derivato da questa condizione di contaminazione, ossia "il fuoco nella testa", che equivale alla febbre alta.

Inoltre, è interessante notare come il cane sia trattato in questo passaggio. Fino a questo momento si è assunto che le feci di cane avessero un potere o una proprietà curativi, dal momento che sono state inserite nel miscuglio con erbe medicinali. Eppure nel momento di pronunciare la formula, la Vecchia chiaramente tratta tutto ciò che ha a che fare con il cane come qualcosa di dannoso che deve essere allontanato: dall'impasto che è stato spalmato sul corpo del paziente è stato allontanato l'odore del cane, mentre lo sterco, la carne e le ossa dell'animale sono state bruciate.

Per prima cosa, ciò implica una precedente uccisione dell'animale, poiché sia la sua carne sia le sue ossa vengono impiegate in questo rito di purificazione, seppur non vengano mai in diretto contatto col corpo del paziente: non si può sapere se è stato ucciso prima dell'inizio del rituale – ma il suo corpo non viene annoverato tra i materiali del rituale – oppure si fa riferimento a ingredienti standard in questo tipo di procedure, che non è necessario richiamare tra i materiali rituali.

Il cane è perciò utilizzato anche in questo caso per la sua proprietà di assorbire le sostanze impure, le quali devono poi essere allontanate. Il motivo per cui le feci sono state aggiunte all'impasto iniziale potrebbe significare l'iniziale rapporto stretto e intrinseco tra le maledizioni che sono state lanciate e il paziente del rituale: all'inizio sono una cosa sola e ciò lo dimostra il fatto che a causa dei malefici, il paziente ha la febbre altra. Nel momento, però, in cui si applica il miscuglio e si pronuncia la formula, mentre le erbe mediche fanno il loro lavoro di curare la malattia, la componente derivata dal cane viene

ku-iš ša-ra-a pí-ip-pa-aš / *ki-nu-na-ták-kán ar-ḫa ḫu-it-ti-*⌈*ia*⌉*-an-ni-i*[*š*]*-ki-mi* / *na-at ar-ḫa pé-eš-ši-iš-ki-mi na-at-ša-an ša-ra-a* / *al-wa-an-zé-ni* UN*-ši pé-*⌈*eš*⌉*-*[*š*]*i-iš-ki-mi*.

[218] Mouton (2010), p. 3.

“tolta” – ritualmente parlando – e indirizzata verso l’esterno, perché ormai pregna delle stesse maledizioni che affliggevano il paziente.

Si può perciò affermare che in questo rituale, le feci di cane abbiano un potere curativo, ma questo ingrediente non è comunque percepito troppo positivamente.

3.2.2.3 Riti di oscillazione

I riti di oscillazione consistono nel far oscillare, appunto, davanti o sulla testa del paziente lo strumento del rito atto ad attirare e assorbire le energie negative; in molti casi questo compito viene dato a un animale di cui poi ci si libera: restare a contatto con una sostanza insozzata di impurità, dopo un rituale, scongiurerebbe qualsiasi effetto benefico raggiunto da quest'ultimo ed essendo il cagnolino l'animale anche in questo caso più utilizzato, non è esente dalla morte come destino.

Rituale di Huwarlu (II)[219]

Come è stato accennato nella prima parte relativa a questo rituale – quella che si è occupata del suo aspetto apotropaico – sono due i cagnolini impiegati dalla Vecchia e il secondo è il cucciolo di cane vivo, che serve non come strumento apotropaico e preventivo del male, ma come strumento purificatore attraverso la trasmissione delle sostanze impure da un paziente già contaminato – la coppia reale e lo stesso palazzo – a uno ancora "puro", ma che viene contaminato proprio da queste malignità assorbite e che, attraverso il cagnolino, devono essere eliminate.

Le procedure di trasferimento delle impurità già presenti cominciano prima dell'entrata in scena del cagnolino, in particolare con il posizionamento di pani all'interno di una cesta, che viene posta al di sotto del letto della coppia reale, e con il legare sia una particolare fascia, sia fili di lana:

> "E si preparano 12 pani *ḫuri* e 12 palline di pasta e la Vecchia li versa giù in una cesta. Di notte si pongono sotto il letto del re e della regina. […] Ella lega due volte la fascia-*ašara* al re e alla regina, alle mani, ai piedi, al centro del corpo e al collo e la taglia due volte. Ai quattro angoli del palazzo, alla soglia [della por]ta, al chiavistello sopra e sotto, ella lega la fascia- *ašara*, ovunque due volte. Ella taglia anche questa e la depone sotto nella cesta. Ella lega anche della lana rossa al re e alla regina, alle mani, ai piedi, al centro del corpo e al collo una sola volta. Ai quattro angoli del palazzo, alla soglia della [por]ta, al chiavistello sopra e sotto, ella la lega una sola volta. Ella non la taglia. Invece di notte

[219] CTH 398.

anch'ella dorme all'interno e anche un cagnolino vivo (dorme) nel palazzo allo stesso modo. Quando è mattina, la (la lana) taglia e la mette sotto nella cesta."[220]

In questo passaggio i vari elementi raccolti e posti in determinati luoghi – agli angoli del palazzo, sotto il letto e così via – sono tutti in funzione dell'assorbimento delle sostanze negative e delle impurità che già sono presenti nella casa del re e della regina e che non si è fatto in tempo a tenere lontano dai riti preventivi, di cui si è in precedenza parlato.

Innanzitutto i 12 pani *ḫuri,* che per primi si incontrano nel passaggio appena citato, potrebbero trovarsi in questo numero non per un motivo casuale: è possibile che rappresentino il concetto di "completezza", in particolare la totalità del corpo umano – 12 pani per 12 parti del corpo[221] – andando quindi ad indicare come la qualità del pane di assorbire i mali e le "parole malvagie" agisca sull'intera persona interessata, cioè il re e la regina in questo contesto, assicurando una purificazione totale che non lasci la possibilità al male di penetrare di nuovo. La stessa cosa si può dire delle 12 "palline di pasta", che allo stesso modo sono posizionate con i pani nella cesta sotto al letto della coppia reale, cosicché possano agire durante la notte[222].

Viene il momento della fascia- *ašara* e dei fili di lana rossa, che vengono usati in modo quasi identico, se non per due piccole differenze. Entrambi i materiali vengono legati dapprima ai due pazienti del rituale – la coppia reale – e più precisamente attorno alle mani, piedi, collo e busto e poi gli stessi materiali vengono successivamente legati ai quattro angoli del palazzo, alla soglia della porta e al chiavistello di legno, dove quest'ultimo è anche il luogo dove è posto il cagnolino fatto di sego. La prima differenza nell'uso dei due materiali è che mentre la fascia-*ašara* viene legata "per due volte" in tutti i luoghi sopra citati, la lana rossa è legata una volta sola. La seconda differenza è che,

---

[220] KBo 4.2 I 19-21; I 27-39: *nu* 12 NINDA.GUR$_4$.RA *ḫu-u-ri-ia-aš* 12 ^{NINDA}*pu-úr-pu-ru-uš* DÙ-*an-zi* / ⌈*na*⌋-*aš-kán* ^{MUNUS}ŠU.GI ^{GI}*pád-da-ni kat-ta iš-ḫu-u-wa-i* / ⌈*na*⌋-*aš A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL GIŠ.NÁ-*aš kat-ta iš-pa-an-ta-az ti-an-zi* ¬¬¬ / […] / *nu-uš-ša-an A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL ŠU$^{ḪI.A}$-*ŠU* GÌR^{MEŠ}-*ŠU iš-tar-na pé-e-ti* / *A-NA* GÚ-ŠU-*ia a-ša-ra-an* 2-*ŠU ḫa-ma-an-ki ar-ḫa-ia-an-kán* / [2-*Š*]*U túḫ-ḫu-uš-zi A-NA* 4 *ḫal-ḫal-tu-ma-ri-ia-aš-ša-an ŠA* ⌈É⌋-*TIM* / [KÁ-*š*]*a* ^{GIŠ}*kat-ta-lu-uz-zi* ^{GIŠ}*ḫa-at-tal-wa-aš* GIŠ-*ru kat-te-ri ša-ra-az-zi* / [^{SÍG}]*a-ša-a-ra-an ku-wa-pí-ia* 2-*ŠU ḫa-ma-an-ki ar-ḫa-ia-at-kán* / [*túḫ-ḫu*]-*uš-zi na-at-ša-an kat-ta*! ^{GI}*pád-da-ni zi-ik-ki-iz-zi* ¬¬¬ / [*mi-ti-i*]*n-na-kán A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL ŠU$^{ḪI.A}$-*ŠU* GÌR^{MEŠ}-*ŠU iš-tar-na pé-di* / [*A-NA* G]Ú-*ŠU* 1-⌈*ŠU*⌉ *ḫa-ma-an-ki* 4 *ḫal-ḫal-tu-ma-ri-ia-aš ŠA* É-*TIM* / [K]Á-*aš* ^{GIŠ}*kat-ta-lu-uz-zi* ⌈*kat-te*⌋-*ri ša-ra-a-az-zi* ^{GIŠ}*ḫa-tal-wa-aš* GIŠ-*ru* / ⌈1$^{?}$⌉-*ŠU ḫa-ma-an-ki na-an-kán ar-ḫa Ú-UL túḫ-ḫu-uš-zi* / GE$_6$-*an-ta-az->aš<-ma-aš-kán an-da-pát še-eš-zi* UR.TUR-*ia-kán* TI-*an-za ŠA* É-*pát* KI.MIN ¬¬¬ / *ma-aḫ-ḫa-an-na lu-uk-kat-ta na-an-kán* ⌈*ar*⌋-*ḫa túḫ-ḫu-uš-zi* / *na-an-kán kat-ta* ^{GI}*pád-da-ni da-a-i*.

[221] Bawanypeck (2005), p. 160.

[222] *Ibidem.*

mentre la fascia-*ašara* viene tagliata subito e depositata nella cesta insieme ai materiali contaminati[223], la lana rossa viene tagliata solo la mattina successiva: come i pani, per agire ha bisogno di tutta la notte.

I punti dove la fascia e la lana vengono legate sono altrettanto importanti: in primo luogo, come si è detto, a essere legate sono alcune parti del corpo dei pazienti del rituale per stabilire un contatto il più possibile profondo con questi ultimi e costruire un canale attraverso il quale tutto ciò che è nocivo e impuro possa agevolmente trasferirsi dai corpi ai tessuti. In secondo luogo, le zone del palazzo dove vengono legati i materiali non sono scelte in modo casuale: si tratta dei punti in cui è più facile che si accumulino le impurità e dove le forze oscure possano nascondersi[224]. I quattro angoli del palazzo potrebbero anche rappresentare la totalità del palazzo stesso, come i 12 pani indicano le 12 parti del corpo che a loro volta indicano la totalità della persona, e le impurità concentrandosi in quei punti potrebbero contaminare l'intero palazzo in poco tempo. Il chiavistello e la soglia sono luoghi "delicati" e soggetti a questo tipo di influenze per motivi simili: sono i punti che dividono l'ambiente interno da quello esterno e sono la prima linea di discrimine tra ciò che può entrare e ciò che deve rimanere lontano, per proteggere la coppia reale e tutti gli abitanti al suo interno.

Per quanto riguarda la lana, il colore è altrettanto significativo: il colore rosso sembra essere il più indicato – anche se non l'unico[225] – per assorbire le impurità, ma proprio per il suo richiamo al colore del sangue e quindi alla forza vitale[226], poiché il sangue è vita, è indicato anche per proteggere la coppia reale e il palazzo, entrando a pieno diritto tra gli strumenti rituali apotropaici. In questa veste, però, la lana è usata come veicolo di trasferimento più che come amuleto e infatti la mattina dopo viene tagliata, recidendo sia simbolicamente che fisicamente qualsiasi legame ci sia stato tra i pazienti del rituale e le impurità contaminanti ed essendo ormai la lana stessa ciò che contiene queste forze negative, viene riposta nella cesta insieme agli altri strumenti e materiali già contaminati.

---

[223] I pani e le palline di pasta non hanno ancora assorbito le impurità, si dovrà aspettare la mattina successiva per questo risultato, ma la cesta per tutta la durata del rituale è il contenitore designato per la deposizione di tutti gli oggetti che, con il proseguire dei vari riti, assorbono le negatività e che devono poi essere eliminati.
[224] Bawanypeck (2005), p. 164.
[225] Nel rituale di Anniwiyani, per esempio, si impiega sia lana rossa che lana blu.
[226] Bawanypeck (2005), p. 165.

Prima che venga mattina, un ultimo importante strumento rituale viene fatto entrare all'interno non solo del palazzo, ma anche della camera da letto della coppia reale[227] ed è proprio il cagnolino vivo. Anche in questo caso, il cucciolo di cane ha la funzione di guardiano, come il modellino di sego sul chiavistello, e di conseguenza è il responsabile della protezione della coppia reale durante la notte. Come il cagnolino di sego, esso svolge una funzione preventiva[228] contro le impurità, ma mentre la funzione del cagnolino finto si limita a essere questa, il cagnolino vivo è protagonista di un altro tipo di rito.

Passata la notte, dopo aver completato tutti i riti che coinvolgono il trasferimento delle impurità dai pazienti agli oggetti attraverso il contatto, la Vecchia solleva la cesta che contiene quegli stessi materiali contaminati e la fa oscillare al di sopra della coppia reale. Allo stesso modo, il cucciolo di cane viene sollevato e fatto oscillare:

> "Si prende il cagnolino vivo, lo si fa oscillare sopra il re e la regina (e) lo si fa oscillare dentro il palazzo, e (ella) dice così: 'Qualunque malvagia parola si trovi nel corpo del re e della regina e dentro il palazzo, questo cagnolino (è) grande quanto al suo pene e grande quanto al suo cuore, (è) dunque (come) un asino il sollevatore (del male). Esso lo ha sconfitto. Ora che porti via la parola malvagia! E dovunque gli dèi abbiano stabilito, che lo porti là!'."[229]

Questo è il rito principale in cui il cucciolo vivo di cane è protagonista, ossia il rito dell'oscillazione: è un tipo diverso di rito il cui fine è lo stesso dei fili di lana, cioè l'assorbimento delle impurità. Il cagnolino non è più un guardiano, ma diventa il sostituto della coppia reale, destinato a prendere su e dentro di sé le forze malvagie e le impurità che avevano precedentemente colpito il re e la regina. Questo significa che come tale dovrà soffrire al posto loro, diventando il destinatario di quelle "parole malvagie" – incantesimi di magia nera e malefici – che sono stati creati per nuocere ai due sovrani.

---

[227] Collins (1992), p. 3.
[228] Collins (1990), p. 217.
[229] KBo 4.2 II 5-13: *nu* UR.TUR TI-*an-ta-an da-an-zi* / *na-an-kán A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL *še-er ar-ḫa wa-ʃaḫ ʃ-nu-zi* / *A-NA* É-*TI-ia-an-kán an-da wa-aḫ-nu-zi nu* ⌈*kiš*⌉-*an* / *me-mi-iš-ki-iz-zi A-NA* LUGAL MUNUS.LUGAL-*wa-kán ku-it i-da-a-lu* / *ut-tar* NÍ.TE-*ši an-da I-NA* É-*TI-ia-wa nu ka-*⌈*a*⌉-*aš* UR.TUR / ^{UZU}ÚR-*za šal-li-iš* ŠÀ-*ŠU-wa šal-li nam-ma-wa-ra-aš* ANŠE-*aš kar-pí-ia-*⌈*at*⌉-*tal-*⌈*la*⌉-*aš* / *nu-wa-ra-at-za tar-aḫ-ḫa-an ḫar-zi nu-wa-kán i-da-a-lu* <*ut-tar*> ⌈*pa*⌉-*ra-a* / *pé-e-da-a-ú nu-wa-ra-at ku-wa-pí* DINGIR^{MEŠ} *lam-ni-ia-an* / *ḫar-kán-zi nu-wa-ra-at a-pí-ia ar-nu-ud-du*.

Infatti tra gli strumenti usati per assorbire le impurità dai due pazienti del rituale, il cagnolino vivo è l'unico che diventa qualcosa di più, quasi che fosse un "terzo paziente"[230] del rituale esso stesso.

Per sottolineare il ruolo del cucciolo di cane in questo rito si fa riferimento sia a due parti del suo corpo che alla sua funzione di "sollevatore del male". Per quanto riguarda le parti del corpo sono nominati il cuore e il pene: il ripetuto evidenziarne le dimensioni e le caratteristiche può essere dovuto a una volontà di far risaltare l'animale come il miglior candidato per tale ruolo rispetto ad altri cuccioli; affinché il rito si concluda nel migliore dei modi è necessario avere il migliore dei sostituti[231], probabilmente per assicurarsi che il trasferimento delle impurità avvenga con successo. Il fatto che siano state scelte proprio questi due elementi è significativo, poiché il cuore è simbolo di vita mentre il pene è simbolo di fertilità[232].

Il ruolo di "sollevatore del male" introduce invece una diversa similitudine con un altro animale, che si è incontrato in precedenza nella parte del rituale relativa ai riti apotropaici, cioè l'asino. L'interpretazione di questo passo non è unanime: secondo alcuni studi l'asino in questo caso non sarebbe altro che una metafora per indicare il cucciolo di cane[233], riferendosi direttamente al cagnolino come se fosse un asino vero e proprio. Altri propendono per una differenziazione tra i due animali[234], lasciando il cagnolino come cagnolino e intendendo l'asino come un asino. Quest'ultima ipotesi a sua volta racchiude due modalità interpretative: o il cagnolino viene fatto oscillare sopra la coppia reale – assorbendo in questo modo le impurità – e successivamente caricato sopra un asino che lo trasporta nel luogo designato, in questo modo ricoprendo il ruolo di "sollevatore del male" sollevando letteralmente il cagnolino. Oppure i sostituti della coppia reale sono due invece di uno solo, cioè sia il cagnolino che l'asino[235].

---

[230] Ovviamente non si può veramente parlare di "paziente" del rituale nel caso del cagnolino, perché non è lui colui che deve essere liberato dai malefici, ma piuttosto colui che dovrà assorbirli per poi eliminarli attraverso il suo stesso sacrificio.
[231] Bawanypeck (2005), p. 169.
[232] *Ibidem.*
[233] Collins (1990), p. 217.
[234] Bawanypeck (2005), p. 170.
[235] In particolare per quest'ultima ipotesi interpretativa, Bawanypeck suggerisce che il cagnolino rimane come sostituto della coppia reale assorbendo le impurità attraverso l'oscillazione, ma sarebbe l'asino a diventare il sostituto che fisicamente trasporta le sostanze malefiche verso il luogo dove verranno eliminate. Ciò implica un trasferimento di queste impurità all'asino che non viene descritto nel rituale, anche se è possibile fosse riportato nella parte di testo ad oggi perduta, e soprattutto implica un'ulteriore menzione dell'asino verso la fine del rituale che però non viene fatta, tenendo conto di nuovo del fatto che la fine del rituale è molto danneggiata. In conclusione, sembrerebbe più plausibile che non ci siano due

Quale che sia il mezzo con il quale il cagnolino si sposta da un luogo all'altro è certo che è designato a sostituire la coppia reale e che deve essere eliminato in un punto abbastanza lontano dal palazzo da impedire un ritorno delle impurità e del pericolo della contaminazione. Il luogo atto agli ultimi riti purificatori- il campo aperto - si sceglie attraverso l'osservazione del volo di un uccello oracolare, come è stato già detto nella prima parte relativa a questo rituale. La prima azione rituale che si compie è quella di gettare via la cesta che contiene i pani, le palline di pasta, i semi e la fascia-*ašara* e l'àugure pronuncia queste parole:

> "Ed [egli (l'àugure) dice] co[sì]: 'Gli uccelli del malaugurio, che (erano presenti), ora […] noi (li) abbiamo dati ai cavalli come foraggio e ai cani come cibo. Che ciò prendano là e che [l'Eptade] stia lontana dalla via della divinità!'."[236]

Questo breve riferimento a un consumo sottoforma di "foraggio ai cavalli e cibo ai cani" richiama altri rituali[237] nei quali le divinità coinvolte sono il dio della peste Jarri e l'Eptade, cioè le Sette divinità infere al servizio di Jarri. Mentre in questo testo non è esplicitata la presenza di queste divinità – a causa del suo stato lacunoso – è plausibile che si faccia riferimento a queste figure per la presenza di cani e cavalli che divorano le "spoglie" rituali, atto comune nei riti che coinvolgono le divinità infere e senza contare che questi due animali – il cane in particolare – sono associati allo stesso Jarri[238].

Dopo aver richiesto alle divinità di "abbandonare la via", cioè di allontanare il male e risanare i rapporti incrinati con la coppia reale, si procede con la sistemazione di diversi materiali tra cui fogliame, pani e carne animale: quella di un caprone e quella del cagnolino. Il testo è frammentario ma è possibile ricostruire la deposizione di sette pani

---

sostituti in questo specifico contesto, ma solo il cagnolino che viene paragonato a un asino in quanto assume il ruolo del mezzo attraverso il quale le impurità e sostanze negative vengono trasportate dal palazzo al luogo designato dalle stesse divinità per essere distrutte. Su *come* il cagnolino arrivi in quel luogo – se trasportato dalla Vecchia, se con le sue stesse forze o in groppa a un vero e proprio asino – non è possibile saperlo. Per la teoria della presenza di due sostituti, si veda Bawanypeck (2005), p. 170.

[236] KBo 4.2 II 31-35: *nu ki-i*[*š-ša-an me-ma-i*] / *ku-i-e-eš-wa ḫa-tu-ga-e-eš wa-at-ta-e-eš nu-wa-aš-*[…] / *A-NA* ANŠE.KUR.RA$^{HI.A}$ *im-mi-ú-ul A-NA* UR.GI$_7^{HI.A}$*-ma wa-g*[*e-eš-šar*] / *ú-tum-me-en nu-wa-*⌈*ra*⌋*-at-za a-pí-ia da-an-du n*[*u* ^{d}IMIN.IMIN.BI] /*A-NA* DINGIR-*LIM* KASKAL-*ši ar-ḫa* ⌈*ar-ta*⌋*-ru* [*X*] ¬¬¬".

[237] Sono i rituali in caso di epidemia nell'esercito – come il rituale di Dandanku CTH 425.2 – dove ci si rivolge direttamente al dio Jarri e alla sua Eptade e i diversi materiali rituali utilizzati, come paglia, lana, orzo, sono distribuiti durante il tragitto come foraggio per i cavalli per eliminare le impurità. Un altro caso è quello del rituale di Tapalazunawali (CTH 424) dove il pane e la paglia, deposti in un cesto e portati all'esterno di modo tale da allontanare la malattia, diventano cibo per i cani. Bawanypeck (2005), p. 173.

[238] Bawanypeck (2005), p. 174.

sul fogliame[239] a destra e poi sette sul fogliame a sinistra, insieme a delle coppe riempite con la bevanda KAŠ.GEŠTIN:

> "E un caprone […] sopra il fogliame. Lo si taglia. […] Il cucciolo di cane si [fa oscillare sopra] il re e la regina e quello s[i taglia]. […] accanto al pane […] si pone."[240]

Come enuncia il passaggio, il cagnolino prima di essere ucciso viene fatto oscillare ancora una volta sopra la coppia reale, per reiterare il rito di purificazione che è già avvenuto all'interno del palazzo poco prima[241]. Solo dopo questo rito il cane viene ucciso: viene tagliato – come il caprone – e una parte è posta a destra vicino ai pani[242]. Ciò che è poco chiaro dal testo è se il cane venga fatto a pezzi – come sembrerebbe il caso per il caprone – oppure tagliato a metà; quest'ultima possibilità è quella più comune nei rituali che presentano simili elementi, come il cane, il varco/porta di biancospino e l'eventuale passaggio attraverso questo varco e, di conseguenza, attraverso la carcassa. Certo è che il cane viene ucciso in quanto sostituto della coppia reale, di modo tale da permettere al re e alla regina di completare il rituale senza contaminazione e impurità[243] e poi probabilmente utilizzato anche come offerta sacrificale alle divinità infere, affinché queste fossero placate.

---

[239] Non viene specificato nel testo ma è possibile dedurlo dal confronto con un altro rituale officiato dalla Vecchia, cioè il rituale di Anniwiyani di cui si parlerà più avanti.
[240] KBo 4.2 II 54-55; 59-62: *nu-uš-ša-an* [MÁŠ.GAL ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫur-nu-zi* _ _ _ _] / *na-an ar-ḫa* [*ku-ra-an-zi*] / […] / UR.TUR-*kán* [*A*]-[*NA* LUGAL MUNUS.LUGAL *še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-wa-an-zi*] / *nu a-pu-u-na a*[*r-ḫa ku-ra-an-zi*] [_ _ _ _ _ _] / ZAG-*az A-NA* NINDA.[GUR$_4$.RA _ _ _ _ _ _ _ _] / *ti-an-zi*.
[241] Anche nella sezione relativa ai riti di prevenzione si è constatato come nel rituale di Huwarlu il cagnolino di sego svolga due volte il suo ruolo di guardiano: la prima volta quando è posto sul chiavistello della porta del palazzo e la seconda quando è posto davanti al cancello di biancospino nel campo aperto.
[242] Bawanypeck (2005), p. 175.
[243] Esiste un altro motivo che porta all'uccisione del cagnolino, se si segue l'ipotesi del rito per appagare le divinità infere, ed è proprio quello di un vero e proprio sacrificio per l'Eptade infera e per Jarri. Bawanypeck (2005), p. 175.

Rituale di Tunnawi[244]

Questo rituale è forse l'esempio più emblematico tra i rituali che comprendono dei riti di oscillazione, perché la quasi totalità degli strumenti rituali che vengono preparati viene fatta oscillare sopra la persona del paziente del rituale.

Innanzitutto, questo rituale viene eseguito nell'eventualità in cui ci siano dei problemi di fertilità:

> "Tali (sono le parole di) Tunnawi, la Vecchia. Se una persona, sia uomo o donna, (è) posta in una condizione di impurità, o (se) qualcun altro l'ha individuata come persona impura, o (se) i figli nel corpo di una donna continuano a morire, o (se) i suoi bambini nascono prematuri, o (se) a causa di un incantesimo per l'impurità le parti (del corpo) sessuali di un uomo o di una donna non funzionano più; (se) una tale persona si trova in questo stato di impurità, allora questa persona, sia uomo o donna, esegue il rituale dell'impurità come segue (lo chiamano il rituale del fiume; ed è solo un rituale)."[245]

In caso di un maleficio lanciato contro qualcuno, che è si è rivelato avere conseguenze sulla capacità sessuale dell'individuo, o anche in caso di problemi con la gravidanza, da bambini nati morti a bambini nati prematuri, questo rituali ha la funzione di togliere qualsiasi traccia di impurità e di restituire il potere generativo, che è stato tolto a causa di queste forze negative, all'individuo colpito. È interessante notare come venga specificato che sia un uomo che una donna possono affrontare questo rituale allo stesso modo: infatti non cambia molto la procedura rispetto al sesso dei pazienti, ma cambiano alcune caratteristiche dei materiali che vengono preparati. In particolare, cambiano gli animali:

> "Se (è) un uomo si prende un ariete nero; ma se (è) una donna si prende una pecora femmina nera. Un maialino nero, un cagnolino nero: se (è) un uomo, il maialino (è)

---

[244] CTH 409.

[245] Bo 2062 (KUB VII 53) + Bo 2589 (KUB XII 58) I 1-10: *UM-MA* ^{SAL}*Tu$_4$-un-na-ú-i* SAL.SU.GI *ma-a-an-kán an-tu-uḫ-ḫaš*? *na-aš-šu* / LÚ-*LÌ na-aš-ma* SAL-*za pa-ap-ra-an-ni ku-e-da-ni-ik-ki an-da ti-an-za* / *na-aš-ma*< *-an* >*-za-an-kán ta-ma-iš ku-iš-ki pa-ap-ra-an-ni še-ir ḫal-zi-an ḫar-zi* / *na-aš-ma-kán* SAL-*ni* DUMU.MEŠ-*ŠU ak-ki-iš-kán-zi na-aš-ma-aš-ši-kán* / ^{UZU}*šar-ḫu-u-wa-an-da-ma ma-uš-ki-iz-zi na-aš-šu* LÚ-*ni na-aš-ma* SAL-*ni* / *pa-ap-ra-an-na-aš ud-da-na-an-za* ^{UZU}ÚR.ḪI.A-*ŠA ar-ḫa šar-ra-an* / *nu-za-kán a-pa-a-aš an-tu-uḫ-ša-aš pa-ap-ra-tar uš-ki-iz-zi nu-za a-pa-a-aš* / *an-tu-uḫ-ša-aš na-aš-šu* LÚ-*aš na-aš-ma* SAL-*za pa-ap-ra-an-na-aš* SISKUR.SISKUR / *ki-iš-ša-an ši-pa-an-ti ŠA* ÍD-*at-za* SISKUR.SISKUR *ḫal-zi-iš-ša-an-zi* / *nu ki-i* SISKUR.SISKUR 1-*EN-pít*. Goetze e Sturtevant (1938), p. 4.

maschio, ma se (è) una donna (è) femmina. Una maglia nera, una fascia nera, una tunica nera con cappuccio, un paio di ghette(?) nere semplici, un paio di scarpe nere, una cintura nera, una cintura *TAḪAPŠU* nera. E si tappa le sue (di lei) orecchie con della lana nera. Se (è) un uomo, una maglia nera, un paio di ghette(?) nere. E si tappa le sue (di lui) orecchie con della lana nera."[246]

La prima cosa che si nota in questo passo sono i tre animali che vengono elencati: una pecora, un maialino e un cagnolino. Di due animali su tre viene espressamente specificato che il loro sesso deve combaciare con quello del paziente del rituale: se si tratta di un uomo, allora il maialino sarà un maschio e la pecora sarà un ariete, se invece si tratta di una donna, il maialino sarà femmina, mentre la pecora sarà un esemplare femminile. L'unico animale di cui non viene specificato il sesso è il cagnolino. Vi sono due possibilità: o non è importante ai fini del rituale oppure si è scelto di non specificarlo, poiché ritenuto superfluo. Quest'ultima ipotesi si divide a sua volta in due opzioni: o si usa sempre un cagnolino di sesso maschile in ogni rituale – ma di ciò non c'è prova, se non qualche accenno al suo sesso in altri rituali[247] - oppure davvero non è necessario che il sesso del cagnolino corrisponda a quello dell'individuo. È una scelta piuttosto curiosa, dal momento che invece sembra essere molto importante che questo aspetto combaci, quando ci si riferisce agi altri animali; il motivo potrebbe risiedere nella considerazione di animale impuro che viene fatta di questo animale, ma anche il maiale è considerato allo stesso modo e il suo sesso viene specificato. A questo, sembra quindi non esserci risposta.

Quello che viene invece evidenziato in maniera evidente e che deve essere particolarmente importante per il rituale è il colore sia degli animali che degli oggetti impiegati, ossia il colore nero. Anche gli oggetti preparati non sono quelli che si sono visti in precedenza, ma si tratta di capi di vestiario[248] che avranno la funzione di coprire

[246] Bo 2062 (KUB VII 53) + Bo 2589 (KUB XII 58) I 11-18: *ma-a-an* LÚ-*aš nu* UDU.ŠIR GE$_6$ *da-an-zi ma-a-an* SAL-*za-ma nu* UDU.GANA$_6$ GE$_6$ / *da-an-zi* 1 ŠAḪ.TUR GE$_6$ 1 UR.TUR GE$_6$ *nu ma-a-an* LÚ-*aš nu* ŠAḪ.TUR NITÁ *ma-a-an* SAL-*za-ma* / *na-at* SAL-*TI* 1-*NU-TÌ* TÚG.GÚ.È.A GE$_6$ 1 *iš-ḫi-ia-al* GE$_6$ / 1 ^{TÚG}*ka-ri-ul-li* GE$_6$ 1-*NU-TÌ* ^{TÚG}GAD. DAM GE$_6$ *da-an-na-ri-iš* / 1-*NU-TÌ* ^{KUŠ}E.SIR GE$_6$ 1-*NU-TÌ* E.ÍB 1-*NU-TÌ* E.ÍB *TA-ḪAP-ŠI* GE$_6$ SAL-*za-ma-kán* / GEŠTUG.ḪI.A-*ŠU IŠ-TU* SÍG GE$_6$ *e-ḫu-ra-da-a-iz-zi* / *ma-a-an* LÚ-*eš-ma nu* 1-*NU-TÌ* TÚG.GÚ. È.A GE$_6$ 1-*NU-TÌ* ^{TÚG}GAD.DAM GE$_6$ / [GEŠ]TUG.ḪI.A-*ŠU-ia-za-kán IŠ-TU* SÍG GE$_6$ *e-ḫu-ra-da-a-iz-zi*. Goetze e Sturtevant (1938), p. 4.

[247] Come il *Rituale di Huwarlu*, per esempio.

[248] Non sono gli unici oggetti che vengono preparati. La lista comprende anche: 9 piccoli pettini, una spazzola piccola, 2 *TI-IA-DU* neri, 6 piccoli utensili, 2 bracieri neri, 4 piccole pentole nere, 4 pentole grandi nere, 8 coperchi neri, 3 caraffe nere, 2 brocche nere, 2 contenitori d'acqua neri, una pecora, un

completamente, da cima a fondo, il corpo del paziente del rituale. Il colore nero simboleggia in questo modo le impurità che hanno colpito così duramente l'uomo o la donna coinvolti e che minacciano la sopravvivenza stessa della società, poiché se non nascono bambini prima o poi la comunità è destinata a morire[249].

Il rituale comincia di notte, dopo aver preparato tutto il necessario, con la Vecchia che si reca sulla riva del fiume – infatti questo rituale è detto anche "rituale del fiume" – depone delle offerte di pane, torta di strutto, porridge e vino e invoca il genio del fiume perché purifichi con le sue acque il paziente e lo aiuti in questo suo viaggio di purificazione. Stessa cosa accade quando, subito dopo, la Vecchia si reca a una sorgente vicina e ripete le offerte e l'invocazione, pregando questa volta che come la sorgente getta fuori in superficie la terra e il fango, allo stesso modo che rimuova le impurità dall'interno del corpo del paziente.

Nel frattempo, viene costruita una tenda di canne vicino al fiume: è questo il luogo all'interno del quale avverranno di riti di oscillazione, che costituiscono la parte centrale del rituale. Il luogo deve essere incontaminato, cioè lontano da qualsiasi cosa richiami il lavoro umano: niente campi, niente villaggi, niente città e niente pascoli. All'interno di questa tenda, altri materiali vengono radunati tra cui figurine fatte con l'argilla del fiume e della sorgente, una penna d'aquila, della lana rossa e blu e una mucca – se il paziente è una donna – o un toro – se il paziente è un uomo. Tutto ciò viene svolto ancora durante la notte.

All'alba, o poco prima, il paziente del rituale entra nella tenda, indossa tutti i capi di vestiario neri – la lana nera è già nelle sue orecchie prima di arrivare – e poi la Vecchia avvolge intorno al suo corpo i fili di lana rossa e blu. Visivamente il paziente diventa l'incarnazione del suo essere in una condizione di impurità, poiché ogni parte del suo corpo è coperta da questo strato di "sporcizia", che gli impedisce di portare avanti l'atto sessuale o la gravidanza; i fili di lana colorati, invece, sono il primo strumento di assorbimento di queste impurità, poiché esse passano dal corpo della persona ai fili attraverso il contatto. Subito dopo la Vecchia da inizio ai riti di oscillazione:

---

agnello, 3 pani caldi grandi quanto una manciata, un formaggio, una cagliata, una larga brocca di birra, una torta di strutto, del porridge e del vino per libagioni.

