



HAL
open science

Altérations corporelles en Anatolie hittite

Alice Mouton

► **To cite this version:**

Alice Mouton. Altérations corporelles en Anatolie hittite. Laura Battini. Image and Identity in the Ancient Near East. Papers in memoriam Pierre Amiet, Archaeopress, pp.56-64, 2022, 9781803271224. hal-03686338

HAL Id: hal-03686338

<https://hal.science/hal-03686338>

Submitted on 2 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Altérations corporelles en Anatolie hittite

Alice Mouton, UMR 8167 CNRS Ivry sur Seine et Institut Catholique de Paris

Abstract: In traditional societies, status differences are even more rigid and conspicuous than in industrial societies, so that whatever an individual's body displays is very meaningful. In Hittite Anatolia (XVII-XIIth c. BCE), a person's body may be modified on several occasions : 1) during purification rituals and cultic events; 2) during a rite of passage; 3) as a punishment or even a curse. Body alterations may be superficial, such as a change of clothes, or more drastic, such as body mistreatments and body markings. Each of them symbolize a person's change of state : from impure to pure or from one social category to another, for instance.

**

L'Anatolie centrale a été le siège du royaume hittite, une entité politique puissante qui prospéra entre le 17^e et la fin du 12^e siècle avant J.-C. Nous connaissons assez bien la vie quotidienne de l'élite hittite grâce aux 30 000 fragments de tablettes cunéiformes mises au jour dans la principale capitale du royaume, Hattuša/Boğazkale.

Étant donné que les textes cunéiformes hittites sont très majoritairement religieux, ils nous fournissent une quantité importante de données relatives à l'anthropologie du corps, l'un de mes thèmes de recherche. Dans la présente contribution, j'examinerai les données textuelles relatives aux altérations corporelles en Anatolie hittite. Par cette expression, je désignerai tous les actes qui modifient le corps d'une personne, que ce soit de manière superficielle, comme dans le cas d'un changement de vêtements, ou de façon plus drastique, comme lors de mauvais traitements ou de marquages corporels. J'exclurai en revanche les tatouages qui font partie – comme les vêtements – des marquages temporaires, mais dont les données textuelles ne se font pas l'écho.

Le corps et, plus précisément, ce qu'il porte et affiche, exprime l'appartenance sociale d'un individu. Comme l'a montré Roland Barthes (1957 : 433-434), entre autres auteurs, chaque élément couvrant le corps est inséré dans un système normatif qui est défini par l'organisation sociale. L'anthropologie montre qu'à travers ses différents ornements, le corps

constitue un moyen de communication¹ qui affiche le statut social, l'âge, le genre et la condition religieuse de quelqu'un (par ex. Roach et Bubolz Eicher 2007). Dans les sociétés traditionnelles, les différences de statut sont encore plus rigides et visibles que dans les sociétés industrielles, de sorte que tout élément porté par le corps d'une personne est signifiant. Nous examinerons plus précisément les habits ou, pour reprendre la terminologie de Roland Barthes (1957), les costumes, c'est-à-dire les habits dans leurs dimensions sociales. Nous explorerons également d'autres altérations corporelles intervenant dans les contextes suivants : I) les rituels de purification et les cérémonies cultuelles ; II) les rites de passage ; et III) les châtiments et malédictions.

Les rituels de purification et les cérémonies cultuelles

Plusieurs sortes d'altérations corporelles interviennent pendant les rituels de purification ou les cérémonies cultuelles. Le rituel de Tunnawiya contre l'impureté (CTH 409.I), qui vient vraisemblablement du Bas Pays louvite, constituera une première étude de cas. Au début du texte, des habits noirs sont énumérés, à savoir une tunique, des jambières et des bouchons d'oreille(?)² en laine. La suite du texte indique :

« Quand (c'est) le lendemain matin, le commanditaire du rituel vient dans la hutte, et quand il arrive, il revêt les (habits) noirs³. »

Ces habits noirs vont jouer un rôle important dans la suite du rituel. Un autre passage de ce texte indique en effet :

« Ensuite, la Vieille Femme (= l'experte rituelle) arrache de haut en bas la tunique noire (et les habits) noirs qu'il portait. Elle enlève les jambières noires de ses jambes, elle retire les *bouchons d'oreille* de laine noire de ses oreilles et elle dit : § 'Ici, je lui retire la noirceur (ou les choses) jaunes/vertes (provoquées) par (cette) affaire d'impureté, affaire d'impureté à

¹ Concernant l'habillement en tant que système complexe de communication, voir par exemple Delaporte 1980 (approche sémiologique).

² La traduction de ce dernier terme est incertaine, comme souvent avec les *realia*.

³ KUB 12.58+ i 53-54 (Goetze 1938: 8-9) : *mahhan=ma lukkatta nu* EN SÍSKUR ^{GI}ZA.LAM.GAR *uizzi n=aš mahhan ari nu=za* GE₆-TI *waššezzi*.

cause de laquelle il est devenu noir (ou) jaune/vert ; je lui retire (sa) *faute*.’ Ensuite, elle lui retire les (habits) noirs qu’il avait [revê]tus [et] elle [les] dépose dans un seul endroit⁴. »

Ensuite, le patient va se baigner. Plus tard, les habits noirs sont jetés dans le cours d’eau⁵.

À travers ces différents passages, nous comprenons que les habits noirs requis par le rituel représentent l’état symbolique du patient ou de la patiente, à savoir son impureté. L’incantation, qui est prononcée en même temps que les habits noirs sont arrachés ou enlevés, identifie ces habits à l’impureté du patient.

