

Afecciones del cuerpo, dolencias del alma.
Medicina y religión en la Antigüedad

COLECCIÓN SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Ferrer Albelda, Eduardo

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Oria Segura, Mercedes

Pliego Vázquez, Ruth

CONSEJO DE REDACCIÓN

Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga

Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla

Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla

Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla

Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba

Moreno Megías, Violeta. Universidad de Sevilla

Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla (Secretaria de redacción)

Pereira Delgado, Álvaro. Facultad de Teología San Isidoro. Archidiócesis de Sevilla

Pliego Vázquez, Ruth. Universidad de Sevilla (Secretaria de redacción)

Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

COMITÉ CIENTÍFICO

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa

Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse

Cardete del Olmo, M.^a Cruz. Universidad Complutense de Madrid

Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid

Diez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna

Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid

Garbati, Giuseppe. CNR, Italia

Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid

Muñiz Grijalvo, Elena. Universidad Pablo de Olavide

Sala Sellés, Feliciano. Universidad de Alicante

Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

EDUARDO FERRER ALBELDA
PABLO ANDRÉS GUIJA RODRÍGUEZ
(coordinadores)

Afecciones del cuerpo, dolencias del alma. Medicina y religión en la Antigüedad

SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA
N.º LIX

 EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2025

Colección: Spal Monografías Arqueología
Núm.: LIX

COMITÉ EDITORIAL:

Araceli López Serena
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)
Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Edición financiada por la Pastoral Universitaria
Archidiócesis de Sevilla.



Motivo de cubierta: Bajorrelieve de Gula y su perro en un kudurru de época de Nabucodonosor I (1124-1103 a. C.).

© Editorial Universidad de Sevilla 2025
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla
Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>

© Eduardo Ferrer Albelda y Pablo Andrés Guija Rodríguez (coordinadores) 2025
© De los textos, los autores 2025

Impreso en España-Printed in Spain
Impreso en papel ecológico
ISBN: 978-84-472-2663-4
Depósito Legal: SE 1155-2025
Maquetación: Intergraf
Impresión: Podiprint

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	
Eduardo Ferrer Albelda	9
<i>Gula, diosa de la curación, en el contexto mágico-religioso de la antigua Mesopotamia</i>	
Daniel Justel Vicente	13
<i>De nuevo la estela de Bentresh: un relato de magia curativa y su contextualización histórica</i>	
José M. Serrano Delgado	29
<i>Conjuros, prescripciones médicas y hierbas medicinales en el reino de Ugarit</i>	
Juan Antonio Belmonte Marín	53
<i>La curación por los dioses en el mundo griego: Asclepio</i>	
Adolfo J. Domínguez Monedero	77
<i>La farmacia de Bona Dea: medicina femenina y sabiduría ancestral en el corazón de la Roma imperial</i>	
Mercedes Oria Segura	113
<i>Las curaciones de Jesús de Nazaret</i>	
Ianire Angulo Ordorika	129
<i>«Hay un solo médico, carnal y espiritual, Jesucristo». Curación corporal y sanación espiritual en el cristianismo antiguo</i>	
Francisco Juan Martínez Rojas	147

Presentación

Afecciones del cuerpo, dolencias del alma. Medicina y religión en la Antigüedad es, como otros títulos de la colección Spal Monografías Arqueología, un compendio de aportaciones con tres ingredientes básicos: la historia de las religiones como eje temático y metodológico, la Antigüedad como marco temporal y un tema genérico como hilo conductor, en este caso la enfermedad y los remedios que determinadas religiones ofertaron para la curación, reparación o consuelo de los males físicos y espirituales. La libertad de análisis en el tema propuesto ha permitido a cada autor enfocar sus aportaciones de la manera que hayan considerado más idónea, bien hacia aspectos particulares en una religión concreta, como en los casos de Egipto, Ugarit o Roma, o, en otras contribuciones, integrados en una perspectiva general, como los capítulos dedicados a Mesopotamia, al culto a Asclepio, a las curaciones de Jesús de Nazaret o a la salud física y espiritual en el cristianismo antiguo.

Se trata de la decimoquinta contribución en esta exitosa línea de la colección de la Editorial Universidad de Sevilla, después de *Ex Oriente Lux. Las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica* (2002), *Entre Dios y los hombres. El sacerdocio en la Antigüedad* (2006), *De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo* (2008), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo* (2009), *La religión del mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo* (2012), *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad* (2015), *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas* (2016), *Los dioses y el problema del mal en el Mundo Antiguo* (2016), *Profecías y adivinación en las religiones de la Antigüedad* (2017), *Los negocios de Plutón. Economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (2018), *Compitiendo para los dioses. Rituales agonísticos en el mundo antiguo* (2022), *Sacra Artificialia. Liturgia y parafernalia en las religiones antiguas* (2022), «Y libranos del mal, amén». *La protección contra el mal en la historia* (2023), y *Apoteosis, de lo humano a lo divino. La figura del héroe* (2023).

El interés del libro, y de esta línea editorial en general, reside (o esa es nuestra intención como director de la colección y coordinador de algunos números) en que el lector pueda encontrar entre las páginas de estas monografías estudios generales o concretos realizados por reconocidos especialistas en la materia, así como síntesis de las temáticas propuestas, con una bibliografía completa y actualizada y, por tanto, de gran utilidad para los investigadores, estudiantes universitarios y el público en general interesado en historia de las religiones.

En este caso la monografía se estructura en siete capítulos centrados en un problema que sigue siendo tan actual como en la Antigüedad, no tanto la preocupación sobre el origen de las enfermedades, que de eso se ocupa hoy la Medicina moderna, muy avanzada

en los métodos de detección, diagnóstico y tratamientos quirúrgicos, terapéuticos y farmacológicos, como en las curaciones inexplicables o, si queremos, milagrosas. Los santuarios de Lourdes y de Fátima, por poner dos ejemplos cercanos del culto cristiano, son lugares de peregrinación de enfermos y familiares que esperan la sanación o la mejoría de las enfermedades a través la intercesión de la Virgen María, como en la Antigüedad se buscaba el favor de Asclepio o de Gula para recuperar la salud perdida. Así mismo, muchos males «espirituales» que se consideraban fruto de los pecados o de infracciones de los enfermos, de sus familiares o de sus antepasados, o de la poca atención a los difuntos y la consecuente venganza de los muertos contra los vivos, en la actualidad tienen una explicación científica, y pueden ser tratados convenientemente desde disciplinas como la Psicología y Psiquiatría. Sin embargo, y a pesar de la racionalización de estos trastornos como enfermedades mentales o del comportamiento y de la erradicación de muchas supersticiones, siguen existiendo exorcistas cuya misión es la de expulsar al demonio que presuntamente ha poseído a una persona. En los hospitales, centros de tratamiento y curación que en la actualidad sustituyen a los antiguos santuarios de Asclepio y Esculapio, siguen existiendo capillas o espacios dedicados al culto, y en las habitaciones, en nuestro entorno cultural, los crucifijos y estampitas de santos, Vírgenes y Cristos, pueblan la cabecera de las camas. Los persistentes y reiterados intentos de secularización y prohibición de estas arraigadas costumbres en los hospitales públicos han colisionado con la resistencia de los enfermos y las creencias de muchos de los pacientes que, en los momentos de dolor, de incertidumbre o de cercanía a la muerte, prefieren abrazar el misterio, sin que haya contradicción en la aceptación de la enfermedad y la creencia en la posibilidad de una curación externa a la práctica médica. Por último, en muchos de los santuarios, iglesias y ermitas que pueblan nuestras latitudes, se siguen depositando exvotos por un favor concedido o como medio para solicitar la salud o la curación de los fieles, como ocurría en los santuarios ibéricos, griegos y romanos. En definitiva, en todos estos casos se solicita la intervención divina o la intercesión de aquellos que ya gozan de la vida eterna.