[249] Anche tralasciando la proiezione sulla società, è un problema anche a livello familiare: se non nascono nuovi bambini, la famiglia smetterà di crescere e il suo nome verrà dimenticato nel corso del tempo, condannando tutti i membri all'oblio eterno, un destino forse peggiore della morte stessa.

> "Poi ella prende la pecora nera e la solleva sopra di lui/lei, e la Vecchia pronuncia la formula del sollevamento […][250]. Dopo queste cose solleva il maialino sopra di lui/lei e pronuncia la formula del maialino; poi solleva il cagnolino sopra di lui/lei e pronuncia la formula del cagnolino."[251]

L'atto del sollevare qualcosa sopra a qualcuno indica l'assorbimento e il reindirizzamento delle impurità e delle energie negative dal paziente del rituale agli oggetti che vengono fatti oscillare: i primi a essere usati sono proprio i tre animali neri, tra cui anche il cagnolino, i quali sono incaricati di assorbire quanto più "sporco" possibile e "pulire" in questo modo il paziente.

Continuano i riti di oscillazione fino a quando la Vecchia non conclude di pronunciare tutte le formule e si lava le mani col vino. Da questo momento comincia la seconda parte del rituale, che è propriamente quella dove si concludono ancora alcune azioni rituali e si eliminano i materiali utilizzati, i quali sono ora carichi di energie negative e, di conseguenza, impuri. Contemporaneamente inizia la procedura di "pulizia" e purificazione anche fisica del paziente, poiché la Vecchia comincia a togliere prima i fili di lana colorata e poi, uno dopo l'altro, ogni indumento nero indossato dal paziente una volta entrato nella tenda, compresi i batuffoli di lana nera nelle orecchie e ogni volta che un capo viene rimosso, recita una formula in cui dice di star togliendo ogni malalingua e impurità dal corpo della persona. Si tratta ancora una volta di magia simpatetica, del simile che agisce col simile: oggetti e materiali neri corrispondono alle impurità, dopo che queste sono state assorbite dagli strumenti fatti oscillare in precedenza, possono essere rimosse senza ripercussioni.

Mentre molti degli oggetti utilizzati vengono rotti e poi gettati nel fiume, ciò non accade con gli animali:

---

[250] Testo in luvio. Goetze e Sturtevant (1938), p. 11.

[251] Bo 2062 (KUB VII 53) + Bo 2589 (KUB XII 58) I 56-62: *nam-ma* 1 UDU GE_6 *da-a-i na-an-ši-ša-an* / *še-ir e-ip-zi nu* SAL.ŠU.GI *še-ir ap-pa-an-na-aš ḫu-uk-ma-in ḫu-uk-zi* / *a-ri-ia-ad*?*-da-li-iš* ^{D}IM-*an-za šar-ri ka-ši-i ḫu-u-e-ḫu-u-i-ia* / *tap-pa-aš-ša-it šar-ri ti-ia-mi ḫu-i-ḫu-i-ia* / EGIR-*an-da-ma-aš-ši-iš-ša-an* ŠAḪ.TUR *še-ir e-ip-zi nu ŠA* ŠAḪ.TUR / *ḫu<-uk)-ma-in ḫu-uk-zi* EGIR-*an-da-ma-aš-ši-ša-an* UR.TUR *še-ir* / *e-ip-zi nu ŠA* UR.TUR *ḫu-uk-ma-in ḫu-uk-zi*. Goetze e Sturtevant (1938), p. 10.

"[E] si trasporta [il cagnolino (?)] (e) il maialino in un altro luogo; [e] si bruciano [col fuoco]."[252]

I due animali considerati impuri già prima di assorbire le sostanze negative durante questo rituale, vengono eliminati venendo bruciati in un luogo lontano da quello dove si sono svolti tutti i riti, lontani dall'acqua del fiume e dalla sorgente. L'ultima parte che concerne il liberarsi dalle impurità è il passaggio attraverso due varchi: uno di legno *alanza* ricoperto di lana nera e uno di legno *ḫatalkeššar*, cioè di biancospino, ricoperto di lana bianca. La funzione del biancospino è quella di trattenere nelle sue spine tutte le impurità e le malelingue esattamente come strappa via dal dorso degli animali i peli quando questi vi passano attraverso. L'obiettivo è che ogni cosa che impedisca al paziente di purificarsi totalmente debba rimanere impigliata all'interno dei varchi e non uscire mai più.

Dopo di che seguono alcuni riti per far riacquisire al paziente la capacità sessuale e la fertilità perdute: non si tratta quindi di una semplice rimozione di impurità, ma del ripristino dello stato fecondo originario che è stato alterato[253].

Si può quindi dire che il cane sia importante in questo rituale per due motivi principali: la sua capacità di assorbire le impurità, in quanto animale impuro a sua volta e il suo colore nero che, come si è già visto, associato al cane rimanda al mondo infero e alle divinità corrispondenti. Probabilmente è per questo che viene bruciato, invece che essere gettato nel fiume: una sostanza così impregnata di impurità sarebbe particolarmente dannosa se andasse a contaminare le acque del fiume necessarie alla purificazione degli individui.

[252] Bo 2062 (KUB VII 53) + Bo 2589 (KUB XII 58) III 17-18: [*nu* UR.TU]R ? ŠAḪ.TUR *dam-mi-li pí-e-di pi-e-da-an-zi* / [*na-aš* IZI *-i*]*t wa-ar-nu-wa-an-zi*. Goetze e Sturtevant (1938), p. 16.
[253] Le offerte di questi riti non comprendono un cane, perciò non verranno analizzate in questa sede. Per approfondimenti: Goetze e Sturtevant (1938).

Rituale di Maštigga[254]

Questo rituale viene eseguito nel momento in cui bisogna risolvere una disputa familiare: se un padre e un figlio, o un marito e la moglie, o fratello e sorella litigano, allora la Vecchia – in questo caso Maštigga di Kizzuwatna – svolgerà questo rituale. È interessante notare come anche in questo caso si parli di "malelingue" e siano presenti in forma fisica, come piccole lingue di pasta[255]: non è qualcosa di inusuale, infatti anche nei rituali visti in precedenza e che si vedranno dopo questo le lingue vengono nominate, visto che sono il veicolo che porta l'impurità da una persona all'altra. Lanciare maledizioni, fare incantesimi contro una persona, accumulare impurità a causa del maleficio di qualcuno, sono tutti metodi attraverso i quali si può maledire una persona e i rituali di purificazione hanno il compito di rimuovere queste lingue e rispedirle al mittente.

In questo caso, però, le malelingue non sono state lanciate da qualcuno di estraneo – o comunque di esterno – alla famiglia, ma sono il risultato delle lotte e dei litigi all'interno della stessa cerchia famigliare; in questo caso liberarsi delle impurità e delle malelingue diventa, quindi, più complesso perché non possono semplicemente venir reindirizzate contro chi le ha lanciate, altrimenti l'equilibrio della famiglia non tornerà più come prima e i suoi membri si troveranno perennemente in una situazione di contaminazione. È necessario, quindi, distruggerle una volta per tutte senza rischiare di contaminare ulteriormente lo spazio nel quale il rituale si svolge e, di conseguenza, rischiare di contaminare ulteriormente l'ambiente in cui la famiglia vive.

I materiali che vengono preparati per questo rituale sono vari e in grande quantità e vanno da cibi di diverso tipo a oggetti in legno e in argilla fino agli animali:

> "[Così (parla) Maštigga, donna della città di Kizzuwatn]a. Se un [padre e] un figlio, [un marito e sua moglie], o un fratello e una sorella litigano, io li tratto nel seguente modo. Io [pre]ndo [questo]: un grosso pane acido (di una) manciata, 5 pani piatti, un grosso pane dolce (di una misura) *tarna-* […] un vaso *NAMANDU* di olio d'oliva vergine, un vaso *NAMANDU* di olio (di sesamo e di) frutta, (cioè), di fichi e di prugne secche, briciole di pane acido, 3 pezzi di formaggio, un po' di lana blu e di lana rossa, un *kišri-*, …, un aratro in rama, una pala in rame, una lancia in rame, …, 2 figurine di legno, una sedia, un tavolo, …, un letto, una tenda, […] di farina, (una) manciata di farina di farro, figurine di mani

[254] CTH 404.1.I.
[255] O di altri materiali, come la cera o l'argilla.

(e) di lingue che si fabbricano, della cera, …, pezzi di natron, un tendine, del grasso animale, del sale, del coriandolo, un pesce, una salamandra, due vasi ÚTUL, due grandi recipienti DÍLIM, 2 coppe, un recipiente d'acqua, un recipiente GÌR.KIŠ, 7 recipienti [*hu*]*puwai*, 3 brocche di vino, 3 pecore bianche, una pecora nera, un cagnolino [e un maialino]; non appena avrò preparato (tutto) questo."[256]

Rispetto al rituale di Tunnawi, dove il paziente viene vestito con abiti scuri e i riti di oscillazione contribuiscono a "lavare via" le impurità prima di poter togliere materialmente gli indumenti, in questo caso non ci sono vestiti che vengono fatti indossare ai due pazienti, ma vengono poste ai loro piedi delle statuine di pasta e legno – che probabilmente intendono raffigurare i due pazienti del rituale – vestite e con le teste coperte; poi la Vecchia posiziona le mani e le lingue di pasta sulla testa dei due familiari interessati dal rituale, così come un intreccio di lana rossa e blu, che si è visto avere una particolare proprietà di assorbimento delle impurità.

Da questo momento, cominciano varie azioni rituali atte a separare – per mezzo sia di formule simpatetiche sia per mezzo di atti fisici – i due pazienti dalle malelingue che si sono reciprocamente lanciati nel corso del tempo, per permettere loro di purificarsi:

"Ella prende della lana rossa e la taglia sopra di loro con un coltello. Ella parla nella maniera seguente: 'Poiché voi avete litigato in questo giorno, ora, Andaliya ha separato per voi le lingue di questi giorni con un coltello'. E getta questo nel focolare. La Vecchia prende un pesce e lo fa girare sopra i due pazienti riuniti. Parla nella maniera seguente: 'Questo pesce (è) il toro del mare. Esattamente come questo pesce è stato separato dal mare, così ora le lingue (e) le maledizioni di [ques]ti giorni saranno separate (da voi)'. Ella getta il pesce nel focolare. Ella prende della lana bianca (e) della lana nera e la avvolge nel grasso animale. Ella chiama ciò '*tiššatwa*'. Lo brandisce [sopra] i due pazienti e parla nella maniera seguente: 'Quello che vi siete detti con la bocca e con la lingua, ora,

[256] A (KBo 39.8) e B (KBo 44.17) I 1-17: [*UMMA* ^{f}*Maštigga* MUNUS ^{URU}*Kizzuwatn*]*a* / *mān=ašta* [*ABU*] DUMU-*RU*=[*ya našma* ^{LÚ}*MUTUM* DAM=*ZU*=*ya*] *našma* ŠEŠ NIN=*ya ḫallu*[*wanzi*] / *n=aš kiššan aniyami* / *nu* [*kī da*]*ḫḫi* / 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EMṢA UPNI* 5 NINDA.SIG 1 NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ *tarnaš* / […] 1 ^{DUG}*NAMANDU* Ì *SERTUM pittalwan* / 1 ^{DUG}*NAMANDU* Ì ^{GIŠ}*INBU* ^{GIŠ}PÈŠ ^{GIŠ}GEŠTIN ḪÁD.DU.A / NINDA *EMṢU paraššulli* 3 GA.KIN.AK TUR SÍG ZA.GÌN SÍG SA$_5$ *tepu* / ^{SÍG}*kišriš* […]*x-iš* ^{URUDU}*tēkan* ^{URUDU}MAR ^{URUDU}*tūri*-[…] x^{ḪÁ} / 2 ALAM GIŠ 1 ^{GIŠ}ŠÚ.A 1 ^{GIŠ}BANŠUR … ^{GIŠ}NÁ ^{KUŠ}NÍG.BÀR / […] ZÌ-*aš* ZÌ.DA ZÍZ *UPNU* / ALAM ŠU^{ḪÁ} EME^{ḪÁ} *kue iyanzi* / DUḪ.LÀL […] ^{NA4}*nitri paršulli* ^{UZU}SA / *appuzzi* MUN *tarpatarpaš*^{SAR} KU$_6$ *ḫarziyallaš* / 2 ^{DUG}ÚTUL 2 ^{DUG}DÍLIM.GAL 2 ^{DUG}GAL 1 DUG A 1 ^{DUG}GÌR.KIŠ 7 [^{DUG}*ḫu*]*puwai* / 3 ^{DUG}*KUKUB* GEŠTIN 3 UDU BABBAR 1 UDU GE$_6$ 1 UR.TUR [1 ŠAḪ.TUR=*ya*$^{?}$] / *nu māḫḫan kī ḫandām*[*i*]. A. Mouton (ed.), hethiter.net/: CTH 404.1.I (TX 07.05.2012, TRfr 21.03.2012).

si chiama *tiššatwa*. Che le lingue di questi [giorni] siano separate dalle vostre persone!' E lo getta nel focolare."[257]

Ognuno di questi tre oggetti viene identificato come le malelingue e le maledizioni lanciate nei giorni passati e viene materialmente diviso per segnalare l'allontanamento delle impurità e delle malelingue dalle persone dei pazienti del rituale: la lana rossa viene tagliata, il pesce viene separato dal suo ambiente naturale, cioè l'acqua, e infine il grasso animale con la lana bianca e nera costituisce l'insieme delle impurità da dover distruggere. Ognuno di questi tre oggetti viene distrutto tramite il fuoco, dopo essere stato gettato nel focolare. Non sono gli unici materiali a venir utilizzati in questo modo: ognuno di essi viene sollevato e fatto oscillare sopra le teste dei due pazienti e poi bruciato nel focolare.

Al contrario, gli animali citati sopra – le pecore, il maialino e il cagnolino – non solo vengono eliminati in modo diverso ma assumono una funzione diversa: non si tratta più di semplici strumenti atti all'assorbimento delle sostanze nocive, ma diventano veri e propri sostituti dei pazienti del rituale:

"Si porta una pecora. La Vecchia la solleva sopra i due pazienti e parla in questa maniera: 'Ecco il vostro sostituto. Che sia il sostituto della vostra persona! (Che) le maledizioni (siano) nella (sua) bocca (e nella sua) lingua!' Essi sputano nella sua bocca ed ella parla nella maniera seguente: 'Avete sputato le maledizioni malvagie'. Si scava la terra e la pecora viene fatta a pezzi dentro (la fossa). Poi, la si pone dentro. Si depone con lei un grosso pane dolce ed ella fa una libagione di vino. Poi si ricopre (il tutto). Si porta la pecora nera. La Vecchia la solleva sopra i due e parla nella seguente maniera: 'Per le vostre teste e per la vostra intera persona, il sostituto (è) una pecora nera. Che anche le maledizioni (siano) dietro la (sua) bocca (e la sua) lingua!' Ella la fa girare sopra i due. I

[257] A (KBo 39.8) e B (KBo 44.17) I 34-55: *nu* SÍG *mittan dāi* / *n=at=šamaš=kan IŠTU* GÍR *šer arḫa kuerzi* / *nu kiššan memai* / *apedani=wa=šmaš=kan* U_4-*ti kuit ḫaššikkedumat* / *kinun=a=wa=šmaš=kan kāša apedaš* U_4-*aš* $EME^{ḪÁ}$ ^{D}*Āndāliyaš IŠTU* GÍR *karašta* / *n=an=kan ḫaššī* [*pe*]*šši̯azzi* / *nu* ^{MUNUS}ŠU.GI KU_6 *dāi* / *n=an=kan ANA* 2 *BĒL* SÍSKUR [*ta*]*kšan šer arḫa waḫnuzi* / *nu kiššan memai* / *kāš=wa* KU_6-*uš arunaš* GU_4.MAḪ-*aš* / *nu=wa=kan kāš* KU_6 *māḫḫan arunaz tuḫḫuštat* / *kinun=a tuḫšandu* [*ap*]*edaš* U_4-*aš* $EME[^{Ḫ}]^{Á}$ *ḫūrtāuš* / *nu=kan* KU_6-*un* [*ḫaš*]*šī peššiyazzi* / *nu* SÍG BABBAR SÍG GE_6 *dāi* / *n=ašta appuzzi anda ḫūlalizi* / [*n*]=*at=za tiššatwa ḫalzāi* / *n=at ANA* 2 *BĒL* SÍSKUR [*šer*] *ēpzi* / *nu kiššan memai* / KAU-*it* EME-*it kuit memiśketten* / *kinun=a=wa kāša tiššatwa* / [*nu=wa=šm*]*aš=kan tuḫšan ēštu tueggaš apedaš* [U_4-*aš*] $EME^{ḪÁ}$ / *n=at=kan ḫaššī peš*[*š*]*i̯azzi*. A. Mouton (ed.), hethiter.net/: CTH 404.1.I (TX 07.05.2012, TRfr 21.03.2012).

due pazienti sputano nella sua bocca, (poi) si uccide la pecora. E la si smembra. Si prepara un focolare e la (la pecora) si fa bruciare completamente. Vi si versa sopra del miele (e) dell'olio vergine di oliva. Ella spezza un grande pane dolce, lo getta nel focolare e fa una libagione di vino. La Vecchia prende il maialino e lo solleva sopra i due. Ella parla nella seguente maniera: 'Ecco, è ingrassato con erba (e) grano. Questo (maialino) non rivedrà più il cielo! E non vedrà più neanche (gli altri) maialini! Allo stesso modo che le malvagie maledizioni non rivedano più questi pazienti!' Si fa oscillare il maialino sopra i due e poi lo si uccide. Si scava la terra e si depone il maialino dentro (la fossa). Si pone con esso un grosso pane dolce e si fa una libagione di vino. Si ricopre (il tutto) di terra. […] [Poi] ella [p]rende [il cagnolino] e lo [fa oscillare] sopra i due pazienti. Ella parla nella seguente maniera: '(questo) è il sostituto per le (vostre) intere [p]ersone.' Essi sput[ano] nella sua bo[cc]a ed ella parla nella seguente maniera: 'Avete sputato le maledizioni di questo giorno.' Si uccide il cagnolino. Poi lo si seppellisce."[258]

In questo lungo passo, si vedono quattro animali in totale, due pecore, il maialino e il cagnolino, i quali condividono gli uni con gli altri un destino simile ma che differisce in alcune pratiche. È interessante notare come, nonostante siano quattro gli animali, per una somiglianza o per un'altra possono essere divisi in un gruppo di tre e uno solo rimane escluso. Per esempio, tre animali su quattro vengono fatti a pezzi e solo uno bruciato, tre

[258] KBo 39.8 II 26-54; III 14-19: *nu* UDU *u-un-na-an-zi na-an-kán* MUNUSŠU.GI *A-NA 2 BE-EL* SÍSKUR / *še-er e-ep-zi nu ki-iš-ša-an te-ez-zi ka-a-ša-wa-aš-ma-aš* / *tar-pa-al-li-iš nu-wa-aš-ma-aš tu-eg-ga-aš tar-pa-al-li-iš* / *e-eš-tu* KA×U-*i* EME-*i ḫu-u-ur-ta-a-uš nu-uš-ši-kán iš-ši-i* / *an-da al-la-pa-*⌈*aḫ*⌉*-ḫa-an-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i* ¬¬¬ / *i-da-a-la-u-e-eš-wa-kán ḫu-u-ur-ta-a-uš pa-ra-a al-la-pa-aḫ-te-en* / *nu te-e-kán pád-da-an-zi nu-kán* UDU *kat-ta-an-da ḫa-at-ta-an-zi* / *nam-ma-an-kán kat-t*⌈*a*⌉*-an-da ti-an-zi nu-uš-ši* NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ / *a-wa-an kat-ta ti-an-zi* GEŠTIN-*ia ši-pa-an-ti nu še-er an-da ap-pa-an-zi* ¬¬¬ / *nu* UDU GE$_6$ *u-un-na-an-zi na-an-ša-ma-aš-kán* MUNUSŠU.GI *še-er e-ep-zi* / *nu ki-iš-ša-an me-ma-i* SAG^{ḪÁ}-*aš-ma-aš tu-eg-ga-aš ḫu-u-ma-an-da-a-aš* / *tar-pa-al-li-iš* UDU GE$_6$ KA×U-*i* EME-*i*^{l}(*AN*) *ḫu-u-ur-ta-uš-ša* EGIR-*an* ¬¬¬ / *na-an-ša*<<-*an*>>-*ma-aš-kán še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi nu-uš-ši-kán* / 2 *BE-EL* SÍSKUR ⌈*iš*⌉-*ši-i an-da al-la-pa-aḫ-ḫa-an-zi nu* UDU *ḫa-at-ta-an-zi* / *nam-ma-an ar-ḫa ḫa-ap-pé-eš-na-a-an-zi nu* GUNNI *i-ia-an-zi* / *na-an ar-ḫa wa-ar-nu-wa-an-zi* LÀL-*ia-aš-ši-kán* / Ì *SE*$_{20}$-*ER-TUM pít-tal-wa-an še-er la-a-ḫu-wa-an-zi* NINDA.GUR$_4$.R[A] ⌈KU$_7$ *pár*⌉-[*ši*]-*ia* / ⌈*na*⌉-*an-kán ḫa-aš-ši-i pé-eš-ši-ia-az-zi* GEŠTIN-*ia ši-pa-an-ti* ¬¬¬ / *n*[*u*] MUNUSŠU.GI ŠAḪ.TUR [*da*]-*a-i na-an-*⌈*ša*⌉-*ma-aš-kán še-er e-ep-zi* / *n*[*u*] *ki-iš-ša-an me-m*[*a-i*] [*ka-a-ša-w*]*a-ra-aš* Ú-*it ḫal-ki-it* / *wa-ar-kán-za nu-wa-az* [*ka-a-aš* EGI]R *ne-pí-iš Ú-UL a-uš-zi* / *a-ap-pa-ma-wa-az-kán* [ŠAḪ.TUR^{ḪÁ}] *Ú-UL a-uš-zi nu ku-u-ša* / *BE-EL* SÍSKUR *i-da-a-*[*la-u-e-eš*] *ḫu-ur-ta-uš QA-TAM-MA* / *le-e ú-w*[*a-an*]*-zi* ¬¬¬ / *nu-uš-ma-aš-kán* ŠAḪ.[TUR *še-er ar*]-*ḫa wa*<-*aḫ*>-*nu-wa-an-zi* / *nam-ma-an-kán ku-*[*na-an-zi*] [*n*]*u te-e-kán pád-da-an-zi* / *na-aš-ta* ŠAḪ.TUR [*kat-ta-an-d*]*a ti-an-zi nu-uš-ši* / NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ *a-w*[*a*]-⌈*an kat*⌉-[*ta ti*]-*an-zi* GEŠTIN-*ia* / *ši-pa-an-ti nu te-e-kán še-*⌈*er*⌉ *an-da ap-pa-an-zi* ¬¬¬ / […] / [EGIR-*an-da-ma-za* UR.TUR *da*]-⌈*a*⌉-*i na-an-kán A-*[*N*]*A* 2 *BE-EL* SÍSKUR / [*še-er ar-ḫa wa-aḫ-nu-zi*] ⌈*nu ki*⌉-*iš-ša-an m*[*e-m*]*a-i tar-pa-al-li-iš-wa* / [*tu-e-eg-ga-aš ḫu-u-ma-a*]*n-da-a-aš nu-uš-ši-kán i*[*š-ši*]-⌈*i*⌉ *an-da* / [*al-la-pa-aḫ-ḫa-an-z*]*i nu ki-iš-ša-an te-*⌈*ez-zi*⌉ [*pa-r*]*a-a-wa-ra-an-kán* / [*al-la-pa-aḫ-te-e*]*n a-pé-el* U$_4$-*aš ḫu-ur-ti-ia-aš nu-kán* / [UR.TUR *ku-na-an-z*]*i nam-ma-an ḫa-ri-ia-an-zi* ¬¬¬. A. Mouton (ed.), hethiter.net/: CTH 404.1.I (TX 07.05.2012, TRfr 21.03.2012).

animali su quattro ricevono libagioni sulla loro fossa tranne uno e infine tre animali su quattro vengono definiti "sostituti" dei pazienti del rituale tranne uno.

Il primo di questi animali è una pecora, di cui non viene specificato il colore: si può ipotizzare che sia una pecora bianca, dal momento che sono ben tre le pecore bianche elencate tra gli animali necessari, ma non ci sono certezze. È il primo animale a essere definito "sostituto", cioè *tarpalli-*[259], il che significa che il suo ruolo principale è quello di assumere su di sé le impurità e le maledizioni non come semplice strumento che le assorbe, ma come un vero e proprio sostituto al quale verranno rivolte le maledizioni. Per far sì che ciò avvenga, i pazienti del rituale devono sputare in bocca all'animale, poiché si crede che in questo modo le sostanze contaminanti che si trovano all'interno dei corpi dei due pazienti, si trasferiscano nel corpo dell'animale scelto. Completata questa azione, essa viene suggellata dalle parole della Vecchia e dopo la pecora viene uccisa: viene sepolta in una fossa nel terreno con offerte di pane e vino, proprio come se fosse una vera e propria cerimonia funebre.

Per la pecora nera, invece, la procedura è del tutto uguale tranne per un singolo particolare: dopo averle sputato nella bocca e averla uccisa, la carne dell'animale è tagliata a pezzi e poi bruciata nel focolare. Anche gli oggetti visti sopra che hanno assorbito le impurità sono stati eliminati attraverso il fuoco. Per quale motivo un sostituto viene bruciato e non sepolto? L'unica differenza, per ora, che ha con la prima pecora è il colore, che è nero; potrebbe quindi il colore essere l'elemento centrale nel diverso trattamento dell'animale morto? Non si può dire con certezza, certo è che tra i quattro animali nominati è l'unico a essere bruciato. Ciò però non toglie la presenza di un'offerta: un pane spezzato e dell'olio di oliva vengono gettati nel focolare insieme alla pecora e dopo ciò viene fatta anche una libazione con del vino.

Il terzo animale, il maialino, è l'unico che non viene definito "sostituto", ma che al contrario presenza delle somiglianze nella formula che viene pronunciata con i primi tre oggetti nominati sopra, la lana rossa, il pesce e il *tiššatwa*; il maialino viene detto essere nutrito con erba e grano – cibo quindi ricco, che probabilmente allude alla floridezza e di conseguenza all'essere adatto a questo scopo dell'esemplare – e che non rivedrà mai più gli altri maialini. Allo stesso modo le maledizioni non rivedranno i

[259] Viene dal verbo luvio *tarpai-* "sostituire", da cui derivano i nomi *tarpassa-*, ^{LÚ}*tarpalli-, tarpanalli-* e infine *tarpassāḫit-*. Haas (2003), p. 401.

pazienti. Ci si trova allora in presenza di qualcosa di diverso da un sostituto: ha le caratteristiche del rito simpatetico[260], ma anche di una vera e propria offerta sacrificale e al tempo stesso richiama l'azione rituale dell'assorbimento delle impurità. quello che rimane invariato è l'offerta finale, dove viene libato il vino e offerto del pane dolce, il tutto deposto nella fossa dove viene sepolto l'animale.

Infine viene preso il cagnolino, al quale il testo riserva meno righe – quasi la metà – rispetto agli altri tre animali: anche esso è un sostituto e gli viene sputato in bocca, ma non ci sono offerte né libagioni. Viene ucciso e sepolto in una fossa. È interessante questo contrasto per una serie di motivi: se si dovesse prendere in considerazione l'impurità dell'animale, non si spiegherebbe la diversità dei trattamenti riservata al cagnolino e al maialino, d'altronde sono entrambi considerati impuri. Un'ipotesi di risposta potrebbe essere nel differente status dei due animali in questo rituale: il maialino non è un sostituto, mentre il cagnolino sì e come tale ha in effetti ricevuto un trattamento simile agli altri sostituti, meno le offerte. Viene anche sepolto come la pecora e il maialino, ma un altro sostituto – la pecora nera – viene bruciato. Se si dovesse prendere, come accennato, il colore nero come discrimine, salterebbe subito all'occhio come sia un colore che viene spesso associato al cagnolino o che comunque ha un particolare legame con questo animale: basti pensare al rituale di Tunnawi, dove ogni animale, compreso il cagnolino, era di colore nero e il cagnolino veniva alfine bruciato. Ma in questo rituale non è specificato il colore del cane e, a quanto pare, non è sufficiente che sia un animale impuro e adatto a divinità infere per poter essere bruciato. La mancanza che forse spicca di più, sono proprio le "offerte": come mai il cagnolino è l'unico animale a esserne privo? Non sembra un dettaglio importante ai fini della riuscita del rituale, ma è certamente una curiosa mancanza.

Il rituale prosegue con altri riti, in particolare un rito di eliminazione dove viene presentata una pecora come "capro espiatorio", la quale assorbe su di sé le impurità ma non viene uccisa, anzi viene condotta via dalla Vecchia, poiché è stata offerta al dio Sole. Subito dopo viene detto che la Vecchia conficca sette chiodi di rame nel terreno per inchiodare al terreno le malelingue e impedire che ritornino a tormentare i pazienti del

[260] Poco dopo infatti una simile procedura viene adottata con del cumino nero, nei riguardi del quale si dice come esso da nero non può ritornare bianco, allo stesso modo le maledizioni non torneranno nel corpo dei due signori del rituale.

rituale[261]. Un ultimo punto degno di nota è un particolare capo di vestiario che viene nominato nel testo:

> "La Vecchia tiene i due pazienti da sotto i (loro) abiti *šeknu-*."[262]

Questi sono gli stessi abiti che indossano gli uomini-cane nelle cerimonie festive, un particolare gruppo di uomini-animale che svolgono delle precise funzioni e azioni all'interno delle ritualità festive nelle cerimonie ittite e che verranno approfonditi nel capitolo successivo. Sono abiti lussuosi che vengono poi gettati nel focolare per poter con successo purificare i due pazienti.

[261] Una procedura simile ma con 14 pali di pioppo al posto dei 7 chiodi si troverà più avanti nel rituale di Anniwiyani, ma in un contesto completamente diverso.
[262] KBo 39.8 III 24-25: *na-at* ^{MUNUS}ŠU.GI *A-NA* 2 *BE-EL* SÍSKUR / ^{TÚG}*še-ek-nu-wa-aš kat-ta-an e-ep-zi*. A. Mouton (ed.), hethiter.net/: CTH 404.1.I (TX 07.05.2012, TRfr 21.03.2012).

3.2.2.4 Riti di dimezzamento

I riti di dimezzamento precedono, nella maggioranza dei casi, i riti di passaggio: l'azione stessa del dimezzare una carcassa animale – e in alcuni casi anche umana – presuppone un passaggio attraverso di essa per eliminare efficacemente le impurità, che hanno contaminato i pazienti del rituale. È forse la forma più cruente, ma anche più efficace di riti di purificazione.

Rituale per l'Esercito Sconfitto[263]

Rispetto ai rituali visti in precedenza, in cui si è visto essere presente il dimezzamento del cagnolino, in questo particolare caso ci si trova in una situazione molto critica, che richiede come soluzione il passaggio attraverso le carcasse delle vittime sacrificali.

Il contesto del rituale è una sconfitta militare; fino a questo punto si è parlato di come le impurità possano colpire un soggetto, o più di uno, e come possano manifestarsi sotto varie forme – malattie o problemi corporei, mancanza di armonia all'interno dell'abitazione e così via – e di come queste impurità vadano a ledere quell'equilibrio che esiste tra gli esseri umani e le divinità, che permette alla società di vivere in armonia. Si è anche detto di come ciò sia estremamente importante quando è coinvolto il sovrano del Paese, perché è la sua persona il tramite diretto tra gli uomini e le divinità e qualsiasi sua colpa si ripercuote su tutta la popolazione.

Qualcosa di molto simile accade nel momento in cui l'esercito viene sconfitto in battaglia: la sconfitta militare equivale alla perdita del favore divino, all'allontanamento della divinità tutelare che inevitabilmente si ripercuoterà anche sulla popolazione in patria. Per evitare che ciò avvenga, l'esercito deve essere purificato attraverso quella che viene chiamata "lustrazione", cioè un "bagno" rituale che lavi ogni traccia di impurità[264]. prima che ciò accada, è necessario rimuovere quanta più impurità possibile, infatti il bagno rituale è l'ultimo rito che si compie in questi tipi di rituali, è per farlo è necessario attraversare fisicamente una soglia costituita dalle carcasse divise a metà di quattro vittime, cioè un uomo, un caprone, un cagnolino e un maialino:

[263] CTH 426.2.

[264] A questo proposito si è visto qualcosa di molto simile nel testo *Istruzioni per il Personale del Tempio*: se un membro del personale templare si trova in una situazione di impurità – come dopo aver giaciuto con una donna – dovrà assolutamente lavarsi prima di poter accedere ai locali del tempio, per non contaminarne gli ambienti e far infuriare, di conseguenza, la divinità.

> "Quando le truppe vengono sconfitte dal nemico, si organizza un rituale dietro al fiume nel modo seguente: dietro al fiume un uomo, un caprone, un cagnolino e un maialino vengono tagliati a metà e le metà sono poste da un lato e le altre dall'altro. Davanti (alle carcasse) si pone una porta di biancospino e si tira una corda sopra di essa. Poi si accende un fuoco davanti alla porta e accendono un fuoco dall'altro lato (di essa). Le truppe passano attraverso. Ma quando arrivano accanto al fiume, cospargono d'acqua loro stessi. Poi si compie un rituale in aperta campagna, come è consuetudine fare un rituale in aperta campagna."[265]

Si apprende la gravità della situazione da due caratteristiche: la prima è il numero elevato di vittime che vengono tagliate a metà, ben quattro, quando solitamente si taglia a metà solo il cagnolino o il cagnolino e un altro animale, mentre le altre offerte vengono trattate in altro modo. La seconda, è la presenza di una vittima piuttosto peculiare tra queste quattro, cioè l'uomo. Essendo questo un contesto bellico è molto probabile che l'uomo che viene citato sia un prigioniero di guerra, ma ciò non toglie nulla al carattere eccezionale e quasi "proibito" che assume la cerimonia rituale nel momento in cui un sacrificio diventa un sacrificio umano. La scelta di uccidere un essere umano è una che va fatta con grande consapevolezza, perché avrà grandi ripercussioni sulla società: un suo componente – poco importa che sia un nemico – viene ucciso per la salvaguardia di altri suoi simili. Infatti, più è importante – più ha valore – la vita di un essere vivente, tanto più efficace sarà il rito nato dal suo sacrificio.