Dans ce premier exemple, nous constatons que les habits qu’une personne porte peuvent illustrer son état symbolique. On pourrait comparer ce phénomène à l’expression idiomatique « tirer quelqu’un à l’arrière par le vêtement *šeknu-* » (^{TÚG}*šeknun appa huittiya-*), expression qui signifierait « replacer quelqu’un dans un état antérieur » selon le *Chicago Hittite Dictionary* (*CHD* Š₃: 361). Le passage d’un compte rendu oraculaire emploie cette expression :

« Si toi, divinité, tu es d’accord avec cela, (si) l’affaire de Tawannana est résolue par cet acte, (et si) dans le futur l’affaire de Tawannana ne nous tire plus en arrière (par) le vêtement *šeknu-* dans le mal, (etc.)⁶. »

Il faut aussi mentionner brièvement l’expression « retourner son vêtement *šeknu-* vers le haut » (^{TÚG}*šeknun šarā pippa-*) qui est clairement associée à des actes malveillants tels que la sorcellerie ou des accusations légales. Dans le texte d’un rituel de purification d’une maison, on lit par exemple :

⁴ KUB 12.58+ ii 41-51 (Goetze 1938: 14-15) : *namma* ^{TÚG}GÚ.È.A GE₆-TI *kue waššan harzi n=at=ši=šan* MUNUSŠU.GI *šer katta iškallaizzi* ^{TÚG}GADA.DAM GE₆=ya=š[i]=šan GİR-az *parā dāi IŠTU* GEŠTU^{HÁ}=šuš=ši=šan ^{SIG}ehuratiuš GE₆-TI *arha dāi nu kiššan memai § kāša=wa=(š)ši=[k]an daškemi paprannaš uddanaz dankutar hahlauwanda paprannaš=šaš uddanaz kuedaš peran dankuišket hahhalešket āšta[ya]ratar daškemi namma dankuwa kue [wašša]n harzi n=at=ši=kan arha dāi [n=at=ka]n katta 1-edani pedi dāi.*

⁵ KUB 12.58+ iii 12-14 (Goetze 1938: 16-17) : *nu=kan* (...) ^{TÚG}GÚ.È.[A GE₆ ^{TÚG}GADA.DA]M GE₆ *kuit=ši=(š)šan kuit anda ēš[ta n=a]t EGIR-an I₇-i tarnai.*

⁶ KUB 50.6+ ii 42-46 (van den Hout 1998: 182-183 et *CHD* Š₃: 361) : *mān=ma=za* DINGIR-LUM *QĀTAMMA malān harti* INIM ^fTawannana=*kan apez* INIM-za DU₈-ri *zilatia=naš* INIM ^fTawannana ^{TÚG}šeknun HUL-uanni EGIR-pa UL *namma* SUD-yazi (etc.).

« Soit un mortel s'est rendu parjure, soit il a per[pétré] (un crime de) sang, de sorte qu'il a retourné son vêtement *šeknu-* vers le haut vis-à-vis de cette maison⁷. »

Craig Melchert (1983 : 141-145) a suggéré que les gens étaient nus sous leur vêtement *šeknu-*, de sorte que l'acte consistant à retourner cet habit vers le haut impliquerait l'exposition de ses propres organes génitaux, un geste qui est l'équivalent d'une malédiction ou, du moins, d'une puissante insulte dans de nombreuses sociétés traditionnelles. Melchert a mis en évidence deux extraits de textes qui illustreraient la nudité de quelqu'un sous son vêtement *šeknu-*. L'un de ces exemples, qui est le passage d'un texte décrivant une fête culturelle, indique :

« L'assemblée se lève. Ils (= les membres de l'assemblée) jettent (leur) vêtement *šeknu-* (et) aboient⁸. »

Cette séquence semble confirmer la suggestion de Melchert, puisque les participants de cette fête culturelle semblent perdre leur statut d'êtres humains et devenir des chiens. Pour cette raison, ils sont vraisemblablement nus à ce moment précis de la cérémonie. Cet extrait peut être comparé au passage d'un autre texte de fête culturelle dans lequel on lit :

« [Les hommes-chiens a]boient et on (les) laisse (partir) nus⁹. »

Quoi qu'il en soit, il semble clair que le vêtement *šeknu-* reflète d'une certaine manière l'identité d'un individu.

Dans un autre cadre¹⁰, j'ai présenté plusieurs exemples d'événements culturels pendant lesquels le roi et la reine changent d'habits pour symboliser leur accession à un niveau

⁷ KUB 7.41 i 12-13 et duplicat KBo 10.45+ i 16'-17' : *naššu DUMU.LÚ.U₁₉.LU linkatta našma ēšhar i[yat] nu=(š)šan^{TUG}šeknu(n)=(š)šan kēdaš parna[š šarā (pippāš)]*.

⁸ KUB 20.90 iv 15'-16' (CHD Š₃: 362) : *ašeššar arta^{TUG}šiknuš peššiyanzi wappiyanzi*.

⁹ KUB 46.18 Ro? 11 (fête *witaššiya* : de Martino 1985: 259 et CHD L-N: 434) : [LÚ^{MES} UR.GI₇wap]piyanda nu *nikummanteš tarnanzi*. La restitution est assurée par des passages parallèles au sein de la même composition.

¹⁰ Conférence intitulée « The Body as a Symbol of Social Belonging in Hittite Anatolia: The Example of Clothing » et donnée dans le cadre du séminaire interdisciplinaire de recherche « The Individual and His Body in the Ancient Mediterranean Basin » coordonné par mes soins. Les actes de ce séminaire sont dorénavant publiés chez Brepols (Mouton (éd.) 2020). La conférence mentionnée ici a fait l'objet d'une publication séparée et paraîtra dans les actes du 10^e Congrès International d'Hittitologie.

différent de pureté, notamment. Il arrive aussi que la reine couvre sa tête d'un voile en contexte cultuel, comme dans la séquence suivante d'une fête du mois :

« Le deuxième jour, quand on ouvre (*le temple*), on lève les rideaux ; la reine va à la maison des bains. § Elle met des boucles d'oreilles en or, ensemble avec de la laine bleue et un voile *hūpiga*¹¹. »

Les mauvais traitements corporels altèrent également le corps d'un individu, ne serait-ce que temporairement. Pendant la fête culturelle kizzuwatnienne *hišuwā* (Anatolie méridionale), on observe la séquence suivante :

« Le roi se prosterne. Le prêtre *šankunni*- prend les bâtons de la divinité (qui sont) enroulés ensemble. Le roi se prosterne trois fois devant la divinité. Le prêtre *šankunni*- le frappe aussi trois fois sur le dos avec les bâtons de la divinité. Ensuite, le roi embrasse les bâtons et s'assied¹². »

À mon sens, le roi est battu en contextes cultuels – mais aussi lors de sa cérémonie d'intronisation, voir ci-dessous – principalement pour être purifié. Nous y reviendrons. Pendant la fête *hišuwā*, d'autres protagonistes – peut-être des prêtres – sont aussi frappés par le prêtre en charge de la cérémonie. Des fêtes culturelles provenant du fond culturel hattî décrivent aussi des mauvais traitements corporels. Les exemples les plus frappants sont ceux de prêtres qui percent leur propre chair, comme dans l'extrait suivant :

« Ensuite, les hommes de la divinité Zilipuri viennent et se frappent six fois. L'un se pique la [m]ain, l'autre se pique le [p]ied¹³. »

¹¹ KBo 49.189 i 7'-15' (Groddek 2013: 118) : *INA* U₄.2.KAM *mān haššan*z[i] ^{KUŠ}NÍG.BĀR^{HÁ}=*ašta uššiyanz*[i] MUNUS.LUGAL *INA* É.DU₁₀.ÚS.SA *paizz*[i] § *nu=za SÍG ZA.GÌN-az HŪPPI KŪ.GI* ^{TÚG}*hūpigan=(n)a dāi*.