Los ejemplos analizados en la monografía son buena muestra de lo que comentamos. En Mesopotamia, Daniel Justel Vicente analiza la relación entre religión y medicina, y cómo esta última pretendía minimizar los efectos de la enfermedad, adquirida por causas naturales (picaduras de reptiles e insectos, clima adverso) o sobrenaturales (castigo de los dioses). La medicina mesopotámica recurrió casi siempre a remedios fitoterapéuticos, es decir, basados en plantas medicinales mezcladas con otras pócimas que se ingerían o se aplicaban sobre la piel. Entre los agentes «médicos» que la aplicaban se encontraban los *asû*, capacitados igualmente para hacer conjuros como para aplicar los tratamientos terapéuticos convencionales, y los *āsipû*, encargados de tratar enfermedades de carácter «sobrenatural», en ocasiones ayudados por los adivinos (*bārû*). En este contexto, destaca la diosa Gula, que concentra la mayoría de los epítetos relacionados con la salud, como «la gran médica» o «la que cuida la vida». Su origen data de mediados del III milenio a. C., y desde esa época y hasta el I milenio a. C., acompañada siempre por un perro, tuvo un papel específico en la salud femenina, en los embarazos, partos, neonatos, o en la fertilidad, y podía contrarrestar, al ser invocada, los poderes maléficos de Lamaštu.

Un caso singular del Egipto faraónico es estudiado por José Miguel Serrano Delgado. Se trata de una historia de sanación descrita en la llamada «estela de Bentresh»,

descubierta a principios del siglo XIX en Tebas, en el llamado Templo C. En ella se narra cómo la enfermedad de la princesa Bentresh, hija del rey de Bakhtan, un país asiático desconocido, obligó a recurrir a Ramsés II a través de un emisario para que le enviase un «experto» u «hombre sabio». La enfermedad que aquejaba a la princesa la provocaba un enemigo contra el que no se podía luchar, es decir, era acosada por un espíritu de origen no aclarado. La mediación del hombre sabio y la intervención del dios Khonsu, hijo de Amón y de Mut, enviado a Bakhtan en forma de estatua, obró el milagro y la princesa fue sanada. Sin embargo, la estatua del dios tebano fue retenida por el rey de Bakhtan dados sus poderes mágicos, pero el dios se manifestó en sueños al soberano asiático y finalmente viajó con el emisario a Tebas, donde se reintegraría a su santuario.

El tercer capítulo es obra de Juan Antonio Belmonte Marín y se titula «Conjuros, prescripciones médicas y hierbas medicinales en el reino de Ugarit». Se trata de una síntesis de la documentación textual cuneiforme sobre experiencias médicas y de sanación procedente de los archivos de esta ciudad-estado del Bronce Final, localizada en la actual Siria. Relatos como la epopeya del rey *Kirta*, la ebriedad del dios *Ílu*, conjuros contra picaduras de serpientes y escorpiones o determinadas prescripciones médicas permiten conocer aspectos como síntomas de enfermedades, causas de estas y remedios, que se centran sobre todo en la farmacopea, en el conocimiento de las plantas y sus cualidades médicas.

Adolfo J. Domínguez Monedero se centra en Asclepio como figura divina representativa de la relación entre medicina y religión en el mundo griego. Realiza un estudio completo sobre los orígenes del culto, sobre los relatos míticos de su lugar de nacimiento, que lo vinculan a Tesalia o al Peloponeso (Epidauro, donde tuvo uno de sus santuarios más célebres), o sobre su genealogía, pues sería hijo de Apolo y de una mortal, Arsione o Corónide. Los Asclepiadas, los hijos del dios, requieren una mención especial como encargados de practicar las artes curativas enseñadas por el dios y transmitidas por sus sucesores, que adquirieron una importancia notable en Grecia. El autor no deja atrás la compleja relación entre la medicina «racional», representada por la figura de Hipócrates, y el culto a Asclepio, en la que no solía haber interferencias, sino que se constituyeron en líneas paralelas, sin aparente hostilidad entre ellas, que perseguían la curación del paciente o el fiel. Finalmente, se hace una útil y completa relación de los principales santuarios de Asclepio: Epidauro, Pérgamo, Cos, Lebena, Corinto, El Pireo y Atenas.

«La farmacia de *Bona Dea*: Medicina femenina y sabiduría ancestral en el corazón de la Roma imperial» es el capítulo firmado por Mercedes Oria Segura dedicado a la relación entre medicina y religión en Roma, centrado en la figura poco conocida de *Bona Dea*, la Buena Diosa. Se trata de una divinidad de nombre y origen discutido pero vinculada a la naturaleza agreste y de carácter oracular, con un culto protagonizado por mujeres romanas, con sacerdotisas encargadas de gestionar su devoción. Su principal atribución era el poder curativo que provenía de los medicamentos preparados en las cocinas de sus templos, el principal de los cuales se ubicaba al pie del Aventino, en Roma, del que apenas quedan huellas arqueológicas. Otros templos, concretamente dos, se hallaban en Ostia, y permiten hacernos una idea de las instalaciones con las que contaban estos modestos santuarios, entre ellas la cocina, un lugar especialmente importante porque allí se cocinaban las recetas ancestrales para la sanación de los fieles.

Ianire Angulo Ordorika aporta un estudio sobre las curaciones de Jesús de Nazaret, con un análisis previo del tema de la salud y la enfermedad en el contexto del judaísmo

antiguo. Las peculiaridades de la cultura hebrea, como la prohibición de diseccionar cadáveres humanos y de animales, que provocaba la impureza, o que la enfermedad se entendiese como una ruptura de la alianza con Dios, interpretando la salud como una consecuencia positiva del proyecto divino, se manifestaron lógicamente en las prácticas de sanación realizadas por mediación de médicos populares, exorcistas o personajes religiosos, aunque existía entre los hebreos la prohibición expresa de las artes mágicas. En este contexto, la figura de Jesús de Nazaret es estudiada como sanador, si bien no hallamos en los relatos evangélicos el uso de técnicas médicas, ni de fórmulas mágicas, ni conjuros ni pócimas, sino el contacto físico, la imposición de manos, o, más habitualmente, el uso exclusivo de la palabra, lo que le confería una autoridad inusitada. También se destaca la figura de Jesús como exorcista, cuya acción curativa siempre viene precedida del uso de la palabra, lo que muestra, una vez más, la autoridad del nazareno.

Finalmente, Francisco Juan Martínez Rojas realiza un estudio sobre salud y enfermedad en el cristianismo antiguo a través de una exhaustiva revisión bibliográfica, porque es un tema con una larga tradición tanto en la Antigüedad cristiana (los apologetas y Padres de la Iglesia) como entre los historiadores y teólogos de los siglos XIX y XX. Como en los estudios anteriores, se hace una reflexión sobre la relación entre la medicina racional, la mágica y la que proviene de la acción sobrenatural, contrastando la figura de Asclepio, dios sanador de la cultura griega, con Cristo. Los apologetas, como Justino, Teófilo, Tertuliano o Ireneo exaltan la figura de Cristo como sanador del cuerpo y salvador del alma, utilizando en ocasiones la figura del médico como metáfora de la obra del Salvador, como hace Orígenes. Un papel especial tuvo Agustín de Hipona en esta visión de la enfermedad como alegoría del pecado y de Cristo como médico, a través de su propia experiencia.