Ma l'uccisione dell'uomo, seppur molto importante, non è sufficiente da sola a risanare la frattura tra l'esercito e la sua divinità tutelare dopo la sconfitta militare: questa frattura è, infatti, pregna di impurità che devono essere fatte uscire in qualche modo, da qui l'uccisione per dimezzamento di altri tre animali, tra cui il cagnolino. Quest'ultimo si trova quasi sempre da solo nei riti di passaggio attraverso una porta, come si è visto precedentemente, sempre per il suo *status* di animale impuro. La presenza di altri animali

[265] KUB 17.28 IV 45-56: *ma-a-an* ERÍN$^{MEŠ.ḪI.A}$ *IŠ.TU* ^{LÚ}KÚR *ḫu-ul-la-an-ta-ri* / *nu* SISKUR-SISKUR EGIR ÍD *kiš-an ḫa-an-da-an-zi nu* EGIR ÍD / UKÙ-*an* MÁŠ.GAL UR.TUR ŠAḪ.TUR *iš-tar-na ar-ḫa ku-ra-an-zi* / *nu ki-e-iz* MÁŠ $^{ḪI.A}$ *ti-ja-an-zi ki-i-iz-zi-ja* MÁŠ $^{ḪI.A}$ *ti-an-zi* / *pí-ra-an-ma* ^{GIŠ}*ḫa-at-tal-ki-iš-na-aš* KÁ-GAL-*aš i-ja-an-zi* / *nu-uš-ša ti-ja-mar še-ir ar-ḫa ḫu-it-ti-ja-an-zi* / *nam-ma* KÁ.GAL *pí-ra-an ki-iz-za pa-aḫ-ḫur wa-ar-nu-wa-an-zi* / *ki-iz-zi-ja pa-aḫ-ḫur wa-ar-nu-wa-an-zi* / *nu-kan* ERÍN^{MEŠ} *iš-tar-na ar-ḫa pa-an-zi* GIM-*an-ma-aš-kán* / ÍD-*an ta-p*[*u-š*]*a a-ri nu-uš-ma-aš-kán wa-a-tar* / *ša-ra-a pa-ap-pár-aš-kán-zi* EGIR-*an-da-ma-za gi-im-ra* / SISKUR.SISKUR *i-en-zi gi-im-ra-aš* GIM-*an* SISKUR.SISKUR *iš-ša-an-zi*. Masson (1950), pp. 5-6.

sottolinea la necessità di una maggiore forza purificatrice, incrementando il numero di animali uccisi; nei riti purificatori, infatti, non conta solo il tipo di animale o di offerta che viene adoperata, ma anche la quantità in cui queste si presentano: più si sacrifica e si uccide ritualmente e, di conseguenza, più si perde, maggiore sarà il guadagno e il ritorno del favore da parte della divinità. Perciò, mentre il dimezzamento del cagnolino si può ritenere procedura standard, il dimezzamento di altri due animali e di un essere umano fa emergere la volontà di uscire da una condizione mortale e risanare l'equilibrio infranto.

La soglia che conduce alla dimensione rituale sarebbe già completa con anche solo la presenza delle quattro carcasse, le cui metà vengono posizionate da una parte e dall'altra a delimitare, appunto, un'entrata. Ma in questo rituale è presente anche una porta, una soglia vera e propria costituita dal varco creato col legno di biancospino e con la corda che viene posta al di sopra. Oltre a ciò, due fuochi vengono accesi, sempre da una parte e dall'altra davanti al varco e in questo modo si formano ben tre soglie di passaggio rituali, che formano un percorso culminante nell'arrivo al fiume.

Prima, le truppe attraversano i due fuochi e questo è già un primo stadio in cui il fuoco, con la sua valenza distruttiva ma anche purificatrice, libera i soldati dalle impurità. Come secondo passaggio si ha invece il varco di biancospino, materiale che con le sue spine trattiene materialmente peli di animali – quando vi passano attraverso – e lembi di abiti di esseri umani, a simboleggiare come il legno trattenga a livello rituale le impurità che hanno colpito l'esercito. Infine l'ultimo varco, quello formato dalle carcasse, è il più potente perché è il più cruento, quello che ha richiesto un impiego maggiore di risorse[266] e che rappresenta l'ultima soglia attraversabile per potersi totalmente liberare dalle ultime impurità ancora presenti[267]. Superati questi tre passaggi si giunge al fiume, dove ci si

[266] Da aggiungere è che la carne cruda è un catalizzatore molto efficace per le impurità, soprattutto quella del cagnolino. Haas (2003), p. 405.

[267] Nei riti di passaggio – non solo quelli che rientrano nei riti di purificazione – l'officiante non è la persona le cui azioni contano maggiormente per la buona riuscita del rituale, ma è l'individuo che fisicamente *passa oltre* il principale responsabile del proprio successo o della propria rovina. Molto spesso il termine "rito di passaggio" viene usato per descrivere quei riti che sanciscono il passaggio da una classe d'età all'altra e che coincidono con i momenti più vulnerabili per l'individuo: il parto/la nascita, il passaggio all'adolescenza/pubertà, il matrimonio, l'entrata nell'esercito e così via. Si tratta quindi di passaggi metaforici in quanto non potendo fermare il corso del tempo l'individuo passa attraverso varie età in maniera costante. Essendo però la società degli uomini – di qualunque popolazione si stia parlando – scandita da momenti più o meno significativi, logicamente quegli stessi momenti assumono un'importanza maggiore che il resto della vita comune. Fallire un rito di passaggio non impedisce all'individuo di crescere ma gli impedisce di crescere *nella società*, condannandolo a un'esistenza ai margini di questa, se non addirittura al di fuori. In questo caso – una purificazione militare – il passaggio non è solo metaforico ma

asperge con le sue acque sancendo in questo modo l'avvenuta purificazione[268]; l'azione del bagnarsi con le acque del fiume potrebbe avere anche un intento purificatorio in rapporto alle carcasse appena oltrepassate: è vero che gli animali – e soprattutto il prigioniero – sono stati uccisi per un buon motivo, ma si è pur sempre entrati in contatto con la morte e la presenza di un cadavere umano rende molto sottile la differenza tra un'uccisione rituale e un omicidio.

Infine, viene fatto riferimento a un rituale da attuarsi in aperta campagna e molto probabilmente si tratta di un rituale che contiene riti di pacificazione: poiché ora l'esercito è purificati, si può proseguire placando con offerte la divinità irata e offesa per fa sì che venga ristabilito l'equilibrio uomo-divinità. Non essendo riportato nel testo che tipo di rituale sia quello nominato, tutto ciò è solo un'ipotesi.

anche fisico e ciascun soldato che lo compie non rappresenta solo sé stesso ma la comunità tutta: se anche uno di loro dovesse fallire, l'equilibrio sociale non potrebbe essere più ristabilito.

[268] Nel libro I dell'*Iliade* subito dopo l'assemblea degli Achei dove si è deciso che Odisseo si recherà da Crise per restituirgli la figlia e placare il dio Apollo, Agamennone ordina ai componenti dell'esercito che sono rimasti di purificarsi immediatamente. L'esercito in questo caso non si limita a lavarsi le mani in un gesto simbolico per sottolineare la nuova situazione di purità – come faranno Odisseo e i suoi una volta arrivati a destinazione quando dovranno uccidere le bestie portate davanti a Crise per il sacrificio ad Apollo – ma si immerge completamente nel mare, lavandosi tutto il corpo. È inusuale vedere questo tipo di purificazione. La spedizione per placare Apollo nasce da una precedente condizione dove a causa dell'offesa subita dal sacerdote del dio, il campo acheo è stato colpito da una grave pestilenza. L'azione di lavare completamente il proprio corpo serve a enfatizzare il liberarsi definitivamente da una condizione di impurità – qualcosa di "anormale" – che è durata ormai dai troppi giorni e impedire in questo modo che ritorni. In questo caso l'azione rituale si sovrappone anche con la necessità – molto più pratica – di mantenere un'igiene personale, in questo caso anche a seguito di un periodo di malattia come la peste; perciò a questo punto, quando i soldati sono completamente puliti, gettano i resti della loro sporcizia nel mare, che ha azione purificatrice, creando così un'identificazione tra la sporcizia fisica e quella rituale e tra la pulizia del corpo e la purificazione della persona agli occhi delle divinità, di modo tale da non attirare più sopra di sé una punizione dovuta a una colpa. Kirk (1985), pp. 84-85.

Rituale con Sacrificio Umano[269]

Questo è forse il secondo rituale in cui è attestato un sacrificio umano. Ciò rimane un'ipotesi perché il testo è giunto fino a noi in uno stato piuttosto frammentario, dove si è conservata quasi unicamente la lista di alcuni materiali e strumenti da utilizzare nel rituale. Della procedura invece, cioè delle azioni e dei modi di utilizzo di questi oggetti, non ne è rimasta traccia, perciò le uniche considerazioni che è possibile fare su questo rituale, sono quelle ottenute paragonandolo con il rituale precedente – quello per l'Esercito Sconfitto –, poiché si riscontrano delle somiglianze.

La lista di oggetti rituali è la seguente: due coltelli da cuoco, […], un trono, mobilio, un toro, un prigioniero di guerra, un maialino, un cane e due brocche di olio[270]. Essendo presente un prigioniero (^{LÚ}ŠU.DAB) nella lista dei materiali rituali, è plausibile concludere che anche in questo caso si tratti di un rituale per l'esercito con sacrificio umano; come si è visto per il rituale precedente, un sacrificio di questo tipo è giustificato e adoperato solo in casi di estrema emergenza e urgenza, dove è necessario riportare l'equilibrio all'interno della propria comunità in una situazione critica. L'ambito militare risponde a queste qualifiche, in quanto ci si trova lontani dal proprio Paese, esposti alle impurità derivate dalle uccisioni e dalle battaglie e, in caso di sconfitta, si rischia il totale abbandono e la rottura del patto di fiducia con la divinità tutelare. Inoltre, è possibile che per queste caratteristiche, sia un rituale che sfrutta il rito del dimezzamento delle carcasse e del passaggio attraverso di esse che, come si è visto, risultano essere i riti più cruenti ma anche più efficaci in questo tipo di situazioni.

Se si dovesse accettare questa come ipotesi, anche gli altri animali elencati insieme al prigioniero costituirebbero altre vittime da dover dimezzare, per garantire una purificazione di successo. Tuttavia vi sono delle differenze, una più visibile e un'altra più sottile.

La prima è costituita dalla presenza del toro (GU_4.MAḪ) al posto del caprone; solitamente insieme a cani e maiali, si trovano ovini, in particolare caproni o capretti, ma mai tori. Questo animale infatti non è solitamente annoverato tra le vittime sacrificali di questo tipo di rituali, poiché in caso di situazioni dove l'esercito è stato contaminato da una grande quantità di impurità, vengono uccisi e/o sacrificati animali che abbiano a che

[269] CTH 455.2 = KUB 17.17.
[270] Haas (2003), p. 402; Collins (1990), p. 220.

fare con le divinità infere, come il cane, il maiale e – in certi casi – anche le capre. Il toro invece, non solo è un animale associato prevalentemente alle divinità celesti – per cui un animale puro -, ma è anche l'alter-ego del più importante dio nel pantheon ittita, cioè il dio della tempesta Tarhunta/Teššup. Questo potrebbe essere un ulteriore segno della grande emergenza in cui si trova l'esercito; tuttavia i tori, così come i bovini in generale, non è raro che vengano usati in vari riti – che siano di purificazione o meno -, perciò non si può indicare questo unico animale come prova di una situazione di grande emergenza.

La seconda differenza, quella più sottile, con il rituale per l'Esercito Sconfitto – ma anche con tutti gli altri rituali finora trattati – è proprio il cane. Il testo non riporta "cucciolo di cane" (UR.TUR), ma proprio "cane" ($UR.GI_7$), facendo intendere come in questo caso sia necessario non un cucciolo, ma un cane adulto. E ciò è molto inusuale se si pensa che i rituali ittiti nei quali è coinvolto un cane, fanno riferimento a dei cuccioli. È possibile che si faccia comunque riferimento a un cagnolino, dando per scontato che non fosse un cane adulto, nonostante la dicitura nel testo. Oppure è altrettanto possibile che in questo caso si abbia veramente bisogno di un cane adulto, anche se questo particolare potrebbe stridere con il maialino (ŠAḪ.TUR), presente anch'esso nella lista, ma che si presenta come in altri rituali, cioè come un cucciolo.

Purtroppo, dato lo stato lacunoso del testo, non è possibile avanzare ulteriori ipotesi.

Rituale di Anniwiyani[271]

Come viene specificato dal colofone della tavoletta che riporta questo rituale, l'àugure Anniwiyani è coinvolta in due rituali diversi, entrambi in onore di divinità tutelari ma solo uno di questi cita tra gli animali coinvolti il cucciolo di cane: il rituale per le divinità tutelari *lulimi-* e *innarawant-*.

Il contesto entro il quale questo rituale viene adoperato rimane sconosciuto; si è esclusa l'ipotesi militare, dal momento che né dei cavalli, né tantomeno un esercito vengono nominati. Eppure alcune azioni rituali ricordano da vicino i riti di purificazione dell'esercito che si sono analizzati, in particolar modo il rito di passaggio attraverso la carcassa dimezzata di un cane. Fino a questo momento si è visto come un atto cruento – rispetto ad altre azioni rituali che coinvolgono cuccioli di cane – come il dimezzamento di un cucciolo e il suo collocamento alle estremità di un cancello o di un portale, siano state azioni necessarie per contrastare una situazione di estrema impurità e contaminazione, come una sconfitta militare, e per riportare l'equilibrio nella relazione uomo-divino che si è spezzata. Al contrario, in questo rituale chi si sottopone al rito di passaggio attraverso la carcassa animale non è l'esercito ma gli stessi àuguri che presiedono il rituale.

Importanti da citare sono gli strumenti che vengono preparati per lo svolgimento del rituale:

> "Io prendo lana blu, lana rossa, orzo, grano *karš* e coriandolo, e lo si tosta. Una brocca(?) di birra, 16 piccole pagnotte, un caprone, un cucciolo di cane, 14 pali di legno di pioppo, 2 piccole pietre ovali, 14 piccoli bicchieri, 12 piccole brocche(?) (si prendono). Tutti gli uccelli sono preparati con l'argilla. Qualunque uccello (oracolare) che gli àuguri osservino, essi non lo escludono."[272]

Dalla preparazione dei materiali sembra che ci sia stata una fase precedente all'inizio del rituale vero e proprio costituita dall'osservare gli uccelli e il loro comportamento e

[271] CTH 393.

[272] VBoT 24 I 4-9: SÍG *an-da-ra-an* SÍG *mi-ta-a-an* ŠE *kar-aš* ŠE.LÚ^{SAR} / *da-aḫ-ḫi na-at-kán ša-an-ḫu*$^{!}$*-an-zi* 1 ^{DUG}*KU-KU-UB* KAŠ 16 NINDA.GUR$_4$.RA TUR / 1 MAŠ.GAL 1 UR.TUR 14 ^{GIŠ}GAG ^{GIŠ}ÍLDAG 2 ^{NA4}NUNUZ TUR-*TIM* / 14 ^{DUG}GAL TUR 12 ^{DUG}*KU-KU-UB* TUR MUŠEN$^{ḪI.A}$-*ia ḫu-u-ma-an-du-uš* / *ŠA* IM *e-en-zi ku-in-ku-in* MUŠEN-*an* $^{LÚ.MEŠ}$MUŠEN.DÙ / *uš-kán-zi nu-uš-ša-an Ú-UL ku-in-ki wa-ag-ga-aš-nu-an-zi*. D. Bawanypeck (ed.), hethiter.net/: CTH 393 (TX 23.03.2016, TRde 23.03.2016).

riprodurre quegli stessi uccelli attraverso figurine d'argilla che verranno impiegate più avanti. Oltre a questi animali, seppur "finti", vengono nominati anche un caprone, perciò un esemplare maschio adulto, e un cucciolo di cane di sesso non specificato: ancora una volta si trova il cane associato con un caprino in un rituale di purificazione, ma il loro utilizzo e funzione saranno molto diversi tra di loro.

Innanzitutto il rituale comincia all'interno di una casa e la prima persona che viene coinvolta nelle azioni rituali è il cosiddetto "Signore del Rituale" (EN SISKUR), cioè il mandante del rituale stesso; Anniwiyani procede nel legare ai piedi, alle mani e al collo di lui i fili di lana blu, per poi passare ad avvolgere con quegli stessi fili anche i quattro montanti del letto del Signore del Rituale, il suo carro da guerra[273], il suo arco e la sua faretra[274]. Fa poi la stessa cosa ma con i fili di lana rossa. Successivamente, l'àugure prende ciò che in precedenza è stato arrostito e lo depone in una cesta insieme alle pagnotte, agli utensili di terracotta, ai pioli e agli uccelli di argilla e questa viene deposta al di sotto del letto del Signore del Rituale dove rimarrà per tutta la notte.

Il giorno dopo i fili blu e rossi vengono tagliati e deposti nella cesta; una fanciulla è condotta all'interno della casa e fatta sedere sulla soglia. Tenendo in mano un uccellino di pasta, la ragazza grida queste parole:

> "Vieni fuori, divinità tutelare *lulimi-*, (poiché) la divinità tutelare *innarawant-* entra!"[275]

Già a questo punto si comincia a percepire lo spostamento dell'azione rituale dall'interno verso l'esterno: se l'inizio del rituale si svolge nel cuore della casa, ora ci si trova sulla sua soglia – il luogo di confine tra lo spazio interno e quello esterno – per poi proseguire

[273] È questo l'unico accenno a un contesto bellico con il riferimento al carro da guerra ma ciò non implica un carattere bellico del rituale; allo stesso modo, pur venendo nominati l'arco e la faretra – strumenti di caccia prima che di guerra – non implicano un rituale inserito nella sfera della caccia. Tuttavia è possibile che coinvolgendo elementi così diversi tra di loro – un carro da caccia, arco e faretra, e il letto – il fine del rituale sia quello di purificare ogni aspetto della vita di questo Signore del Rituale, includendo anche la componente bellica.

[274] Ciò che invece si può dedurre dalla presenza di questi oggetti è lo status e il prestigio del mandante del rituale: è chiaro che, poiché possiede un carro da guerra, deve ricoprire una posizione molto importante all'interno dell'esercito. In più, solitamente, oggetti militari come questi che vengono attribuiti principalmente agli uomini simboleggiano anche la virilità e la potenza di questi – anche in ambito sessuale: purificare questi oggetti significa rimuovere qualsiasi tipo di influenza maligna minacci l'essenza stessa dell'uomo che ha commissionato questo rituale. Bawanypeck (2005), p. 192.

[275] VBoT 24 I 28-29: *pa-ra-a-wa-kán e-ḫu* ^{d}LAMMA *lu-li-mi-*⌈*eš*⌉ / ⌈*an*⌉*-da-wa-kán* ^{d}LAMMA *in-na-ra-u-wa-an-za ú-iz-zi* ¬¬¬.

uscendo totalmente non solo dalla casa ma dalla città stessa, poiché il cuore del rituale si svolge in montagna:

> "Ora prendiamo tutto quanto e lasciamo correre avanti il cucciolo di cane e il caprone. E [andiamo] in montagna, in un luogo incontaminato. [Do]ve l'aratro solitamente non arriva, [là] andremo. […] [All'este]rno costruiamo un cancello di biancospino. [Ora] si taglia a metà [il cucciolo di cane]. Una metà si mette qui davanti al cancello e una si mette là. Ma dietro al cancello si posiziona qui e lì del fogliame; [su di esso] ella (Anniwiyani) posiziona qui 7 pagnotte, e lì pone 7 pagnotte. Ma due pagnotte si trattengono, ed ella le tiene. [Qui] ella incastra 7 bicchieri, [lì] incastra 7 bicchieri [e] li [rie]mpie [(con) la birra(?)]. Ma sotto ella mette [qui 6] brocche[?] e lì mette 6 brocche[?]. E poi consacra il caprone alla divinità tutelare *lulimi-*; poi lo si smembra ed ella pone (i pezzi) sopra le pagnotte qui e lì. Ma la terra viene scavata e gli uccelli di argilla, che sono stati realizzati, ella li pone giù; ciò che è tostato invece lo getta via. Poi ciascuno (àugure) passa sotto il cancello. Chi passa per ultimo, distrugge il cancello, lo spinge via e grida. Poi se ne vanno."[276]

Si lascia la casa del Signore del Rituale e, in processione, ci si dirige verso la montagna in un luogo "dove l'aratro non è solito andare", un luogo cioè incontaminato, non toccato né dalla presenza umana né tanto meno dalle attività umane. L'aratro è infatti il simbolo della pratica agricola, fondamento e ricchezza su cui si basa la società ittita.

A guidare questa processione sono due animali – gli unici "veri" dal momento che gli uccelli sono figurine d'argilla – e cioè il cucciolo di cane e il caprone che "sono lasciati correre in avanti": poiché compiono la stessa azione nello stesso modo, a questo punto

---

[276]VBoT 24 I 30-33, 36-48; II 1-14: ⌈*nu*⌋ *ḫu-u-ma-an ša-ra-a tum-me-ni pé-ra-an-na-za* UR.TUR / [MÁŠ.GAL-*y*]*a ḫu-i-nu-me-ni nu* ḪUR.SAG-*i dam-me-li pé-di* / *[pa-i-wa-ni] [nu k]u-wa-pí* GIŠAPIN-*aš Ú-UL a-ar-aš-ki-iz-zi* / *[nu a-pí-ia] ⌈pa⌋-i-wa-ni* […] [*nu a-ra-a*]*ḫ-za* KÁ.GAL GIŠ*ḫa-tal!-ke-eš-na-aš i-ia-u-e-ni* / [*nu* UR.TUR] *ar-ḫa ku-ra-an-zi nu A-NA* KÁ.GAL-*TIM* / [*ḫa-an-te-ez*]*-zi-ia-az ke-e-ez* MAŠ-*AM ti-an-zi* / [*ke-e-ez-z*]*i-ia* MAŠ-*AM ti-an-zi* ¬¬¬ / [*A-NA* KÁ.GAL-*T*]*IM-ma ap-pé-ez-zi-ia-az* / [*ke-e-ez ke*]-⌈*e*⌋-*ez-zi-ia* GIŠ*la-aḫ-ḫur-nu-zi* / [*ti-an-zi*] [*še-er*]*-ma ke-e-ez* 7 NINDA.GUR$_4$.RA *da-a-I* / [*ke-e-ez-zi-i*]*a* 7 NINDA.GUR$_4$.RA *da-a-i* / [2 NINDA.GUR$_4$.RA-*m*]*a*[?] *kur-kán-zi na-aš ḫar-zi* ¬¬¬ / [*nu ke-e-e*]*z* 7 DUGGAL *iš-ka$_4$-a-ri* / [*ke-e-ez-zi-i*]*a* 7 DUGGAL *iš-ka$_4$-a-ri* / [*na-aš* KAŠ[?] *š*]*u-un-na-i a-wa-an kat-ta-ma* / [*ke-e-ez* 6 DU]G*KU-KU-UB da-a-i* === / *ke-e-ez-zi-ia* 6 *DUGKU-KU-UB da-a-i* ¬¬¬ / *na-aš-ta* MÁŠ.GAL *A-NA* dLAMMA *lu-ú-li-mi* / *ši-pa-an-ti nam-ma-an ar-ḫa ḫa-ap-pé-eš-na-an-zi* / *nu-uš-ša-an A-NA* NINDA.GUR$_4$.RA *še-er* / *ke-e-ez ke-e-ez-zi-ia zi-ik-ki-iz-zi* ¬¬¬ / *te-kán-ma pád-da-an-zi nu* MUŠEN$^{ḪI.A}$ IM / *ku-i-e-eš i-ia-an-te-eš na-aš-kán kat-ta-an-ta* / *da-a-i ša-an-ḫu-un-da-ma ar-ḫa šu-uḫ-ḫa-i* / *na-aš-ta ḫu-u-ma-an-za* KÁ.GAL-*TIM kat-ta-an* / *ar-ḫa ú-iz-zi ap-pé-ez-zi-ia-az-ma* / *ku-iš ḫu-ia-an-za nu* KÁ.GAL-*TIM ar-ḫa* / *du-wa-ar-ni-iz-zi na-at ar-ḫa* / *pé-eš-ši-ia-i nu ta-aš-ku-pa-iz-zi* / *na-at-kán ar-ḫa pít-ti-ia-an-zi* ¬¬¬.

della processione i due animali sono considerati ancora alla pari, senza differenze sostanziali ad alterare il loro status e ruolo all'interno della cerimonia.

Una volta giunti nel luogo prefissato il primo passo è costruire il cancello di biancospino, materiale - come detto in precedenza - atto a intrappolare l'impurità nelle sue spine nel momento in cui viene attraversato; questo è il primo e più facilmente riconoscibile elemento che caratterizza un rito di passaggio, dal momento che la purificazione non avviene attraverso il superamento di una prova – un "passaggio" metaforico – ma dall'attraversamento letterale di una struttura che, una volta costruita, crea una soglia, una separazione tra prima e dopo, tra al di qua e al di là, che imita quella stessa soglia sulla quale la fanciulla si siede all'inizio del rituale e che sancisce l'inizio della processione in montagna.

Una volta terminata la costruzione del cancello di biancospino si prosegue inserendo gli elementi che renderanno questo cancello una vera e propria soglia rituale con proprietà purificatrici. E per fare ciò, il primo e più importante elemento che viene inserito è proprio il cucciolo di cane; qui si vede come lo status tra il cagnolino e il caprone cambi notevolmente. Il cucciolo di cane, infatti, viene tagliato in due metà e ciascuna delle quali viene posta a un lato del cancello davanti ad esso, cioè in modo tale che la carcassa del cagnolino sia la prima cosa che gli àuguri attraverseranno prima di passare attraverso il cancello di biancospino. Il cane non è perciò una vittima sacrificale, non si invoca una divinità attraverso un "sacrificio", ma svolge la funzione di strumento, indispensabile per portare avanti l'azione rituale del passaggio attraverso una soglia.

Tuttavia il cane non è il solo elemento associato al cancello, seppur sia l'unico che si trova *davanti* ad esso. Infatti dietro al cancello, speculare al cane, vengono posizionati due gruppi di fogliame che vanno in questo modo a "chiudere" la soglia stando da una parte e dall'altra del cancello. Sopra questo fogliame l'àugure Anniwiyani procede a dividere quasi tutto il restante del materiale rituale preparato in precedenza, costruendo dietro a entrambi i lati del cancello dei piccoli "altari" con offerte: 7 pagnotte da una parte e 7 pagnotte dall'altra, 7 bicchieri di qua e 7 bicchieri di là pieni di birra e infine 6 brocche da una parte e 6 brocche dall'altra. A concludere la composizione di queste offerte vi è la carne del caprone.

Il caprone, a differenza del cucciolo di cane, viene sacrificato poiché è consacrato alla divinità tutelare *lulimi-* per la quale si svolge l'intero rituale, viene quindi fatto a pezzi

e questi sono distribuiti in parti uguali sopra alle pagnotte dietro al cancello. Invece che essere uno strumento, qui si può parlare di offerta rituale e di sacrificio poiché le modalità di uccisione dell'animale e l'utilizzo che se ne fa successivamente sono molto diverse tra di loro, soprattutto perché sono le funzioni di queste uccisioni ad essere differenti: da un lato si ha un cucciolo che non è consacrato ad alcuna divinità e viene dimezzato per essere posto all'entrata di un cancello, quasi arrivando a diventare parte integrante della struttura, mentre dall'altro lato un animale adulto – il caprone – è non solo consacrato a una divinità ma è fatto a pezzi per poi essere depositato non come se fosse un elemento strutturale del cancello ma come se fosse parte di un'offerta per la divinità in qualità di suo pasto, essendo accompagnato anche dalla birra. Il cane non è un animale atto a essere mangiato, né dagli uomini né dalle divinità[277].

Fino a qui, non risultano esserci molti punti che si discostano dagli altri rituali officiati da àuguri o da Vecchie se non per il fatto che, mentre nei rituali precedenti il cagnolino era il soggetto/strumento di altri riti oltre a quello di passaggio, nel rituale di Anniwiyani, lo si vede in un ruolo significativo solo nel momento di costruzione del varco di biancospino e conseguente dimezzamento.

Successivamente, le figurine d'argilla che ritraggono gli uccelli oracolari vengono seppellite in una buca scavata poco distante dal varco e così anche i semi tostati vengono sparsi e gettati via: sia l'atto del seppellire sia quello del gettare simboleggiano lo sbarazzarsi di quelle sostanze che hanno assorbito le impurità nel corso del rituale fino a questo momento e, proprio perché ora con il varco ci si appresta a passare da un luogo impuro a uno puro/purificato, ogni traccia della fase precedente che ha raccolto delle contaminazioni deve essere distrutta.

Un fatto interessante è vedere come, dopo che ogni àugure presente ha attraversato il varco, l'ultimo rompe l'intera struttura, la spinge da parte e grida. Solo a quel punto la processione lascia il luogo. È probabile che la completa rottura del varco di biancospino serva a segnare la definitiva distruzione delle sostanze nocive[278] che sono state assorbite dallo stesso cancello; non è utile né vantaggioso tenere in piedi questa struttura dal momento che il suo unico scopo è quello di permettere un passaggio da uno stato di

[277] Non è la prima volta che si vede questo tipo di azione cruenta rituale: ogni rituale officiato da àuguri che si è analizzato fino a questo momento ha elementi in comune, come il cancello di biancospino, i fili di lana, i semi tostati, i pani e il fogliame e gli animali, divisi a metà e maciullati. Sempre un cucciolo di cane e un caprone.
[278] Bawanypeck (2005), p. 197.

impurità a uno di purità, trattenendo ogni componente contaminante. La mancata distruzione del cancello permetterebbe alle impurità di vagare di nuovo tra gli uomini e contaminare ancora. Anche il successivo utilizzo dei 14 pioli di legno ha una finalità simile: dopo che la processione si allontana, infatti, vengono piantati nel terreno 14 pioli di legno di pioppo:

> "Ma non appena si recano oltre, il luogo (dove si trovava il cancello) diventa invisibile. Allora utilizzano dei pioli di pioppo e costruiscono un sentiero dietro di loro."[279]

I pioli di pioppo servono a inchiodare al terreno le impurità, a legare agli inferi e a impedire che ritornino in superficie[280]; ma hanno anche una funzione di assorbimento, in quanto catturano e imprigionano le impurità che si trovano nei paraggi. È possibile, dunque, che un percorso venga costruito per bloccare e assorbire gli strascichi delle ultime impurità che possono essere sfuggite dopo la distruzione del varco[281].

Dopo ciò, la processione arriva in città, rientrando nel luogo da cui è partita e chiudendo ogni contatto con il mondo esterno dove è avvenuto il rito di dimezzamento e di passaggio. Una volta in città, per poter entrare senza rischi e pericoli di contaminazioni latenti, ognuno si lava: attività principale nel *pulire* le impurità[282].

Infine, un ulteriore sacrificio alla divinità tutelare *innarawant-* questa volta, sancisce la pacificazione di entrambe le divinità tutelari. Si procede con un banchetto rituale al quale partecipano tutti gli àuguri, mangiando e bevendo in onore delle divinità, e successivamente ognuno ritorna alla propria casa, segnando in questo modo la fine del rituale.

---

[279] VBoT 24 II 15-18: *ma-aḫ-ḫa-an-ma-at pa-ra-a a-ra-an-zi* / *a-pa-a-at-ša-ma-aš-kán pé-e-da-an* / *mu-un-na-at-ta-ri nu* ^{GIŠ}GAG$^{ḪI.A}$ ^{GIŠ}ÍLDAG *da-an-zi* / *nu-za* KASKAL-*an* EGIR-*an tar-ma-a-an-zi* ¬¬¬.

[280] Bawanypeck (2005), p. 198.

[281] È normale cercare di compiere una transizione da un momento *liminare*, come il rito di passaggio, al momento in cui ogni componente della processione è stato purificato e si può concludere l'intero rituale: anche dopo l'attraversamento del varco non si è ancora totalmente al di fuori della dimensione rituale e per questo ogni nuova azione deve essere attentamente calcolata per poter mantenere il nuovo status di purezza. Per questo motivo si eseguono riti o azioni rituali atte a "staccarsi" senza conseguenze dalla dimensione soprannaturale nella quale si è entrati nel momento in cui si è effettivamente attraversato il varco. Sono questi i riti *postliminari:* servono lo scopo di proteggere le persone coinvolte nel rituale nel momento in cui da un mondo precedente, *impuro*, entrano in un mondo nuovo, *puro*. Van Gennep (1909), pp. 17-18.

[282] Basti pensare alle *Istruzioni per il Personale del Tempio*, in cui ogni persona che sia stata a contatto con qualcosa di impuro debba sempre lavarsi per poter approcciare i luoghi della divinità in uno stato costante di purezza.

Rituale di Pupuwanni[283]

Questo rituale a differenza dei precedenti non rientra pienamente tra i rituali che comprendono un rito di dimezzamento di un cagnolino, soprattutto perché il testo è frammentato in alcuni punti, rendendo impossibile comprendere in che modo il cucciolo di cane sia utilizzato.

Di questo rituale esistono due versioni, A e B, e ognuna di esse ha il proprio numero di testimoni che riportano il testo; una particolarità cade sulla versione riportata da B, poiché uno dei suoi testimoni, B.2, e il duplicato di questo, B.3, sembrano riportare un secondo rituale, chiamato "rituale del capretto", che compare citato nel colofone del testimone B.1[284], insieme al rituale cosiddetto "di Pupuwanni".

Il rituale in questione si differenzia dagli altri visti in precedenza anche per un altro motivo: è un rituale che si attua nel momento in cui le divinità sono state stregate contro una persona oppure a questa persona viene "sollevato il mantello" (^{TÚG}*šeknu- šarā pippa-*)[285], un'azione apparentemente molto nociva per lo status di purezza dell'individuo coinvolto. È interessante infatti notare come questo rituale sia strutturato quasi come un processo, in cui il mandante del rituale (il "Signore del Rituale, EN SISKUR) deve "difendersi" davanti alle divinità invocate dalle calunnie che affermerebbero la sua contaminazione, dimostrando al contrario di essersi mantenuto puro.

Il testo comincia con la presentazione della lista dei materiali rituali necessari dettata dalla famigliare coppia Vecchia-àugure, vale a dire Pupuwanni e l'àugure sconosciuto che l'accompagna:

> "[Così] (parlano) Pupuwanni (e) l'àugure, l'uomo della città […]: '[Quando gli d]èi sono stregati contro una persona, […] e per quella persona il mantello è sollevato, […] per lui il rituale viene eseguito in questo modo': ella prende [un agnell]o, un capretto, un cucciolo di cane, 6 pagnotte spesse di una misura *tarna-*, una [b]rocca di birra, una manciata di grano monococco[?], lan[a] bianca[?] [e] rossa."[286]

---

[283] CTH 408.

[284] Bawanypeck (2005), p. 274.

[285] Vi sono varie interpretazioni di questa espressione; secondo Melchert sarebbe simile a un atto osceno equiparabile a un insulto, mentre per Kümmel corrisponderebbe a un atto magico che comporterebbe una contaminazione simile a quella data dalle malelingue. In un modo o nell'altro, è un atto che viene associato a una situazione di impurità e contaminazione o a una presunta tale. Melchert (1983), pp. 141-145; Kümmel (1967), p. 145; Bawanypeck (2005), p. 273, nota 831.

[286] B (B.1: IBoT 2.115]+KBo 15.22+KUB 41.3) Vs. 1-7: [*UM-MA*] ^{f}*Pu-pu-wa-an-ni* ^{LÚ}MUŠEN.DÙ LÚ KUR ^{URU}x[…] / [*ma-a-an* DINGIR]^{MEŠ} *ku-e-da-ni* UḪ$_7$*-an-te-eš* / [*-a*]*š-ša-an a-pé-e-da-ni* UN-*ši* ^{TÚG}*še-*

La lista degli strumenti rituali è molto simile – quasi identica – a quelle degli altri rituali officiati da Vecchie e àuguri che si sono analizzati fino a questo momento: sono presenti degli animali vivi – tra cui il cagnolino – la brocca di birra, il grano, che molto probabilmente servirà da analogia con le impurità che rimarranno sterili come il grano che non fiorisce più, e infine la lana sia bianca che rossa, che come si è già visto possiede notevoli qualità apotropaiche e purificatorie, in quanto sono colori associati all'assorbimento delle impurità.