¹² ABoT 1.7+ v 1-7; v 12-16 (et dupl. KBo 15.39 Vo 4'-6'; Kompalla 2011: 17-18 et 24) : LUGAL *UŠKĒN* [(^{LÚ}SANGA)] ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-LIM *anda hūlal*[(*iy*)]*anda=pat dāi nu LUGAL-uš ANA DINGIR-LIM 3=ŠU UŠKĒN* ^{LÚ}SANGA=*ya=an IŠTU* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} DINGIR-LIM *iškiša 3=ŠU walahzi namma LUGAL-uš* ^{GIŠ}GIDRU^{HÁ} *kuwašzi n=aš=za ešari*.

¹³ KUB 1.14 ii 8'-12' (et dupl. KUB 28.96:11'-15'; Neu 1968: 52 et *CHD* L-N: 133) : EGIR=*ŠU=ma* ^{LÚ}.MEŠ_z*ilipuriyatallaš uwanzi nu=za 6=ŠU walhanzi 1-aš=za=kan* [Š]U=*SU hatta 1-aš=ma=za=kan* (dupl. 1-aš=ma=z=kan) [G]ÌR=*ŠU* {x} *hatta*.

Un autre exemple notable vient de la description d'une fête culturelle de la ville d'Iṣtanuwa, quelque part dans la zone louvitophone :

« [Deux é]pingles. Il les [plac]e, plantées sur du pain de bière cons[ac]ré, sur une table. Un homme (1a) soulève. Le guérisseur arrive. On court trois fois vers le foyer. Il joue de l'instrument *huhupal* et chante. § Alors qu'on court pour la troisième fois, le guérisseur prend les deux épingles et se pique (avec). Il reprend l'instrument *huhupal* et danse devant la table (d'offrande). Alors qu'il tourne pour la troisième fois, il les retire (=les épingles) puis boit du vin. § Il pique aussi (avec les épingles) ceux qui étaient assis devant lui. Il pique (aussi) celui qui fait le rituel. Mais celui qui refuse dit à la divinité [...] ¹⁴. »

Il semble donc que le guérisseur danse avec les deux épingles plantées dans sa chair. Tout comme dans le cas des hommes de la divinité Zilipuri, le personnage principal s'inflige lui-même ce traitement avant de l'infliger à d'autres. Cela doit, notamment, servir à purifier le corps de ces personnes de leurs miasmes, ce qui leur permet de s'approcher du divin. Certains de ces actes sont aussi réalisés en face de la représentation divine et pourraient, pour cette raison, être en même temps des gestes d'offrandes de soi.

Les rites de passage

Des altérations corporelles interviennent aussi pendant les rites de passage.

Naissance ou renaissance

Les habits ou l'absence d'habits sont notamment mentionnés lors d'un rituel de naissance royal. L'extrait en question indique :

¹⁴ KUB 41.15+ i 16'-24' (de Martino 1989: 79-80) : [2 ^{URUDU}š]epikušteš n=aš=šan šupp[iy]anti NINDA.KAŠ paškanteš ^{GIŠ}BANŠUR-i [dā]i nu 1 LÚ karapzi ^{LÚ}A.ZU-š=a šarā tēzzi t=ā GUNNI 3=ŠU hūyanzi ^{GIŠ}huhupa[li] walhannai išhamiškezzi=ya § mān 3=ŠU hūyanzi nu=za ^{LÚ}A.ZU-aš 2 ^{URUDU}šepikkuštuš dāi nu=za=kan hatta nu=za namma ^{GIŠ}huhupalli dāi nu ^{GIŠ}BANŠUR-aš peran tarukzi mān 3=ŠU uēhzi n=uš=za=ašta arha SUD-ya nu GEŠTIN NAG-zi § pera=(š)šet kuiēš ašanzi nu=(k)kan apuš=(š)a hatta kuiš aniyaēzzi n=an=kan hatta kuiš=za mimmai=ma [...] ANA DINGIR-LIM tezzi.

« La reine met [*des habits*] sur lui (= son enfant). J'enlève (=l'expert ou experte rituelle) (les habits) de celle-là (= la femme) de son (corps) [et ensuite] je place son enfant sur ses genoux¹⁵. »

Cette séquence a lieu juste après l'accouchement. La mère doit se débarrasser de ses vêtements, pas seulement parce qu'ils ont été salis par l'accouchement, mais aussi, à mon sens, pour marquer son changement d'état. Il est possible qu'elle reste nue pendant un temps, puisque le texte ne précise pas qu'elle revêt de nouveaux habits avant de porter son enfant sur ses genoux. Je pense que cette nudité rituelle symbolise son état de liminarité¹⁶ : elle n'est pas encore intégrée dans le groupe social des mères. Quant à l'enfant nouveau-né, il est habillé par sa mère pour la première fois, comme une sorte de parallèle du déshabillage de sa mère. Cet habillage de l'enfant participe probablement du procédé de sa reconnaissance en tant que nouvelle personne sociale, à l'instar de son placement sur les genoux de sa mère¹⁷.

Dans un texte de rituel de naissance kizzuwatnien, on peut lire :

« Il (= l'expert rituel patili-) verse de l'huile fine sur sa tête (= à la femme enceinte)¹⁸. »

Ce geste, ensemble avec d'autres, est censé préparer rituellement la femme enceinte pour son accouchement. Je reviendrai sur l'onction ci-après.

Examinons à présent le texte d'un rituel de substitution royale :

« Le roi se déshabille. Il descend et se baigne. Il met d'autres habits luxueux. Il retourne aux présages du serment et prononce le plaidoyer suivant à (la divinité du) serment : '[...] ici m'a redonné naissance. Mon Seigneur, ne me [*frappe*] pas à nouveau, (*moi*) le prisonnier !¹⁹ »

¹⁵ KBo 17.61 Ro 20-22 (Beckman 1983: 42-43 et Fuscagni 2013: § 6) : *nu=(š)ši MUNUS.LUGAL [...]x waššizzi apel=ma=(š)ši=kan arha dāhhi [nu=(š)ši=š]an DUMU-an genuwaš=šaš tehhi.*

¹⁶ Pour d'autres contextes de nudité rituelle, voir de Martino 1985.