En definitiva, el lector interesado en los temas de historia de las religiones y de medicina antigua puede encontrar en estas líneas planteamientos, casos de estudio, distintas perspectivas de análisis y bibliografía, que permiten, si no satisfacer plenamente las expectativas de conocimiento sobre medicina y religión en la Antigüedad, pues esta tarea necesitaría una biblioteca en sí misma, sí, al menos, una guía útil para iniciarse en estos temas mediante unos estudios realizados por especialistas que han sabido sintetizar en sus aportaciones estos complejos aspectos de las culturas antiguas.

Junio de 2024

Eduardo FERRER ALBELDA

Gula, diosa de la curación, en el contexto mágico-religioso de la antigua Mesopotamia

Daniel Justel Vicente

Universidad de Alcalá

1. INTRODUCCIÓN

En la historiografía asiriológica, la medicina de la antigua Mesopotamia ha sido una cuestión que ha suscitado muchos y variados debates, generando asimismo contradicciones. Para algunos autores, la disciplina médica habría tenido en origen un marcado cariz científico, que luego devendría en superstición. Otros piensan lo contrario: en el 3.^{er} milenio a.C. se caracterizaría por elementos rudimentarios, folclóricos y, posterior y paulatinamente, la medicina se habría elevado a la categoría de ciencia. Lo que es claro y admitido por todos es que las actividades curativas de la Mesopotamia antigua no se pueden entender sin un componente abiertamente religioso, incluso mágico¹.

El objetivo de este estudio es realizar una introducción a la medicina mesopotámica, a sus principales características, los agentes –y los pacientes– y su relación con el ámbito trascendental, divino, ejemplificado en la figura de Gula, la diosa de la curación. La estructura del trabajo irá por tanto de lo general a lo particular. Primeramente se abordarán las generalidades de la disciplina, y ello servirá de contexto para inscribir las funciones de esta «patrona de los médicos».

Con respecto a las fuentes, estas se corresponden con documentación cuneiforme, redactada principalmente en lenguas sumeria y acadia, y provenientes de la región mesopotámica, actual Iraq. Si la amplitud geográfica es extensa, también lo será el rango cronológico, puesto que nos moveremos entre el 3.^{er} y el 1.^{er} milenio a.C. Cuando sea estrictamente necesario, nos referiremos a la datación de los textos, si bien el hilo conductor de la contribución no presentará análisis documentales minuciosos².

1. Al respecto véase Biggs (1995: 1911).

2. Para otros estudios que sí ahondan en el corpus documental de la medicina mesopotámica antigua, véanse Finkel (2000; 2005), Geller (2010), Heessel (2000), Labat (1951) o Scurlock (2006).

2. MEDICINA Y RELIGIÓN EN MESOPOTAMIA

La teología mesopotámica muestra de forma didáctica el modo de vivir, organizarse y dar explicación al lugar que ocupan los hombres en el mundo³. A partir de literatura en prosa y verso, especialmente sumeria y acadia, sabemos que los dioses de Mesopotamia crearon el universo para su propio beneficio, y a hombres y mujeres para que estos sirvieran a los primeros⁴. Dichas construcciones explican la organización política de cada época, adaptándose los textos a la idiosincrasia de los pueblos: en Sumer encontramos un sistema politeísta, en el que hay varios dioses preponderantes, mientras que los semitas acadios son más bien henoteístas, puesto que otorgan la primacía a un dios principal: Marduk. Por tanto, la religión mesopotámica se irá acomodando a las circunstancias históricas de cada momento, pero aún así podemos considerarla con justicia como «tradicional», aunque de ninguna manera «estática».

Se tratará más adelante, y de forma breve, el panteón mesopotámico (§3), profundizando en la figura de la diosa Gula (§4). Habida cuenta de que esta deidad es la garante de la curación, es necesario abordar primeramente la relación entre los conceptos de «religión» y de «medicina» a partir de los textos cuneiformes. Se debe partir de la evidente premisa de que las creencias de los antiguos mesopotámicos son en ocasiones difíciles de entender dentro de la visión occidental moderna. Nuestra estructura de pensamiento –también religioso– tiende a plantear categorías de opuestos: el bien o el mal, monoteísmo o politeísmo, dios o demonio, religión o magia, fe o superstición, ciencia médica o curanderismo, etc.⁵. La idea que se desprende de los textos y de la iconografía del Próximo Oriente antiguo es distinta, es manifiestamente menos rígida. Para estas culturas no habrá una distinción tan clara entre los conceptos mencionados. Así, el mismo sacerdote babilónico podía llevar a cabo actividades tan diversas –y diferentes a nuestros ojos– como ser el encargado de los ritos de un templo, actuar como médico, copiar un himno acadio en honor del dios Marduk o recitar un conjuro para calmar el llanto de un bebé. Para ese sacerdote todas estas labores entrarían en la esfera de la «religión». En nuestra mirada moderna compartimentaremos ese conocimiento en categorías como magia, ciencia, literatura, medicina y religión. Se tratarán a continuación estos dos últimos campos, aún teniendo presente que los demás conceptos estarían igualmente integrados en el mismo ámbito.

Hay que destacar primeramente que la medicina de la Mesopotamia antigua está basada en la fitoterapia⁶. A las plantas medicinales se le podrían añadir otros productos, como minerales o animales, para ser finalmente la mezcla ingerida, introducida en el cuerpo o aplicada a nivel cutáneo.

3. Nótese que el concepto «teología» no está atestiguado en la documentación cuneiforme, y debe ser considerado por tanto como una abstracción moderna. Al respecto cf. Wiggermann (1995: 1857).

4. Véanse tres ejemplos paradigmáticos en este sentido en los poemas del *Enūma Eliš*, *Enki y Ninmah* o el *Atrahasis*.

5. Sobre estas cuestiones véase Farber (1995: 1895).

6. Esto es, el empleo de hierbas medicinales para curar o aliviar síntomas o enfermedades.

2.1. Fuentes

Las fuentes cuneiformes disponibles para estudiar la medicina y religión son diversas en géneros literarios, y también cuantitativamente numerosas. No existieron –o no han sobrevivido hasta nosotros– tratados de medicina como modernamente entendemos estos escritos. Por tanto, no contamos con largos tratados con el doble enfoque: por síntomas (que permiten establecer con rapidez el diagnóstico y el tratamiento) y por especialidad. Estos textos, no solo actuales sino también con una larga tradición médica, son –y eran– regularmente actualizados. El caso de la medicina mesopotámica es diferente. En primer lugar, podemos rastrear estos aspectos a partir de documentos literarios, de cartas o especialmente de textos médicos, que nos hablan directamente sobre medicina.

Por otra parte, y aceptando la innegable tradición oral que subyacería en los conocimientos médicos, también se puede afirmar una continuidad escrita en las creencias y tratamientos de las enfermedades. Las fórmulas y expresiones establecidas acaban por cristalizarse en el amplio rango temporal y geográfico en que nos movemos. Los textos médicos más antiguos, redactados en lengua sumeria, deben situarse en la Tercera Dinastía de Ur (siglo XXI a. C.). Otras fuentes provienen del ámbito anatolio hitita⁷. Estos textos, numerosos, se datarían en la Edad del Bronce Reciente, en torno a los siglos XIV y XIII a. C. Sin embargo, la mayor parte de este tipo de documentos, contando con que hay otros diseminados en otros archivos y épocas, se inserta en el período neoasirio, entre los siglos VIII y VII a. C. Hay que destacar en este sentido dos archivos: el de Aššur y, sobre todo, el de Nínive⁸. Como se apuntaba anteriormente, todos estos textos, repetitivos en forma y fondo⁹, se presentan como poco dinámicos. Aún así, es más que probable que los documentos escritos no reflejaran cambios en destrezas e innovaciones, resultados también de la evidente heterogeneidad étnica de Mesopotamia.