Dopo vengono preparate delle figurine d'argilla che non ritraggono dei semplici animali, ma tutti i componenti del rituale, dai cavalli del Signore del rituale, al suo carro, alle divinità che vengono invocate, fino addirittura a plasmare modellini in argilla dello stesso mandante del rituale, dei suoi servitori e della persona "malvagia" che avrebbe lanciato contro l'interessato del rituale, le parole malevole che lo hanno contaminato.

Per che cosa il cane sia necessario non viene mai detto, o meglio, il testo non è conservato a sufficienza da permettere un'ipotesi sicura: tenendo conto degli altri rituali analizzati fino a questo momento, non è inverosimile pensare che alla fine del "processo" per dimostrare la propria purezza, siano avvenuti dei sacrifici per ringraziare e placare le divinità interpellate.

La versione A di questo rituale è leggermente diversa e presenta dei dettagli che mancano nella versione B vista sopra, come il colore degli animali, per esempio:

> "[Q]uando è giorno, ma il sole non è ancora sorto, si esegue il rituale in questo modo: 5 pagnotte spesse di una misura *tarna-*, e [una] brocca[?] di birra, un cagnolino nero, un agnello nero, un capretto nero, [una (?) mancia]ta di grano monococco, una figurina spruzzata con acqua, e un poco di lana bianca(?) e rossa."[287]

In questa versione viene specificato che gli animali sono di colore nero; nel capitolo precedente si è analizzato cosa voglia dire il colore nero in relazione al cane – in ambito

---

e[*k-*] / [*ša-ra*]-*a-pí-ip-pa-an nu-uš-ši* SISKUR *ki-iš-š*[*a-an*] / [*nu* 1 UD]U 1 MAŠ.TUR 1 UR.TUR 6 NINDA.GUR$_4$RA$^{ḪI.A}$ *tar-na-aš* / [1 ^{DUG}*K*]*U-KU-UB* KAŠ 1 *UP-NU kán-za ka-a-ši-iš- mi-d*[*i-iš-ša*] / [ ] *da-a-i*. Bawanypeck (2005), p. 285.

[287] A Vs. I 19-23: [*ma*]-*a-an-ma lu-uk-kat-ta* ^{D}UTU-*uš-kán na-ú-i ú-iz-zi* / *nu* SÍSKUR *kiš-an ḫa-an-da-a-an-zi* 5 NINDA.GUR$_4$RA *tar-na-aš* / [1^{DUG}]*KU-KU-UB* KAŠ-*ia* 1 UR.TUR GE$_6$ 1 SILA$_4$ GE$_6$ 1 MÁS.TUR GE$_6$ / [1$^{?}$ *UP*]-*NU kán-za še-na-an* A-*it pa-ap-pár-ša-an-zi* / [*ka*]-*a ši-iš mi-di-iš-ša te-pu*. Bawanypeck (2005), p. 276.

mesopotamico richiama il mondo degli inferi, ma anche il lato apotropaico delle figurine in argilla dipinte di nero – e generalmente è un colore associato più alle divinità infere che non a quelle celesti[288]. Oltre a ciò è un colore che richiama il nero della notte, l'ora in cui il confine tra il mondo reale e quello soprannaturale si confonde e le impurità e le forze negative sono più libere di vagare tra gli uomini.

Rimane l'interrogativo di come questo cagnolino venga utilizzato: neanche la seconda versione di questo rituale infatti sembra dare una sufficiente spiegazione, se alla fine sia stato tagliato a metà, sepolto oppure bruciato o più di queste possibilità insieme. Certo è che il passaggio appena citato non si trova, come il primo, all'inizio del rituale ma sembra che sia già passato un po' di tempo dal momento che le figurine di argilla di cui si è parlato sopra sono già state posizionate all'interno della casa. Ci si deve trovare, allora, poco prima dell'alba del secondo giorno di rituale. Viene naturale allora chiedersi, se questi animali che sono stati elencati sono sempre gli stessi che riporta anche la versione B del rituale o sono un ulteriore gruppo di 3 animali, di cui però viene specificato il colore? È una mera congettura di cui non ci sono prove o testimonianze all'interno del testo: non si sa che cosa ne sia dei 3 animali di partenza e non viene accennato niente a un ulteriore gruppo.

Anche in questa versione, le figurine di argilla servono a invocare le divinità che giudicheranno il caso, in particolare il dio Sole che viene chiamato come giudice[289]. L'unico altro accenno al cagnolino sembra proprio durante un'invocazione a una delle divinità in cui il mandante del rituale perora la propria causa:

> "Ma ora io ho preso l'agnello, il capretto e il cagnolino – gli animali neri – e [ella…]. Ed egli solleva verso di lui il mantello. Co[sa…] conosci tu. Ma io voglio essere puro davanti agli dèi!".[290]

[288] Non è il primo rituale che si incontra che ha questa varietà di animali dal colore nero: il rituale di Tunnawi prescrive un ariete nero, un cagnolino nero e un maialino nero se il protagonista del rituale è un uomo e una pecora femmina nera, una maialina nera e un cagnolino se la protagonista è una donna. Un' ulteriore pecora e un agnello sono presenti per essere sacrificati successivamente alla divinità solare.

[289] Bawanypeck (2005), p. 278.

[290] A.1 (KUB 7.2) II 18-23: *ka-a-aš-ma* $SILA_4$ MÁS.TU[R U]R.TUR-*ia* $GE_6^{HI.A\text{-}TIM}$ / *pé-eḫ-ḫu-un nu-wa-ra*-[*at* / *nu-uš-ši-iš-ša-an* ^{T}[^{ÚG}*še-ek-nu-wa ša-ra-a* / *pí-ìp-pa-i ku-i*[*t -š*]*i ša-ak-ti* / *am-mu-uk-ma PA-NI* DINGIR^{LIM} *pár-ku*]-*iš* / *e-eš-lu-ut* [ ]-*e-eš nam-ma* [/ *ḫa-an-ni-e*[*š-šar ḫa-an-ni*. Bawanypeck (2005), pp. 279-280.

Da questo breve riferimento si potrebbe dedurre che nel momento cruciale, in cui il mandante vuole apparire puro davanti agli dèi, per scongiurare qualsiasi possibilità di contaminazione, arriva preparato avendo portato i tre animali – rigorosamente neri – che gli permetteranno di purificarsi. Interessante notare come il cagnolino non sia in compagnia del maiale in questo rituale ma del capretto – animale che spesso si trova, anche come capro adulto, insieme al cagnolino e al maialino – e a un agnello, animale generalmente riservato per sacrifici alle divinità celesti, in particolare alle divinità solari – e infatti è presente sulla scena il dio Sole.

Potrebbe essere un ulteriore esempio di sacrificio alle divinità per mezzo di un cagnolino o l'ennesimo esempio del suo utilizzo in virtù del suo status impuro e, perciò, adatto ad assorbire e trattenere le impurità. E anche se fosse la seconda possibilità – che è la più probabile – ancora non ci sarebbe modo di capire come poi il cadavere del cane sia stato eliminato. Domande e quesiti a cui, purtroppo, non si può avere risposta.

Capitolo quarto: Il cane nelle feste

4.1 Feste e uomini-animale: l'importanza gerarchica dell'uomo-cane

All'interno dei testi riguardanti i rituali celebrati durante le festività ittite compare una serie di personaggi la cui natura unisce il lato umano a quello ferino: sono i cosiddetti "uomini-animale", il cui compito e ruoli rimangono ancora ambigui ma – sembrerebbe – centrali nella *performance* rituale e nell'acquisizione di determinati oggetti e strumenti rituali. Tra questi, una categoria è quella degli "uomini- cane" ($^{LÚ.MEŠ}$UR.GI$_7$), figure molto importanti all'interno delle cerimonie.

Per prima cosa è importante sottolineare come tra gli studiosi non ci sia una condivisa interpretazione della parola "uomo-cane", scritta con il logogramma ^{LÚ}UR.GI$_7$. In alcuni testi non religiosi e in qualche rituale la parola designa il cacciatore[291] e questo ha portato ad associare in qualunque attestazione la traduzione di "cacciatore" al logogramma. Ma ciò esclude implicitamente tutta quella grande categoria di figure cultuali – gli uomini-animale di cui sopra – che nei testi vengono descritti come degli uomini che si comportano da animali: l'uomo-cane abbaia, per esempio, e non sembra avere nessun atteggiamento che ricordi quello di un cacciatore[292].

4.1.1 L'immagine dell'uomo-cane

Non esistono – per ora – rappresentazioni iconografiche[293] di questi uomini-cane e anche quelle testuali non sono esaustive; quello che si può ricavare dai testi è una serie di comportamenti, di gesti, di azioni che vengono compiute e di oggetti che vengono ricevuti in dono dagli uomini-cane, ma anche dati in dono da questi stessi ad altre figure presenti

[291] Mouton (2021), p. 79

[292] Come si vedrà più avanti, nel contesto della caccia rituale spesso non è l'uomo-cane a cacciare ma tutta una sequenza di altre figure, uomini-animale e non.

[293] Nonostante questa mancanza, un'interessante ipotesi di Haas suggerisce che gli uomini-cane – così come gli tutti gli uomini-animale – si rendessero riconoscibili e si distinguessero gli uni dagli altri grazie a maschere dalle sembianze animali, che avevano la precisa funzione di trasformare l'uomo nell'animale corrispondente, una volta indossate; di qui la traduzione con "Hundemaskenträger" fornita da Haas per gli uomini-cane. Vedi, Haas (1994), pp. 64 *e passim*.

alle cerimonie. L'insieme di queste caratteristiche distingue gli uomini-cane dagli altri uomini-animale[294].

Si è già accennato al fatto che gli uomini-cane abbaiano durante la cerimonia rituale, ma non solo: oltre ad abbaiare come veri e propri cani – e lo fanno in un momento specifico – si denudano[295]. Un primo passo dove è attestato l'abbaiare degli uomini-cane si trova nel testo di una festa di origine hattica per il rinnovo della borsa da caccia[296] di due divinità, Zithariya e la divinità tutelare della città di Hatenzuwa:

> "Dopo queste cose, egli (il re?) beve (in onore della) divinità tutelare della città di Hattuša stando in piedi. [I cantanti cantano]; gli uomini-cane abbaiano. Egli spez[za] una pagnotta di pane-*takarmu*. Poi loro la posizionano per <la divinità> sopra quelle allineate. (La) spazzano via. Bevono (in onore di) Zithariya mentre sono in piedi. I cantanti cantano; gli uomini-cane abbaiano. Egli spezza una pagnotta di pane-*takarmu*. La posizionano per la divinità sopra quelle allineate."[297]

---

[294] Si deve fare una precisazione: quanto detto non vuole significare che, nell'insieme delle figure riconosciute come "uomini-animale", gli uomini-cane siano gli unici ad avere ruoli e caratteristiche riconoscibili; al contrario, ogni specifico gruppo di uomini-animale svolge azioni rituali, possiede oggetti e interagisce con altre figure rituali tale da poter essere identificato agevolmente. Questo vale per gli uomini-cane, quanto per gli uomini-lupo, gli uomini-leone, gli uomini- orso e così via.

[295] Non ci sono attestazioni di particolari capi di vestiario – tranne che in pochi casi – che facciano capire come questi personaggi siano vestiti: non si sa se portano abiti da cerimonia (forse indossavano pelli di cane? in realtà nel testo successivo KUB 20.90 si specifica che si tratta di vesti *šeknu*-) o vestiti che rassomigliano a ciò che si indossa nella vita di tutti i giorni. Di sicuro il denudamento sembra avere carattere centrale nell'assunzione del ruolo di "uomo-cane": sembra che prima di eseguire la "performance" cerimoniale come figure ibride, cioè come uomini-animale, devono spogliarsi – letteralmente in questo caso – degli abiti che li identificavano come uomini completi, non ibridi.

[296] La borsa da caccia è, come dice il nome, uno degli oggetti associati alla sfera della caccia insieme a arco, frecce e faretra. Il termine ittita è *kursa*- normalmente accompagnato dal determinativo KUŠ che indica oggetti di pelle o cuoio, anche se può essere fatta anche di altri materiali, come tessuto, legno e giunco. La descrizione migliore della *kursa*- si trova all'interno del mito sulla sparizione di una divinità, precisamente nel momento in cui viene descritta l'abbondanza e la fecondità dopo il ritorno del dio; si dice essere piena di "cose buone" come grasso di pecora, grano, animali selvatici, vino, bestiame e pecore, una lunga vita e la progenie. Tutto ciò che assicura una vita lunga, felice e prospera. Le divinità associate alla *kursa*- sono divinità tutelari che appartengono al mondo della caccia e tra di loro si trovano Inar, figlia del dio della Tempesta, e Zithariya, un dio che viene a volte sovrapposto alla *kursa*- stessa: viene detto essere "appeso" nel palazzo e portato in processione durante la festa d'Autunno, proprio come la *kursa*- viene portata in processione durante quella di Primavera. Infine, può succedere che la stessa *kursa*- venga accompagnata dal determinativo per "divinità", DINGIR, divenendo essa stessa una divinità tutelare (^{d}LAMMA). Güterbock (1989), pp. 115-118.

[297] CTH 683, KUB 55.43, II 6-12: EGIR-*anda=ma* ^{D}LAMMA ^{URU}*HATTI* GUB-*aš ekuzi* ^{L}[$^{Ú.MEŠ}$SÌR SÌR-*RU*] $^{Ú.MEŠ}$UR.GI$_7$ *wappianzi* 1 ^{NINDA}*takarmun parš*[*iya*] *n=an=kan* EGIR-*pa ANA* <DINGIR-*LIM*> *išgarantaš šer tianz*[*i*] *n=ašta šanhanzi nu* ^{D}*Zithariyan* G[UB-*aš*] *akuwanzi* $^{Ú.MEŠ}$SÌR SÌR-*RU* $^{Ú.MEŠ}$UR.GI$_7$ *wappianzi 1* ^{NINDA}*takarmun paršiya n=an=kan* EGIR-*pa ANA* DINGIR-*LI*[*M*] *iškarantaš šer tianzi*. McMahon (1991), pp. 146-147.

In questo caso, si vede chiaramente come l'abbaiare degli uomini-cane sia immediatamente successivo al canto dei cantori[298], ma prima del taglio e del posizionamento del pane, la prima volta per la divinità tutelare e la seconda per Zithariya. Subito dopo che il re ha bevuto in onore della divinità, i cantori e gli uomini-cane iniziano gli uni a cantare e gli altri ad abbaiare, "aprendo" in un certo senso la cerimonia di offerta del pane alla divinità; si può perciò affermare che in questo caso cantori e uomini-cane si trovano in un rapporto di parità gli uni con gli altri.

In due casi distinti, l'abbaiare degli uomini-cane è accompagnato dalla loro "svestizione", presentandosi in questo modo nella loro nudità. La prima istanza si trova in una piccola parte della festa *witaššiya*, tenuta per celebrare Huwaššanna, divinità del Paese Basso luvio:

> "Egli/Ella rompe una pagnotta del pane-*takarmu* e lo me[tte] sul'altare. [Gli uomini-cane] (stanno) [ab]baiando. (Li) lasciano (andare) nudi[299]."

Il secondo caso proviene ancora dal contesto culturale di influenza hattica:

> "Ella (la sacerdotessa NIN.DINGIR) beve mentre è seduta (in onore de) la [divinità Z]ithariya. L'assemblea rimane in piedi; essi (i membri dell'assemblea) abbaiano. […] arriva. Gli uomini-*hapiya* si tolgono (i loro) indumenti-[*š*]*eknu*. § (Li) danno in mano. Un ufficiale di palazzo regge una coppa rivolta alla sacerdotessa NIN.DINGIR; la sacerdotessa NIN.DINGIR mette la (sua) mano (sopra quella). L'ufficiale di palazzo (la) consegna all'assemblea, e, (lontano) dall'assemblea, si inchina davanti alla sacerdotessa NIN.DINGIR. La sacerdotessa NIN.DINGIR stende la mano verso (quella, cioè la coppa). § Essi (le) danno [vi]no (da bere) da un rhyton dorat[o] mentre è seduta in onore della divinità Zaiu. L'assemblea rimane in piedi. Essi (i membri dell'assemblea) si liberano (dei loro) vestiti-*šeknu* (e) abbaiano[300]."

---

[298] Mouton (2021), p. 79.

[299] CTH 692, KUB 46.18 (+), Ro? 10'-11': [... ^{NINDA}*t*]*akarmun paršiya n=an=šan ištanani d*[*āi* $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI$_7$ *wap*]*piyanda nu nikummanteš tarnanzi.* De Martino (1985), p. 259.

[300] CTH 649, KUB 20.90, IV 4'-6': [^{D}*Z*]*ithariyan* TUŠ-*aš ekuzi* [*ašeš*]*šar arta wappiyanzi* [...]-*uzzaš uizzi* $^{LÚ.MEŠ}$*hapiyaš* [^{TÚG}*š*]*iknuš peššiyanzi* § [*k*]*iššarī pianzi ta ANA* NIN.DINGIR [D]UMU É.GALGAL *parā appiškezzi* NIN.DINGIR *QĀTAM zikkezzi ta* DUMU É.GAL *ašešni peškezzi ašešnaz=a ANA* NIN.DINGIR *UŠKĒN* NIN.DINGIR *menahhanda QĀTAM peške*[*z*]*zi* § ^{D}*Zaiūn* TUŠ-*aš IŠTU BIBRI* KÙ.G[I GEŠT]IN *pianzi ašeššar arta* ^{TÚG}*šiknuš peššiyanzi wappiyanzi*. Groddek (2004), p. 157.

Nel primo caso viene semplicemente detto che gli uomini-cane abbaiano e che nel farlo "vengono lasciati procedere nudi". Importante è sottolineare in questo luogo come si specifichi che sono proprio gli uomini-cane ad abbaiare – finora non si è trovato motivo di pensare il contrario – e che proseguono la cerimonia nudi, invece che vestiti; la svestizione può essere avvenuta prima della cerimonia del taglio del pane e già prima che gli uomini-cane cominciassero ad abbaiare, confermando l'ipotesi di una svestizione "necessaria" per passare da uno status di uomo a uno di essere ibrido uomo-animale.

Nel secondo passo, invece, vi sono tutte le caratteristiche elencate fino a questo punto, cioè l'abbaiare e la svestizione, ma non ci sono gli uomini-cane. Viene detto infatti che dopo che la sacerdotessa beve in onore della divinità Zithariya, i membri dell'assemblea, che rimangono in piedi, cominciano ad abbaiare: è quello che succede nel primo passaggio citato in questa sede[301], dove subito dopo che il re beve in onore della divinità, i cantori cominciano a cantare e gli uomini-cani ad abbaiare. Chi si sveste dopo queste azioni rituali, invece, non sono gli uomini-cane o i membri dell'assemblea, ma un altro gruppo di figure, cioè gli uomini-*hapiya*. Questi ultimi si trovano nei testi sempre – ma non solo - in relazione con gli uomini-cane[302], perciò seppur non citati in maniera esplicita è possibile che sulla scena siano presenti anche questi ultimi. Gli uomini-*hapiya* si spogliano di un particolare tipo di indumento – i vestiti-*šeknu* – che ritorna alla fine della seconda bevuta cerimoniale in onore della divinità Zaiu, dove sono gli stessi membri dell'assemblea a spogliarsi di questi abiti-*šeknu* e ad abbaiare.

Perciò, data la presenza degli uomini-*hapiya* e degli abiti-*šeknu* comuni ad entrambi i gruppi di uomini, è sicuro poter affermare che dietro ai membri dell'assemblea ci siano proprio gli uomini-cane, che sembrano ricoprire un ruolo importante in questa cerimonia dal momento che sono coloro ai quali viene consegnata la coppa/rhyton dorato che consegneranno alla sacerdotessa per portare a termine la cerimonia. La svestizione degli abiti-*šeknu* non implica necessariamente il passaggio da uno status "umano" a uno "ibrido", come si è detto riguardo agli uomini-cane, perché gli uomini-*hapiya* non fanno parte del gruppo degli uomini-animale e non sembra che abbiano bisogno di "diventare" animali assumendone i comportamenti per proseguire con le azioni cerimoniali; al contrario gli uomini-cane assumono il tratto canino distintivo dell'abbaiare, ma in questo

[301] Vedi sopra: CTH 683, KUB 55.43, II 6-12.
[302]Si trovano anche associati agli uomini-lupo e agli uomini-orso. Mouton (2021), p. 82

caso non sembra essere legato alla perdita degli abiti-*šeknu*, infatti si dice che abbaiano molto prima della perdita degli abiti.

Un'altra figura che si trova associata esclusivamente con l'uomo-cane è l'uomo-*hatwaya*. Egli compare insieme all'uomo-cane in contesti in cui si potrebbe alludere a una situazione di guerra o di caccia:

> "L'uomo-cane *ittalawant-* tiene la sua lancia di bronzo e tiene il bastone dell'uomo-*hatwaya*[303]."

> "Il […] chiama:'hatwaya!'. […] L'uomo-cane […] indietro. I […] *warašh-*[304] con il chiavistello i piedi dell'uomo-*hatwaya* (e) dell'uomo-cane, *uomo-cane*[305]. § L'uomo-*hatwaya* prende il suo posto, si alza e chiama: 'awaya, awaya![306]'."

Entrambi i testi sono estratti di feste di ambiente hattico. Nel primo estratto compare l'uomo-cane che regge una lancia di bronzo e viene specificato che quella è proprio la sua lancia di bronzo, un'arma che – per questo - sembra essergli associata[307] o quanto meno riconosciuta come caratteristica dell'uomo-cane. Ma oltre alla propria lancia, regge in mano anche un altro strumento, cioè il bastone dell'uomo-*hatwaya.* La lancia e il bastone possono entrambi riferirsi sia all'ambito militare che a quello della caccia; la lancia fa parte delle armi del cacciatore – insieme ad arco, frecce e allo stesso cane da

[303]CTH 653, KUB 10.65, IV 4'-6': ^{LÚ}UR.GI$_7$-*aš ittalwanza* ŠUKUR.ZABAR=*ŠU harzi U* ^{GIŠ}GIDRU *ŠA* ^{LÚ}*hatwaya harzi*. Mouton (2021), p. 90, nota 7.

[304] È un verbo plurale

[305] In questo punto ho voluto evidenziare, utilizzando il corsivo, la ripetizione della parola "uomo-cane" perché nel testo non si trova l'usuale logogramma ^{LÚ}UR.GI$_7$, bensì, forse per una volontà di sottolineare la specificità di questa figura cerimoniale, il termine ittita ^{LÚ}*kuwan-*. Il logogramma – che viene scritto per primo – (^{LÚ}UR.GI$_7$) comunemente indica una persona associata strettamente ai cani, che molto spesso è tradotta come "cacciatore". In contesto cerimoniale, invece, si riferisce a questa figura ibrida metà uomo e metà cane; è pertanto possibile che in questo testo, proprio per sottolineare questo slittamento di significato, si sia aggiunta la parola per "uomo-cane" in ittita (^{LÚ}*kuwanan=(n)a*) che probabilmente indicava una maggiore specializzazione di questa specifica figura rispetto al semplice ^{LÚ}UR.GI$_7$. Tuttavia, il significato più specializzato che verrebbe riportato dalla parola ittita per "uomo-cane" rimane ad oggi sconosciuto, da qui la scelta di tradurre entrambe le parole allo stesso modo. Per la questione sulla specializzazione della parola ittita rispetto al logogramma, si veda Melchert (1989), pp. 98-99.

[306]CTH 635, KUB 10.66 (+), VI 1–7 e dupl. KBo 7.48 9'–12': [...(*x-yaš* hatawāya *halzā*)*i* ... ^{L}(^{Ú}*kuwaš*=(*š*)*a āppa aššiy*)*a*-... ...]-*nallēš* [^{GIŠ}*h*]*attalut* ^{LÚ}*hatwayan* ^{LÚ}UR.GI$_7$ ^{LÚ}*kuwanan=(n)a* GÌR^{MEŠ}=*ŠUNU uarašhanzi* § ^{LÚ}*hatwayaš pēda=(š)šit ēpzi t=aš tīēzzi* awaya awaya *halzāi*. Melchert (1989), p. 97.

[307] Questa ipotesi si basa unicamente sul dato tratto da questo frammento di testo: essendo questa l'unica testimonianza della presenza di lance di bronzo insieme agli uomini-cane congetture più precise non possono essere fatte. Mouton (2021), p. 80

caccia[308] - e contemporaneamente è l'arma del soldato, e sia arco e frecce che lancia hanno la medesima funzione, cioè colpire da lontano la preda o il nemico in campo aperto. Il bastone può riferirsi al bastone del comando in ambito militare – la mazza del comandante – e più che nella caccia può essere ritrovato nell'ambito della pastorizia, dove in entrambi i casi esplicita la funzione di guida. Due strumenti che si ritrovano in due ambiti diversi ma affini nei loro aspetti.

Nel secondo esempio, invece, l'ambito della caccia risulta più evidente. La scena sembra svolgersi come un "cambio della guardia" perché sembra che l'uomo-cane si faccia indietro e venga sostituito dall'uomo-*hatwaya*, il cui nome viene chiamato all'inizio; vi è un momento in cui le due figure si trovano nello stesso luogo e viene loro fatto qualcosa – il verbo è di significato sconosciuto – e solo dopo si scambiano di posto. Interessante è ciò che dice l'uomo-*hatwaya*, "awaya awaya", che altra cosa non è che il verso che un animale colpito durante una battuta di caccia emette per il dolore[309]. Anche in questo caso sembra che ambito guerresco e sfera della caccia si fondano in un'unica *performace* rituale, evidenziata dal rapporto molto stretto che intercorre tra queste due figure cerimoniali.

4.1.2 Scala gerarchica e grado di importanza: l'uomo-cane si avvicina al sovrano e al divino

All'interno della compagine degli uomini-animale si riescono a distinguere diversi gradi di importanza determinati da fattori quali: la gerarchia interna agli stessi gruppi di uomini-animale, la loro associazione con determinate figure e la loro vicinanza – o meno – al re o al divino.

Per quanto riguarda l'uomo-cane, si trova una testimonianza di una scala gerarchica interna in un passaggio della festa del KI.LAM:

> "Dopo queste cose, le borse da caccia (fatte di) rame vanno sulla montagna. Gli [an]imali degli dèi vengono, (vale a dire) un leopardo d'argento, un leone d'oro, un cinghiale [sel]vatico d'argento, un cinghiale selvatico di lapis-lazzuli (e) un orso d'argento. Occupano i loro posti con i cervi. § Essi danno un vestiario-*adupli* agli uomini-cane di

[308] Collins (2001), p. 249
[309] Mouton (2021), p.86

alto rango; essi (lo) offrono al re e (li) fanno sedere. § Dopo queste cose, i musicist(i) (della) divinità tutelare suonano la lira. Gli uomini della città di Anunuwa camminano con loro. Essi scagliano le lance-*māri* e [ca]ntano. § Dopo queste cose, gli intrattenitori arrivano. Essi […] e ballano. § Dopo queste cose, […] arriva. Egli va davanti al capo degli uomini-cane[310].”

La scena si apre con la processione degli “animali degli dèi” che scendono dalla montagna: essi sono delle figure di animali – solitamente dei *rhyta*, cioè dei recipienti per libagioni di diverse forme – create con metalli preziosi tra cui argento, rame e oro. Dopo che questa processione è arrivata a destinazione, si viene a sapere che dei personaggi consegnano un tipo di vestiario – *adupli* – “agli uomini cane d’alto rango” (*ANA* LÚ.MEŠUR.GI$_7$ DUGUD): questa definizione per gli uomini-cane compare solo in testi relativi alla festa del KI.LAM e unicamente per questa categoria di uomini-animale[311], sottolineando l’importanza loro assegnata essendo i responsabili della processione degli “animali degli dèi”[312]. Il vestiario-*adupli* dato agli uomini-cane non rimane a loro ma da questi stessi viene offerto al re: solo gli uomini-cane possono avvicinarsi così tanto al re da potergli addirittura offrire in dono qualcosa – mentre ciò non può essere detto delle altre categorie di uomini-animale[313].

---

[310]CTH 627, KBo 10.25 +, VI 3’–21’, con duplicati KBo 30.14 v 6’–8’ e KUB 53.32+ Obv. 1’–3’: [(EGIR=*ŠU=ma* HUR.SA)]G NA4*kunnanaš* [(KUŠ*kurš*)]*eš pānzi nu* DINGIRMEŠ-*naš* [*hū*]*itar* PÌRIG.TUR KÙ.BABBAR UR.MAH KÙ.GI [ŠA]H.GIŠ.GI KÙ.BABBAR ŠAH.GIŠ.GI NA4ZA.GÌN AZ KÙ.BABBAR *uwanzi nu=za ITTI* DÀRAHÁ *AŠAR=ŠUNU appanzi* § *ANA* LÚ.MEŠUR.GI$_7$ DUGUD TÚG*adupli pianzi* LUGAL-*i hinkanta n=e ašešanzi* § EGIR=*ŠU=ma* LÚNAR DLAMMA GIŠ.DINANNA *hazzikezzi* [(LÚMEŠ U)]RU*Anunuwa katti*=(*e*)*šmi iyanta* [(GIŠ*m*)]*āriuš anda walhanianda* [SÌ]R-*RU* § [(EGIR=*ŠU*)]=*m*]*a* LÚ.MEŠALAM.ZU$_9$ *uwanzi* [...-*ka*]*nzi taruiškanzi=ya* § [(EGIR=*ŠU*) ...] *uizzi* [*per*]*an*=(*n*)*a* GAL LÚ.ME[ŠU]R.GI$_7$ [*hu*]*iyanza*. : Singer (1984), pp. 52–53; Miller (2006), p. 24.

[311] Mouton (2021), p. 82.

[312] Güterbock (1989), p. 118.

[313] L’unica eccezione può essere la categoria degli uomini-lupo, i quali non solo si avvicinano al sovrano ma anche alla divinità. In questo caso il testo fa riferimento a una festa hattica in onore della divinità Titiwatti: CTH 639, KBo 23.97, I 5–18 con dupl. KUB 54.73 +, 5’–15’ e KUB 7.19 + I 5–17: *mahhan=ma* LÚUR.BAR.RA *ŠA* ŠAH UZU*hulhuli* [*udai*? *n*]=*at ANA* LÚSANGA D*Titiwatti pāi n=at=ša*[*n* LÚ]SANGA D*Tetewatti PĀNI* DINGIR-*LIM* ZAG.GAR.RA *dā*[*i*] § [*na*]*mma* 2 LÚ.MEŠUR.BAR.RA *PĀNI* DINGIR-*LIM tarkuwanzi* MUNUS.MEŠKAR.K[ID= *ya*] *menahhanda tarkuwanzi* GAL MUNUS.MEŠKAR.KID MUNUSSANGA D*T*[*etewatti*] *peran=pat hūyanteš nu tarkuiškanzi mahha*[*n=ma*] *tarkuwanzi zinnan*[*zi*] § *nu* DUMU.MUNUS *šuppišaraš ŠA* D*Titiwatti* TÚG SA$_5$ *IŠT*[*U ...*] *karappan harzi ANA* TÚG SA$_5$=*ma*=(*š*)*šan šer wā*-[...] *kittari nu=šmaš peran hūyanza* EGIR-*a*[*n=ma*] MUNUSSANGA-*š=a ŠA* D*Tetewatti* GAL MUNUS.MEŠKAR.KID MUNUS.MEŠKAR.KI[D=*ya*] *iyandari peran*=(*n*)*a=šmaš* 2 LÚ.MEŠUR.BAR.RA *hūy*[*antes*] *nu=šmaš peran arha parahhiškanzi n=at*[*=kan*?] *INA* KI.LAM *katta aranzi*.

“Mentre un uomo-lupo [*porta*] la parte del corpo *hulhuli* di un maiale, lo consegna al sacerdote-*šankunni* della divinità Titiwatti, di modo che il sacerdote-*šankunni* di Titiwatti lo mette sull’altare, davanti alla divinità. § [Al]lora, due uomini-lupo danzano davanti alla divinità [e] donne KAR.K[ID] danzano davanti (alla divinità). Il capo delle donne KAR.KID va davanti alla sacersotessa-*šankunni* di T[itiwatti] e ballano.

In un estratto da un testo di una festa hattica per la divinità tutelare, invece, si vedono gli uomini-cane interagire con due categorie diverse di persone; all'inizio con dei barbieri e alla fine con il sacerdote-*šankunni*, una tra le più importanti figure religiose all'interno della cerimonia:

> "Essi danno il […] che i barbieri portano dal tempio della divinità tutelare in un vaso-*tapišana* [d'argento/dorato] agli uomini-cane perché bevano tre volte. Essi danno quello […] che offrono davanti alla divinità ai barbieri da bere [*tre volte*] e poi i barbieri si voltano. Consegnano una pagnotta di pane spesso del tempio della divinità tutelare a colui che piange e poi, anche quello si volta. § Si incammina. Gli intrattenitori lo *seguono*. Egli arriva a Tauriša e beve (in onore de) la divinità tutelare di Tauriša e Kalimma. Poi si incammina. Il boschetto di Tauriša viene per primo (*scil.* ha la preminenza?). L'uomo del boschetto regge pagnotte di pane-*wita* e pane-*ūnganant* e grid[a]. Il sacerdote-*šankunni* lo prende (il pane) da lui e lo rompe. Egli beve (in onore de) il dio della Tempesta del boschetto e gli uomini-cane lo mangiano (il pane spezzato dal sacerdote-*šankunni*) sulla via del ritorno.[314]"

In questo caso viene descritta una vera e propria processione con tanto di fase iniziale preparatoria e fase finale. Gli uomini-cane compaiono in ciascuno di questi momenti; innanzitutto i barbieri portano il vaso che contiene una bevanda - forse del vino – e la

---

Quando finiscono di danzare, § una ragazza consacrata di Titiwatti porta un capo di vestiario rosso con […] e […] è posto sopra il capo di vestiario rosso. Ella (la ragazza consacrata) va di fronte a loro, [mentre] la sacersotessa-*šankunni* di Titiwatti, il capo delle donne KAR.KID e le donne KAR.KID camminano dietro. I due uomini-lupo va[nno] davanti a loro. Loro (le donne KAR.KID) li (gli uomini-lupo) inseguono davanti a loro. Arrivano alla porta." Pecchioli Daddi (1992), p.103; Taggar-Cohen (2006), pp. 317–319.

CTH 685, KBo 5583: 1'–6': [LUG]AL-*uš paizzi* [*t=aš=kan*?] É ^{D}*kurša*[*š p*]*eran ari t=ašta* $^{LÚ.MEŠ}$UR.BAR.RA *INA* É ^{D}*kuršaš andan pānzi*.

"Il [r]e viene (e) arriva davanti al tempio della sacra borsa da caccia. Gli uomini-lupo entrano nel tempio della sacra borsa da caccia." Mouton (2021), p. 91, nota 38.

In entrambi questi passaggi della stessa festa si vedono gli uomini-lupo interagire prima con la divinità, danzando davanti alla sua immagine, e poi con il re entrando insieme a lui all'interno di un tempio, un luogo sacro, sottolineando come essi siano adatti a trovarsi in presenza di entrambe queste entità: quella regale e quella divina.