¹⁷ À propos de ce dernier geste, voir Mouton 2008: 32-33 et 54.

¹⁸ KUB 9.22+ ii 25-26 et dupl. ABoT 1.17+ ii 18-19 (Mouton 2008: 86) : *Ì.DÙG.GA=ya=(š)ši=(š)šan SAG.DU=ŠU lahui.*

Le « prisonnier » mentionné à la fin de l'extrait désigne le roi. La raison d'être de ce rituel de substitution est, en effet, de convaincre les dieux que le roi n'est plus le roi, afin que son substitut humain, un prisonnier de guerre, endosse sa faute – et sa punition – à sa place. Une lacune se trouve malheureusement à l'endroit crucial : que dit exactement le roi dans cette prière ? Pour des raisons grammaticales, *hašta* doit être une forme du verbe hittite *haš(š)-* « engendrer, donner naissance » : son homophone *haš-*, *heš-* « ouvrir »²⁰ ne ferait pas sens ici. Il est frappant de trouver une allusion à une renaissance symbolique du roi dans le contexte d'un rituel de substitution, ce qui est tout à fait unique au sein du corpus religieux hittite. Ce simulacre de rite de passage inclut un bain et un changement de vêtements.

Le mariage

Les textes hittites montrent que le fait, pour une femme, de couvrir sa tête est associé à un changement de son statut et plus précisément à son mariage. Dans les Lois Hittites, on lit :

« Si un homme s'empare d'une femme dans la montagne, (c'est) la faute de l'homme et il mourra. Cependant, s'il (la) prend dans (sa) maison (= à elle), (c'est) la faute de la femme ; la femme mourra. Si l'homme (= le mari de la femme en question) les trouve (en flagrant délit) et les tue, (ce n'est) pas un délit. § S'il les amène à la porte du palais et dit : 'Que ma femme ne meure pas !', de sorte qu'il épargne sa femme, il épargnera aussi l'amant. Ensuite, il pourra couvrir sa tête (= la tête de sa femme). (Cependant), s'il dit : 'Qu'ils meurent tous les deux !', on fera tourner la roue ; le roi pourra les faire exécuter ou le roi pourra les épargner²¹. »

La femme adultère est censée être mise à mort, mais son mari peut décider de l'épargner et, dans ce cas, il peut couvrir sa tête en public. Que signifie exactement ce dernier geste ? Tsevat

¹⁹ KBo 15.7:11'-16' (Kümmel 1967: 36) : LUGAL-uš=ma=za arha [n]ikumantaizzi n=aš=kan [k]atta uizzi nu=za warapzi TÚG.NÍG.LÁM.MEŠ=ya=za damma[i w]aššiyaizzi n=aš EGIR-pa [I]SKIM^{HÁ} MAMETI paizzi [n]=aš ANA NAM<NE>.RU arkuwar kišan DÚ-zi kāša=wa=mu=za [o]x EGIR-pa hašta nu=mu=za [N]AM.RA EN=YA lē namm[a ...].

²⁰ HW²: 394-397 sub *haš-*, *heš-*.

²¹ KBo 6.26 iv 6-15 (Hoffner 1997: 156-157) : takku LÚ-aš MUNUS-an HUR.SAG-i ēpzi LÚ-naš waštul n=aš aki takku É-ri=ma ēpzi MUNUS-naš waštaiš MUNUS-za aki takku=uš LÚ-iš uemiyazi t=uš kuenzi harātar=šet NU.GÁL § takku=uš ANA KÁ É.GAL uwatezzi nu tezzi DAM-TI lē aki n[u] DAM=ZU huišnuzi^{LÚ} pupun=(n)a huišn[u]zi ta SAG.DU=ZU waššiēzzi takku [t]ezzi 2=pat akkandu ta hurkin hal[i]enzi kuenzi=uš LUGAL-uš huišnuzi=ya=aš LUGAL-uš.

(1975) pense qu'il s'agit d'une réaffirmation du statut marital de la femme. Le fait que l'on couvre la tête d'une jeune mariée semble, en effet, attesté par le passage d'un texte décrivant un rituel contre la zoophilie :

« [Si une pers]onne perpète une faut[e] avec un mouton ou une chèvre, [on prend le mouton] et [on le] voi[le] comme une jeune mariée²². »

À l'inverse, retirer le voile de la tête de la mariée dans la maison conjugale est probablement un geste symbolique marquant la fin de la cérémonie du mariage, comme semble en témoigner le vase de Bitik (*pace* Tsevat 1975 : 239). Ainsi, dans la loi hittite que nous discutons, couvrir la tête de sa femme en public serait, pour le mari de la femme adultère, un geste fort de réconciliation pour réaffirmer leur mariage.

La cérémonie de mariage semble aussi inclure l'onction de la tête de la jeune mariée, comme le passage d'une lettre échangée entre la reine hittite Puduhepa et Ramsès II l'indique. Ce passage en akkadien fait allusion au mariage d'une princesse hittite :

« le jour où l'on a ver[sé] de l'huile fine sur la tête de la fille²³. »

Les rituels d'installation

Une section d'un texte d'inventaire cultuel mentionne le rituel d'installation d'un nouveau prêtre. Le texte indique :

« Le nouveau prêtre *šankunni-* se lave. Pendant que le nouveau prêtre *šankunni-* se lave dans la maison de l'homme *iyalla-*, (les gens) de la ville boivent dans la maison du nouveau prêtre *šankunni-*. Comme le prêtre *šankunni-* se lave, il s'habillera comme un prêtre *šankunni-*²⁴. »

²² KUB 41.11 Rev. 2'-3' (Hoffner 1973: 86 et Gilan 2018) : [takku UN-a]š UDU-i našma UZ₆-i GAM wašt[ai nu UDU-un danzi n=an=kan MUNUS]É.GI₄.A-aš iwar a[nd]a ka[riyanzi].

²³ KUB 3.24+ Obv. 5' (Edel 1994: vol. I, 138 et Beckman 1983: 106) : i-na u₄-mi ì.sag dùg.ga a-na sag.du dumu.munus it-[bu-ku].

²⁴ KUB 44.21+ ii 10-12 : nu=za LÚSANGA GIBIL ŠE.NA[GA BA]L-zi kuitman=ma=za LÚSANGA GIBIL INA É LÚiyallaš ŠE.NAGA-zi URU-aš=ma=kan ŠÀ É LÚSANGA GIBIL NAG-zi GIM²-an=ma²=za LÚSANGA ŠE.NAGA-zi nu=za iwar LÚSANGA waššiyaz[i].