El hombre mesopotámico pretendía, evidentemente, tener una buena salud. Con el objetivo lógico de disfrutar de una salud óptima, el ideal de una excelente condición física en Mesopotamia se relacionaba directamente con una adecuada relación no solo con las demás personas, sino especialmente con las divinidades. Una vida plena para un mesopotámico implicaría no sufrir graves enfermedades, tener descendencia y que esos hijos se encargaran de las exequias de los progenitores, algo fundamental para las gentes próximo-orientales antiguas. Paradigmático, en este sentido, es un texto atribuido a Adad Adagupī, madre del rey babilónico Nabonido (siglo VI a. C.). Es bien conocido que Nabonido sentía una especial inclinación por Sin, dios lunar. Su madre era sacerdotisa principal de esta divinidad, con sede en el templo de Harrán. El texto en cuestión dice así:

Sin me concedió muchos días y años de felicidad, y me mantuvo viva durante 104 felices años. Mi vista fue magnífica hasta el final, mi oído funcionó perfectamente, mis manos y pies en buen estado, mis palabras bien escogidas, tanto la comida como la bebida me sentaban bien. Mi salud fue óptima, y mi mente excelente. Pude ver a mis tataranietos, hasta una cuarta generación, con buena salud, y así llegué a la ancianidad (adaptado de Pritchard 1969: 561).

7. Concretamente, del archivo de su capital, Hattusa.

8. Específicamente, el archivo procedente de la gran Biblioteca de Aššurbanipal.

9. Es decir, en expresiones y relación «síntoma con tratamiento».

A partir de este fragmento, es manifiesto que la devoción y el fervor religioso de Adad Adagupi, la madre del rey, hacia el dios Sin se contempla como fundamento y razón de su buena salud y longevidad. Ahora bien, y aún pudiendo dar por ciertos los datos de edad que se aportan, no toda la gente podía presumir de tener tamaño favor de los dioses y haber vivido tanto tiempo. Así, el modelo de bienestar podía considerarse como tal: un ideal, y la realidad se tornaba diferente cuando una inesperada enfermedad asomaba en el cuerpo. ¿Cómo percibían los mesopotámicos el origen de su enfermedad? ¿Qué causaba dicha enfermedad?

2.2. Causas de la enfermedad

Los textos cuneiformes medicinales nos informan sobre los síntomas de los enfermos, pero situando la perspectiva desde las personas que los rodean. Así, y sin dejar de tener en consideración lo que el propio enfermo manifiesta acerca de sus dolencias, eran los sanos los que valoraban si percibían algo extraño: un comportamiento inusual, pérdida de la memoria, etc.

De lo que estamos seguros es de que los mesopotámicos identificaban una dolencia como algo de origen externo¹⁰. Alguien enfermaba cuando era objeto de atención por parte de un animal (mordeduras o picaduras), se exponía a condiciones climatológicas adversas, ingería algún alimento o bebida en mal estado o simplemente estaba en contacto con alguien enfermo. A estos razonamientos físicos, o pseudocientíficos, se debe añadir el motivo religioso: el trastorno era considerado un castigo de los dioses por las ofensas cometidas por parte del enfermo. Sirva como ejemplo en este sentido una carta de Mari (siglo XVIII a. C.), en la que un oficial le escribe al rey acerca de la misma hija del monarca, quien podría estar intrigando u organizando un complot contra su padre:

Acerca de Šimatum, que ha calumniado a mi señor y acerca de quien mi señor se ha quejado a dios. El dios de mi señor la atrapó y dañó los dedos. Además, (Šimatum) sigue teniendo ataques epilépticos (adaptado de Biggs 1995: 1913).

Las posibilidades de cometer algo que pudiera ofender a los dioses, y que resultara en un problema o enfermedad, eran realmente altas. De esta manera lo percibían y experimentaban los mesopotámicos. No es de extrañar, pues, el alto número de oraciones y súplicas atestiguadas, con el objetivo último de impedir un castigo: «Mis ofensas son numerosas, he sido transgresor en todo»; o «A sabiendas, y sin saberlo, he actuado mal». En otros casos la enfermedad o un determinado problema se achacaba a la brujería, demonios o incluso a los familiares ya fallecidos. Estos, especialmente los que no habían sido sepultados conforme a la tradición¹¹, se podían presentar como fantasmas. Contamos con textos de diagnósticos en los que la expresión literal «la mano del fantasma» se explica como la causa de la enfermedad del paciente (Biggs 1995: 1913, 1921).

10. Cf. Biggs (1995: 1912).

11. Por ejemplo, por haber muerto en determinadas circunstancias especiales, como ahogados o en batalla.

2.3. El tratamiento

Una vez identificada la causa de la dolencia en cuestión, había que acudir a las personas encargadas del tratamiento necesario. Conocemos esta información gracias a los textos médicos terapéuticos, que incluyen prescripciones para el tratamiento¹². Estos documentos terapéuticos poseen una estructura similar, describen el dolor de los aquejados y aportan las directrices que hay que seguir para curarlo: tipo de ingredientes para preparar la medicina, sus cantidades, número de días y el momento en que se debe administrar, etc. Un ejemplo procedente de Uruk, de mediados del 1.^{er} milenio a. C., dice así:

Si la lengua de un hombre está hinchada y le llena la boca, debes secar hojas de tamarisco, hojas de planta *adāru*, hojas de labrusca y hojas de cinoglosa. Todo ello lo debes cortar, tamizar y después lo mezclas con jugo de planta *kasū*. Tras esto debes aplicar mantequilla en la punta de su lengua, poner el medicamento en su lengua, y se recobrará (adaptado de Biggs 1995: 1914).

Además de acerca de la dolencia o la recomendada prescripción, este tipo de textos nos informan sobre otras cuestiones, como los recipientes en los que se deberían mezclar los ingredientes. En todo caso, los tratamientos médicos de la antigua Mesopotamia atestiguados se destinaban, evidentemente, a paliar síntomas o curar diversas enfermedades¹³. Entre ellas destacan cuantitativamente a nivel documental los problemas oculares. Especialmente recurrentes son las referencias a la ceguera nocturna, una de las manifestaciones de la xeroftalmia¹⁴. También somos informados sobre enfermedades en los oídos, tanto por dolor¹⁵ como por la misma pérdida de audición. Uno de los remedios más generalizados será el de aplicar zumo de granada, probablemente por su probada función astringente.

Los documentos terapéuticos y mágicos apenas nos hablan sobre las dolencias relacionadas con los dientes, pero los «médicos» (cf. §2.4) probablemente practicaran con destreza la extracción de dientes y muelas. En un ambiente en que era normal que la conservación de comida y bebida no fuera la idónea, asimismo frecuente serían los problemas gastrointestinales, y conocemos bien sus repercusiones físicas. Sin embargo, para estas dolencias no podemos asegurar documentalmente el tipo de tratamientos que se llevarían a cabo. Otro tipo de problemas atestiguados por las fuentes cuneiformes son los urinarios (cálculos renales o incontinencia) o cutáneos, para los cuales se recomendaba un tratamiento con aceites vegetales o grasas de animales.

La casuística del inicio de las enfermedades y los tratamientos recomendados eran, pues, muy amplios. Dentro de las causas, generalmente interpretadas como externas, se contemplaba también la posibilidad de los contagios entre personas. Estas situaciones,

12. Otro tipo de textos son los diagnósticos, que simplemente dictaminan la afección identificada.

13. Para las dolencias referidas y sus correspondientes tratamientos seguimos el orden propuesto en Biggs (1995: 1915-1918).

14. Enfermedad ocular caracterizada por la sequedad persistente de la conjuntiva y la opacidad de la córnea. Esta enfermedad se puede explicar por la falta de alimentos, o por falta de costumbre de ingerirlos, del retinol o vitamina A (frutas y verduras).