[314]CTH 685, KUB 9.17, I 5'–18': x x^{HÁ} *kuit IŠTU* É ^{D}LAMMA *tapišānit* K[Ù.BABBAR/GI] $^{LÚ.MEŠ}$*tahīyališ udanzi nu ANA* $^{LÚ.MEŠ}$UR.G[I$_7$] *akuwanna* 3=*ŠU pianzi ANA PĀNI* DINGIR-*LIM=ma kuit* [...] *pē harkanzi nu ANA* $^{LÚ.MEŠ}$*tahiyalaš akuwan*[*na* 3=*ŠU*?] *apāt pianzi nu* $^{LÚ.MEŠ}$*tahīyališ* EGIR-*p*[*a*] *neyantari ANA* ^{LÚ}*palwatalliya ŠA* É ^{D}[LAMMA] 1 NINDA.GUR$_4$.RA *pianzi nu=za=kan apāš*=(*š*)*a* EGIR-*pa neya*[*ri*] § *n=aš iyannai n=an=kan* $^{LÚ.MEŠ}$ALAM.ZU$_9$ EGIR-*an a*[*ppanzi*?] *n=aš* ^{URU}*Tauriša tīēzzi nu* ^{D}LAMMA ^{URU}*Taur*[*iša*] ^{D}*Kalimman*=(*n*)*a ekuzi n=aš iyannai nu* ^{GIŠ}TIR ^{URU}*Tauriša peran wahnuzi nu* LÚ ^{GIŠ}T[IR] ^{NINDA}*uītaš* NINDA-*an ūnganantan harzi palui*[*škezzi=ya*] *n=an=ši=kan* ^{LÚ}SANGA *arha dāi n=an paršiya nu* ^{D}U ^{GIŠ}TIR *ekuzi n=an* $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI$_7$ EGIR KASKAL=*pat ada*[*nzi*]. McMahon (1991), pp. 220–221.

offrono agli uomini-cane, che bevono dal recipiente per tre volte. La stessa azione è ripetuta dai barbieri, i quali anche loro bevono tre volte dopo che un recipiente viene loro offerto davanti alla divinità – la statua della divinità *è* la divinità – molto probabilmente dagli stessi uomini-cane: un'azione quindi speculare che riflette la complementarità, anche in questo caso, dei gesti e dei ruoli di queste figure. Perciò a questo punto, uomini-cane e barbieri sono posti sullo stesso piano di importanza[315]. Poi tutti i componenti della processione si voltano e si incamminano verso la città di arrivo, per entrare nella quale devono prima fermarsi nel suo bosco. In questo luogo il sacerdote- *šankunni* prende dall'*uomo del bosco* i pani che spezza e beve in onore della divinità tutelare, che in questo caso è una delle tante declinazioni – epiclesi – del dio della Tempesta, Tarhunta. Il pane che è stato spezzato, il sacerdote non lo consuma ma lo consegna da mangiare proprio agli uomini-cane e a nessun'altro, i quali lo finiscono sulla via del ritorno. L'atto di mangiare il pane cerimoniale spezzato dal sacerdote eleva gli uomini-cane su un piano di gran lunga superiore rispetto ai barbieri – nonostante con loro abbiano condiviso le tre bevute iniziali: è l'atto conclusivo della cerimonia, che si conclude proprio con gli uomini-cane, quasi a sottolineare l'importanza intrinseca che questo animale ha in rapporto alla dimensione rituale, di qualunque natura essa sia[316].

4.1.3 Abbaiare e Cantare: azioni diverse eppure simili

Si è visto all'inizio come una caratteristica tipica degli uomini-cane sia il fatto che abbaiano durante le cerimonie in momenti precisi, cioè dopo che i cantanti hanno cominciato a cantare. Agli uomini-cane è attribuita un'ulteriore caratteristica che li distacca dal resto degli uomini-animale, quella del canto. Non si capisce se gli uomini-cane cantino nel senso più stretto del termine o se il loro abbaiare venga interpretato – o eseguito – come fosse un vero e proprio canto[317], certo è che le associazioni tra canto e

[315] Mouton (2021), p. 82
[316] Gli uomini-cane e gli uomini-lupo sono gli unici uomini-animale a entrare in contatto e a essere associati con sacerdoti e sacerdotesse-*šankunni*.
[317] Mouton (2021), p. 85

abbaiare si trovano in gran numero nel contesto della festa di Primavera, cioè AN.TAH.ŠUM[318]:

> "[Il re (e) la reg]ina bevono (in onore de) la divinità tutelare mentre sono seduti all'esterno. Gli [uomini]-[ca]ne cantano dietro la finestra. Egli (il re?) spezza una pagnotta di pane spesso."[319]

> "Mentre sono seduti all'esterno, il re (e) la regina bevono (in onore de) la divinità tutelare da un rhyton a forma di cervo. § I cantanti *halliyari* [suo]nano grandi lire. Il coppiere distribuisce una pagnotta di pane dolce all'esterno. Gli uomini-cane <cantano> dietro la finestra."[320]

> "Mentre stanno in piedi, il re (e) la regina bevono (in onore de) 'la divinità Zithariya della sacerdotessa-NIN.DINGIR' all'interno. Il re beve (*mentre odora*) *l'aroma*. Le grandi lir(e) suonano; gli uomini-cane abbaiano. Egli spezza una pagnotta di pane spesso."[321]

Ci sono due momenti in cui gli uomini-cane cantano/abbaiano. Il primo è quando il re e la regina bevono in onore della divinità tutelare mentre sono seduti, all'esterno: sembra esserci una contrapposizione tra la coppia reale che è fuori e gli uomini-cane che sembrano essere all'interno di qualcosa – essendo "dietro la finestra" – oppure si trovano comunque separati dai reali – e sembrerebbe, anche dagli altri presenti – perché vengono "isolati" in un luogo dal quale possono cantare. Nei primi due passaggi, gli uomini-cane

---

[318] AN.TAH.ŠUM o festa di Primavera segna la fine dell'inverno e l'inizio della primavera: il logogramma con la quale è scritta potrebbe fare riferimento al croco, un fiore che è trai primi a spuntare non appena la stagione fredda si conclude, simboleggiando un nuovo inizio. La festa ha una durata di circa trentacinque giorni e porta il re e la sua corte in una processione che tocca le città di tutta l'Anatolia centrale. Contraltare di questa, è la festa d'Autunno o *nuntarriyašha-*, cioè "della fretta" o "della tempestività" perché il re deve celebrarla il più in fretta possibile non appena tornato dalle campagne militari estive. Dura quaranta giorni e, come per la precedente, anche per questa festa il re e la sua corte si spostano in processione. De Martino (2020), p. 137; Cammarosano (2018), p. 399; Taracha (2009), pp. 138-141.

[319] CTH 625, KBo 4.13+, V 39–40: [LUGAL MUNUS.L]UGAL TUŠ-*aš* ^{D}LAMMA *āšgaza akuwanzi* [$^{LÚ.MEŠ}$UR].GI$_7$ EGIR AB-*ya* SÌR-*RU* 1 NINDA.GUR$_4$.RA *paršiya*. McMahon (1991), p. 264.

[320] CTH 625, KBo 19.128, IV 47'–53': LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-*aš* ^{D}LAMMA *aškaz IŠTU BIBRI* DÀRA.MAŠ *akuwanz*i § [$^{GI]Š.D}$INANNA.GAL $^{LÚ.MEŠ}$*halliyareš* [SÌ]R-*RU* ^{LÚ}SAGI.A-*aš* 1 NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ [*āšg*]*az pāi* $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI$_7$ E[GI]R ^{GIŠ}AB^{HÁ} <SÌR-*RU*>. Otten (1971), p. 12.

[321] CTH 625, KBo 4.13+, VI 5–8: LUGAL MUNUS.LUGAL GUB-*aš* ^{D}*Zithariyan ŠA* NIN.DINGIR *andurza akuwanzi nu* LUGAL *waršuli ekuzi* ^{GIŠ}INANNA.GAL SÌR-*RU* $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI$_7$ *wappiyanzi* 1 NINDA.GUR$_4$.RA *paršiya*. Güterbock (1989), p. 118.

cantano dopo che i musicisti cominciano a suonare le lire, per sottolineare in questo modo la compiuta celebrazione degli onori per la divinità. Il secondo momento è invece quando, viceversa, il re e la regina sono in piedi – e non più seduti – all'interno – probabilmente del tempio – e gli uomini-cane, dopo che i musici cominciano a suonare, viene detto che abbaiano, apparentemente trovandosi all'esterno con le altre persone presenti: non è più specificato infatti che gli uomini-cane debbano trovarsi *dietro* a qualcosa per far sentire la loro presenza.

L'insieme delle azioni cerimoniali viste fino a questo momento – la coppia reale che beve in onore della divinità, la presenza di suonatori di lira e cantori che cantano, la pagnotta che viene spezzata dal sovrano e la presenza stessa degli uomini-cane insieme a tutte queste figure – porta a pensare che l'abbaiare degli uomini-cane sia simile o equivalente al loro cantare. Resta da discutere se il loro canto sia in qualche modo diverso da quello dei cantanti o se sia simile, se non addirittura uguale assimilandosi momentaneamente agli stessi cantori; non sembra essere un caso che i cantanti maschi siano altre figure unicamente associate agli uomini-cane, quasi come gli uomini-*hapiya*, figure complementari che mettono in risalto un aspetto diverso di queste figure ibride, un aspetto questa volta più *performativo*, cioè legato a un'azione più visibilmente riconoscibile e associabile immediatamente sia agli uomini-cane che agli uomini-*hapiya*: la svestizione.

4.1.4 Dare e ricevere doni

Offrire doni in un contesto cerimoniale in onore di una divinità non è qualcosa di strano o fuori dall'ordinario, ma dare *e ricevere* doni in un contesto cerimoniale quando non si è né la divinità né la coppia reale, è certamente più peculiare. È il caso degli uomini-cane, gli unici a dare e ricevere doni all'interno delle feste celebrative[322]; si è visto il caso in cui gli uomini-cane hanno donato al re il vestiario-*adupli* e si è sottolineato come in questa circostanza siano definiti "uomini-cane di alto rango". Prendendo in analisi altri esempi, risulta ancora più evidente come ci sia un netto distacco tra gli uomini-cane e gli altri uomini-animale in fatto di importanza, proprio per questa concessione speciale. Il primo estratto fa parte di un testo inerente al KI.LAM:

[322] Mouton (2021), p.85

> "Il re e la regina bevono (in onore di) due (divinità) mentre sono seduti, (rispettivamente) Inar (e) [Hapant]ali. I cantanti *halliyari* suonano grandi lire. Gli *accessori* (per i rhyta) vengono [dal tempio] di Inar. Le (immagini di) [an]imali passano davanti. Il *pēri-* arriva. Il secondo giorno, non ci sono né *pēri-* né animali. Il capo degli intrattenitori è sul *marāu-*. Le divinità arrivano dalla casa della borsa da caccia; si consulta il re riguardo al dono per gli importanti uomini-cane. Il secondo giorno, non c'è nessun dono. Gli uomini incaricati della tavola posizionano un frutto.[323]"

Il secondo estratto viene da un testo sulla festa di Primavera, AN.TAH.ŠUM:

> "Il capo delle guardie reali entra e annuncia al re il dono per gli uomini-cane, (rispettivamente qualcosa) da indossare, una pagnotta di pane da mordere, argento e oro da dare."[324]

Infine, un terzo estratto viene da una festa mensile hattico-ittita:

> "Se il dono degli uomini-cane è pronto, [*s*]*e* il pane del tuono è pronto, lo offrono. Ma, se non è pronto, non lo offrono."[325]

Questi tre estratti provengono da tre contesti festivi differenti ma hanno in comune il momento della preparazione ed eventuale consegna del dono per gli uomini-cane: queste figure vengono trattate come degli importanti rappresentanti, che non possono non essere trattati con ogni onore possibile. Il dono sembra consistere di vari oggetti accumulati insieme ma sostanzialmente sembra che sia sempre comprensivo almeno di un capo di vestiario – come lo è il vestiario-*adupli* – e un pane, con l'aggiunta eventuale di oro e argento, che però viene detto dover essere ridistribuito. Anche nei casi precedenti si è visto come i doni tributati al sovrano da parte degli uomini-cane siano stati doni dapprima

---

[323]CTH 627, ABoT 1.5+ II 13'–20' con duplicato KBo 22.195 II! 13'–19': [(LUGAL-*uš* MUNUS.LUGAL-*aš*=(*š*))]*a* TUŠ-*aš* 2 *akuanzi* ^{D}*Inar* [^{D}*Haband*]*ali* $^{GIŠ.D}$INANNA.GAL $^{LÚ.MEŠ}$*halireš* SÌR-*R*[*U IŠTU* É ^{D}]*Inar šuppištuwāreš* [(*uenzi*) *huit*]*ār šemenzi pēreš uizzi* [(*INA* U_4.2.KAM *p*)]*ēreš huitār*=(*r*)*a* NU.GÁL UGULA $^{LÚ.MEŠ}$ALA[(M.ZU_9 ^{GIŠ}*marāu*)*i*] *ēšzi kuršaš* É-*erza* DINGIR^{MEŠ} *uenzi* [(*ŠA* $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI_7 DUGUD)] NÍG.BA=*ŠU* LUGAL-*un pūnuššanzi* [(*INA* U_4.2.KAM NÍG.BA)] NU.GÁL LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}BANŠUR *INBAM tianz*[(*i*)]. Singer (1984), p. 3.

[324] CTH 612, KUB 25.1 III 43''–47'': *nu=kan* GAL *MEŠEDI anda paizzi nu* LUGAL-*i ŠA* $^{LÚ.MEŠ}$UR.G[(I_7 IG)]I.DU_8.A *tarkummiyaizzi waššuwanti* ^{NINDA}*wagatan* KÙ.BABBAR K[(Ù.G)]I *pianna.* Badalì & Zinko (1994), pp. 74–79.

[325]CTH 591, KBo 17.88+ II 21–24: [*m*]*ān ŠA* $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI_7 IGI.DU_8.A *handaittari* [*mā*]*n tethešnaš* NINDA.GUR_4.RA-*iš handaittari* [*n*=*a*]*n hinkanzi mān UL*=*ma handaittari* [*n*=*a*]*n UL hinkanzi*. Klinger (1996), pp. 306–309.

ricevuti dagli stessi uomini-cane, come in un continuo circolo virtuoso dove il fattore importante e cruciale non è il possesso dell'oggetto in sé ma l'averlo ricevuto e donato a propria volta. Deve essere un momento molto importante all'interno della cerimonia, dato che il dono deve essere preparato in anticipo prima di essere consegnato – anche se è detto che può succedere che il dono non sia pronto, e a quel punto non viene consegnato nient'altro[326].

A loro volta gli uomini-cane offrono in dono qualcosa[327] – e questa volta non si tratta di doni precedentemente dati a loro. Nel primo caso, un estratto da una festa hattica:

> "Dopo queste cose, la divinità Zithariy[a] va [con] Il Mio Sole (il Gran Re). Non appena Il Mio Sole viene su a Hattuša, in qualunque giorno Il Mio Sole va alla città, (c'è) una festa nel tempio della borsa da caccia. Gli uomini-cane conducono quattro [buoi grassi (e) *quattro* pe]core. (Esso è) un tributo di tutto il Paese. Dal tempio della borsa da caccia, essi [con]ducono anche un bue grasso (e) tre pe[core]. (Questi sono) i materiali per offerte dello stesso tempio della borsa da caccia. Essi celebrano (questa festa) per tre giorni."[328]

In occasione di questa celebrazione agli uomini-cane non viene offerto niente, ma al contrario sono loro a doversi occupare di non uno ma ben due doni. Il primo – che consiste di tre buoi grassi e quattro pecore – viene detto essere il tributo da parte di tutto il Paese mentre il secondo – di un bue e tre pecore – consiste nelle offerte sacrificali per la celebrazione stessa. Nel contesto di una festa che viene celebrata non appena giunge il sovrano – l'individuo più importante tra tutti gli uomini e il favorito delle divinità – nella città, subito si inizia la celebrazione e il riconoscimento di tale prestigio e importanza da parte dell'intera nazione viene consegnato dagli uomini-cane: non solo vengono anche loro considerati importanti e onorati ma sono a tal punto tenuti in considerazione da venir insigniti dell'onore di rappresentare tutta la compagine dei sudditi davanti al re. E come

---

[326] Molto probabilmente fa parte della procedura rituale il ritardare la preparazione del dono, perché nel primo estratto viene detto che il secondo giorno il dono non c'è: potrebbe riferirsi a un deliberato ritardo, o meglio a una precisa azione rituale intenzionale perché è corretto che gli uomini-cane ottengano il proprio dono dopo un periodo di attesa. Sono pur sempre sudditi del re e sottoposti alla divinità, pur avendo riconosciuti il loro grado gerarchico e la loro importanza.

[327] Mouton (2021), p. 85

[328] CTH 568, KUB 22.27 IV 14–20: EGIR=*ŠU=ma* ^{D}*Zithariy*[*aš ITTI*] ^{D}UTU-*ŠI paizzi* ^{D}UTU-*ŠI=kan kuwapi* ^{URU}*Hat*[*tuši šar*]*ā uizzi kuedani=ma* U_4-*ti* ^{D}UTU-*ŠI I*[*NA* URU-*LI*]*M paizzi INA* É ^{D}kuršaš=*ma* $EZEN_4$ *nu* 4 [GU_4.ŠE^{HÁ} 4$^{?}$ UD]U$^{HÁ\ LÚ.MEŠ}$UR.GI_7 *ūnniyanzi* KUR-*eaš hūma*[*ndaš a*]*rkammaš IŠTU* É ^{D}*kuršaš*=(*š*)*a* 1 GU_4.ŠE 3 U[DU^{HÁ} *ūnni*]*yanzi halkuešš*[*a*]*r ŠA* É ^{D}*kuršaš=pat nu* U_4.3.KAM *ēššanzi*. Lebrun (1994), p. 56; McMahon (1991), p. 265.

se ciò non bastasse forniscono anche il materiale per le offerte per la celebrazione stessa, andando a prendere gli animali personalmente dal tempio della borsa da caccia, il luogo nel quale e per il quale si svolgeranno le festività. In entrambi i casi, gli uomini-cane vengono posti come rappresentanti del rispetto dovuto al sovrano e responsabili della buona riuscita dell'inizio della cerimonia rituale, ponendoli ancora una volta in una posizione privilegiata.

Nel secondo caso gli uomini-cane procurano un oggetto che non è solo un'offerta cerimoniale ma è il fulcro stesso della festa. L'occasione in questo caso è una festa hattica per il rinnovo della borsa da caccia[329]:

> "Conducono un caprone, poi lo lavano. Spazzano (il pavimento) e poi cospargono d'acqua gli edifici del palazzo dentro i quali lo hanno condotto. § Gli uomini-cane uccidono il caprone nello stesso modo. [Es]si non [danno] la [*pel*]*le* [*del caprone*] a nessuno. [Essi danno] la pelle ai conciatori, così che [i conciatori faccia]no [nuove] borse da caccia (da essa)."[330]

Protagonista della scena è un caprone che è stato portato all'interno del complesso palaziale per servire come vittima sacrificale della cerimonia; la festa che si svolge ruota attorno al rinnovamento della borsa da caccia, strumento per la caccia appunto solitamente associato alla divinità tutelare. Questo oggetto è così importante che non solo ha templi a esso dedicati ma ha un'intera festività intitolata al suo rinnovamento, quasi ne dipenda il benessere fisico e non del Paese. Dove passa il caprone si sparge l'acqua per purificare[331]. A quel punto entrano in scena gli uomini-cane che uccidono il caprone e la pelle non la offrono come dono ma la portano a far conciare, di modo tale che se ne possano ricavare altre borse da caccia[332]. Che queste vengano poi usate o meno è

[329] Mouton (2021), pp. 85-86

[330] CTH 683, KBo 13.179: 6'–16': *n=ašta* 1 MÁŠ.GAL *anda ūnniyan*[(*zi*)] *namma=an warpanzi n=an=kan ŠA* É.GAL-*LIM* É^{MEŠ} *kuedaš anda pennanzi n=at=kan šanhanzi namma=at hurnuwanzi* § [*n=a*]*šta* MÁŠ.GAL $^{LÚ.MEŠ}$UR.GI$_7$ [(*apeni*)]*šša*n *kuwaškanzi* [*ŠA* MÁŠ.GAL KU]Š$^{?}$*=kan UL kuedanikki* [*piyanz*]*i nu* KUŠ *ANA* $^{LÚ.MEŠ}$AŠGAB [*piyanzi n=ašt*]*a* ^{KUŠ}*kuršuš* [GIBIL-*TIM* $^{LÚ.MEŠ}$AŠGAB *iyanz*]*i*. McMahon (1991), p. 165.

[331] Nella parte relativa ai rituali di purificazione, in particolare quelli di dimezzamento e passaggio, come si vedrà successivamente, l'acqua e il caprone sono elementi molto importanti che accompagnano uno dei protagonisti assoluti dei rituali ittiti: il cane.

[332] Precedentemente – estratto del testo CTH 627 – si è fatto riferimento alla borsa da caccia come fatta di rame, mentre in questo caso è detta essere fatta di pelle. La differenza di materiale può derivare da una differente funzionalità: solitamente oggetti fatti con materiali preziosi sono destinati a un utilizzo

irrilevante, l'importante è come questo atto rituale sancisca il rinnovarsi della società stessa, che nella caccia trova le sue radici e attraverso uno degli oggetti a essa associati, rinnova quel legame profondo che la lega ad un popolo che ne riconosce il suo retaggio. Nei boschi e nella caccia vive la divinità tutelare e ciclicamente ritornare a essa equivale a purificare sempre e comunque le fondamenta sulle quali si costruisce la comunità tutta. E gli uomini-cane ne sono in questo modo artefici e aiutanti.

Gli uomini-cane sono perciò individui a metà strada tra due realtà: non sono né cani né uomini e come tali incarnano le funzioni, gli onori e le azioni di ciascuno dei loro due aspetti. Sono rispettati membri della loro comunità ma abbaiano, ricevono doni come ospiti illustri ma offrono a loro volta il sostentamento della popolazione al sovrano – "il tributo di tutto il Paese" – e contribuiscono a rafforzare le fondamenta della società uccidendo un animale la cui pelle poi consegnano a chi di dovere – come segugi da caccia -, cantano, bevono e mangiano il pane datogli direttamente dal sacerdote. Non sono né uno né l'altro ma sono contemporaneamente entrambi e la loro importanza trova riscontro nella stessa economia anatolica, dove il cane è l'animale più prezioso e più fidato: anche lui, animale né da allevamento – come il bestiame – né essere umano, ma facente parte di entrambe le dimensioni, vivendo con gli uomini, occupandosi degli animali, esistendo in una dimensione *liminale*.

cerimoniale, esentati da qualunque praticità. Essendo però la caccia dell'animale e la creazione del cuoio necessario con la sua pelle una parte così importante nella cerimonia rituale, se ne deduce che anche la pelle fosse ritenuta preziosa e ugualmente adatta a essere presentata come dono.

Capitolo quinto: Il cane come metafora

5.1 Le testimonianze letterarie

In questo capitolo si analizzeranno quattro esempi di testi che riportano la figura del cane come metafora in diverse situazioni: i primi due rientrano nell'ambito della storiografia militare di ambito ittita, in particolare il periodo antico ittita e le campagne nel nord della Siria del re Hattusili I; si vedrà come la metafora del cane assuma sfumature e connotati negativi, in relazione alla pericolosità dei nemici e all'inettitudine dei sottoposti del re, dando alla vicenda una nota umoristica.

Il terzo testo, invece, sarà tratto da un racconto mitologico appartenente al *Ciclo di Kumarbi*, in cui il cucciolo di cane viene usato come immagine di fedeltà e innocenza, che segue ovunque la propria padrona. Ultimo caso, sarà una Parabola dove il cane non sarà utilizzato semplicemente come metafora, ma sarà il protagonista del racconto stesso, dietro al quale si cela una vicenda umana con finalità di condotta morale ed etica.

Tutti i casi presi in esame presentano caratteristiche diverse nell'utilizzo dell'immagine di questo animale, proprio per la facilità e l'adattabilità che il cane offre in ambito letterario, sfruttando ogni più piccola sfumatura del suo carattere e del suo comportamento; il risultato è un ventaglio di immagini e di significati che racchiudono in loro le dinamiche sociali della società umana, che a sua volta riesce a manifestarsi in forme diverse grazie all'uso metaforico di un solo animale, il cane.

Cronaca di Puhanu[333]

Questo testo rientra nel genere letterario della cronaca militare anche se, come si vedrà, alcune sue caratteristiche lo rendono un testo piuttosto fluido, tra realtà storiografica e intento informativo e finalità ludiche e di intrattenimento.

Il testo è un resoconto di fatti e avvenimenti piuttosto singolari narrati da una persona, che viene presentata come "Puhanu, servo di Sarmassu", nome che è citato unicamente in questo contesto in tutta la letteratura ittita conservata[334]. I fatti singolari che narra sono compiuti da un'altra persona di identità sconosciuta, dietro alla quale si è voluto riconoscere da un lato il re ittita Hattusili I e dall'altro il dio della tempesta di

[333] CTH 16. Edizione, traduzione e commento in Gilan (2014); v. inoltre Weeden (2013).
[334] Weeden (2013), p. 86.

Aleppo; la vicenda infatti, che intreccia fatti storici a finzione letteraria, prende il via dalla campagna militare di Hattusili I in Siria, in particolare il momento in cui le truppe ittite superano la catena montuosa del Tauro per discendere verso la Siria, fatto ritenuto di grande rilevanza all'epoca. Vi è infatti un episodio nella *Cronaca* in cui la misteriosa figura di cui Puhanu riporta le parole descrive il momento in cui un gigantesco toro – dietro al quale è probabile che si celi il dio della tempesta di Aleppo – ha sollevato e spostato un'intera montagna per fare in modo che si potesse passare attraverso di essa e nel farlo uno dei suoi corni si è piegato. Nonostante i chiari punti di contatto tra la vicenda storica e il racconto mitico, si tende a ipotizzare che questo racconto non sia in realtà riferito al vero e proprio attraversamento del Tauro da parte degli Ittiti, quanto semmai uno stratagemma interno al testo attuato da Puhanu stesso per convincere i signori della spedizione militare – e di conseguenza lo stesso re ittita – a richiedere l'aiuto del dio della tempesta di Aleppo, per conquistare i territori siriani: sarebbe dunque un appello e una dimostrazione della forza e potenza del dio in funzione del convincimento del sovrano ittita. Infatti un popolo o un Paese non vengono conquistati solo grazie all'abilità militare e alle vittorie sul campo, ma l'elemento cruciale per far sì che ciò accada è portare dalla propria parte la divinità tutelare di quei territori.

Ma i vantaggi che ne deriverebbero dal chiedere aiuto al dio della tempesta di Aleppo non vengono subito spiegati; infatti Puhanu fa un salto temporale di quattro anni nella narrazione e descrive il momento in cui due figure – che si rivelano essere due lottatori – incontrano il narratore e uno di loro inizia a cantare:

> "L'Hurrita non è ancora arrivato, quattro anni dopo […] (ci sono) due lottatori e uno canta ripetutamente: '[A]biti da Neša, abiti da Neša, legatemi, legate! Portatemi i vestiti di mia madre, legatemi, legate! Portatemi quelli della mia balia, legatemi, legate!' Io chiedo loro: 'Riguardo a queste cose, quale orrore state cantando?' Essi (parlano) così: 'L'esercito hurrita arriva nel Paese, [q]ualunque [c]ane, […] esso (l'esercito hurrita) morde il Paese come un cane. […] fanno […], esso viene [co]me un […] e il Paese viene. […] prende."[335]

[335] §17, KBo 3.40 (+) KBo 3.42 12'-19'; KBo 13.78 11'-14': *ḫur-la-aš na-ú-i ú-iz-zi nu pa-ra-a* MU.4.KAM […] 2 LÚ.MEŠ*ḫu-ul-ḫu-li-ia-an-te-eš* / *nu-uz-za iš-*[(*ḫ*)] *a-ma-iš-ki-iz-zi* URU*Ne-ʿšaʾ-*[*aš*KI TÚGḪI]I.A URU*Ne-ša-aš*KI TÚGḪI.A *ti-ia-am-mu ti-ia* / *nu-um-mu an-ʿnaʾ-aš-ma-aš kat-ta ar-nu-ut ti-ia-*[*am-mu t*]*i-ia nu-um-mu ú-wa-aš-ma-aš kat-ta ar-nu-ut* / [*t*]*i-ia-am-mu* [*t*] *i-ia ú-ku-uš pu-nu-uš-ki-m*[*i ki-i k*]*u-it wa-al-ku-wa-an* / [*iš-ḫa-m*] *a-i*[*š-te*]*-ni UM-MA ŠU-NU-MA* ÉRINMEŠ [*ḪUR-R*]*I ut-ni-ia ú-iz-zi* / […U]R.GI$_7$*-aš ku-iš-ki ta*[- … *-i*]*z-zi ut-ni-i* UR.GI$_7$*-li wa-ak-ki-i*[*š-ki-iz*$^{?}$*-zi*$^{?}$] / […]*-x-di i-e-en-z*[*i … -l*]*i ú-iz-zi ta-az ut-ni-ʿeʾ*$^{?}$ / […] *ú-iz-zi* […] *da-a-*[*i*]. Gilan (2014), p. 307.

Il canto che viene eseguito da uno di questi lottatori sembra essere un vero e proprio canto funebre, che presagisce una sciagura imminente. Infatti Puhanu prorompe in un'esclamazione dal significato piuttosto oscuro ma che può essere sciolta in qualcosa di simile a "quale orrore!" (*kuit walkuan*)[336]. Il motivo di tale atterrimento è presto svelato: il Paese è sotto la minaccia dell'esercito hurrita che, ormai giunto al suo interno, *morde il Paese come un cane*; l'utilizzo di questo animale come metafora della ferocia della guerra potrebbe fare riferimento a quell'aggressività sempre latente che è istintiva nel cane, ma che con l'addestramento giusto riesce a essere incanalata in qualcosa di produttivo.

Si è visto nei capitoli precedenti come il cane stia in bilico tra il mondo umano e quello caotico della natura, che è un mondo *esterno*. Un nemico che attacca i confini del proprio Paese è a tutti gli effetti una minaccia esterna che, cercando di entrare, porta disordine e distruzione, e quello stesso impeto bellico che ora si rivela essere come la più pericolosa delle minacce, è proprio la caratteristica che protegge il popolo nel momento in cui si combatte contro un nemico e che non si ferma davanti a niente, almeno fino a un cenno del proprio signore. Il paragone con il cane diventa quindi calzante, perché evidenzia quanto sia reale e pericolosa la minaccia dell'esercito nemico: come un cane che risponde ai comandi del suo padrone o come un cane randagio che pensa solo per sé stesso, è una forza che non si arresta e che divorerà fino all'ultima risorsa fino a quando non resterà più nulla.

L'improvviso salto temporale non deve stupire: infatti gli episodi non vengono narrati seguendo un ordine cronologico – e questo contraddice il titolo di "cronaca" – ma piuttosto sono costruiti rispecchiando l'intento del narratore di riflettere sulla situazione militare e politica[337]: di nuovo, sono tattiche di persuasione e di convincimento rivolte al re ittita per fare in modo che rivolga il suo favore al dio della tempesta di Aleppo.

[336] Weeden (2013), p. 89.
[337] Gilan (2014), p. 311.

Assedio di Uršu[338]

Questo testo è quanto rimane di una composizione più ampia in lingua accadica di epoca antico-ittita[339], che riguarda ancora una volta le vicende militari del re Hattusili I durante le campagne militari nella Siria settentrionale. In particolare in questo caso si è di fronte a un esempio di acuto umorismo, in cui gli stessi subordinati del re vengono derisi e ridicolizzati per il loro comportamento: infatti mentre il re cerca di stringere la città in un assedio che la faccia capitolare, i suoi generali e soldati non sembrano riuscire a completare anche solo un'azione militare senza ridicolizzarsi. Questo contrasto tra il re, che al contrario è ritratto come l'unica persona che sembra che sappia cosa fare, e i suoi sottoposti, che sembrano dei nuovi venuti alla guerra, non deve far pensare che ridicolizzi a sua volta l'immagine del re.

Il fine principale della storiografia in ambito ittita è soprattutto quello di legittimare il potere del re e la sua presenza sul trono sia agli occhi delle divinità – dal cui favore dipende l'ascesa o la caduta del re stesso – sia agli occhi degli uomini. Mentre questo risultato può essere raggiunto esponendo i fatti in una luce positiva, per esempio con composizioni come gli *Annali* o le *Gesta* che presentano le imprese militari e la potenza dei sovrani, è possibile ottenere lo stesso risultato presentando i fatti in una luce negativa[340]: tra tutte le persone presenti al suo cospetto, il re è l'unico che si eleva al di sopra degli altri e si distingue per saggezza, per acume e abilità in battaglia, mentre i suoi subordinati, vale a dire i nobili di rango e posizione militare inferiori, sono tutto il suo contrario e vengono ritratti come incapaci di eseguire anche i comandi più semplici e intuitivi. Non a caso il sovrano è presentato come una figura che continuamente reagisce e risponde con sarcasmo. Non va dimenticato, infatti, che le minacce latenti alla stabilità del potere reale – e quindi alla stabilità del regno del sovrano corrente – provengono dalla stessa classe di nobili che sono ritratti in maniera così ridicola in questo testo[341]: potrebbe

[338] CTH 7. Edizione, traduzione e commento in Beckman (1995).
[339] L'identità ittita dell'autore sembrerebbe tradita da diversi "ittiticismi" che emergono in superficie, oltre a porzioni vere e proprie di testo in lingua ittita. Vi è anche la possibilità che il testo fosse stato originariamente scritto in ittita e solo successivamente tradotto in accadico, pur mantenendo delle tracce della lingua di partenza; l'originale in ittita sarebbe andato perduto. Pur accettando come plausibile questa possibilità, è comunque possibile che sia avvenuto il contrario: il testo è stato scritto in lingua accadica e le tracce e porzioni in lingua ittita sono un retaggio dell'origine linguistica del suo autore. Beckman (1995), p. 27, nota 13. Inoltre, va aggiunto che il *ductus* del testo non è ittita, il che farebbe propendere per un'origine non ittita del testo.
[340] Beckman (1995), p. 32.
[341] *Ibidem.*

essere una manovra di contenimento di queste spinte e movimenti ribelli contro il re attraverso l'artificio retorico dell'umorismo e del ridicolo. Un modo per tenere la situazione sotto controllo, seppur in questo caso attraverso un testo letterario.

La metafora del cane gioca in un contesto del genere un ruolo centrale e viene usata molto chiaramente – seppur in un punto possa risultare di difficile interpretazione – in due punti del testo. Il primo si trova subito all'inizio del testo conservato:

> "Quando andate in battaglia, mostrate i (vostri) Grandi (i nobili) prima [di voi] da lontano! (Ma) un cane correrà davanti <a voi>. Quel (cane) [sarà…] – (ma) chi lo vedrà?' Quelli risposero: 'Saremo vigili, e sradicheremo l'offesa!'"[342].