Ada Taggar-Cohen a étudié le statut des prêtres *šankunni-* en Anatolie hittite (2006 : 140-228). Elle remarque la mention de vêtements de premier rang pour les prêtres *šankunni-*, ainsi que celle de vêtements de second rang pour des personnages subalternes du personnel du temple (Taggar-Cohen 2006: 269). Ces mentions indiquent qu'à travers ses vêtements, non seulement le prêtre *šankunni-*, mais aussi chaque membre du personnel du temple affiche son rang au sein de la hiérarchie de l'institution.

Le passage qui vient d'être cité montre la fonction explicite des nouveaux habits du prêtre : ils montrent son statut de prêtre nouvellement acquis. D'autres textes ne sont pas aussi explicites, mais peuvent aussi être cités. C'est le cas du passage suivant provenant d'un texte décrivant la fête cultuelle *witaššiya-* du Bas Pays :

« On conduit dans la chambre intérieure cette propriétaire de la maison qu'on fait prêtresse *alhuitra-* et on la lave. Elle met des vêtements purs et luxueux. La femme de la déesse Huwaššan[na m]et ces vêtements luxueux (aussi)²⁵. »

Dans ce passage, deux personnes changent d'habit. Le premier est la femme qui devient une prêtresse *alhuitra-*. Son changement d'habits peut être comparé à celui du nouveau prêtre que nous venons de voir. L'autre femme, la prêtresse de Huwaššanna, change aussi de vêtements sans que son statut se modifie. Je pense qu'elle accompagne la prêtresse *alhuitra-* dans son rituel d'installation, de sorte qu'elle doit accéder à un niveau plus élevé de pureté à ce stade de la cérémonie, d'où son changement d'habits.

Il est aussi nécessaire de mentionner brièvement le cas d'une catégorie particulière de femmes, à savoir les femmes KIR₁₄ *hattanteš*, une désignation étudiée en 2000 par Volkert Haas²⁶ et qu'il traduit par « femmes au nez coupé ». Dans son étude, Haas compare cette expression aux mutilations mentionnées dans les Lois Hittites en guise de châtiments. Mais est-ce vraiment la même chose ? Dans les Lois, comme nous le verrons plus tard, seuls les verbes *kukkurš-* « mutiler » et *idalawahh-* « maltraiter » se retrouvent en relation avec le nez,

²⁵ KBo 29.65+ iv 7'-9' (Pringle 1993: 364-365) : *nu kūn BĒL É^{MUNUS} alhuitran kuin iya[nzi n]=an=kan É.ŠÀ-ni anda pēhudanzi n=an=kan warappanz[i nu=za? TÚG.N]ÍG.LÁM^{HÁ} parkui wašīēzzi apē=ma=z TÚG.NÍG.LÁM^{HÁ} MUNUS huwaššan[nalliš d]āi.*

²⁶ Haas 2000. Cet auteur énumère les textes religieux hittites dans lesquels ces femmes apparaissent.

alors que ces femmes sont toujours désignées par le participe du verbe *hatt-*. De plus, elles jouent parfois un rôle central dans des cérémonies religieuses, telles que le rituel de Šamuha (Lebrun 1976 : 117-132) dans lequel leur fonction est comparable à celle de prêtresses (pace Strauss 2006 : 57). Une de ces femmes est même appelée « femme pure » dans cette même composition²⁷. Ces témoignages me semblent incompatibles avec une éventuelle mutilation de ces femmes. En effet, au moins un compte rendu oraculaire montre que les personnes mutilées ou portant des cicatrices ne doivent pas entrer dans le temple :

« Des personnes mutilées (ou) balafrees sont entrées [dans le templ]e. Une Vieille Femme de Hattuša pratiquera-t-elle [pour la div]inité (un rituel) comme elle (le) pratique habituellement²⁸ ? »

Ce passage montre qu'un tel incident requiert un rituel, probablement pour purifier le temple et son habitant divin après ce qui relève du sacrilège. De plus, le verbe hittite *hatt-* qui désigne ces femmes ne signifie pas « couper », mais plutôt « piquer, transpercer, perforer ». Ainsi, je pense que Theo van den Hout (2007 : 347) a raison d'interpréter les femmes KIR₁₄ *hattanteš* comme des femmes au nez percé. Il est fort possible que leur nez ait été percé d'un anneau ou d'un autre bijou à l'occasion de leur rituel d'installation en tant que membres du personnel du temple.

Dans un groupe de comptes rendus oraculaires hittites, la cérémonie appelée « fête du fait de s'asseoir (sur le trône) » (EZEN₄ *ašannaš*) désigne très probablement la cérémonie d'intronisation du Grand Roi hittite. Pendant cette cérémonie intervient un rite particulier, dont les comptes rendus oraculaires se font l'écho. Un texte indique :

« (Ou bien) les jours pendant lesquels on frappe (habituellement) Mon Soleil (= le Grand Roi hittite) avec le *huppiyalla-* – affaire pour laquelle nous nous inquiétons – une fièvre va-t-elle l'atteindre à ce moment-là²⁹ ? »

²⁷ Ro 38 : KIR₁₄=ŠU *ha[ttanza] parkuiš MUNUS-za* « (la femme dont) le nez (est) per[cé], la femme pure ».

²⁸ KUB 5.7 Ro 36'-37' (Tognon 2004: 63 et 69) : [ŠÀ É.DING]IR-LIM=*kan kukuršanteš iškallanteš antuhšeš iyantat nu* MUNUSŠU.GI URU*HATTI mahhan anniškezzi [ANA DIN]GIR-LIM QĀTAMMA aniyazi.*

²⁹ KBo 2.2 i 41-46 (van den Hout 1998: 126-127) : *nu=kan* DUTUŠI *huppiallaza=ma kuedaš U₄.KAM^{HĀ} walahhanzi peran=kan kuedani memiyani lahlahhešgaueni n=an=kan* : *tapaššaš apiya kuiški anda uemiyazi.*

Ce même rite est mentionné à nouveau plus tard dans le même texte dans l'expression « le jour du *huppiyalla*-³⁰. » Le terme *huppiyalla*- apparaît dans trois autres textes hittites en plus de celui-ci³¹. Il désigne un objet en bois avec lequel le roi est battu. À mes yeux, ce rite du *huppiyalla*- pourrait être un rite de bastonnade royale inclus dans le rituel d'installation du roi.