15. Causado quizás por una otitis o similar.

tan manidas en los últimos años, también recibían atención por parte de los mesopotámicos. Sirva como ejemplo el siguiente texto:

He tenido conocimiento de que la mujer Nanna ha enfermado de *simum*, pero aún así ha estado en contacto con las sirvientas de palacio, infectando a muchas mujeres a su alrededor. Da órdenes estrictas de que nadie beba de la copa de la que ella bebe, que nadie se siente en la silla donde ella se sienta, y que nadie duerma en la cama en la que ella duerme. De este modo no contagiará a ninguna mujer más de las que se encuentran a su alrededor. ¡Esta enfermedad *simum* se contagia fácilmente! (adaptado de Biggs 1995: 1922).

Conocemos estas y otras cuestiones gracias a los documentos escritos conservados, pero es evidente que las informaciones sobre tratamientos y diagnósticos circularían especialmente de forma oral. En todo caso, cabe plantearse la pregunta de a quién acudía una persona cuando padecía algo similar a lo referido. Hay varias respuestas posibles que en realidad no son excluyentes. En primer lugar, y teniendo en cuenta la naturaleza popular de remedios a dolencias y enfermedades, un paciente se podía «automedicar» con los métodos tradicionales y medicamentos fácilmente adquiribles. Por otro lado, y quizás como primera expresión frente a la enfermedad, se dirigía a los dioses, implorando una pronta curación. Entre estas deidades, como veremos, destaca la diosa Gula. Por último, el enfermo podía optar por acudir a un profesional, el «médico», que velaba por la salud de los antiguos mesopotámicos.

1.4. «Médicos» en Mesopotamia

Afirmábamos que en el mundo próximo-oriental antiguo no hay una frontera nítida de separación entre nuestros términos «magia», «medicina» o «religión». Por tanto, no sorprende que tampoco haya una distinción entre las prácticas sanadoras basadas en la «ciencia racional» y aquellas fundamentadas en técnicas «mágico-religiosas». Encontramos dos profesiones especializadas que tenían como uno de sus cometidos principales mirar por la salud de la población: el «médico» (acadio *asû*) y el «mago» (acadio *āšipu*). La distinción entre las dos figuras podría haber sido más teórica que real, pero conviene diferenciar sus funciones (cuando realmente eso sea posible)¹⁶.

2.4.1. *Asû*

En cuanto al primero, el *asû*, «el médico»¹⁷, la documentación nos da la imagen de una persona que lleva a cabo actividades prácticas: es el encargado de colocar huesos rotos, de curar heridas, tratar enfermedades con plantas medicinales, etc. El *asû* emplearía probablemente utensilios como el bisturí, aunque no tenemos constancia de ello. Paralelamente, y ello sí está atestiguado, lanzaría conjuros para mejorar el tratamiento. Aún así,

16. Sobre estas cuestiones véanse Michel y Ritter (2001); Geller (2007).

17. En menos ocasiones los textos hablan también de «médicas».

numerosos textos médicos en los que interviene un *asû* se centran no tanto en cuestiones mágicas como en descripción de síntomas e instrucciones para administrar la medicina (especialmente hierbas medicinales)¹⁸.

Poco conocemos sobre el período de aprendizaje de los *asû*, o sobre cómo este colectivo se organizaba. Si bien contamos con determinado tipo de documentos (por ejemplo, contratos de adopción) en los que se estipula la formación de un joven o adulto, apenas conocemos cómo sería este proceso para los *asû*. En todo caso, se puede intuir que el aprendizaje requeriría no solo estudio teórico, sino también un gran componente práctico. Un reputado *asû* podría presentarse como procedente de Isin. Esta ciudad de la Baja Mesopotamia era el centro de culto de la diosa Gula, y probablemente sería también un foco de saber en el arte de la curación. La organización profesional de los *asû* o las cuestiones legales en torno a ellos tampoco se conocen con precisión. No hay hospitales atestiguados con total seguridad, y no sabemos si un *asû* cuyo paciente muriera o sufriera un daño irreversible tras una intervención, recibiría la misma pena que otra persona. Así, y en tanto en cuanto el *asû* sería sin lugar a dudas una personalidad respetada y valorada, todo apunta a que no se le aplicaría la pena capital en estos casos¹⁹.

Poseemos un ejemplo significativo mesobabilónico, el *asû* babilonio Rabâ-ša-Marduk, un reputado médico que desarrolló su labor en la corte de los monarcas casitas Nazi-Maruttas (1281-1264 a. C.) y Kadašman-Enlil II (1263-1255 a. C.). Este último le envió a la corte del rey hitita hacia el 1250 a. C.²⁰, donde consiguió pronto el reconocimiento del monarca anatolio. Rabâ-ša-Marduk murió poco después de llegar a Hattuša, la capital hitita, cuando contaba con al menos cincuenta años (si no más). En todo caso, y gracias a la documentación posterior, sabemos que Rabâ-ša-Marduk fue un *asû* fundador de una escuela médica cuyo saber se transmitiría hasta bien entrado el 1.º milenio a. C. y en todo el Próximo Oriente antiguo²¹.

2.4.2. *Āšipu*

La contrapartida al *asû* (o, mejor dicho, «el complemento») era el *āšipu*, que en los diccionarios de referencia aparece traducido como «hechicero», «mago», «sacerdote encargado de conjuros» o incluso «exorcista»²². Ya estas traducciones nos dan una idea fidedigna del nivel en el que trabajarán los *āšipu*: tratarán las enfermedades que consideraban

18. En consecuencia, y sobre estas funciones, consideramos significativo que el término acadio *asû* sea un préstamo del sumerio A.ZU, literalmente «(aquel que) conoce las aguas». Esta nomenclatura indicaría, al menos en origen, el empleo de líquidos y brebajes destinados a curar enfermedades y dolencias. Sobre esta cuestión véase Biggs (1995: 1918-1919).

19. Lamentablemente, tampoco podemos profundizar en cuestiones de negligencia médica o similares.

20. Probablemente antes de 1255 a. C. La cronología, que debe ser puesta en duda a la luz del trabajo de Brinkman (2017), se basa en Heeßel (2009: 17). Al respecto véase Devecchi y Sibbing-Plantholt (2020: 306, n. 4).

21. No solo en el ámbito babilónico e hitita, sino también en Asiria, puesto que sus colecciones formaron parte de la biblioteca de Asurbanipal de Assur (siglo VI a. C.). Sobre el periplo de Rabâ-ša-Marduk véase especialmente Devecchi y Sibbing-Plantholt (2020).

22. Cf. *Chicago Assyrian Dictionary* A/2, sub *āšipu*, pp. 431-435. Nótese que en el caso del *āšipu* solo se atestiguan varones.

de origen sobrenatural. Así pues, se adentrarán en cuestiones relacionadas con los fantasmas, brujería, demonios o la ira o contrariedad de los dioses.

No es de extrañar, por tanto, que el *āšipu* desempeñara funciones sagradas, y en muchas ocasiones su labor nada tendrá que ver con la curación, siendo más bien de carácter cultural. En lo que aquí nos ocupa, el mundo de la medicina, la competencia básica del *āšipu* será la de diagnosticar un padecimiento concreto. Se encargará, pues, de interpretar los síntomas y posteriormente e dar una explicación al origen de la perturbación. En este último punto el *āšipu* podía ser ayudado por otra persona, el «adivino» (*bārû*), quien hacía las veces de arúspice y examinaba las entrañas de un animal sacrificado para identificar la causa de la enfermedad.