In questo passo è possibile che si sia costruito un riferimento ironico all'idioma ittita "correre davanti", cioè *piran ḫuwai-*. Per prima cosa, bisogna dire che questa è un'espressione principalmente associata a campioni – sia umani che divini – e a comandanti militari[343], perciò un segno di prestigio, di potenza e di grandezza. Però qui non si fa riferimento a un campione o un comandante, ma a un cane, cioè un animale che come si è visto è considerato impuro e sporco – esattamente come il maiale – e che segue l'esercito in marcia. I cani sono dunque una prassi abituale all'interno dell'ambito militare – indipendentemente se siano usati o meno in combattimento – ma non sono una componente fondamentale dell'esercito, considerati quindi tra gli ultimi "componenti" e, probabilmente, i meno utili. Il contrasto e la confusione semantica che si vengono a creare sono legittime e volute: mentre i Grandi, i nobili si vantano e si fregiano della propria posizione e del proprio ruolo nella battaglia, il sovrano mordacemente evidenzia come questa posizione e questo ruolo siano in realtà "vuoti" e vani tanto che anche un cane potrebbe "correre davanti" in testa all'esercito in mancanza dei "nobili"[344].

Il secondo luogo dove si usa la metafora del cane si trova poco più avanti in riferimento a figure molto precise:

---

[342] KBo 1.11 obv. 7'-9': *i-nu-ma* [*a-na*] *ta-ḫa-zi ta-al-la-*<*ka*> LÚ.MEŠ GAL *a-na pa-n*[*i-ku-nu*] / *ru-qí-iš ku-ul-li-ma* (rasura) UR.GI$_7$ *šu-ma* [(-)] / *ma-an-nu i-mar-šu um-ma šu-nu-ma ni-na-ṣa-*[*ar*$^{!}$]*-ma ù ḫi-*ṭi-*tam nu-ḫal-*[*la-aq*]. Beckman (1995), p. 23.
[343] Beckman (1995), pp. 31-32.
[344] Beckman (1995), p. 32.

> "Šanda ha portato un messaggio. Allora il re dice: 'Perché non hai dato battaglia? Eri su carrozze fatte d'acqua, o forse (tu stesso) ti sei trasformato in acqua? Ti sei vendicato? Se ti fossi inginocchiato davanti a lui, l'avresti certamente ucciso, o come minimo l'avresti spaventato! (Ma) ora ti sei solo impegnato nell'esitare! I figli di Lariya e (lo stesso) Lariya, mentre non facevano niente, cantavano la canzone (del dio della guerra) Zababa: 'Abbiamo ostruito l'aia con il *laḫni*! I cuccioli di cane indossano degli elmi[?]' Hanno portato un bel bue dell'aia, ma hanno portato via (qualcosa che era) un non-scudo[??]; hanno portato un fuso, e hanno portato via delle semplici canne (frecce); hanno portato un fermaglio per capelli e hanno portato via una mazza di legno[?]!"[345]

In questo secondo passaggio l'immagine dei "cuccioli dotati di elmo" è unica nella letteratura di provenienza ittita e il particolare aggettivo (*kurziwaneš*) che accompagna il sumerogramma (UR.TUR[346]) per "cuccioli", non sembra presentarsi in nessun altro testo in questa veste e viene per questo considerato un *hapax,* un *unicum*. La parola *kurziwaneš* in sé e per sé non significa "dotati di elmo": questo significato è dato dall'ipotesi che questa parola sia in qualche modo correlata a un altro aggettivo, cioè *gurzipant-* che vuol proprio dire "dotati di elmo"[347].

Per quanto riguarda invece il significato di questa espressione e la sua ragion d'essere all'interno del testo, si deve ritornare al motivo letterario della rappresentazione dei sottoposti del re come inetti e incapaci rispetto al loro sovrano[348], che come si è visto è un tema molto presente lungo tutto il corso del testo conservato. In particolare in questo passaggio si fa riferimento a Lariya e ai suoi figli come esempi di combattenti che si fregiano del loro status e del loro grado elevato, il quale però non si rispecchia nelle azioni

---

[345] KBo 1.11 rev. 10-17: [^{m}*Š*]*a-an-da* ṭe$_4$-ma-am ub-lam um-ma LUGAL-ma a-na ni-nim ta-*ḫa-za la te-pu-uš* / [*ki-m*]*a i-na* ^{GIŠ}GIGIR.ḪI.A *ša me-e ta-az-za-az a-na me-ma-an ta-tu-ur-ma* / [*t*]*e*$^{??}$*-ri-ib*[*-ka*] *šum-ma-an a-na pa-ni-šu ta-ak-mi-iš lu-ú-ma-an ta-du-uk-šu* / *ù*$^{??}$ *lu-ú-ma-an tu-pa-al-li-iḫ-šu i-na-an-na ku-la-ú-tam te-pu-uš* / DUMU.MEŠ La-ri-ya ^{m}La-ri-ya-aš<-ša> ḫu-u-uš-ki-wa-an-te-eš *za-ma-ra* ^{d}*Za-ba$_4$-ba$_4$ iz-mu-ru* / KISLAḪ la-aḫ-ni-it še-ḫu-we(PI)-en UR.TUR kur-zi-wa-ni-eš GUD-SAG KISLAḪ / *ub-lu-nim la ṣi-la it-ba-lu pí-la-qa ub-lu-ni* GI.ḪI.A *it-ba-lu ki-ra-as-sà* / *ub-lu-nim* SAG.GUL.GIŠ[?] *it-ba-lu*. Beckman (1995), p. 25.

[346] Nonostante non ci sia nessun determinativo plurale sumerico (MEŠ o ḪI.A) che in genere accompagna un nome che va letto come plurale, in questo caso Beckman ritiene corretto tradurlo come plurale perché i soggetti precedenti e successivi a questa parola sono plurali. Beckman (1995), p. 29.

[347]Al di sotto di questo aggettivo di cela una parola di origine hurrita, cioè *gurpiz*, qui con metatesi *gurzip*, che indica propriamente un particolare componente dell'armatura militare che viene indossato sulla testa come protezione, da qui la traduzione di Beckman "dotati di elmo". Da un colloquio privato con Hoffner, lo studioso riporta anche l'ipotesi che questo oggetto non sia una sorta di elmo, ma piuttosto il "collare" di cuoio protettivo che i carristi dell'esercito ittita indossano nei rilievi egizi. In questo caso la traduzione sarebbe allora "dotati di collari di cuoio". Beckman (1995), p. 29, nota 19.

[348] Beckman (1995), p. 32.

che compiono. Viene infatti che detto che questi uomini intonano un canto al dio Zababa, che è un dio accadico della guerra, perciò una divinità non solo importante ma anche potente, soprattutto in un contesto militare, ma restano passivi; questa canzone contiene non azioni e imprese gloriose, ma episodi inutili e persino imbarazzanti riferiti a dei soldati. L'immagine che allora ne risulta è quella non di generali, di nobili, di Grandi condottieri, ma di militari paragonati a cuccioli che si affannano a portare a compimento delle "imprese" assolutamente inutili che non fanno altro che danneggiare la loro reputazione. Mentre quindi nel testo precedente, l'immagine del cane viene utilizzata per sottolineare l'aggressività e la minaccia che incombe, in questo testo si sfrutta lo status del cane come animale impuro e sporco per dare ai nobili un'immagine ridicola e umoristica, che non va presa sul serio e anche un po' infantile.

Mito di Hedammu: la dea Ištar[349]

Il *Mito di Hedammu* fa parte di una serie di testi mitologici più ampia detta *Ciclo di Kumarbi*, nel quale il dio Kumarbi – un'antica divinità a capo del pantheon prima dell'avvento del dio della tempesta – genera tutta una serie di prole mostruosa per sconfiggere il dio della tempesta, che, suo grande avversario, è una minaccia per il suo dominio.

Questo mito in particolare è giunto ai nostri giorni in un numero limitato di copie – solo sei – e anche molto frammentarie, tanto da essere possibile riconoscere alcuni singoli episodi che compaiono nella vicenda, ma risulta impossibile ricostruire una narrazione fluida e continua[350]: ciò che si può fare è appunto cercare di riordinare i singoli episodi, dato che sia la parte iniziale che la parte finale del racconto non si sono conservate.

L'inizio della vicenda – o quello che è stato riconosciuto come un possibile episodio da collocarsi all'inizio della narrazione – si apre con il dio Kumarbi che dialoga con il Mare a casa del primo; durante questo dialogo si stabilisce che di lì a sette giorni Kumarbi andrà alla casa del Mare e questo gli darà la propria figlia, Šertapšuruhi: ella sarà la madre di Hedammu, un gigantesco drago caratterizzato da una grande voracità. Infatti fin da subito dopo la sua nascita, questo figlio di Kumarbi viene nutrito con una quantità spropositata di animali:

> "Ma per [man]giare gli diedero duemila buoi [e cavalli]. Ma capretti e agnelli, che lo[ro...dan]no, (sono) senza numero! […Bu]oi e cavalli mangia a migliaia. […digus]tose lumache e rane. […s]i protende in avanti come una lancia […]. Egli […] in acqua. Ma pesci di un IKU (una taglia), i cani[?] del fiume, […] mangia a migliaia. […] lo manda giù come miele."[351]

---

[349] CTH 348.I.9.A

[350] Pecchioli Daddi e Polvani (1990), p. 132.

[351] CTH 348.I.2; KUB 8.67 10'-19': [*a-d*]*a-an-na-ma-aš-ši* 2 *LI-IM* $GU_4^{HI.A}$ / [... *pé*]-⌈*eš*⌉-*kán-zi* MÁŠ.TUR-*ma* $SILA_4$-*ya ku-in* / [... *pé-eš-kán-z*]*i nu-uš*<-*ša-an*> *kap-pu-wa-u-wa-ar-pát Ú-UL* / [... GU_4^{HI}]·⌈^{A}⌉ ANŠE.KUR.$RA^{MEŠ}$-*ya LI-IM-ti-li az-zi-ik-ke-ez*-[*zi*] / [... *i-da*[?]]-⌈*a*⌉-*la-mu-u-uš ḫar-zi-ya-lu-uš* BIL.ZA.ZA$^{ḪI.A}$ / […] […]*x pa-ra-a* ^{GIŠ}*ME-ŠE-ED-DU ma-a-an* / [...]x-⌈*ke*⌉-*ez-zi na-aš-kán ú-e-te-ni* / [...]-*zi* IKU-*aš-ma* $KU_6^{HI.A}$-*uš* ÍD-*aš* UR.GI_7[?][...[?]] / [... *LI-I*]*M-ti-li-ya az-zi-ik-ke-ez-zi* / [... *mi*[?]-*l*]*i*[?]-*it* GIM-*an kat-ta :pa-aš-ke*-[*ez-zi*]. S. Košak, (ed.), hethiter.net/: CTH 348.I.2 (TX 2009-09-08, TRde 2009-09-18).

È interessante notare come tra i cibi serviti a Hedammu ci siano anche i cosiddetti "cani del fiume", la cui identità rimane incerta: magari si tratta di un particolare tipo di pesce o di un piccolo roditore anfibio.

Oltre agli animali, la voracità di questo mostro sembra essere mostrata anche dal fatto che distrugge interi paesi sul suo cammino: di questo, però, non si può essere certi perché questo episodio è molto lacunoso e danneggiato e dalle poche informazioni deducibili non è possibile affermare con certezza che sia questo ciò che è successo. Certamente Hedammu è rappresentato come un pericolo e una minaccia. E proprio per questo motivo, da questo momento in avanti si assiste ad assemblee divine il cui fine è quello di trovare una soluzione al problema: la voracità di Hedammu sta decimando e uccidendo la stirpe degli uomini, al punto che se non dovesse essere fermato in tempo, gli dèi sarebbero costretti a lavorare, non avendo più servitori che li onorano nei templi.

Ed è proprio in questa circostanza che una divinità decide di intervenire: la dea Ištar, la quale essendo la divinità preposta all'amore ma anche alla guerra, possiede tutte le caratteristiche per fronteggiare il drago, sedurlo e renderlo così innocuo da poter essere sconfitto facilmente. Nel nono episodio infatti, la dea si prepara:

> "[352][Appena la divinità…] finì di [parla]re, essa [andò] via […] [*IŠTAR*] entrò nell'edificio del lavacro […], entrò a [lav]arsi e si lavò […], [si deter]se e si unse con olio fine; si adornò e (tutti) gli incanti le corsero dietro come cagnolini. [*IŠTAR*] incominciò a parlare [a Ninatta e K]ulitta […]: 'Prendete i crotali e sulla riva del mare andate […] e da sinistra suonate i crotali […], ed egli ode in qualche modo il richiamo […]."[353]

Questo è forse il primo caso in cui l'immagine del cane viene usata con un'accezione completamente positiva e non ambigua. Per prima cosa, i cani che sono ritratti in questa immagine non sono cani adulti, ma dei cuccioli e questo fa sì che la scena richiami a un contesto tenero, amoroso e fedele; un gruppo di cani adulti che seguono una figura può al

[352] La traduzione in italiano di questo passo è tratta da Pecchioli Daddi e Polvani (1990), p. 141.
[353] CTH 348.I.9; KUB 33.88 9-24: [GIM-*an ... memiyauwa*]*nzi zinnišket* / *n=aš=za arḫa* [...] / [^{d}IŠTAR-*i*]*š=ma=kan INA* É.DU$_{10}$.ÚS.SA *anda pai*[*t*] /[...] *anda arrumanzi pait* / *nu=za ārrašta* /[... *-a*]*ḫta* / TA Ì.DÙG.GA=*ma=za šanezzit išket* / [*nu=za unuw*]*attat* / *āššiyatar=ma=šši* UR.TUR^{MEŠ} GIM-*an* EGIR-*an ḫuwayantari* / [^{d}*IŠTAR-iš ANA* ^{d}*ninatta* ^{d}*k*]*ulitta memiškiwan daiš* /[... *galgaltū*]*ri ēpten* / *nu=kan arunaš arḫ*[*i ... a*]*runi*$^{?}$ *arkammi*[*t ... wa*]*l*(*a*)*ḫten* / [GÙ]B-*laz=ma galgaltūri* GUL-*aḫt*[*en*] / [...]-*uš* LUGAL-*eznann*[*i ...*] / [*m*]*ān=aš*$^{?}$ *ḫalukan kuwatka ištama*[*šzi*] /[...]-*nan aūmmieni*. E. Rieken et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 348.I.9 (TX 2009-09-01, TRde 2009-09-01).

contrario richiamare diverse immagini, non tutte positive. Possono far riferimento all'aggressività dei cani randagi, o all'impeto dei cani durante una battuta di caccia o ancora dello slancio in un contesto bellico[354].

Il cucciolo di cane, invece, richiama un'immagine di serenità e fiducia: sia che siano domestici o randagi, i cuccioli sono ancora inesperti del mondo che li circonda e devono fare affidamento su qualcuno, sia questo la loro madre o l'essere umano nella cui casa sono nati, e questo li spinge naturalmente a tendersi verso questa "guida" e a imparare il più possibile. Mentre questa immagine nell'*Assedio di Uršu* evidenzia l'inettitudine dei nobili al comando, che mostrano un'inabilità per niente adatta alla loro posizione, in questo contesto, che è quello amoroso della seduzione, il seguire l'istinto, la cieca fiducia in qualcuno e la tenerezza sono le caratteristiche fondamentali per fare in modo che il compito della dea vada a buon fine.

Oltre a ciò, questa immagine può anche significare il numero elevato di incanti e arti seduttive, che Ištar utilizza per attirare Hedammu: i cagnolini che nascono anche in una sola cucciolata non sono pochi, possono arrivare a poco meno di una decina, e avere un intero gruppo di questi animali che la segue a pochi passi può indicare quanto prontamente e quanto numerosi obbediscano ai suoi ordini.

Infine, l'ultima caratteristica da sottolineare è proprio l'immagine di assoluta fedeltà che traspare a cui si è accennato sopra: i cagnolini non hanno bisogno di nessun comando, sono naturalmente attratti dalla dea e la seguiranno sempre. Tutto ciò a significare come Ištar abbia una predisposizione naturale, vista la sua natura di divinità dell'amore, ad essere la più bella, la più potente e la più abile in questo tipo di situazioni: niente e nessuno può resistere alla sua bellezza, poiché è ella stessa la bellezza e la passione incarnata e come tale gli incanti e le arti sensuali sono naturalmente attratti da lei e la seguono fedelmente, proprio come dei cagnolini.

[354] Basti pensare a come la metafora del cane sia utilizzata nella *Cronaca di Puhanu* vista poco sopra.

Parabola hurro-ittita: Il Cane Goloso[355]

L'ultimo testo di questa sezione appartiene a un genere letterario completamente diverso dai precedenti, vale a dire quello delle *Parabole*. Queste in particolare si distinguono perché sono state redatte su tavolette bilingui: hurrita e ittita. Sono datate alla seconda metà del II millennio a.C. e sono state rinvenute nel sito dell'antica capitale ittita Ḫattuša: le due tavolette che sono arrivate fino a noi conservano in totale una decina di Parabole, sette in una e tre nell'altra, le prime conservate abbastanza bene, mentre le ultime risultano essere frammentarie[356].

Il contenuto di queste Parabole è stato comparato a quello delle fiabe e favole di Esopo e Fedro: racconti con protagonisti animali, divinità o anche oggetti che modellati sulla morale umana, vengono puniti quando si lasciano guidare dai vizi e per questo sono ritenuti di esempio e monito per l'uditorio, perché mostrano il tipo di comportamento che deve essere evitato[357].

Non si tratta quindi dell'utilizzo della metafora del cane come si è visto nei testi precedenti, ma è un vero e proprio racconto con protagonista un cane dietro al quale la storia stessa rivela che si cela un funzionario troppo ingordo e costretto poi a pagarne il prezzo. Si tratta della Parabola IV e dice così[358]:

> "Un cane corse via davanti a un forno con un pane-*kugulla.* Lo tirò fuori dal forno, dentro l'olio / il grasso lo intinse e lo inzuppò bene dentro l'olio / il grasso, si sedette e si mise a mangiarlo. Non è un cane, è un uomo che il suo signore nomina comandante di un distretto amministrativo. Proprio in quella città, in seguito, aumentò il gettito dei tributi. Egli divenne assai arrogante e perciò non guarda (più) verso la città. Riuscirono a denunciarlo di fronte al suo signore e (così) davanti al suo signore presero a versarli i tributi che si era ripetutamente inghiottito. Lasciate stare quella storia! Vi racconterò un'altra storia, ascoltate il messaggio! Voglio continuare a raccontarvi (una storia piena di) saggezza."[359]

---

[355] KBo 32.14; KBo 32.12
[356] D'Orazio (2025), p. 9.
[357] D'Orazio (2025), p. 53.
[358] La traduzione in italiano è tratta da D'Orazio (2025), p. 93.
[359] KBo 32.14 Rs. III 6-18: *ar-ḫa da-a-le-eš-tén a-pa-a-at ut-tar nu-uš-ma-aš ta-ma-i ut-tar* / *me-mi-iš-ki-mi ḫa-at-re-eš-šar iš-ta-ma-aš-tén* / *ḫa-at-ta-a-tar-ma-aš-ma-aš me-mi-iš-ki-mi* / ^{NINDA}*ku-gul-la-an* UR.GI$_7$*-aš* UDUN-*ni-ia pí-ra-an ar-ḫa pít-te-nu-ut* / *pa-ra-a-an-kán ḫu-it-ti-at* UDUN-*ni-ia-az na-an-kán* Ì-*i* / *an-da šu-ú-ni-at ša-ak-ni-ia-an-kán an-da* / *šu-ú-ni-at na-aš-za e-ša-at na-an a-da-a-an-na da-iš* / *Ú-UL* UR.GI$_7$*-aš nu an-tu-ua-aḫ-ḫa-aš ma-ni-ia-aḫ-ḫi-aš iš-ḫa-a-an* / *ku-in BE-EL-ŠU i-e-zi nu-uš-ša-an a-pé-e-da-ni* / URU-*ri* EGIR-*an* IGI.DU$_8^{HI.A}$ *da-a-an-na ma-ak-nu-ut* / *na-aš me-ek-ki šu-u-ul-li-it na-aš-ta*

Il racconto si apre con un cane che ruba una pagnotta da un forno, la intinge nell'olio/grasso e se la mangia tranquillo dopo essersi messo comodo. Fin qui, tolto il furto del pane, non sembra esserci chissà quale comportamento immorale: in fondo, un cane randagio – o anche domestico, perché no – coglie al volo l'opportunità di un pasto succulento, soprattutto quando il pasto non gli viene dato tutti i giorni, ma deve procurarselo da solo.

Se non fosse che il cane in questione non è affatto un cane randagio e neppure un cane per giunta, ma un uomo e non un uomo qualsiasi, ma un funzionario incaricato della gestione amministrativa del distretto di cui fa parte quella città. È perciò un uomo che per stessa definizione del suo mestiere non è di certo povero, non fatica a trovare di che vivere eppure ruba lo stesso la pagnotta e, per di più, la intinge nell'olio per gustarla meglio. Il pane è una metafora per le finanze che il funzionario avrebbe dovuto saggiamente amministrare e che invece, non soddisfatto delle sue attuali ricchezze, ha rubato tassando ingiustamente i cittadini.

Solitamente nelle Parabole il colpevole dell'atto contro la morale viene punito e dalla sua punizione scaturisce l'insegnamento morale. Tuttavia non in tutte le Parabole ciò accade, come si vede in questo caso: in nessun luogo del testo si fa riferimento a una punizione per il cane che ha rubato il pane, ma lo si vede continuare a mangiare il suo cibo indisturbato. Chi al contrario viene punito è proprio il funzionario per il quale il cane funge da metafora: subito infatti si specifica come questo cane sia in realtà un uomo corrotto e, come tale, egli viene prontamente denunciato e condannato a pagare per il suo crimine, oltre a restituire ogni cosa che ha rubato. In questo caso il Protagonista della storia non subisce ritorsioni, mentre il Sostituto non solo riceve una punizione adeguata dagli stessi uomini che ha ingannato e derubato, ma si ritrova con ancora meno ricchezze rispetto a prima di compiere il furto[360].

Il tema di questa Parabola è quindi quella dell'ingordigia, che è una particolare forma di cupidigia, di desiderio di avere sempre di più: in questo caso, si è rotto un tabù che sta alla base della Parabola, quello di non mangiare (il pane) che si traduce con il tabù di non rubare (le finanze), che dovrebbe essere alla base di qualsiasi ufficiale

nam-ma URU-*an an-da Ú-UL* / *a-uš-zi na-an-za PA-NI BE-LÍ- ŠU i-iš-ia--aḫ-ḫu-u-an-zi tar-ḫu-ir* / *nu* IGI. $DU_8^{HI.A}$ *ku-e pa-a-ši-iš-ki-it na-at PA-NI BE-LÍ- ŠU li-il-ḫu-ua-an*. Neu (1996), p. 85.

[360] D'Orazio (2025), p. 63.

amministrativo onesto. Il tabù è stato, però, infranto e, di conseguenza, è necessaria una pena da scontare: ironia della sorte, questa pena viene inflitta proprio dalle persone che sono state precedentemente vessate dal funzionario.

Questi usi del cane come metafora non sono gli unici che si trovano nella letteratura ittita: un ulteriore utilizzo dell'immagine di questo animale viene fatto, ma in un contesto completamente diverso, quello dei *Trattati*, dove il cane e l'uomo si confondono in una stessa figura dallo status sociale ambiguo.

Capitolo sesto: Il cane come vassallo

Nel capitolo precedente si è visto come la metafora del cane possa essere applicata a contesti diversi fra loro per una varietà di scopi. Anche in ambito politico questa metafora viene adottata, ma il significato che assume potrebbe essere più sottile e difficile a interpretarsi rispetto a come possa venire interpretata oggi.

Per fare in modo di riconoscerne efficacemente il significato che si cela dietro, è necessario analizzare attraverso i testi stessi le dinamiche di potere tra il sovrano e i propri vassalli, che portano all'utilizzo di questo tipo di linguaggio. I testi in questione sono di due tipi: il primo è un trattato stipulato tra il re ittita Šuppiluliuma I e un suo vassallo, Ḫuqqana di Ḫayasa. Il secondo, è costituito da un archivio di lettere che piccoli re vassalli dell'Egitto nella regione del Levante hanno scritto al Faraone, per chiedergli di intervenire e di prendere una posizione riguardo alle spinte espansionistiche di un regno su un altro. La frustrazione di questi re-vassalli nel vedere le loro richieste cadere inascoltate, spinge a utilizzare un linguaggio in cui spesso loro stessi si paragonano a dei cani o lo dicono dei propri nemici.

6.1 Trattato tra Šuppiluliuma I di Ḫatti e Ḫuqqana di Ḫayaša[361]

Una delle caratteristiche che contraddistinguono i trattati ittiti è il prologo di carattere storico che precede il testo del trattato vero e proprio. Solitamente narra delle vicende e dei fatti storici che hanno portato alla stesura del trattato, eppure non tutti ne hanno uno. Si ritiene che per questo motivo, il prologo non sia qualcosa di fondamentale per la legittimazione del trattato stesso e che non influenzi la sua validità giuridica. Il trattato in questione è uno di quelli che non presentano un prologo storico.

Le ragioni possono essere varie, ma una caratteristica comune che è stata notata è che i trattati che possiedono un prologo, sono in genere quelli stipulati tra il sovrano ittita e il sovrano del regno vassallo, cioè un membro della dinastia regnante; questo perché ciò che viene narrato non è altro che un *excursus* sui rapporti personali che intercorrono tra i rappresentanti delle due dinastie reali[362] e delle vicende intercorse, che hanno portato alla stesura del trattato.

I testi che al contrario non hanno un prologo sono quelli stipulati con una collettività di individui, tra i quali non è possibile riconoscere una dinastia reale che possa essersi intrecciata nelle vicende passate con la casa reale ittita: tra questi vi sono i trattati stipulati con la popolazione dei Kaska[363] e quello con gli anziani di Ura[364], dove i contraenti sono i rappresentanti delle molte e diverse comunità locali[365], che quindi non fanno capo a un re. Seppur a prima vista anche il trattato stipulato con Ḫuqqana possa sembrare appartenente al gruppo di quelli contratti tra due sovrani, è al contrario molto probabile che questo personaggio sia un uomo che è stato posto dal re ittita come *primus inter pares* tra i rappresentanti delle comunità che formano il territorio sotto Ḫayaša. Infatti il termine con cui Šuppiluliuma si rivolge a Ḫuqqana è inusuale:

> "Così (parla) Sua Maestà, Suppiluliuma, re di Ḫatti: 'Io per parte mia, ho elevato te, Ḫuqqana, un misero ⌜ cane ⌝, ti ho trattato bene, a Ḫattusa ti ho mostrato del bene tra la gente di Ḫayasa e ti ho dato mia sorella in sposa. Tutto il paese di Ḫatti, il paese di Ḫayasa e tutti i paesi limitrofi e quelli dentro i confini (di Ḫatti) sono venuti a sapere di te. Tu, Ḫuqqana, devi riconoscere solo Sua Maestà come tuo signore! E mio figlio che io, Sua

[361] CTH 42.A. Edizione, traduzione e commento di Devecchi (2015).
[362] Devecchi (2015), pp. 38-39.
[363] CTH 137 e 138.
[364] CTH 144.
[365] Devecchi (2015), p. 38.

> Maestà, nominerò (dicendo): << Che tutti lo riconoscano!>> e che ho presentato all'interno[?], anche tu, Ḫuqqana, lo devi riconoscere!'."[366]

Dall'inizio del trattato si apprendono diverse cose. La prima è che Ḫuqqana non è di stirpe reale, la sua famiglia non proviene da una casa dinastica, ma è stato elevato a questo grado dal Gran Re ittita. La seconda è che questo vassallo è stato legato indissolubilmente a Šuppiluliuma tramite il matrimonio con la sorella di quest'ultimo. Inoltre Ḫuqqana dovrà riconoscere il figlio che Šuppiluliuma ha designato come erede, come faranno coloro che sono "all'interno"[367].

Tutto ciò rientra nella pratica normativa presente nei trattati di subordinazione[368] come questo: il giuramento di fedeltà al Gran Re si intreccia con la dichiarazione di quest'ultimo ad aver concesso al suo vassallo la sovranità sul territorio assegnatogli. Questo è uno dei pilastri del rapporto vassallo-re: è il Gran Re in persona a concedere la regalità – quella stessa che secondo la mentalità dell'epoca viene data ai sovrani dalle divinità – all'individuo che egli stesso ha scelto. E visto che la regalità passa di padre in figlio, il Gran Re si pone nel ruolo di "padre" rispetto al suo vassallo, che diventa suo "figlio"[369].

Per quale motivo, allora, Šuppiluliuma si rivolge a Ḫuqqana chiamandolo "misero/ultimo cane"? Perché un fedele vassallo del sovrano, scelto dal re in persona, viene chiamato in questo modo? Si è pensato che sia in accezione denigratoria, per sottolineare lo status di inferiorità rispetto al Gran Re e, probabilmente, anche rispetto

---

[366] KBo 5.3 I 1-11: [*U*]*M-MA* ^{D}UTU-*ŠI* ^{m}*Šu-up-pí-lu-li-u-ma* LUGAL KUR ^{URU}*Ḫa-*⌈*at-ti*⌉ / *ka-a-ša tu-uk* ^{m}*Ḫu-uq-qa-na-a-an ap-pé-ez-zi-in* ⌈UR.GE$_7$⌉*-an* / *ša-ra-a da-a-aḫ-ḫu-un nu-ut-ta* SIG$_5$*-in* ⌈*i-ia-nu-un*⌉ / ⌈*nu*⌉*-ut-*⌈*ták*⌉*-kán* ^{URU}*Ḫa-at-tu-ši A-NA* LÚ^{MEŠ} ^{URU}*Ḫa-ia-ša-ia aš-šu-*⌈*li*⌉ *iš-tar-na* / *te-ek-ku-uš-ša-nu-nu-un nu-ut-ta a*[*m*]-⌈*me-el* NIN$_9$⌉*-IA AŠ-ŠU*[*M*] ⌈DAM-*UT-TIM AD-DIN*⌉ ¬¬¬ / *nu-ut-ta* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti ḫu-u-ma-an-za* KUR ⌈^{URU}⌉[*Ḫa-i*]*a-ša* KUR.KUR^{MEŠ}*-ia* / *ḫu-u-ma-an-te-eš a-ra-aḫ-zé-né-eš an-tu-u-ri-*[*e-e*]*š ar-ḫa iš-ta-ma-aš-*⌈*šer*⌉/ ⌈*nu*⌉*-za zi-ik* ^{m}*Ḫu-uq-qa-na-a-aš* ^{D}UTU-*ŠI-*⌈*pát AŠ-ŠUM*⌉ *BE-LU-TIM ša-a-*⌈*ak*⌉ / DUMU-*IA-ia ku-in* ^{D}UTU-*ŠI te-mi ku-u-un-wa-za ḫu-u-ma-an-za ša-a-ak-du* / *na-an-kán iš-tar-na te-*⌈*ek*⌉*-ku-uš-ša-mi nu-za zi-iq-qa* ^{m}*Ḫu-uq-qa-na-a-aš* / *a-pu-u-un ša-a-a*[*k*] ¬¬¬. G. Wilhelm (ed.), hethiter.net/: CTH 42 (INTR 2013-02-24).

[367] Sul significato di questa espressione vi è incertezza: si pensa che possa intendere all'interno del Paese di Ḫatti oppure all'interno della corte. Per approfondimenti, Devecchi (2015), p. 101, nota 5.

[368] Due sono i tipi di trattato stipulabili: il primo è quello paritario, dove re di pari rango stipulano un trattato dove si promettono aiuto reciproco o non belligeranza; nessuno dei loro Paesi ha conquistato l'altro. Il secondo tipo invece è il trattato di subordinazione, dove il Paese perdente passa sotto il controllo del vincitore e il re di quest'ultimo sceglie personalmente chi mettere sul trono di quel regno, garantendosi fedeltà e lealtà indiscussa. I trattati subordinati sono anche unilaterali, cioè il re vincitore può pretendere – e ottenere – qualsiasi tipo di fedeltà, ricchezza e contributo bellico dal Paese sottomesso, senza necessariamente restituire quanto ricevuto.

[369] Devecchi (2015), pp. 42-43.

agli altri vassalli: questo tipo di linguaggio infatti non è presente nei trattati e negli accordi tra sovrani di pari rango. Potrebbe essere una parte del significato, ma non la sua totalità.

Nei capitoli precedenti si è visto come il cane venga percepito in una totalità di forme e accezioni diverse a seconda dei contesti nei quali si trova: nella vita quotidiana e domestica è un compagno fedele nelle attività umane, nei rituali è un animale impuro e sporco, utile però per eliminare le impurità pericolose e così via. Ma in ambito politico, dove ci si rivolge a un "sovrano"[370] – seppur di rango inferiore – pare improbabile che questo appellativo abbia un significato tanto denigratorio e negativo, soprattutto se è presente in un trattato che legittima la regalità stessa di questo individuo.

La prima e più importante caratteristica di un cane non è il suo essere impuro o sporco, ma è la sua fedeltà: il cane che ha un padrone è l'animale più prezioso ed efficiente tra tutti quelli posseduti e, se si aggiunge che questo cane è stato addestrato per un specifico ruolo, diventa una risorsa preziosa per il benessere del proprio padrone. Non può però ribellarsi, poiché questo significherebbe rivoltarsi contro il proprio signore e metterlo in pericolo: non sarebbe più a questo punto un compagno fidato, ma una minaccia di cui liberarsi prima possibile.

Il vassallo è nella stessa condizione: viene nutrito dal suo signore, quello che possiede – territori, status, ricchezze – lo deve al suo signore e in cambio ci si aspetta che queste azioni vengano ripagate con fedeltà incondizionata, che comprende anche la difesa fino alla morte del Gran Re contro i nemici, ma che non deve essere necessariamente reciprocata. Può succedere che il sovrano decida di difendere e proteggere il suo vassallo, perché gli ha dimostrato nel corso del tempo quella lealtà insita nella condizione di sottoposto.

Per quanto riguarda l'aggettivo che lo accompagna, "misero", anche questo potrebbe non essere un termine totalmente negativo. La parola ittita utilizzata è *appezzi-*, letteralmente "ultimo", quindi si potrebbe tradurre l'espressione anche come "ultimo cane". Dalle poche fonti in merito, si evince che Ḫuqqana arriva a Ḫattuša per cercare rifugio alla corte del re Šuppiluliuma I[371] e che questo lo abbia insignito della regalità su Ḫayaša – associata nelle fonti ittite con il Paese di Azzi[372] – tramite questo trattato. Come

[370] Ḫuqqana non viene mai chiamato "re" nel trattato, ma anzi viene nominato solo ed esclusivamente con il suo nome.
[371] Devecchi (2015), p. 101.
[372] Per questo si pensa che Ḫayasa-Azzi possa essere una confederazione, più che un regno. Devecchi (2015), p. 39.

ribadito più volte, dunque, Ḫuqqana non è di famiglia nobile, non possiede niente che possa elevarlo a un grado regale, tutto ciò gli viene dato dal Gran Re.

Allora l'aggettivo *appezzi-* potrebbe indicare che è "ultimo", "misero" nel senso che rispetto agli altri vassalli del re è all'ultimo posto, è l'ultimo tra i vassalli, perché non ha nulla e per questo misero; un vassallo che, sembrerebbe, più di ogni altro ha bisogno del sostegno e dell'appoggio del Re. Oppure, potrebbe anche significare che è "l'ultimo arrivato", l'ultimo – per ora – vassallo ad essersi unito al Gran Re e ad avergli giurato fedeltà.

Naturalmente, l'appellativo di "cane"[373] non deve avere avuto un significato totalmente positivo, poiché sottolinea la schiacciante inferiorità in cui ci si trova rispetto al proprio sovrano. Ma contemporaneamente non è del tutto negativo, perché fa riferimento alla qualità e caratteristica più apprezzata e sfruttata di questo animale, la fedeltà: ciò non può che riflettersi positivamente sullo status vassallo, perché sottolinea l'estrema lealtà che dimostra nei confronti del proprio Re.