Une séquence de la fête *haššumaš* doit être mentionnée ici. Hans Gustav Güterbock (1969), le premier éditeur de cette composition, a pensé qu'il fallait interpréter cette cérémonie comme un rituel d'initiation d'un jeune prince royal. Plus précisément, il pensait qu'il s'agissait d'un rite de passage accompagnant le jeune prince dans son accession à l'âge adulte et à la maturité sexuelle ; en d'autres termes, ce serait son rituel de puberté. Plusieurs auteurs ont suivi cette interprétation. Toutefois, cette fête religieuse ne contient aucun des éléments habituellement présents dans les rituels initiatiques : pas de naissance ou de mort symbolique, pas de période de réclusion, pas de marquage corporel, pas de mise à l'épreuve du prince. Je pense que cette fête *haššumaš* est plutôt un rituel d'installation du prince royal pour le préparer à la royauté.

La séquence de la fête *haššumaš* qui nous intéresse indique :

« On emmène un bouc à l'extérieur, on abat le bouc et on le mange entièrement. On prend le cuir du bouc. On déshabille un homme aveugle et on le frappe plusieurs fois. On l'emmène dans le temple *hešta*-³². »

À la lumière des autres textes religieux dans lesquels un homme aveugle intervient, je pense que celui mentionné ici fonctionne comme substitut humain du prince royal. Ainsi, cette séquence pourrait constituer un écho déformé de la bastonnade royale intervenant pendant la cérémonie d'intronisation.

³⁰ KBo 2.2 i 53 (van den Hout 1998: 128-129): ŠÀ U₄.KAM *huppiallaš*.

³¹ KUB 31.77 ii 16, HT 34 Vo 8 et KUB 48.126:24. Note que le *HED* de J. Puhvel ne semble pas mentionner ce terme.

³² IBoT 1.29 Ro 37'-40' (Mouton 2011) : MÁŠ.GAL=*ma arahza pēhudanzi nu=kan* MÁŠ.GAL=*an arkanzi n=an arha adanzi* KUŠ MÁŠ.GAL=*ma danzi* 1[?] LÚ.IGI.NU.GÁL=*ma nikumandarianzi n=an walhannianzi n=an* ^É*heštā pēhudanzi*.

Pour revenir à cette cérémonie d'intronisation du roi hittite, des textes nous apprennent qu'elle comprend aussi une onction, comme l'a indiqué Ilya Yakubovich³³. Le passage d'un texte d'un rituel de substitution royale indique, par exemple :

« On oint le prisonnier avec l'huile fine de la royauté et il (= l'expert rituel) dit : 'Ici, celui-ci (est) le roi ! [J'ai placé] le nom de la royauté sur celui-ci, j'ai mis les [habits] de la royauté sur celui-ci, et j'ai aussi placé le couvre-chef *lupanni-* sur celui-ci³⁴.' »

Une prière adressée au dieu de l'Orage de la ville de Nerik mentionne, elle aussi, une onction royale :

« Demain, on oindra Tudhaliya en tant que prêtre *šankunni-* dans tes lieux préférés, (à savoir) Hakpiš et Nerik. Viens demain à ta fête³⁵ ! »

Ainsi, une onction semble intervenir aussi bien lors de la cérémonie d'intronisation que pendant certains rituels d'installation de prêtres, tels que celui du roi Tudhaliya IV.

La mort

Lors du dernier rite de passage, à savoir la mort, la principale altération corporelle est celle effectuée sur le défunt : le défunt royal est incinéré, comme l'indiquent les textes. Parallèlement, les hommes et les femmes en deuil couvrent leur tête, comme l'indique l'un des textes du rituel funéraire royal :

« [Quand, à Hattuša, une grande an]omalie a lie[u, (c'est-à-dire quand) soit le roi soit la rei]ne devient une divinité³⁶, [... Chacun – grand (ou) pet]it – (tous) co[uvrent] leur propre tête³⁷. »

³³ Yakubovich 2005. Concernant l'intronisation des rois hittites, voir aussi Haas 1999.

³⁴ KUB 24.5 Ro 19'-22' et duplicat KUB 9.13:7'-9' (Kümmel 1967: 10-11 ; Yakubovich 2005: 124) : *nu LÚŠU.DAB IŠTU.Ì.DÙG.GA LUGAL-UTTI iškiyanzi nu kišan [t(ezzi kã)]ša=wa kãš LUGAL-uš ŠUM LUGAL-UTTI=ya=w[a]=kan kēdani [tehhun TÚG LU]GAL-UTTI=ya kēdani waššīyanun [TÚG]lupannin=a=wa=kan kēdani šīyan[u]n.*

³⁵ KUB 36.90 Ro 15-18 (Yakubovich 2005: 126) : *lukkatta=ma=aš=kan U₄.KAM-ti ¹Duthaliyan tuedaš aššīyantaš pēdaš ^{URU}Hakmiš ^{URU}Nerik AŠŠUM ^{LÚ}SANGA-UTTİM iškanzi nu lukkatti U₄-ti ANA EZEN₄=KA ehu.*

³⁶ C'est la manière habituelle de se référer à un décès royal.

Punition et malédiction

La mutilation comme punition dans la vie quotidienne

La mutilation est mentionnée ici et là dans les textes hittites, principalement en relation avec des serviteurs ou des esclaves désobéissants. Les Lois Hittites indiquent :

« Si un esclave cambriole une maison, il (= son maître) rendra entièrement (les denrées) ; il donnera (aussi) six shekels pour le vol. Il (= le propriétaire de la maison cambriolée) mutilera le nez et les oreilles de l’esclave et (ensuite) on le rendra à son maître. S’il vol[e] beaucoup, on lui imposera beaucoup (= au maître de l’esclave) ; s’il vole peu, on lui imposera peu. Si son maître dit : ‘Je donnerai une compensation à cause de lui’, il donnera la compensation. [S]’il [r]efuse (de donner une compensation), il perdra cet esclave-là³⁸. »

La possibilité qu’une personne blesse un esclave/serviteur qui l’a volé est aussi illustré par une lettre mise au jour à Maşat Höyük, la ville hittite de Tapikka. Le texte indique :

« Dis à Uzzū, mon frère : ainsi (parle) Hašammeli, ton frère. § Tu m’as écrit (au sujet de) l’affaire de ma servante, (mais) maintenant, tu ne me réponds plus rien. § Maintenant, envoie-moi m[a] servante ! Si tu [...], tu blessera(is) ma servante ! Donne les biens à un messenger, qu’il me les apporte chez moi ! Quel que soit ce que [c]ette servante a pris et volé, prends aussi trois fois son équivalent (en guise de compensation), mais envo[ie]-moi cela (= le reste des biens) quand un autre [messenger] viendra³⁹. »

³⁷ KUB 39.9 Ro 1-3 (Kassian *et al.* 2002: 304-305) : [mān^{URU}Hattuši šalliš w]aštaiš kiš[ari naššu=za LUGAL-uš našma MUNUS.LUGAL-a]š DINGIR-uš kišari ...[... nu=za hūmanza šalliš ammiy]anza SAG.DU^{MEŠ}=ŠUNU k[ariyanz]i[?]. Les restitutions viennent en partie de textes parallèles.