La sola figura del *āšipu* podría ser objeto de un detallado estudio, pero no es nuestro cometido aquí. Baste señalar que tampoco conocemos su proceso de aprendizaje. Probablemente sabía leer y escribir, puesto que debía consultar gran cantidad de fuentes escritas. Además, en los colofones de algunos textos un *āšipu* aparece como escriba. En todo caso, bien es cierto que para este tipo de «magos» o «exorcistas» recitar de memoria los sortilegios habría sido más que suficiente. Para concluir sobre la cuestión de los profesionales de la medicina en la antigua Mesopotamia, el *asû* y el *āšipu*, hay que recordar que ninguno de ellos poseía un campo determinado o restringido de especialización. Podían trabajar «codo con codo», y mientras el *asû* actuaba de una manera con un paciente, el *āšipu* realizaba un ritual con plantas medicinales. Incluso tenemos constancia de un hombre que desempeñó las funciones tanto de *asû* como de *āšipu* en el siglo VII a. C., bajo el Imperio neoasirio²³. El susodicho, de nombre Urad-Gula, aparece en un documento cuneiforme procedente de la corte neoasiria y datable en el año 681 a. C. como «sustituto del jefe *asû*». Diez años más tarde (671 a. C.) al tal Urad-Gula se le cataloga como un *āšipu*. Varios años después es despedido (no conocemos las circunstancias), y en otro texto de 650 a. C. se le vuelve a identificar con un *asû*²⁴.

Sea como fuere, la práctica de estos profesionales de la curación no sería en ningún caso completa ni integral si no se acudía explícitamente a la divinidad de la curación: la diosa Gula.

2. GULA DENTRO DEL PANTEÓN MESOPOTÁMICO

Como en muchos ámbitos prehistóricos e históricos, el panteón mesopotámico originalmente consistió en una serie de elementos de la naturaleza que se personificaron en deidades antropomorfas y que actuaban como patrones de las ciudades-estado sumerias. A partir del 3.^{er} milenio a. C. se irá construyendo paulatinamente un discurso, generalmente cambiante, por el cual los diferentes dioses tenían relaciones, se agrupaban o pugnaban entre ellos. A finales de dicho milenio, ya con el componente semítico plenamente establecido en Mesopotamia, se produce una simbiosis entre los antiguos dioses sumerios y

23. En todo caso, se trata de un paralelo puntual, y probablemente no sería algo generalizado.

24. El antropónimo Urad-Gula significa literalmente «El siervo de Gula». Sobre este caso, véase Biggs (1995: 1920).

los acadios²⁵. Cada uno de ellos, con sus peculiaridades, se encargará de ayudar o proteger determinadas actividades o a personas concretas.

Así, encontramos a Anum, el dios del cielo, quien preside la asamblea de los dioses; a Enlil, el «Señor del viento», el que originariamente separó cielo y tierra y organizó el mundo; a Enki, el «Señor de la tierra», el responsable de las artes, artesanías y ciencia. Importante asimismo es el mencionado Sîn, dios lunar, hijo de Enlil y responsable de la división del tiempo; Utu (el acadio Šamaš) es el dios solar y dios de la justicia; o Inanna (acadia Ištar), la diosa del amor y la guerra, y –cual Venus– es la estrella del alba y del crepúsculo. Otros dioses, aún secundarios, serán también importantes, y de una manera u otra condicionarán la vida de los antiguos mesopotámicos: Ningišzida, Ereškigal o Aššur. La diosa Gula se encuentra entre ellos, y su poder como «diosa de la curación» estará muy presente en la vida cotidiana de las gentes del Próximo Oriente antiguo.

3. GULA, DIOSA DE LA CURACIÓN²⁶

3.1. Nombres y vínculos familiares

Gula, como una de las divinidades principales del panteón mesopotámico, ocupa un lugar en el Cielo, aunque obviamente podrá inmiscuirse en los asuntos de los mortales. Es la protectora de los doctos en medicina, en tanto en cuanto es diosa de la curación. Como se ha apuntado antes, la diosa Gula es la patrona de la ciudad de Isin, donde probablemente se formarían los más afamados médicos. Por ello, además de su denominación acadia (^d*Gu-la*) o sumeria (^d*ME-ME*), aparece nombrada en ocasiones como Ninisina, «La señora de Isin». La diosa es referida también mediante otros teónimos, como Nintinuga, Ninkarrak, Baba o Meme. Asimismo, y de manera muy frecuente, encontramos el epíteto *azugallatu*, literalmente «la gran médica», «la gran *asû*». Otras expresiones referidas a ella hablan de «la que resucita a los muertos», «la que da la vida» o «la que cuida la vida». En la mitología babilónica Gula es la esposa del –mal conocido– dios Pabilsag, y es la colega de una deidad menor, Abu, especialista en el ámbito de las plantas. Por último, será la madre de Damu, dios de la curación, y de Ninazu, divinidad masculina también asociada a la medicina.

3.2. Fuentes

El primer testimonio directo de Gula aparece en textos sumerios de Fara y Abu Salabikh, en torno al año 2500 a. C. A partir de ese momento se abre un período aproximado de medio milenio en que se va produciendo un paulatino fenómeno de sincretismo por el que varias divinidades se fusionan en una sola, Gula, ya con atributos y funciones

25. Probablemente los originales dioses acadios fueron menores en número que los sumerios. El sincretismo resultante hace que pronto las diferencias se diluyan.

26. Aunque de hace casi una década, el estudio de referencia sobre la diosa Gula sigue siendo el de Böck (2014). En él, la autora contextualiza magistralmente la figura de Gula en el devenir mágico-religioso de la antigua Mesopotamia, basándose en la documentación textual disponible. Buena parte de la información referida en el presente trabajo procede del volumen de Barbara Böck.



Figura 1. Impresión de un sello cónico de época neobabilónica, en el que una orante (derecha) implora a Gula (sentada, sujetando a su perro con una correa).
© The Trustees of the British Museum

completamente definidas a principios del 2.º milenio a.C. Es la documentación de este milenio, y especialmente del 1.º a.C., la que más nos informa cuantitativa y cualitativamente sobre la diosa en cuestión. Lo más destacable en este sentido son las composiciones literarias, así como oraciones o lamentos, todos ellos dirigidos a Gula (fig. 1)²⁷.

3.3. La trascendencia cotidiana de Gula

Esta diosa tiene un impacto evidente en la vida diaria de las gentes del Próximo Oriente antiguo. En otras palabras: no es una divinidad contemplada como ausente, sino que se presenta como realmente atareada, dinámica y eficaz. Ahora bien, ¿cómo trabaja la diosa? ¿Cómo desarrolla sus labores curativas? Primeramente se debe poner de relieve la importancia de las manos en las tareas de Gula²⁸. A la diosa se la denomina en ocasiones «La madre de mano calmante/tranquilizadora» (AMA.ŠU.ĤAL.BI), o «La fiel mano del cielo» (ŠU.ZI.AN.NA).

Un himno sumerio, catalogado como *Ninisina A*, aporta una idea auténtica y muy gráfica sobre las actividades de Gula. Dice así:

(Gula) toma un trapo y limpia con él la herida con cuidado;
ablanda el vendaje de la herida;
hace confortable el yeso que luego se colocará.

27. Véase un buen análisis de las fuentes sobre la diosa Gula, además de su evolución, transformación y sincretismos, en Böck (2014: 9-14).