Nella sezione successiva si vedrà meglio come la parola "cane" venga usata in una serie di espressioni che in ambito politico possono essere usate sia in luce positiva che negativa, per veicolare il messaggio voluto.

[373] Per quanto riguarda l'uso di cane in ambito anatolico, è da segnalare un'iscrizione di VIII secolo a.C. in geroglifico anatolico – l'iscrizione KARKAMIS 4° 4°+ – in cui il nome del funzionario Kumaura è accompagnato dall'appellativo "il cane": *Kumawa/ira-ha s*(*u*)*wanis* e *Kumawa/ira-* (*swan-i-*). Questo titolo, che lo designa come cane (del suo padrone, probabilmente), non sembra avere un significato negativo. Oettinger (1995), p. 42, nota 19.

6.2 Le lettere di Tell el-Amarna[374]

L'archivio di Tell el-Amarna è ciò che rimane della corrispondenza dei faraoni Amenhotep III e Amenhotep IV (e forse anche Tutankhamon) sia con i grandi re dell'Asia Occidentale antica sia con i loro vassalli in Siria e Palestina[375].

Le lettere a cui si fa riferimento in questa sede, sono state scelte tra la corrispondenza con i "piccoli re", cioè con vassalli egiziani di Siria e Palestina. Il clima generale che trasmettono queste lettere è apparentemente quello di un collasso imminente; il potere egiziano in Asia che era stato così forte in epoca tuthmoside - in particolare con Tuthmose III – sembra minacciato dal disinteresse e dall'inerzia degli attuali Faraoni, che sembrano sordi alle richieste di intervento da parte dei loro vassalli. In realtà, un collasso vero e proprio non si è mai verificato, anzi la presenza e il dominio egiziano nella regione si sono mantenuti stabili per tutto il regno di Akhenaton: l'allarmismo dei re-vassalli è da interpretare più come un artificio retorico per stimolare un intervento a loro favore del Faraone, che una riflessione sulle vere condizioni dello Stato egiziano in quei luoghi. Semmai, le instabilità si possono concentrare nelle regioni più settentrionali, quali Amurru e Qadesh, dove l'influenza ittita si fa più pressante. Ciononostante, i confini egiziani rimangono stabili, dimostrando una forte coesione interna a volte costellata da piccole instabilità, che un collasso generale vero e proprio[376].

[374]Edizione, traduzione e commento di Liverani (1998).
[375] Liverani (1998), p. 9.
[376] Liverani (1998), p. 32.

6.2.1 Rib-Adda e le richieste d'aiuto inascoltate

Tra i piccoli re dell'area siro-levantina uno in particolare ha lasciato dietro di sé una corrispondenza molto più consistente, indirizzata ad Amenhotep III e Akhenaton, rispetto a tutti gli altri; Rib-Adda re di Biblo scrive ben 71 lettere indirizzate soprattutto ai Faraoni, ma anche ad altri soggetti – nonostante queste ultime siano una piccola parte – in cui il tema ricorrente è la richiesta d'aiuto contro un nemico in particolare, il re Abdi-Ashirta di Amurru, che a danno dei regni vicini – soprattutto quello di Rib-Adda – ha avviato un progetto di espansione per inglobare nella sua sfera di potere i territori vicini. Ciò naturalmente disturba l'ordine costituito da re-vassalli che obbediscono al re d'Egitto, cambiando le dinamiche di potere ed elevandosi al di sopra dei propri pari, sfidando sembrerebbe l'autorità e il potere del Faraone.

6.2.1.1 "Chi è questo cane…?"

Questa situazione viene portata all'attenzione del Faraone da Rib-Adda sottolineando come il re di Amurru si stia gradualmente impossessando di territori non suoi, ma che appartengono all'Egitto, etichettando di fatto Abdi-Ashirta e poi i suoi figli come traditori. Un altro termine viene usato da Rib-Adda per riferirsi al suo avversario è quello di "cane". Contrariamente a quanto si possa pensare, la parola "cane" usata per descrivere una situazione in cui sono coinvolti il Faraone e i suoi vassalli non denota un'accezione negativa e neanche totalmente denigratoria; la parola in sé sottolinea la profonda sottomissione e obbedienza che i re-vassalli – che nella visione del Faraone sono come sudditi – devono al proprio signore, esattamente come dei cani, animali da compagnia fedeli e leali, che eseguono gli ordini del loro padrone senza contrariarlo in alcun modo. Il fatto quindi che Abdi-Ashirta sia definito "cane" non è in sé stesso una definizione negativa, lo è nel momento in cui questo termine viene inserito in un contesto in cui viene descritto *cosa* questo *cane* stia compiendo: tutto il contrario di ciò che un cane fedele al padrone dovrebbe fare, cioè rubargli le terre e sfidare la sua autorità – almeno, questo è ciò che sta accadendo nell'ottica di Rib-Adda. Qualche esempio:

> "Inoltre che è mai questo Abdi-Ashirta, (questo) cane, che cerca di prendere tutte le città del re, del Sole, per sé? (È forse) costui il re di Mitanni, o il re dei Cassiti, che cerca di prendere la terra del re per sé?"[377]

> "Inoltre: sembra bello al re mio signore l'azione di Abdi-Ashirta, il cane, che le terre del mio signore diventano sue (passano dalla sua parte)? Ed egli (=il re) resta inerte riguardo alle sue terre! […] Chi è mai costui, traditore e cane, per essere così forte? […] che quel cane (= Abdi-Ashirta) non prenda tutte le cose del tuo dio!"[378]

> "Chi è Abdi-Ashirta, servo e cane, che prende la terra del re per sé?"[379]

In tutti e tre i testi si percepisce la perplessità di Rib-Adda riguardo al comportamento del Faraone nei confronti di Abdi-Ashirta; in *EA 76* il re di Biblo paragona ironicamente l'avversario ai re rispettivamente di Mitanni e di Babilonia volendo sottolineare come l'azione di conquista – o l'intento di conquista – delle terre sotto il controllo del re d'Egitto non sarebbe un fatto così strano, se arrivasse da re suoi rivali, ma soprattutto alla pari, grandi re contro grande re. In questo caso invece, si tratta di un re vassallo dello stesso Faraone, che però non viene punito: è questo il nocciolo della questione per Rib-Adda, il fatto che il Faraone non stia facendo niente per fermare l'avanzata di Amurru e che non provi neanche a intervenire per ristabilire l'ordine. Esprime bene ciò in *EA 84* dove il re d'Egitto viene descritto come "inerte" di fronte alle azioni totalmente fuori luogo di colui che a tutti gli effetti è un suo suddito, in particolare l'uso dell'aggettivo "forte" (*da-an*) è interessante e merita un approfondimento. In un ulteriore passo di una lettera di Rib-Adda al Faraone – *EA 108* – il primo sollecita nuovamente il secondo per l'invio di truppe contro i figli di Abdi-Ashirta, poiché dalla cattura del padre ne hanno preso il posto e continuato con la politica di espansione, e li descrive in questi termini:

---

[377] Liverani (1998), p. 188. EA 76, 11-16: [*a-na ša-a-šu*] ⌜ *ša* ⌝*-ni-tam mi-nu šu-ut* / [^{m}IR$_3$-*a*]*-ši-*⌜ *ir* ⌝*-ta* UR.GI$_7$ *u$_3$ yu-ba-u$_2$* / ⌜ *la-qa* ⌝ *ka-li* URU.MEŠ LUGAL^{ru} ^{d}UTU / [*a*]-⌜ *na* ⌝ *ša-a-šu* LUGAL KUR *mi-ta-na* / [*u$_3$*] LUGAL KUR *ka-aš-še šu-ut i-nu-ma* / ⌜ *yu* ⌝*-ba-u$_2$ la-qa* KUR LUGAL *a-na ša-a-šu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[378] Liverani (1998), p. 190. EA 84, 6-10, 16-18, 34-35: *am-qu$_2$-ut ša$_2$-ni-tam da-mi-iq-mi* / *a-na pa-ni* LUGAL BAD-*ia i-pi$_2$-iš* / ^{m}IR$_3$-^{d}*a-ši-ir-ti* UR.GI$_7$ *i-nu-ma* / *in$_4$-ne$_2$-ep-ša-at* KUR.KI.ḪI.A LUGAL / *a-na ša-šu u$_3$ qa-al a-na* KUR.KI-*šu*" […] mi-⌜ ia ⌝-[mi] / [*šu*]-⌜ *ut* ⌝ LU$_2$ LUL *u$_3$* UR.GI$_7$ / [*u$_3$*] ⌜ *da* ⌝*-an* […] *u$_3$ u$_2$-ul il$_3$-te$_9$-qa mi-im-ma.*MEŠ / ⌜ *ša* ⌝ DINGIR.MEŠ-*ka* LU$_2$ UR.GI$_7$ *šu-ut*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[379] Liverani (1998), pp. 186-187. EA 71, 16-19: *mi-nu* / ^{m}IR$_3$-*a-*⌜ *ši* ⌝-[*ir*]-*ta* IR$_3$ / UR.GI$_7$ *u$_3$ yi-il$_3$-qu$_2$* / KUR LUGAL *a-na ša-a-šu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

> "Chi saranno mai coloro, quei cani, che resistono di fronte alle truppe (egiziane) del re, del Sole? […] Sono (diventati) prepotenti."[380]

L'espressione "sono prepotenti" si traduce letteralmente come "forti (KAL.GA/*dannu*) al loro cospetto" che trova corrispondenza in un'espressione egiziana *nḫt ḥr* (*-netcḫet ḥer-*) che a sua volta significa letteralmente "forte di viso". Questa espressione viene usata per riferirsi al comportamento di qualcuno e più precisamente al tipo di azione che ci si aspetta che intraprendano[381]; l'aspettativa che questa caratteristica fa nascere è di qualcuno che riesce a sconfiggere chiunque, che è avido e che, di conseguenza, si prende e porta via le proprietà e i possedimenti di qualcuno, comportandosi in modo diametralmente opposto a qualcuno di rispettoso e con intenzioni pacifiche, e agendo al di fuori delle norme dell'ordine precostituito. Questa sfumatura di "ingiustizia" sociale non si trova invece nell'aggettivo *nḫt* preso da solo, che anzi indica un capo – solitamente il re – che non ha rivali sul campo di battaglia, riuscendo a sconfiggere tutti i suoi nemici.

In questo contesto, dove "cane" (UR.GI$_7$/*kalbu*) indica un vassallo, un servitore del sovrano, mentre "forte" (KAL.GA/*dannu*) è usato solitamente come riferimento al sovrano stesso e alla sua potenza in battaglia – dato il fatto che è un calco dall'espressione egiziana sopra citata -, si capisce in maniera ancora più evidente quanto il comportamento dei sovrani di Amurru strida con le convinzioni di Rib-Adda su come un buon servitore debba comportarsi, in quanto *kalbu* e *dannu* si trovano ai lati opposti della scala gerarchica[382] all'interno della società: *essere forte* ne è la punta e *cane* ne è la base. Essere testimone dei figli di Abdi-Ashirta, servitori proprio in quanto *cani*, che arrivano ad appropriarsi delle ricchezze del sovrano senza nessuna remora come farebbe un re, è qualcosa che Rib-Adda non riesce a comprendere, tanto più che questi non solo proseguono nel prendersi le terre del re, ma sono diventati abbastanza potenti (*dannu*) da riuscire a contrastare le stesse truppe del Faraone. Di nuovo, si percepisce l'incredulità di

[380]Liverani (1998), p. 211. EA 108, 25-28,42: mi-˹ ia ˺-[mi] / *šu-nu* UR.GI$_7$ *u$_3$ ti-˹ zi ˺-[zu-na]* / *i-na pa-ni* ERIN$_2$.MEŠ *pi$_2$-˹ ṭa$_2$ ˺-[ti]* / LUGAL^{ri} ^{d}UTU […] KAL.GA *i-na pa-ni-šu-nu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).
[381] Galan (1993), p. 180.
[382] Galan (1993), p. 180.

Rib-Adda: come è possibile che un re di uno stato vassallo sia stato in grado di costruire una potenza militare di questo genere senza essere fermato[383].

6.2.1.2 "Servo e cane"

L'aggettivo "cane" è usato quindi per descrivere non il suo carattere e la sua dubbia moralità nei confronti del Faraone, ma il suo *status* di servo (IR_3/*ardu*), che in questo momento costui non rispetta. L'associazione tra il significato racchiuso dal termine "cane" e lo stato sociale di obbedienza nei confronti del Faraone viene messo ancora più in evidenza dallo stesso Rib-Adda, quando, nel riferirsi ad Abdi-Ashirta usa questi due termini insieme, come se fossero una cosa sola:

> "Sappia il re mio signore che il re di Hatti ha preso tutte le terre tributarie (?) del re di Mitta(ni) (ovvero) del re di Nah(ri)ma. La terra dei grandi re, Abdi-Ashirta, [servo e] cane, l'ha presa per sé!"[384]

> "Inoltre: chi sarà mai Abdi-Ashirta, servo e cane, che agisce come gli pare e piace nelle terre del mio signore? E il mio signore resta inerte riguardo il suo servo."[385]

> "Chi è Abdi-Ashirta, servo e cane, che prende la terra del re per sé?"[386]

> "Chi sarà mai Abdi-Ashirta, servo e cane, che dicono il suo nome al cospetto del re, mio Sole?"[387]

---

[383] L'azione di Abdi-Ashirta e successivamente quella dei suoi figli non è un'espansione territoriale nel vero senso della parola: si tratta piuttosto di un'espansione a livello di influenze; se prima i piccoli regni circostanti Amurru si rivolgono al Faraone e si affidano a lui, ora tendono verso Abdi-Ashirta di fatto negando l'autorità faraonica. Rib-Adda – nella sua visione delle cose – si percepisce come uno dei pochi, se non l'unico, che ancora rimane fedele al Faraone. Liverani (1974), p. 183.

[384] Liverani (1998), pp. 173-174. EA 75, 35-42: *li-il*$_5$-⌜ *ma* ⌝-*ad* LUGAL *be-li* / *i-nu-ma iṣ*-⌜ *ṣa* ⌝-*bat* LUGAL *ḫa-ti* / *ka-li* KUR.KUR KU TI TI / LUGAL KUR *mi-it-ta-ni-ma* / LUGAL KUR *na-aḫ*-<*ri*>-*ma* / KUR LUGAL.LUGAL *ra-bu*-[*te*] / $^{m}IR_3$-*a-ši-ir*-⌜ *ta* ⌝ [IR_3] / UR.GI$_7$ *yi-il$_3$*-[*qu$_2$* KUR.KUR LUGAL. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[385] Liverani (1998), p. 180. EA 88, 9-12: *ša$_2$-ni-tam mi-nu*-⌜ *um-mi* ⌝ [*šu-ut*] / [^{m}] ⌜ IR_3 ⌝-*aš-ra-ti* IR_3 UR.GI$_7$ *u$_2$* ⌜ *ip* ⌝-[*pu*]-⌜ *uš* ⌝ / [*ki*]-⌜ *ma* ⌝ *lib$_3$-bi-šu i-na* KUR.KI.ḪI.A BAD-⌜ *ia* ⌝ / [*u$_3$*] *qa-al* LUGAL BAD-*ia a-na* IR_3-[*šu*]. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[386] Liverani (1998), p. 187. EA 71, 16-19: *mi-nu* / $^{m}IR_3$-*a*-⌜ *ši* ⌝-[*ir*]-*ta* IR_3 / UR.GI$_7$ *u$_3$ yi-il$_3$-qu$_2$* / KUR LUGAL *a-na ša-a-šu*". Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[387] Liverani (1998), pp. 192-193. EA 85, 63-66: "mi-ia-mi / ^{m}⌜ IR_3-*a-ši-ir-ta* IR_3 UR.GI$_7$ *u$_3$* ⌝ / <<⌜ *u$_3$* ⌝>> [*yu*]-*qa-bu šum-šu i-na* / [*pa*]-⌜ *ni* ⌝ LUGAL ^{d}UTU. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

> "Chi saranno mai i figli di Abdi-Ashirta, servo e cane? Son (forse) il re dei Cassiti o il re di Mitanni, essi che prendono la terra del re per sé?"[388]

> "Chi è mai quel [servo e cane], che prende [le città del re per sé]?"[389]

> "Adesso i figli di Abdi-Ashirta, servo e cane, han[no preso] le città del re e le città del suo reggente, a loro piacimento."[390]

Emerge chiaro il contrasto tra la coppia di termini che denotano lo status di vassallo – servo e cane – e ciò che questo vassallo compie; da questo giudizio e condanna implicita da parte di Rib-Adda non scampano neanche i figli di Abdi-Ashirta, i quali vengono accusati di compiere le stesse azioni del padre, sia in *EA 104* – dove, come è successo al loro padre prima di loro, vengono "accusati" con sarcasmo di porsi sullo stesso livello dei grandi re di Mitanni e Babilonia – sia in *EA 109*, dove hanno già conquistato delle città, trasformando la minaccia percepita da Rib-Adda in realtà. Nonostante le lettere si riferiscano a loro, la coppia di aggettivi "servo e cane" viene ancora associata al loro padre, probabilmente perché è ancora lui il re di Amurru ed è perciò ancora solo lui l'unico che può essere etichettato come re-vassallo del Faraone – nonostante le azioni portate avanti dai figli.

6.2.1.3 "Cane randagio e cane malvagio"

Il significato di "cane" comincia a slittare da una condizione di servitore a quella di ribelle per poi arrivare a persona che agisce al di fuori dell'ordine costituito, nel momento in cui "cane" viene affiancato dalla parola "randagio".

Come si è visto per l'ambito mesopotamico, anche in questo caso il cane randagio è caratterizzato da una cattiva fama proprio per la sua impossibilità a controllarlo; non si limita a vivere a contatto con gli esseri umani e a interagire con loro di tanto in tanto, ma

---

[388] Liverani (1998), p. 202. EA 104, 17-24: mi-ia-mi / DUMU.MEŠ ^{m}IR$_3$-*a-ši-ir-ta* / IR$_3$ UR.GI$_7$ LUGAL / KUR *ka-aš-ši u$_3$* LUGAL / KUR *mi-ta-ni šu-nu* / *u$_3$ ti-il$_3$-qu$_2$-na* / KUR LUGAL^{ri} *a-na* / *ša-šu-nu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[389] Liverani (1998), p. 204. EA 124, 20-21: mi-ia-[mi] ⌜ *šu* ⌝-[*ut* IR$_3$ UR.GI$_7$] / *u$_3$ la-qa* ⌜ URU ⌝.[MEŠ LUGAL *a-na ša-šu*]. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[390] Liverani (1998), pp. 212-213. EA 109, 9-11: ⌜ *u$_3$* ⌝ *an-nu-u$_2$* ⌜ DUMU ⌝.MEŠ ⌜ IR$_3$ ⌝-*a-ši-ir-ta* / ⌜ IR$_3$ ⌝ UR.GI$_7$ [*la-qu$_2$*] URU.MEŠ LUGAL^{ri} *u$_3$* / [URU].KI.MEŠ ⌜ *ḫa* ⌝-[*za*]-*ni-šu ki-ma lib$_3$-bi-šu-nu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

un cane randagio può mostrarsi docile con l'uomo, portarlo ad avvicinarsi, per poi mostrare un carattere aggressivo e irascibile dovuto alla vita per strada. Allo stesso modo un servo, un vassallo che in precedenza si è dimostrato leale e fedele può cominciare a comportarsi non convenientemente al suo rango e nel momento in cui ciò diventa realtà e non riconosce più l'autorità del suo re, ecco che da semplice cane diventa un cane randagio, portando alla luce la sua natura ribelle e aggressiva, che arreca solo danno al suo padrone:

> "Mio signore, adesso costui è come i *habiru*, un cane randagio, che ha preso Sumura, città del mio Sole, mio signore."[391]

In questa lettera Rib-Adda riferisce al Faraone che ormai Abdi-Ashirta è diventato un cane randagio *come i habiru.* Questo termine – che è usato in tutta l'Asia Occidentale antica nel corso del II millennio a. C.[392] – non si riferisce a una realtà etnica intesa come una popolazione precisa, ma piuttosto a una categoria comprendente più persone, accumunate dalla stessa condizione sociale: quella di essere fuorusciti ed emarginati[393]. Comprende debitori insolventi, sbandati, schiavi fuggiti, popolazioni nomadi mercenari e così via, persone insomma che non si conformano o hanno rifiutato l'ordine sociale, al quale ci si aspetta che obbediscano. In questo caso Abdi-Ashirta viene definito *habiru* perchè di fatto *è uscito* dalla norma sociale rompendo il patto di fiducia e obbedienza dovuto al suo signore e, proprio come un cane che rinnega la sua casa e il suo padrone, è diventato un "randagio". Qui il termine che è stato tradotto come "randagio" è *halqu*, stativo di *halāqu* "sparire, andare perduto; scappare", che letteralmente significa "che è fuori controllo". Nei passi successivi, invece, l'espressione tradotta come "cane randagio/sciolto" è *kalbu ištēn*, letteralmente "cane unico, solitario".

.

[391] Liverani (1998), p. 186. EA 67, 16-18: *be-li₂ i-na-an-na šu-u₂-ut* ⌜ *ki* ⌝-[*ma*] / [^{lu_2}]SA.⌜ GAZ ⌝.ZA.MEŠ UR.GI$_7$ *ḫal-qu₂ u₃ iṣ-ba-at* / [^{uru}*ṣu*]-⌜ *mu* ⌝-*ri*^{ki} URU.KI ^{d}UTU-*ši be-li₂-ia*. Lauinger J. e Yoder T. (2021). Questa lettera è di provenienza sconosciuta, non si sa quindi se faccia parte del dossier di Rib-Adda o se l'autore sia un altro vassallo del Faraone. È stata inserita in questa sede in quanto Liverani – pur specificandone l'anonimità – la inserisce tra le lettere del re di Biblo. Liverani (1998), pp. 185-186.
[392] Liverani (1998), p. 22.
[393] *Ibidem.*

Questa stessa espressione, "cane randagio", può essere usata sempre riferendosi a una situazione di fuoriuscita dall'ordine ma in senso positivo; Biridiya re di Megiddo scrive al Faraone dicendo:

> "Riguardo al dispa[ccio che il re] mio signore mi ha mandato, ho udito le parole del re [mio signore] molto attentamente. E chi sono io, un cane randagio, che non [provvedo] al desiderio [del re] mio signore!?"[394]

In questo caso "cane randagio" viene usato per riferirsi alla propria persona, ma in senso ironico: chi potrebbe mai essere il re di Megiddo nei confronti del Faraone? Non certo un cane randagio che non obbedisce ai comandi, ma al contrario un cane – e perciò un vassallo – fedele e obbediente che esegue prontamente gli ordini ed esaudisce le richieste del suo signore. La formula "cane randagio" è usata in senso ironico per sottolineare la massima fedeltà del re di Megiddo, intenzione completamente opposta a Rib-Adda che invece la usa per descrivere la disobbedienza di Abdi-Ashirta. Altri esempi arrivano dalle lettere di due sovrani dei piccoli regni dell'altopiano di Hauran, l'unica zona della Transgiordania insediata in epoca amarniana[395], re Artamanya e re Amayashe[396]:

> "Ecco tu mi hai scritto di preparare in vista (dell'arrivo) delle truppe (egiziane). E chi sono io, un cane sciolto, che non andrò!?"[397]

> "Tu mi hai scritto di andare alla testa delle truppe (egiziane). E chi sono io, un cane sciolto, che non andrò!?"[398]

---

[394] Liverani (1998), p. 129. EA 247, 8-18: *aš-šum* ⌜ *ši* ⌝-[*pi₂-ir-ti ša*] / *ia-aš-pu*-[*ur* LUGAL^{ru}] / EN-*ia a-*⌜ *na* ⌝ [*ia-ši*] / *iš-te-me* [*a-wa-at*] / LUGAL^{ri} [EN-*ia*] / *ma-gal* [*ma-gal*] / *u₃ mi-*⌜ *ia* ⌝-[*mi₃*] / [*a*]-*na-ku* UR.[GI₇ 1^{en}] / ⌜ *u₃* ⌝ *la-a* [*id-din*$^{?}$] / [*i*]-*ri-iš*-[*ti* LUGAL^{ri}] / EN-*ia*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).
[395] Liverani (1998), p. 245.
[396] Di Artamanya si conosce il regno, quello di Siribashani, mentre rimane ancora sconosciuto quello di re Amayashe.
[397] Liverani (1998), p. 246. EA 201, 9-16: *a-nu-ma* / *a-na ia-ši* / *ša-ap-ra-ta* / *a-na šu-ši-ri* / *a-na pa-ni* ERIN$_2$.MEŠ *pi₂-ṭa₂-ti₇* / *u₃ mi-ia-mi₃ a-na-ku* / UR.GI₇ 1^{en} *u₃* / *la-a il₃-la-ku*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).
[398] Liverani (1998), p. 246. EA 202, 7-14: ⌜ *a* ⌝*-na ia-ši-ia* / ⌜ *ša* ⌝*-ap-ra-*⌜ *ta* ⌝ / [*a*]-⌜ *na a-la* ⌝*-ki* / [*a*]*-na pa-ni* ERIN$_2$.MEŠ / *pi₂-ṭa₂-ti₇ u₃* / mi-ia-mi / *a-na-ku* UR.GI₇ 1-*en* / ⌜ *u₃* ⌝ *la-a il₃-la-ku*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

Essere un cane randagio, un cane sciolto, indica quindi una condizione di isolamento dalla propria comunità – dal proprio branco – e presuppone un'appartenenza originaria andata perduta alla suddetta comunità. Politicamente parlando, è un connotato negativo, perché fa riferimento all'uscita di una delle due parti dal patto di fedeltà e sudditanza, ma i suoi usi – come si è visto – possono essere vari, cioè può essere usato sia letteralmente come nel caso di Rib-Adda, sia per enfatizzare ironicamente il significato contrario nel caso degli altri re.

Tornando alle lettere di Rib-Adda, una in particolare fa riferimento a uno dei figli di Abdi-Ashirta – Aziru – la cui pressione sulla città di Biblo è talmente forte da spingere Rib-Adda ad allontanare dalla città i suoi simulacri divini[399], vale a dire le statue e le raffigurazioni delle divinità che proteggono la città: se dovessero cadere nelle mani dei nemici, significherebbe l'annientamento totale di quella comunità. Perciò il re di Biblo preferisce allontanarle preventivamente, ma questo sottintende un pericolo e un'urgenza per la venuta di aiuti non indifferente e proprio per questo la richiesta d'aiuto al Faraone per contrastare Aziru appare ancora più accorata:

> "Guarda: da sempre gli dèi non sono mai andati (via) da Biblo. Ma adesso Aziru ha mandato truppe a prenderla, cosicché i nostri dèi sono stati dati (? = sono stati mandati via, in salvo) e sono usciti. Non ci sono [truppe] in città per uccidere (quel) [servo] e cane cattivo: (perciò gli dèi) non possono tornare."[400]

Come si può notare l'aggettivo che Rib-Adda sceglie per descrivere Aziru non è più "randagio" ma "cattivo" (*lemnu*), il che indica un cambiamento notevole nella percezione del rivale: non è più il componente di una famiglia – quella di Abdi-Ashirta – che si dimostra indifferente all'autorità faraonica, ma è diventato un vero e proprio avversario che mira alla distruzione delle città vicine, tanto che le divinità protettrici di quella città sono state allontanate. Questa è la percezione di Rib-Adda della situazione, che non necessariamente corrisponde alla realtà storica dei fatti: è vero che il Faraone sembra essere apparentemente disinteressato alla situazione e non è presente nella regione come

[399] Liverani (1998), p. 230.

[400] Liverani (1998), p. 231. EA 134, 4-14: *a-mur iš-tu da-˹ ri ˺-[ti] / la-a i-te₉-li-˹ yu ˺ / i-na* ^{uru}*gub-la* DINGIR.˹ MEŠ ˺/ [*i*]-*na-an-na uš-ši-*[*ir*] / [^{m}]*a-zi-ru* ERIN$_2$.MEŠ *a-˹ na ˺* / [*ṣa*]-*ba-ti-iš₃ i-nu-ma* / ˹ *na ˺-ad-nu* DINGIR.MEŠ-*nu* ˹ *u₃ ˺* / [*a*]-˹ *ṣa ˺-u₂ u₃ ia-nu* [ERIN$_2$.MEŠ] / [*i*]-*na* URU *a-na da-˹ ki ˺* / [IR$_3$] ˹ ^{lu_2} ˺UR.RI *lem-˹ ni ˺* [*u₃*] / [*u₂*]-˹ *ul ˺ ti-tu-ru-na*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

nel periodo precedente – questo viene sottolineato più volte da Rib-Adda – ma è anche vero che la situazione politica è mutata[401] rispetto al tempo in cui la presenza del re sul territorio asiatico era necessaria che fosse costante, dal momento che ormai la regione è sotto il dominio dell'Egitto; perciò le piccole rivalità interne ai singoli regni possono anche essere lasciate da risolvere a quegli stessi regni, senza mobilitare truppe più numerose di quelle già presenti sul territorio. In fondo, questa è la reazione del re di Biblo che si vede minacciato dalla crescita costante del regno vicino.

6.2.1.4 "Uccisi come cani…"

La parola "cane" può essere usata anche per riferirsi alla perdita dello status acquisito in precedenza. Fino a questo momento si è visto che l'aggettivo "cane" viene usato per sottolineare la condizione di servitore e che può assumere connotati negativi nel momento in cui si rifiuta quella condizione. Ma lo status di servitore, di vassallo, può anche decadere a causa delle circostanze esterne, nel momento in cui si perde il controllo della situazione e non si è più in grado di tenere fede al patto di fedeltà a causa di ciò:

> "Ecco, ora il re [ascolti] le parole del suo servo, e mandi truppe (egiziane) che [proteggano/prendano] la terra del re per il re. Pacifica i reggenti del re nelle terre! Non sono stati forse uccisi come cani, e tu sei rimasto inerte?"[402]

> "Ecco: i reggenti, li uccidono le loro (stesse) città, come cani, e non c'è nessuno che li insegua!"[403]

Rib-Adda non si riferisce in queste lettere né ad Abdi-Ashirta né ai suoi figli, ma ai reggenti (*hazannu*) – cioè i re – delle città che, pur essendo sotto il controllo formale del Faraone, hanno scelto di cedere alle pressioni di Amurru. Paragonandoli a dei cani Rib-Adda ribalta il significato del termine, mettendo in luce il contrasto tra quello che

[401] Liverani (1998), p. 34.
[402] Liverani (1998), p. 215. EA 121, 45-53: [*an*]-⌜ *nu* ⌝-*u₂ i-*⌜ *na* ⌝-[*na yi-iš₃-me*] / [LUGAL]*ru a-wa-*⌜ *te* IR_3 ⌝-[*šu*] / *u₃ yu-wa-*⌜ *ši-ra* ⌝ / $ERIN_2$.MEŠ *pi₂-ṭa₂-*⌜ *ti yi* ⌝-[*il₃-qu₂*] / KUR LUGAL⌜ *ri* ⌝ *a-*⌜ *na* ⌝ LUGAL⌜ *ri* ⌝ / *u₃* ⌜ *šu* ⌝-[*up*]-⌜ *ši* ⌝-*iḫ* LU_2.MEŠ / *ḫa-za-*⌜ *ni* ⌝ [LUGAL] *i-na* KUR.MEŠ / *u₂-ul* ⌜ *tu-da* ⌝-*ku* / *ki-ma* ⌜ $UR.GI_7$ ⌝ *u₃ qa-la-*⌜ *ta* ⌝. Lauinger J. e Yoder T. (2021).
[403] Liverani (1998), p. 230. EA 130, 31-35: *a-nu-ma* / [m]*ḫa-za-nu-tu ti-du-ku*-[*na-šu*]-⌜ *nu*? ⌝ / URU-*la-nu-šu-nu ki-ma* / $UR.GI_7$ *u₃ ia-nu* / *ša-a yu-ba-u₂ ar-ki-šu-nu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

dovrebbero essere e quello che sono diventati; invece che resistere e rimanere vassalli e sudditi fedeli del re d'Egitto – come continua e continuerà a fare Rib-Adda – ma rimanendo contemporaneamente re forti e rispettati dai propri sudditi, falliscono nel proteggere la propria città e la gente che vi abita e, di conseguenza, non riescono più ad esercitare l'autorità del loro rango[404] finendo per essere identificati socialmente come di status ancora più basso dei loro stessi servitori; invece di avere come unico signore il Faraone, decidono di piegarsi a un altro padrone – un nuovo signore che ha il loro stesso rango – rendendoli servi di un servo, cani di un cane. E come tali vengono uccisi.

Anche lo stesso Rib-Adda si paragona a un cane, forse nell'unica lettera in cui si definisce tale – nella quale riferisce che dopo il colpo di stato del fratello viene detronizzato – portando la città di Biblo a scendere a patti con Amurru e passare dalla parte di Aziru, mentre lui è costretto ad andare in esilio nella città di Beirut:

> "Adesso risiedo in Beirut come un cane, e le mie parole non vengono ascoltate. […] Quando io sarò morto, i miei figli, servi del re, saranno vivi e scriveranno al re: 'Rendici la nostra città!'. Perché il re resta inerte riguardo a me?"[405]

Questa è l'ultima lettera pervenuta, che Rib-Adda scrive al Faraone: ormai ha perso la speranza che il Faraone lo aiuti, dal momento che non è più il re di Biblo, ma ha fiducia che il re d'Egitto riconoscerà che i suoi figli, dopo la sua morte – che può essere intesa sia letteralmente sia a livello politico, cioè il presente, in cui Rib-Adda non è più re[406] – saranno dei fedeli e onorevoli servitori e rispetteranno il patto di fedeltà con la stessa obbedienza con cui lui stesso lo ha rispettato fino alla fine, nonostante l'aiuto e l'intervento egiziano non sia mai arrivato. L'immagine del cane che usa Rib-Adda è allora quella di un fedele servo che è stato messo da parte, quella di un re che ha perso la propria città e il proprio popolo, ma che nonostante il trattamento ricevuto continua a perseverare nel futuro salvifico intervento del suo signore. Proprio come un cane.

---

[404] Galan (1993), p. 175.

[405] Liverani (1998), pp. 237-239. EA 138, 95-97, 136-138: *a-nu-ma i-na-na a-na* ^{uru}A.TUL$_2$ / *aš-ba-ti ki-i*$_{15}$ UR.GI$_5$ *la-a tu-uš-mu* / *a-wa-ti* […] *a-na-*⌜ *ku* ⌝*-ma* / *mi-ta-ti*^{l}(UD) *u*$_3$ DUMU.⌜ MEŠ ⌝*-ia* IR$_3$.MEŠ ⌜ LUGAL ⌝ *ba-*⌜ *al* ⌝-[*ṭu*$_2$] *u*$_3$ *ti-iš-pu-ru-*⌜ *na* ⌝ *a-na* LUGAL / *i ti-ir-nu-mi* ⌜ URU.KI ⌝*-nu mi-nu-*[*um*] *qa-al be-*⌜ *li* ⌝ *iš-*<*tu*> *ia-a-ši-ia*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[406] Liverani (1974), p. 203.

6.2.2 L'altra faccia della medaglia: Abdi-Ashirta, il cane da guardia

Abdi-Ashirta, il grande nemico che Rib-Adda ha continuato a disprezzare nelle sue lettere al Faraone, si percepisce e si descrive in maniera molto diversa rispetto al ritratto che ne fa il "collega" ma utilizza la stessa terminologia, quella di essere un "cane".