³⁸ KBo 6.2 iv 44-48 et duplicats (Hoffner 1997: 93-94) : takku ÌR-aš É-er taiezzi šakuw[(aššar)]=pat pāi tayazilaš 6 GÍN KÙ.BABBAR pāi ÌR-š=a KIR₁₄=ŠU išta[(manuš=šuš kukkur)]iškezzi n=an āppa išhi=(š)ši pianzi takku mekki taie[zz]i mekk(i=še)] išhianzi takku tēpu taiezzi tēpu=(š)še iš[(hianzi) takk(u BĒL=Š)]U tezzi šēr=šit=wa šarnikmi nu šarnikz[i takku m(immai nu)] ÌR-an=pat šūizzi.

³⁹ HKM 30:11-25 (Hoffner 2009: 154-155) : ANA¹Uzzū ŠEŠ=YA QIBI=MA UMMA¹Hašammeli ŠEŠ=KA=MA § ŠA GÉME=YA=mu u[t]t[ar] hatreškeš kinun=a=mu na[mma] UL kuitki h[a]trāši § kinun=a=m[u] G[ÉME=Y]A arha uppi man=m[an ...] ...-ši nu GÉME=Y[A h]appala[š]š[at]ti ANA LÚ TEMI SIG₅ pai n=at=mu katti=mi udau[?] [k]āš=a=za GÉME kuit [kui]t dān daya<n>na harzi n=ašta apāt=(t)a 3=ŠU dā n=at=mu u[ppi] mān damaiš kuišk[i LÚ TEMI] uizzi.

Le texte des instructions au personnel du temple a également le passage suivant :

« Si un serviteur met son maître en colère, soit on le tue, soit on maltraite son nez, ses yeux (ou) ses oreilles⁴⁰. »

Plusieurs lettres de Maşat Höyük mentionnent des prisonniers aveugles. Harry Hoffner (2002: 68) et Jana Siegelová (2002) ont montré que ces personnes aveugles sont vraisemblablement des chefs de groupes rebelles. Comme nous le verrons, un vassal parjure peut être aveuglé en guise de punition. C'est aussi une manière de contrôler une forte tête.

Dans les chroniques du palais, une composition qui remonte à l'Ancien Royaume, la mutilation est aussi décrite comme la punition de vassaux déloyaux :

« Dans la ville de Haššu, Šanda, l'homme de la ville de Hurma, était un fonctionnaire du palais et le(s) Hourrite(s) régnaient (à Hurma). Il (=Šanda) retourna auprès de (son ancien) maître. (Pour cette raison), le père du r[oi] l'envoya (chercher) et ensuite on l[e] mutila⁴¹. »

Les altérations corporelles dans les malédictions

Examinons rapidement les altérations corporelles dans le contexte des malédictions. Dans le texte d'un rituel contre un ensorcellement, nous lisons :

« La Vieille Femme dit : '[Ceux qui l']ont effrayé, ceux qui l'ont apeuré, prenez leurs yeux, (comme) [à des personnes aveugles], pren[ez] leurs oreilles, (comme) à des personnes sourdes (et dites-leur) : 'N'entendez pas avec (vos) oreilles, ne voy[ez] pas avec (vos) yeux⁴² !' »

⁴⁰ KUB 13.4 i 28'-30' et duplicats (Miller 2013: 248-249) : *mān* ÌR=ŠU *kuwapi* EN=ŠU TUKU.TUKU-*nuzi* n=an=kan *naššu kunanzi našma=kan* KIR₁₄=ŠU IGI^{HÁ}=ŠU GEŠTU^{HÁ}=ŠU *idālahhanzi*.

⁴¹ KBo 3.34 i 24-25 et duplicat KBo 3.35:1' (Gilan 2015: 119, différemment) : ^{URU}*Haššui* ¹*Šandaš* DUMU É.GAL LÚ ^{URU}*Hurma ēšta hurlaš=(š)a tarahta nu ešhe penniš ABI L[UGAL] IŠPUR š=a[n] kukkurešker*. Pour la lecture *hurlaš=(š)a tarahta*, voir Dardano 2014.

⁴² KUB 60.157 iii 7-15 (Groddek 2006: 67-168) : *nu* ^{MUNUS}ŠU.GI *kiššan memai nahšarnuške<r>=w[ar=an kuiēš] uritenuške<r>=war=an kuiēš nu=wa=šmaš IGI^{HÁ}-[wa dašuwandaš] datten GEŠTU^{HÁ}=ma=wa=šmaš duddumiyandaš ta[tten] GEŠTU-it ištamaštēni lē IGI-it=ma=wa šaku[wayatteni lē]*.

La Vieille Femme qui est l'experte rituelle parle aux dieux et leur demande de retirer la vue et l'ouïe aux ennemis du patient. Cette malédiction doit être comparée aux malédictions conditionnelles qui sont prononcées pendant les rituels de serments militaires, telles que ce qui suit :

« On amène devant eux une femme, un homme aveugle (et) un homme sourd et tu leur dis : 'Voici une femme, un homme aveugle (et) un homme sourd. Quiconque foment le mal contre le roi (et) la reine, que les serments s'emparent de lui ! Qu'ils [f]assent de lui, (cet) homme, une fe[mme] ! Qu'ils l'av[eu]glent comme un homme aveugle ! Qu'ils l'[asso]urdissent comme un homme sourd ! Qu'ils le [dé]truisent, le mortel, ensemble avec [ses] fe[mmes et ses enfan]ts, (ainsi qu'avec les autres membres) de sa parenté *pankur*⁴³ ! »

C'est une malédiction conditionnelle, en d'autres termes, cette malédiction ne sera activée qu'en cas de parjure. Le soldat qui rompt son serment deviendra alors soit aveugle soit sourd, ou alors il perdra sa virilité et sa force physique, devenant ainsi une femme.