28. Ello no es de extrañar, habida cuenta del evidente valor de las manos en médicos, cirujanos, curanderos, etc.

Limpia la herida, eliminando sangre y supuración,
y sitúa su cálida mano en la grave herida.
Ninisina recitó el conjuro y el resultado fue satisfactorio.
Recitó el hechizo sobre el ghee,
lo vertió en su gran cuenco
y lo trajo junto con sus reconfortantes manos (adaptado de Böck 2014: 16)

Aparte de la referencia a las manos, hay otro motivo recurrente en los textos sobre Gula: la acción calmante de las vendas que aplica. En una oración del 1.^{er} milenio a. C. dedicada a la diosa se habla de «la pura Ninisina, que cura con el dulce vendaje»²⁹. El *Himno de Gula de Bulussa-rabi* presenta un pasaje que dice: «Mi suave vendaje calma a los enfermos»³⁰. La Epopeya de Tukulti-Ninurta I, rey asirio del siglo XIII a. C., informa sobre la importancia de los vendajes para el *asû*, también en las campañas militares que el monarca desarrolló contra el rey casita Kaštiliasu IV.

Los textos cuneiformes disponibles señalan el empleo de varios instrumentos quirúrgicos por parte de Gula. Entre ellos destacan la lanceta, el bisturí y otros tipos de cuchillos. Las excavaciones de la ciudad de Babilonia han evidenciado también la existencia de este tipo de instrumentos, como bisturís de hueso o pequeñas sierras de bronce. Afortunadamente, contamos con representaciones artísticas que muestran a Gula. Habitualmente la diosa se muestra portando dos elementos: un bisturí y otro objeto. Para Wilfred Lambert y Dominique Collon, este último objeto sería una tablilla que contenía prescripciones médicas. Marten Stol, quizás desatendiendo las imágenes y centrándose exclusivamente en los textos, abogó por considerarla una lanceta para curar. Por último, Barbara Böck ha propuesto que se podría tratar más bien de una venda o incluso una torunda, algodón envuelto en gasa para detener hemorragias (ver fig. 2)³¹.

Otros textos cuneiformes muestran a Gula señalando en primera persona las actividades curativas que desea llevar a cabo. Sirva como ejemplo un fragmento del *Himno de Gula de Bulussa-rabi*:

Soy una médica, y conozco cómo sanar;
tomo conmigo todas las plantas curativas y expulso la enfermedad.
Me ciño una bolsa que contiene encantamientos vivificantes.
Llevo un bisturí para curar,
doy medicamentos a la gente.
El vendaje puro alivia la piel,
la blanda cataplasma alivia la enfermedad.
Mi sola mirada revive al moribundo,
mis meras palabras hacen que los débiles se pongan de pie.
Soy misericordiosa, e incluso de lejos estoy escuchando.
Traigo de vuelta a los moribundos desde el Inframundo.
Estoy ceñida con una bolsa de cuero [...], un bisturí y un cuchillo.

29. Se trata de la Carta Oración de Nannamansum (*Textes Cuneiformes du Louvre* 16, 60), editada en Böck (1993: 62-65). Cf. asimismo Böck (2014: 17, nota 57).

30. Como apunta Böck (2014: 17, «therefore it does not as a surprise that bandaging turned into the synonym of healing»).

31. Sobre la historiografía e interpretaciones sobre esta cuestión véase Böck (2014: 21).



Figura 2. Cilindro sello BM WA 89846. Dibujo de Ana García, extraído de Böck (2014: 22)

Veo a los debilitados, examino a los enfermos, abro la piel dolorida.
Soy la Dama de la Vida,
soy la médica, la vidente y la exorcista (adaptado de Böck 2014: 2-3)

Otra característica básica de la diosa Gula es su estrecha relación con las mujeres embarazadas, quienes la invocan a la hora del alumbramiento. Además, y yendo más allá, a Gula se la asociará con el mismo concepto de «fertilidad». Un documento cuneiforme apunta que Gula, como diosa de la medicina, «es la partera de las madres del país, la gran médica de la humanidad»³². Por su parte, el *Himno Ninisina A* dice así:

Crear para miles de descendientes de mujeres jóvenes,
hacer prosperar como un alfarero, cortar el cordón umbilical, determinar los destinos [...];
dejar a un lado la placenta, levantar al bebé y ponerlo en el regazo,
dejarlo llorar con fuerza, mientras lo sostiene apuntando primero el vientre al suelo y luego
volteando la cabeza boca abajo.
Así se desempeña el verdadero oficio de partera (adaptado de Böck 2014: 30)

Desde el 3.^{er} hasta el 1.^{er} milenio a. C. encontramos la idea recurrente de que Gula facilita la fertilidad. En un ritual del 1.^{er} milenio a. C. proveniente de Uruk, cuya finalidad es

32. Texto ŠRT 6: 22. Al respecto, cf. Stol (2000: 97 y n. 213).

perseguir la fecundidad y asegurar un embarazo, la primera libación y el primer incienso deberían ser ofrecidos a Gula. Ahora bien, también se podría invocar a la diosa para todo lo contrario. Un *kudurru* mesobabilónico contiene un breve texto que reza: «Que Ninurta, rey de cielo y tierra, y Gula, la novia del templo Ešara, destruya su (de él) simiente»³³.

Por último, Gula también será la garante de que el bebé, tras el embarazo y el parto, no sucumbiera ante enfermedades infantiles. La «mano de Gula» se atestigua especialmente en los pasajes relacionados con recién nacidos, y muy especialmente cuando se habla de la enfermedad *bu'šānu*, cuya sintomatología (fiebre, dificultades respiratorias, inflamación de glándulas o dolor de garganta) es comparable a la de la difteria³⁴. Esta infección se caracteriza por la aparición de membranas que se adhieren a las vías respiratorias y digestivas superiores (nariz, garganta, amígdalas, etc.). De hecho, ataca especialmente a los niños de hasta cinco o seis años, y evidentemente puede llegar a ser mortal. Así lo narra un texto mesopotámico:

El *bu'šānu* ha capturado al niño. Su cuerpo es amarillo, pero no tiene fiebre. Sus sienas están hundidas, su nariz está taponada y no produce mucosa. Su cuerpo está hundido, se está hurgando la nariz, y sus ojos están llenos de lágrimas» (fragmento adaptado de Böck 2014: 64).

Estos síntomas y enfermedades³⁵ se tratarían con plantas medicinales asociadas en muchas ocasiones a Gula. El último comentario sobre los peligros que acechaban a los bebés, tanto durante el embarazo como después de nacer, se refiere a que, así como Gula cuidaba de la madre y del niño, otros demonios, fantasmas y criaturas malignas intentarían a su vez atacarles. El ejemplo paradigmático es Lamaštu, la bastarda hija del dios Anu, que en su odio hacia la raza humana se ensaña con las mujeres embarazadas y los bebés. Un documento que habla sobre ella dice así³⁶:

Llega ella desde un pantano,
Es fiera, terrible, enérgica, destructiva, poderosa;
es aún así es una diosa, impresionante.
Sus pies son como los de un águila, sus manos indican decadencia y descomposición.
Sus uñas son largas, sus axilas sin depilar.
Es falsa, un demonio, la hija de Anu.
Dadas sus maléficas acciones, su padre Anu y su madre Antu la enviaron desde el cielo a la tierra.
La hija de Anu cuenta diariamente las mujeres embarazadas,
sigue los talones de aquellas que están a punto de dar a luz.
Cuenta sus meses, señala los **días de las embarazadas en la pared**.
Contra las que están a punto de parir, lanza un conjuro:
«Dame tus hijos, déjame cuidarlos.

33. Sobre estas cuestiones véase Böck (2014: 31-32).

34. Otros autores han sugerido diferentes interpretaciones con respecto a la enfermedad *bu'šānu*. Mientras Kinnier Wilson (1967: 193-194) habla de escorbuto, Volk (1999: 27-28) lo pone en relación con la lepra. Para profundizar en estas y otras interpretaciones, véase Böck (2014: 63, n. 82).