Per prima cosa, è importante sottolineare perché Abdi-Ashirta e Amurru siano così temuti e considerati inferiori dagli altri re-vassalli rispetto ai loro regni; ciò deriva dal fatto che Amurru non è una città come lo è Biblo, Megiddo o Beirut – città che sono state citate sopra – e attorno alle quali si sono costruite delle entità politiche governate da re, ma è un paese – non un regno – che è attestato come unità politica nei secoli precedenti[407] a quest'epoca, ma non ha ancora una precisa fisionomia fino all'arrivo di Abdi-Ashirta. Questo personaggio – mai chiamato "re"[408] ma "capo"[409] – riesce a crearsi un considerevole spazio organizzandolo come un regno, partendo dalla regione montana tra le valle del fiume Oronte e la costa mediterranea, zona che è sempre stata il rifugio di persone fuoriuscite dalla società – fuorilegge, schiavi fuggiti, banditi, nomadi, insomma di *habiru* – andando però a intaccare i territori dei regni vicini e disturbando in questo modo gli equilibri dei re, che fino a quel momento sono rimasti stabili all'interno dei loro domini. L'appellativo di "cane" gli viene dato non solo da Rib-Adda, ma anche da altri sovrani e nonostante le remore che questi esprimono al Faraone, per delega egiziana Abdi-Ashirta controlla la regione di Amurru fino a quando non cercherà un accostamento col regno di Mitanni in veste anti-egiziana e verrà catturato, ponendo fine alle sue azioni espansionistiche – che vengono comunque portate avanti dai figli, in particolare da Aziru, come si è visto.

Le sue poche lettere scritte al Faraone si concentrano proprio su questo tema: farsi riconoscere dall'amministrazione egiziana come protettore[410] – perciò di fatto come reggente – della zona di Amurru ed è in questi punti che Abdi-Ashirta stesso si definisce "cane":

[407] Liverani (1998), p. 267.
[408] Fino a questo momento si è fatto riferimento ad Abdi-Ashirta come a un "re" per rendere in maniera più efficace la retorica utilizzata da Rib-Adda per screditarlo agli occhi del Faraone, inserendo il suo avversario all'interno della compagine dei re-vassalli.
[409] Liverani (1998), p. 267.
[410] *Ibidem.*

> "Guarda, io sono servo del re, e cane (da guardia) della sua casa, e proteggo Amurru tutto quanto per il re mio signore."[411]

> "Al re, mio Sole, mio signore: messaggio di Abdi-Ashirta tuo servo, suolo dei tuoi piedi, cane (da guardia) della casa del mio signore. Ai piedi del mio signore [… … …] Ullasa io proteggo [per il mio signore, e] Sumura [io proteggo] e tutto Amurru per il re mio Sole, mio signore. Il re mio Sole, mio signore [mi (ri)conosca/affidi(?)], e risponda una parola […] al suo servo!"[412]

Si definisce "cane della casa" sottolineando come non solo sia un fedele servo, ma addirittura uno che tiene il proprio signore in così alta considerazione da seguirlo ovunque e per qualunque cosa e che, soprattutto, *protegge* la casa del padrone. È questo il punto più importante: Abdi-Ashirta perora la propria causa col Faraone presentandosi come un protettore delle sue terre e non come un nemico o un orgoglioso ribelle e traditore, come invece lo ritrae Rib-Adda. Entrambi gli uomini desiderano un legame con il Faraone e la pace e unità dei loro territori, ma risulta impossibile per uno avere ciò che vuole senza danneggiare l'altro; da qui, il conflitto e le ingiurie che ne derivano, con l'intento di screditare l'avversario nei confronti del loro signore. È probabile che Abdi-Ashirta scelga consapevolmente di definirsi "cane" proprio per rivendicare il termine che gli è stato affibbiato con intento dannoso dagli altri re vicini e ricostruire in questo modo la propria immagine agli occhi del Faraone, tutto per ottenere il suo appoggio e la sua legittimazione a governare quelle terre. Purtroppo, tutto questo non sembra aver portato a una risoluzione della situazione, poiché Abdi-Ashirta – come si è accennato sopra – viene catturato e morirà in Egitto.

Dopo la sua morte l'autorità di governo della zona di Amurru passa ai suoi figli, in particolare ad Aziru che non solo ottiene il titolo di re, ma sarà il capostipite di una dinastia che durerà per circa due secoli[413]. Aziru è anche uno dei re che si ritroverà tra

---

[411] Liverani (1998), p. 268. EA 60, 6-9: *a-mur a-na-ku* IR_3 LUGAL *u₃* / UR.GI_7 *ša* E_2-*šu u₃* / KUR *a-mur-ri* gab_2-*ba-šu* / *a-na* LUGAL EN-*ia a-na-ṣa-ar-šu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[412] Liverani (1998), p. 270. EA 61: [*a-na* ^{m}] ⌜ LUGAL ⌝ ^{d}UTU EN-*ia* / [*um*]-⌜ *ma* ^{m} ⌝IR_3-*a-ši-*⌜ *ir* ⌝-*te* IR_3-[ka_4] / [u_3] *ṭi-iṭ* ⌜ GIR_3.ḪI.A ⌝-ka_4 ⌜ UR ⌝.[GI_7] / ⌜ *ša* ⌝ E_2 LUGAL EN-*ia a-*⌜ *na* ⌝ / [GIR_3.ḪI.A] ⌜ LUGAL ⌝ [EN]-⌜ *ia* ⌝ / [7-*šu u₃* 7-*šu am-qut*] / [...] / [...] ⌜ LU_2 ⌝ [...] / [... ^{uru}] ⌜ *ul-la* ⌝-*zi*^{ki} *a-*⌜ *na* ⌝ [...] / [...] ^{uru}⌜ *ṣu* ⌝-*mu-*⌜ *ri* ⌝^{ki} [...] / [x] ⌜ gab_2 ⌝-ba_2 KUR MAR.⌜ TU ⌝ [...] / [*a-na*] ⌜ LUGAL ⌝ ^{d}UTU ⌜ EN-*ia* ⌝ [...] / [...] LUGAL ^{d}UTU EN-*ia* / [...] *u₃ a-*⌜ *wa* ⌝-ta_5 *li-*⌜ *te* ⌝-[*ra*] / *a-na* IR_3-*šu*. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[413] Liverani (1998), pp. 270-271.

due fuochi nel momento in cui il re ittita Šuppiluliuma I condurrà una campagna militare in Siria che lo porterà a scontrarsi con i piccoli regni, che fino a quel momento hanno orbitato attorno all'Egitto; per un certo periodo Aziru cercherà di accontentare le richieste degli Ittiti, pur senza abbandonare l'Egitto, ma alla fine entrerà a pieno titolo sotto l'influenza e il dominio ittita, voltando le spalle al Faraone[414].

In una lettera in cui vuole rassicurare il re sulla ricostruzione della città di Sumura, Aziru – come il padre – si definisce "cane":

> "Guarda: io la (ri)costruirò, Sumura. Adesso [… …] completamente /per bene […] Sumura come era (prima), così [la (ri)costruirò]. [Io sono] il cane del re mio signore nella terra del mio signore, e i miei figli […]."[415]

Anche in questo caso, Aziru usa l'immagine del cane per comunicare la sua fedeltà e obbedienza al Faraone e per cercare di costruirsi un'immagine positiva, per poter vedere riconosciuta la sua autorità su Amurru; la menzione della ricostruzione della città di Sumura è importante per trammettere il suo intento di mantenere la parola data e dimostrare che la fiducia in lui non è stata mal riposta – cosa che poi si dimostrerà falsa, nel momento in cui Aziru sceglierà di passare sotto gli Ittiti.

Sia Abdi-Ashirta che Aziru si riappropriano di un'immagine e di un appellativo che è stato loro affibbiato in veste negativa e lo trasformano in un vanto; quasi con orgoglio sembrano infatti dire: "Sì, sono il cane del Faraone, sono il suo servo più fedele."

---

[414] Liverani (1998), p. 271.

[415] Liverani (1998), p. 276. EA 159, 11-19: [*a*]-˹ *mur* ˺ *a-na-ku* u_2-ba_2-*an*-˹ *ni* ˺ / [^{uru}] ˹ *ṣu* ˺-*mu-ri i-na*-˹ *an* ˺[*na*] / [...] u_2 [...] / [*i-na*] ˹ *šul* ˺-*mi*-˹ *iš* ˺ [...] / [^{uru}] ˹ *ṣu* ˺-*mu-ri ki-i*-[*me-e*] / [*i-*ba_2]-˹ *aš* ˺-*ši ki-i-me-e* [...] / [*a-na-ku*] UR.GI_7 *ša* LUGAL [EN-*ia*] / [*i-na*] KUR-*šu ša* EN-*ia* [DINGIR-*ia*] / [...] ˹ u_3 DUMU$^?$.MEŠ$^?$ ˺-[*ia* ...]. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

6.2.3 Ulteriori menzioni: "chi è quel cane che…?"

Come è stato ripetuto più volte, essere chiamato "cane" non è di per sé un insulto, tutto dipende dall'intenzione e dalle implicazioni che si vogliono trasmettere nel chiamare qualcuno in quel modo. Certamente l'intento di Rib-Adda è quello di svalutare agli occhi del Faraone la figura di Abdi-Ashirta e poi di Aziru, mentre al contrario questi ultimi utilizzano proprio questa "ingiuria" per dimostrare la propria fedeltà. Non sono però gli unici a utilizzare questa parola – come è già stato visto nel caso del cane randagio – e in questi casi la sfumatura che viene data a questo termine è più neutra nella sua accezione, anche se può suonare come un grave insulto per un uditorio moderno.

Sono molti i re-vassalli che usano questo epiteto e, anche se non direttamente, si riesce a capire dal contesto, che fanno riferimento a loro stessi con una vena ironica, per sottolineare l'assurdità di quanto appena concepito e la sua totale inattuabilità. Pu-Ba'li, re di Yursa, scrive:

> "Chi è quel cane [che non] asc[olta le parole del re, Sole dei cie]li? [Poiché il re mio signore mi ha scritto per (avere)] pasta vitrea, io (la) mando al re, mio signore, mio dio, Sole nei cieli."[416]

> "(Quanto a) Rianappa, commissario del re mio signore, che il re mio signore, forte come il Sole nei cieli, ha detto (= ha nominato): chi è quel cane che non osserva le parole del re mio signore, Sole nei cieli!?"[417]

> "Chi è quel cane che tras[cura l'or]dine del re? Ecco, io ascolto le parole di [Tah]maya, commissario del re."[418]

---

[416] Liverani (1998), p. 67. EA 314, 14-22: [*mi₃*]-⌜ *ia* ⌝-*mi₃* ^{lu_2}UR.⌜ GU ⌝ / [*u₃ la*] ⌜ *yi-iš* ⌝-[*te-mu*] / [*a-wa-te* LUGAL ^{d}] ⌜ UTU ⌝ [*ša* AN ^{sa}]$^{-me}$ / [*i-nu-ma iq*]-⌜ *ta* ⌝-[*bi*] / [LUGAL EN-*ia*] / [*a-na*] ⌜ ^{na_4}.meš ⌝*eḫ-li-*⌜ *pa* ⌝;*ak-ku* / ⌜ *uš* ⌝-*ši-ir-ti* / *a-na* LUGAL EN-*ia* DINGIR.MEŠ-*ia* / ^{d}UTU *ša* AN.⌜ MEŠ ⌝ $^{sa-[me}$]. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[417] Liverani (1998), p. 68. EA 315, 13-18: ^{m}⌜ re ⌝-a-na-pa ^{lu_2}MAŠKIM$_2$ ša / ⌜ LUGAL EN ⌝ ša qa-ba LUGAL EN-ia / ⌜ KAL ⌝.GA ki-ma ^{d}UTU i-na AN $^{sa-me}$ / [mi]-⌜ ia ⌝-mi ^{lu_2}UR!(UŠ)GU u la-a / [yi]-⌜ na ⌝-ṣa-ru a-wa-te LUGAL EN-ia / [^{d}UTU] ⌜ ša iš-tu ⌝ AN $^{sa-me}$. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[418] Liverani (1998), pp. 68-69. EA 316, 11-15: mi ⌝-ia-mi / [^{lu_2}]⌜ UR ⌝.GU ⌜ *ša yi-im* ⌝-*ta-ku₈* / ⌜ INIM.GAR.RA LUGAL ⌝ *a-*⌜ *nu* ⌝-*ma* / *iš-*[*te*]- ⌜ *mu* ⌝ *a-wa-te*. ⌜ MEŠ$^{?}$ ⌝ / [^{m}] ⌜ *taḫ-ma-ia* ⌝ ^{lu_2}MAŠKIM$_2$$^{!}$ *ša* ⌜ LUGAL ⌝. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

Pur essendo tre situazioni diverse viene usata la stessa espressione, anche in questi casi per indicare profonda obbedienza. In *EA 314* in seguito a un ordine di inviare pasta vitrea in Egitto, Pu-Ba'li risponde prontamente che eseguirà l'ordine, poiché chi potrebbe essere un servitore così sciocco, un cane, da non ascoltare subito l'ordine del proprio signore: certamente non lui stesso. Allo stesso modo in *EA 315* e *EA 316*, entrambe lettere in risposta rispettivamente alla nomina di un nuovo commissario e al ricevuto messaggio da parte di un altro commissario ancora, l'espressione "chi è quel cane" implica uno sbigottimento all'idea che gli ordini del Faraone non vengano rispettati, il che mira a evidenziare come il comportamento dei suoi vassalli sia al contrario molto rispettoso e mai si sognerebbero di contravvenire alla parola – o a un ordine, ancor di più – del loro signore. Scritte con le stesse modalità sono anche le lettere di Yidya, re di Ascalona, e di Zurashar, re di Ginti-ashna:

> "Tutto ciò che il re mio signore mi ha scritto, l'ho ascoltato molto attentamente. Chi è quel cane che non ascolta le parole del re suo signore, figlio del Sole!?"[419]

> "Chi è mai quel cane che non ascolta le parole del re, Sole nei cieli!? Ecco che ho preparato tutto quanto: cibo e bevanda, buoi e capretti, grano e paglia, tutto quanto ha detto il re mio signore, ecco che io l'ho preparato. Ed ecco che io pr[eparo] il tributo per il Sole, come ha detto il re mio signore, Sole nei cieli."[420]

> "Ecco che ho udito le parole del commissario del re mio signore, molto attentamente. E chi è quel cane che non ascolta le parole del re suo signore, Sole nei cieli, figlio del Sole!?"[421]

---

[419] Liverani (1998), p. 71. EA 320, *rev.* 2-9: *u mi-im-ma ša ša-par₂* / ⌜ LUGAL ⌝ EN-*ia a-na ia-ši* / ⌜ *iš* ⌝-*te₉-mu-uš-šu* / ⌜ *ma* ⌝-*gal ma-gal* / mi-ia-mi₃ ^{lu_2}*kal-bu* / *u la-a yi-iš-mu* / *a-na a-wa-te* LUGAL ⌜ EN ⌝-*šu* / DUMU ^{d}UTU. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[420] Liverani (1998), p. 72. EA 325, 12-22: mi-ia-mi / [^{lu_2}]UR.GU *u₃ la-a yi-iš-te-mu* / *a-wa-te* LUGAL ^{d}UTU *iš-tu* ⌜ AN ^{sa} ⌝-^{mi} / ⌜ *a* ⌝-*nu-ma šu-ši-ir-ti gab₂-bi* ⌜ *mi-im-mi* ⌝ / [NINDA].MEŠ KAŠ.MEŠ GU$_4$.MEŠ UZ$_3$.MEŠ / ⌜ ŠE ⌝.MEŠ IN.MEŠ *gab₂-* ⌜ *bi* ⌝ *mi-* ⌜ *im* ⌝-[*mi*] / ⌜ *ša* ⌝ *qa-ba* LUGAL EN-⌜ *ia* ⌝ [*u₃*$^{?}$] / [*a*]-⌜ *nu* ⌝-*ma šu-ši-ir-ti* / ⌜ *u₃* ⌝ *a-nu-ma* ⌜ *i*$^{?}$ ⌝-[*šu-ši-ru*$^{?}$] / GUN ^{d}UTU *ki-ma qa-* ⌜ *bi* ⌝ / LUGAL EN-*ia* ^{d}UTU ⌜ *iš-tu* ⌝ [AN $^{sa-mi}$]. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

[421] Liverani (1998), pp. 138-139. EA 319, 15-23: ⌜ *a-nu* ⌝-*ma iš-te₉-me* / ⌜ *a-na* ⌝ *a-wa-te*.MEŠ / [^{lu_2}]⌜ MAŠKIM$_2$ ⌝ *ša* LUGAL / ⌜ EN ⌝-*ia ma-gal ma-gal* / ⌜ *u* ⌝ *ma-an-* ⌜ *nu* ⌝-*mi₃* ⌜ ^{lu_2}*kal-bu* ⌝ / *ša la-a yi-iš-* ⌜ *mu* ⌝ / *a-na a-wa-te*.MEŠ LUGAL / EN-*šu* ^{d}UTU *ša iš-* ⌜ *tu* ⌝ / AN $^{sa-mi_3-i}$DUMU ^{d}UTU. Lauinger J. e Yoder T. (2021).

Da queste ultime lettere si capisce che la formula "chi è quel cane che" viene usata in molti contesti come risposta standard per esprimere profonda devozione e far riferimento alla propria condizione servile e sottomessa al re d'Egitto, dal momento che sono vincolati a lui da patti di fedeltà. La parola "cane" sembra avere in questi contesti una sfumatura negativa, poiché si riferisce all'eventualità in cui un servo oserebbe non eseguire gli ordini del suo signore, ma rimane un termine abbastanza neutro, il cui fine è quello di evidenziare agli occhi del Faraone la profonda reverenza e rispetto nutriti nei suoi confronti.

Nel contesto generale dell'archivio di Tell el-Amarna si può dunque affermare che la parola "cane" non ha un significato così negativo e denigratorio - probabilmente è un gradino al di sotto della connotazione di "servitore" – che invece assume nei secoli successivi fino ai giorni nostri; d'altra parte è evidente che in determinate situazioni è un termine che porta con sé significati negativi e positivi e ciò è determinato da diversi fattori, quali: chi scrive, di chi si sta parlando, le azioni che vengono svolte, *come* si vuole far *percepire* qualcuno o anche sé stessi, costruendo un articolato gioco di rimandi, allusioni e significati sottintesi che solo chi scrive queste lettere può veramente comprendere.

Anche per il trattato tra il Gran Re ittita e Ḫuqqana vale lo stesso: essere "cane" si traduce come essere un servitore fedele, la cui lealtà non potrà mai essere messa in discussione perché, come per Aziru, la qualifica di "re" viene concessa dal Gran Re al suo vassallo, il quale deve quindi tutto al suo signore. "Cane" diventa, dunque, un termine molto sfumato e sfaccettato anche in ambito politico, reiterando ancora una volta come la percezione umana nei confronti di questo animale sia molto più complessa di quanto si possa pensare.

Conclusioni

La percezione del cane come creatura a metà strada tra il regno dei morti e il mondo dei vivi non è un fatto isolato alla Grecia classica, ma un fenomeno culturale che affonda le sue radici molto più indietro nella storia e che si presenta sotto una molteplicità di aspetti.

Il cane è una figura positiva nel momento in cui ha un padrone a tenerlo a bada; questo significa che riesce con successo a interagire con gli esseri umani all'interno della società e che svolge le mansioni che gli sono date senza incidenti. Questo vale sia per le attività lavorative, come la caccia e la pastorizia, sia per attività più ricreative come il gioco. Ma diventa una figura negativa nel momento in cui il controllo umano viene meno e il cane non riesce più a interagire con gli esseri umani presenti e si comporta da animale selvatico – che proviene dall'*esterno* – pur vivendo all'interno delle strutture umane, in particolare quelle della città, il luogo che incarna per eccellenza l'ordine umano.

In ambito rituale la situazione si presenta più ambigua: non è un animale totalmente negativo, perché proprio la sua impurità e la sua aggressività lo rendono lo strumento rituale perfetto per assorbire le impurità e tenere lontane le forze negative; la forza del cane non viene quindi combattuta e annullata, ma viene reindirizzata contro i nemici, verso l'esterno. È questo che rende il cane un amuleto.

Tuttavia la scoperta più interessante rimane quella dell'utilizzo della metafora del cane in ambito politico: non è un segno di vanto essere definito il cane del proprio signore, ma non è una condizione denigrante e umiliante, poiché si sottolinea l'inferiorità gerarchica ma non quella morale. La definizione assume contorni più neutri e non sempre di facile interpretazione, soprattutto per il fatto che ai giorni nostri definire qualcuno come "cane" ha un intento profondamente offensivo e derisorio. Invece del cane si elogia in questo caso la sua estrema lealtà e fedeltà.

In conclusione, il cane è un animale dagli aspetti e dai comportamenti molteplici e sfaccettati. Proprio perché è ritenuto il migliore amico dell'uomo, subisce il disprezzo e l'onta maggiori quando l'essere umano ritiene di essere stato tradito dal suo compagno: un cane si rivolta contro il proprio padrone, un cane che non obbedisce o ancora un cane che non vive a stretto contatto con gli uomini ma si limita a guardarli dai margini, da lontano. È un animale che appartiene alla dimensione *liminale*, della soglia, in una condizione di perenne sospensione tra due mondi, dalla quale entra ed esce a piacimento

e senza ripercussioni. Ma questo significa minare le fondamenta stesse dell'ordine umano che ha creato questi due mondi – uno ordinato, interno e uno caotico, esterno –: se i limiti di questi due mondi diventano sfumati, non si riesce più a distinguere cosa faccia parte di uno e cosa dell'altro.

A quel punto il cane diventa qualcosa di *altro*, qualcosa di incontenibile e di pericoloso che deve essere allontanato e ricacciato da dovunque sia arrivato. Diventa un animale sporco e impuro, che non può avvicinarsi ai luoghi sacri, ma proprio per questo può salvare l'uomo nel momento del bisogno, sacrificando la propria vita per permettere all'uomo di continuare a vivere.

Il cane è un animale sfaccettato e sorprendente, ma ciò che lo rende tale è la percezione umana, che lo associa a demoni, divinità, impurità, sacrifici, rituali, servitori, fedeltà quando in realtà il cane è soltanto un cane, un animale come gli altri, con l'unica differenza di aver costruito con l'essere umano un legame che ha cambiato per sempre gli equilibri e le strutture sociali di entrambi i gruppi, sia di cani che di uomini, e pagando per questo a caro prezzo qualunque tipo di rottura di questo patto.

Bibliografia

Albenda P. (2008), "Royal Hunts: Antlered and Horned Animals from Distant Lands", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, pp. 61-78.

Badalì, E. & C. Zinko (1994), *Der 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM-Festes,* (Scientia 20.), Innsbruck: Scientia-Vertrieb.

Bawanypeck D. (2005), *Die Rituale der Auguren*, Universitätsverlag, Winter, Heidelberg.

- (ed.), hethiter.net/: CTH 398 (Expl. A, 24.03.2016).

Beckman G. (1995), "The Siege of Uršu (CTH 7) and Old Hittite Historiography", *Journal of Cuneiform Studies 47*, pp. 23-34.

Böck B. (2014), *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, (Culture and History of the Ancient Near East 67.) Leiden & Boston: Brill.

Borger R. (1971), "Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten – zwei prophetische Texte", *Bibliotheca Orientalis* 28, pp. 3-24.

Breier I. (2020), "Man's Best Friend: The Comradeship between Man and Dog in the Lands of the Bible", *JANES 34*, Bar-Ilan University.

Burkert W. (1977), *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass, and London.

Cammarosano M. (2018), *Hittite Local Cults*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Christiansen B., (Hrsg.), hethiter.net/: CTH 567 (TX 2025-12-12; TRde 2025-12-02).

Collins B. J. (1990), "The Puppy in Hittite Ritual", *Journal of Cuneiform Studies* 42, pp. 211-226.

- (1992), "The Puppy in Hittite in Hittite Ritual", *The Oriental Institute*, online article, www.-oi.uchicago.edu/OI/IS/Collins.html, pp. 1-6.
- (2001), "Animals in Hittite Literature", in Collins B. J. (ed.) *History of the Animal World in the Ancient Near East*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 237-250.

D'Agostino F., Cingolo M. S. e Spada G. (2016), *La Lingua di Babilonia*, Hoepli, Milano.

D'Orazio M. (2025), *Le Parabole hurro-ittite. Un Testo Sapienziale Bilingue*, Paideia, Torino.

De Martino S. (1985), "Nudità Rituale e Senso del Pudore nella Letteratura Ittita". *Oriens Antiquus* 24, 253–62.

- (2004), "Purità dei Sacerdoti e dei Luoghi di Culto nell'Anatolia Antica", *Orientalia 73*, pp. 348-362.
- (2020), *La Civiltà degli Ittiti. XVII – XII secolo a. C.*, Carocci, Roma.

Devecchi E. (2015), *Trattati Internazionali Ittiti,* Paideia, Brescia.

Farber W. (2007), "Lamaštu and the Dogs", *Journal of Semitics* 16(3), pp. 635-645.

- (2014), *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Mesopotamian Civilizations 17, Winona Lake: Eisenbrauns.

Freedman S.M. (2017), *If a City is Set on a Height: The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlê Šakin*. *Volume 3: Tablets 41-63*. (Occasional Pubblications of the Samuel Noah Kramer Fund, 20.) Winona Lake (IN): Eisenbrauns.

Fuscagni F. (ed.), hethiter.net/: CTH 425.1 (TX 22.07.2016, TRde 22.07.2016).

Galan J. M. (1993), "What is He? The Dog", *Ugarit Forschungen* 25.

Gilan A. (2014), "Formen und Inhalte althethitischer historischer Litaratur", *Texte der Hethiter 29*, Heidelberg: Winter Verlag.

Goetze A. (1956), "The Laws of Eshnunna", *The Annual of American of the American Schools of Oriental Research* 31, New Haven.

Goetze A. e Sturtevant E. H. (1938), *The Hittite Ritual of Tunnawi*, (*American Oriental Series 14*).

Groddek, D. (2004), *Hethitische Texte in Transkription KUB 20*, (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 13.) Dresden: Verlag der TU Dresden.

Güterbock H. G. (1989), "Hittite *KURSA* 'Hunting Bag'", in (ed.) Leonard A. Jr., Beyer Williams B., *Essays in Ancient Civilization Presented to Helen J. Kantor*, (Studies in Ancient Oriental Civilization 47), pp. 113-123.

Halpern B. (2000), "The Canine Conundrum of Ashkelon: a Classical Connection?", in (ed.) Stager L.E., Greene J.A. & Coogan M.D., *The Archaeology of Jordan and Beyond. Essays in Honor of James A. Sauer*, (Harvard Semitic Museum Publications, Studies in the Archaeology and History of the Levant 1.), Winona Lake (IN): Eisenbrauns, pp. 133-144.

Harned M. (1982), "Anatolian Shepherd Dog: An Ancient Breed", in *Rangelands* 4, pp. 63-65.

Haas V. (1994), "Geschichte der hethitischen Religion", in *Handbook of Oriental Studies: Ancient Near East online*, Brill.

- (2003), *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, ed. Walter de Gruyter, Berlino-New York.

Hoffner H. A. Jr. (1997), *The Laws of the Hittites: A Critical Edition*, Brill, Leiden-New York-Cologne.

KAH II, 124 = Oriental Institute Publications 2, 144.

Kataja L. & Whiting R. (1995), *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period,* (State Archives of Assyria 12), Helsinki: Helsinki University Press.

Kirk G. S. (1985), *The Iliad: a Commentary* 1, University of Cambridge, Cambridge, pp. 51-114.

Klinger, J. (1996), *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, (Studien zu den Boğazköy-Texten 37.) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- (2001), "Hethitische Texte", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Ergänzungslieferung*, pp. 61-81.

Košak S. (ed.), hethiter.net/: CTH 348.I.2 (TX 2009-09-08, TRde 2009-09-18).

Kümmel H. M. (1967), "Ersatzrituale für den hethitischen König", *Studien zu den Boğazköy-Texten 3*.

Lauinger J. & Yoder T. (2021), *The AEMW/Amarna Project*, (Archival texts of Egyptian Military and Wealth).

Lebrun R. (1994), "Questions oraculaires concernant le nouveau déroulement de fêtes secondaires de printemps et d'automne = CTH 568", *Hethitica 12*, pp. 41–77.

Liverani M. (1974), "Rib-Adda, Giusto Sofferente", *Altorientalische Forschungen* 1, Berlin.

- (1998), *Le Lettere di El-Amarna. Le Lettere dei "Piccoli Re"*, Paideia, Brescia.

Livingstone A. (1988), "The Isin 'Dog House' Revisited", *Journal of Cuneiform Studies,* pp. 54-60.

Macqueen J. G. (1975), *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor*, Boulder, Colorado.

Mainoldi C. (1981), "Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica 8*, pp. 7-41.

Masson O. (1950), "A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée: le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime", *Revue de l'Historie des Religions 137*, pp. 5-25.

McMahon, G. (1991), *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*. (Assyriological Studies 25.) Chicago: The Oriental Institute.

Melchert, H.C. (1983), "Pudenda Hethitica", *Journal of Cuneiform Studies 35*, pp. 137 -145.

- (1989), "PIE 'Dog' in Hittite?", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 50*, pp. 97–101.

Melzer S. e Görke S., (ed.), hethiter.net/: CTH 397 (TX 29.02.2016, TRde 01.03.2016).

Miller, J. L. (2006), "Joins and Duplicates Among the Boğazköy Tablets (1–10)", *Zeitschrift für Assyriologie 96*, pp. 235–41.

- (2013), *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*, Atlanta.

Mouton A. (2010), “Hittite Wirchcraft”, *Acts of the VII International Congress of Hittitology*.

- (2021), “Dog-men, Bear-men, and the Others: Men Acting as Animals in Hittite Festival Texts”, in C. Tsouparopoulou, L. Recht (ed.), Fierce Lions, angry Mice and fat-tailed Sheep. Animal Encounters in the ancient Near East, Cambridge, pp. 79-94.
- (ed.), hethiter.net/: CTH 404.1.I (TX 07.05.2012, TRfr 21.03.2012).

Nett S. (2021), “The Dogs of the Healing Goddess Gula in the Archeological and Textual Record of Ancient Mesopotamia”, in C. Tsouparopoulou, L. Recht (ed.), *Fierce Lions, angry Mice and fat-tailed Sheep. Animal Encounters in the ancient Near East*, Cambridge, pp. 55-62

Neu E. (1996), “Das hurritische Epos der Freilassung I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša”, *Studien zu den Boğazköy Texten 32*, Wiesbaden.

Oettinger N. (1995), "Anatolische Etymologien", *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*.

Ornan T. (2004), “The Goddess Gula and her Dog”, *Israel Museum Studies in Archaeology* 3, pp. 13-30.

Otten, H. (1971), “Ein hethitisches Festritual (KBo 19.128)”, *Studien zu den Boğazköy Texten 13*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Panà A. e Divizia M. (2000), “Rabbia”, in *Enciclopedia Treccani: Universo del Corpo*.

Parpola S. & Watanabe K. (1988), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, (State Archives of Assyria 2), Helsinki: Helsinki University Press.

Pecchioli Daddi, F. (1992), “Osservazioni su Alcuni Teonimi Hattici”, in *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, eds. H. Otten, H. Ertem, E. Akurgal & A. Süel. (Anadolu Medeniyetlerini Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları 1.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, pp. 97–108.

Pecchioli Daddi F. e Polvani A. M. (1990), *La Mitologia Ittita*, Paideia, Brescia.

Rieken E. et al. (ed.), hethiter.net/: CTH 348.I.9 (TX 2009-09-01, TRde 2009-09-01).

Sasseville D. (2019), "'To Show' in Hittite and Palaic Rituals", *Altorientalische Forschungen 46(1)*, pp. 22-32.

Sasseville D. & Yakubovich I. (2018), "Palaic Words for Domestic Animals and their Enclosures", www.elibrary.de.

Scurlock J. (2001), "Animals in Ancient Mesopotamian Religion", in Collins B. J. (ed.) *History of the Animal World in the Ancient Near East*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 361-387.

Shaffer A. (1974), "Enlilbani and the 'Dog House' in Isin", *Journal of Cuneiform Studies*, pp. 251-255.

Sibbing Plantholt I. (2017), "Black Dogs in Mesopotamia and Beyond", in (ed.) Kertai D., Nieuwenhuyse O., *From the Corners of the Earth: Studies in Iconograhy and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, , Münster, pp. 165-180.

Singer, I. (1984), *The Hittite KI.LAM Festival. Part Two*, (Studien zu den Boğazköy Texten 28.) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Taracha P. (2009), *Religions of Second Millennium Anatolia*, Harrassowitz, Wiesbaden.

- (2012), "The Sculptures of Alacahöyük: a Key to Religious Symbolism in Hittite Representational Art", *Near Eastern Archaeology* 75:2

Taggar-Cohen A., (2006), *Hittite Priesthood*, (Texte der Hethiter 26.) Heidelberg: Winter.

Thesaurus Linguarum Hethaeorum digitalis, hethiter.net/: TLHdig KUB 35.148+ (2021 12-31).

Tsouparopoulou C. e Recht L. (2021), "Dogs and Equids in War in Third Millennium a. C. Mesopotamia", in C. Tsouparopoulou, L. Recht (ed.), *Fierce Lions, angry Mice and fat-tailed Sheep. Animal Encounters in the ancient Near East*, Cambridge, pp. 279-289.

Tsouparopoulou C. (2013), “A Reconstruction of the Puzrish-Dagan Central Livestock Agency”, *Cuneiform Digital Library Journal* 2013/2, pp. 1-20.

- (2020), “The Healing Goddess, her Dogs and Physicians in Late Third Millennium BC Mesopotamia”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 110, pp. 14-24.

Van Dijk J. (1983), *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL: le récit epique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, Leiden: Brill.

Van Gennep A. (1909), *I Riti di Passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.

Verderame L. (2017), “The Seven Attendants of Hendursaga: A Study of Animal Symbolism in Mesopotamian Cultures”, in (ed.) Feliu L., Karahashi F. & Rubio G., *The First Ninety Years. A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, (Studies in Ancient Near Eastern Records 12.) Boston: De Gruyter, pp. 396–415.

Vidal-Naquet P. (2006), *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Feltrinelli, Milano.

Vilela A. (2021), “Canines from inside and outside the City: of Dogs, Foxes and Wolves in conceptual Spaces in Sumero-Akkadian Texts”, in C. Tsouparopoulou, L. Recht (ed.), *Fierce Lions, angry Mice and fat-tailed Sheep. Animal Encounters in the ancient Near East*, Cambridge, pp. 23-29.

Weeden M. (2013), “Poetry and War among the Hittites”, in (ed.) Hugh Kennedy, *Warfare and Poetry in the Middle East*.

Wiggermnan F. A. M. (2000a), “Ninazu”, in (ed.) Edzard D. O., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, (Berlin: Walter de Gruyter), pp. 329-335.

- (2000b), “Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile”, in Stol M., *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting,* Cuneiform Monographs 14 (Groningen: Brill), pp. 217-252.

Wilhelm G. (ed.), hethiter.net/: CTH 42 (INTR 2013-02-24).

Yuhong W. (2001), “Rabies and Rabid Dogs in Sumerian and Akkadian Literature”, *Journal of the American Oriental Society* 121, pp. 32-43.