35. Por ejemplo, y referido al texto citado, la amarillez del cuerpo indicaría la existencia de ictericia.

36. El estudio de referencia sobre la figura de Lamaštu es el de Farber (2014). Sobre la relación con su maligna incidencia en la vida de infantes, embarazadas, parturientas y recién paridas, véase Wiggermann (2000: 217-252).

¡En la boca de tus hijas quiero situar mis pechos!»

A ella le place beber burbujeante sangre humana,

Ella come carne que no debería ser comida,

elige huesos que no deberían ser escogidos (adaptado de Farber 1995: 1897)

Los mesopotámicos tenían varias maneras de detener la acción malvada de este demonio. Una de ellas era colgar del cuello de la madre o del niño un amuleto de Pazuzu, otro ser maligno pero que combate a Lamaštu. Sin embargo, otra vía recurrente era invocar a Gula y a su inseparable compañero: su perro.

3.4. El perro de Gula³⁷

Este animal no solo hace acto de presencia cuando debe proteger a las embarazadas o los niños, sino que se atestigua en otras muchas ocasiones. Cabe plantearse en primer lugar el por qué Gula aparece asociada a un perro. Estudios clínicos confirman el positivo –aunque muy limitado– efecto cicatrizador de la saliva de los perros en las heridas. En todo caso, la relación entre Gula y su cánido es estrecha, acompañando siempre el segundo a la primera. De esta manera aparece atestiguado en multitud de textos, así como en el registro arqueológico, especialmente en *kudurrus* babilónicos (cf. fig. 3), improntas de sellos o estatuas exentas. En ellos se suele representar a Gula sentada en un trono, de perfil, vestida con pesados ropajes, un gorro o sombrero alto, y elevando las manos, como zafándose de la enfermedad o ejecutando un conjuro. Siempre a su lado se encuentra el perro, fiel compañero de labores curativas.

Es probable, como apunta Böck (2014: 44), que en el templo de Gula en la ciudad de Isin los perros tuvieran como cometido lamer las heridas de los enfermos³⁸. Sea como fuere, el registro artístico, arqueológico y textual pone de relieve la simbiosis entre la diosa y su cánido. Además, Gula actúa como un ente antagónico a la demonio Lamaštu, respectivamente garante y agresor de los más indefensos: las mujeres embarazadas, las madres recientes y los impotentes bebés.

CONCLUSIONES

Como se ha apreciado a lo largo del estudio, también a través de casos concretos, el concepto de la medicina en la antigua Mesopotamia difiere sobremedida del nuestro occidental moderno. El mundo de la medicina próximo oriental antigua confronta y se complementa con el de la magia, sin existir un límite preciso entre ambos ámbitos. *Ašû*, *āšipu*, *barû* y otros especialistas en las artes curativas conjugaban sus saberes para curar al paciente de sus dolencias. Sin embargo, su saber solo podría tener visos de fructificar y tener éxito si se invocaba a Gula, diosa de la curación.

37. Para profundizar en el cánido de Gula y su función, véanse Ornan (2004); Böck (2014: 38-44).

38. Es interesante comprobar la tradicional relación entre el perro y el ámbito medicinal y curativo. Sirva como ejemplo, aún anacrónico, la figura medieval de San Roque, cuyas llagas fueron según la tradición curadas por un perro.



Figura 3. Bajorrelieve de Gula y su perro en un kudurru de época de Nabucodonosor I (1124-1103 a. C.). Fotografía (izquierda) en King (1912: plancha XCI); dibujo (derecha) en Ornan (2014: 17)

La simbiosis entre conocimientos, artes, superstición, amuletos, oraciones y cristalizadas invocaciones era necesaria para las gentes de la Mesopotamia antigua a la hora de afrontar cualquier tipo de dolencia. Gula, junto a su inseparable perro, era una ayuda fundamental a la hora de paliar la dolencia concreta que aquejaba al enfermo. Los textos cuneiformes ilustran de manera clara cómo se acometían las actuaciones contra determinadas enfermedades, siempre teniendo en cuenta aspectos científicos y sobrenaturales. La edición de nuevos textos sigue ayudándonos a comprender, también desde la perspectiva médica, las vidas cotidianas de las gentes del Próximo Oriente antiguo, con dolencias manifiestas pero a la vez siendo sumamente supersticiosas y estando convencidas de que divinidades como Gula podían tener una incidencia crucial en sus vidas.

BIBLIOGRAFÍA

- BIGGS, R. D. (1995): «Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, III: 1911-1924. New York, Charles Scribner's Sons.
- BÖCK, B. (1993): *Untersuchungen zu den sumerischen Gottes-briefen*. Berlin, Tesis Doctoral inédita.
- BÖCK, B. (2014): *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden-Boston, Brill.

- BRINKMAN, J. A. (2017): «Babylonia under the Kassites: Some Aspects for Consideration», en A. Bartelmus y K. Sternitzke (eds.), *Karduniaš. Babylonia under the Kassites* (The Proceedings of the Symposium held in Munich 30 June to 2 July 2011): 1-44. Berlin, De Gruyter.
- DEVECCHI, E. y SIBBING-PLANTHOLT, I. (2020): «See Ḫattuša and Die: A New Reconstruction of the Journeys of the Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk», *Journal of Near Eastern Studies* 79, 2: 305-322.
- FARBER, W. (1995): «Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, III: 1895-1909. New York, Charles Scribner's Sons.
- FARBER, W. (2014): *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B. C.* Winona Lake, Eisenbrauns.
- FINKEL, I. L. (2000): «On Late Babylonian Medical Training», en A. R. George e I. L. Finkel (eds.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Honour of W. G. Lambert*: 137-223. Winona Lake, Eisenbrauns.
- FINKEL, I. L. (2005): «Documents of the Physician and Magician», en I. Spar y W. G. Lambert (eds.), *Literary and Scholastic Texts of the First Millennium BC*: 155-176. New York, Brepols Publishers.
- GELLER, M. J. (2007): «Médecine et magie: l'*asû*, l'*âšipu* et le *mašmaššu*», *JMC* 9: 1-8.
- GELLER, M. J. (2010): *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. Chichester, Wiley-Blackwell.
- HEEBEL, N. P. (2000): *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Alter Orient und Altes Testament 43. Münster, Ugarit-Verlag.
- HEEBEL, N. P. (2009): «The Babylonian Physician Rabâ-sā-Marduk. Another Look at Physicians and Exorcists in the Ancient Near East», en A. Attia y G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*: 13-28. Leiden, Brill.
- KING, L. W. (1912): *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum. Plates*. London, Oxford University Press.
- KINNIER WILSON, J. V. (1967): «Organic Disease of Ancient Mesopotamia», en D. Brothwell y A. T. Sandison (eds.), *Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injuries, and Surgery of Early Populations*: 191-208. Springfield, Charles C. Thomas.
- LABAT, R. (1951): *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris-Leiden, Brill.
- MICHEL, C. y RITTER, J. (2001): «Médecine», en F. Joannès (dir.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*: 515-517. Paris, Robert Laffont.
- ORNAN, T. (2004): «The Goddess Gula and Her Dog», *Israel Museum Studies in Archaeology* 3: 13-30.
- PRITCHARD, J. B. (1969): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* 3rd Edition. Princeton, Princeton University Press.
- SCURLOCK, J. (2006): *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Ancient Magic and Divination 3. Leiden-Boston, Brill.
- STOL, M. (2000): *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Groningen, STYX Publications.
- VOLK, K. (1999): «Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte», *Orientalia* 68: 1-30.
- WIGGERMANN, F. A. M. (1995): «Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, III: 1857-1870. New York, Charles Scribner's Sons.
- WIGGERMANN, F. A. M. (2000): «Lamaštu, Daughter of Anu. A profile», en M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*: 217-252. Groningen, STYX Publications.