Conclusions

Quelle que soit la transformation symbolique de l'individu, que ce soit une purification ou un rite de passage, cette transformation symbolique est souvent, si ce n'est toujours, représentée par une altération corporelle. Par exemple, la façon dont une personne s'habille montre, en Anatolie hittite, qui elle est à la fois socialement et symboliquement et quand son statut social ou son état change, ses vêtements changent aussi. L'onction se retrouve dans plusieurs rites de passage, surtout l'onction de la tête. C'est clairement le cas pour le mariage et le rituel de naissance kizzuwatnien qui a été examiné plus haut. Dans ce cadre, il faut préciser que la tête symbolise souvent la personne tout entière dans les langues du Proche-Orient cunéiforme. Pour cette raison, l'onction de la tête accompagne parfaitement les rites de passage qui eux-

⁴³ KBo 6.34+ iii 2-11 et duplicat KUB 7.59+ iii 5-12 (Christiansen 2012: 366) : *nu=šmaš=kan* MUN[(US LÚIGI.NU)].GÁL LÚÚ.HÚB *peran arha* [(pē)]*hudanzi nu=šmaš kišan* (dupl. *kiššan*) [(teši)] *kāša* MUNUS LÚIGI.NU.GÁL LÚÚ.HÚB *nu=wa=kan* [(k)]*uiš ANA LUGAL MUNUS.LUGAL HUL-lu takkišz[i* (dupl. *takišzi*) (n)]=an NĪŠ DINGIR^{MEŠ} *appandu n=an LÚ-an M[UNUS-an iya]ndu n=an* LÚIGI.NU.GÁ[L-aš] *iwar da[šuwahhan]du ŠA* LÚÚ.HÚB=*ma=an iwar [duddumiy]andu n=an=kan* DUMU.LÚ.U₁₉.LU *QADU* D[AM^{MEŠ}=ŠU DUMU^M]^{EŠ}=ŠU *pankur=šit ištarna [arha harn]inkandu*. Voir aussi Hoffner 2003.

mêmes accompagnent les changements d'état d'une personne. L'huile pénètre la peau et change ainsi la personne de l'intérieur. C'est ce qu'illustre, notamment, une incantation prononcée lors d'un rituel de serment :

« [Tout comme] tu (t')oings avec de l'huile, que ces serments soient de la [même manière] oints dans ta [personne/ton corps]⁴⁴ ! »

Comme Anne Marie Kitz l'a montré (2004), l'huile pénètre la peau et ne peut plus ressortir, comme un serment que l'on a prononcé et qui nous change à jamais, ou comme un changement de statut lors d'un rite de passage.

Quant aux mauvais traitements corporels en contextes rituels ou cérémoniels, ils ont vraisemblablement trois fonctions :

- 1) la purification : la violence ritualisée en général est probablement considérée comme un moyen d'expulser l'impureté hors du corps de quelqu'un ;
- 2) la mortification : le prêtre qui frappe le roi, par exemple, affirme son autorité – ou plus précisément l'autorité de la divinité qu'il représente – sur lui. En acceptant cette humiliation publique, le roi se mortifie et cette acceptation l'autorise à être réinstauré comme souverain ;
- 3) l'offrande de soi : les bastonnades ou flagellations rituelles ont souvent lieu en face de la représentation divine, comme des sortes d'offrandes.

Enfin, l'altération corporelle la plus drastique, la mutilation, est réservée aux contextes de châtement. Le parallèle avec les malédictions conditionnelles des serments doit être relevé, car il justifie en partie les mutilations ou mauvais traitements infligés aux serviteurs ou vassaux désobéissants.

⁴⁴ KUB 26.25(+) ii 4'-6' (Giorgieri 2002: 300) : Ì-[anza GIM-an katta] iškiškiši kē=ya=ta=(k)kan MAMIT^{HĀ} Q[ĀTAMMA NĪ.TE=KA[?]] katta iškiyan ēšdu.

Bibliographie et abréviations

- Barthes, R. 1957. Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques. *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 12: 430-441.
- Beckman, G. 1983. *Hittite Birth Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten 29). Wiesbaden: Harrassowitz.
- CHD: H.G. Güterbock, H.A. Hoffner et T. van den Hout (eds), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago. 1989–.
- Christiansen, B. 2012. *Schicksalsbestimmende Kommunikation: sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln* (Studien zu den Boğazköy-Texten 53). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Dardano, P. 2014. Šanda e i Hurriti: nota su KBo 3.34 i 24-25., in C. Brosch et A. Payne (eds), *Na-wa/i-VIR.ZI/A MAGNUS.SCRIBA. Festschrift für Helmut Nowicki zum 70. Geburtstag* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 45) : 41-49. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Delaporte, Y. 1980. Le signe vestimentaire. *L'Homme* 20/3: 109-142.
- de Martino, S. 1985. Nudità rituale e senso del pudore nella letteratura ittita. *Oriens Antiquus* 24: 253-262.
- de Martino, S. 1989. *La danza nella cultura ittita* (Eothen 2). Florence : Elite.
- Edel, E. 1994. *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache* (Abhandlungen der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften 77). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Fuscagni, F. 2013. Ein Geburtritual für ein neugeborenes Kind (CTH 430.2). [hethiter.net/CTH 430.2](http://hethiter.net/CTH430.2) (INTR 2013-01-02).
- Gilan, A. 2015. *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur*, (Texte der Hethiter 29). Heidelberg: Winter.
- Gilan, A. 2018. The Ewe was a Scapegoat Bride: A New Look at the Hittite Bestiality Purification Ritual KUB 41, 11+. *Zeitschrift für Assyriologie* 108: 226-234.
- Giorgieri, M. 2002. Birra, acqua ed olio: paralleli siriani e neo-assiri ad un giuramento ittita, in S. de Martino et F. Pecchioli Daddi (eds), *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), vol. I: 299-320. Florence: LoGisma.

- Goetze, A. 1938. *The Hittite Ritual of Tunnawi* (American Oriental Series 14). New Haven: American Oriental Society.
- Groddek, D. 2006. *Hethitische Texte in Transkription KUB 60* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 20). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Groddek, D. 2013. *Hethitische Texte in Transkription KBo 49* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 40). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Güterbock, H.G. 1969. An Initiation Rite for a Hittite Prince, in D. Sinor (ed.), *American Oriental Society Middle West Branch Semi-Centennial Volume*: 99-103. Bloomington/London: Indiana University Press.
- Haas, V. 1999. Das hethitische Königtum, in R. Gundlach et W. Seipel (eds), *Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien 24.-26. 9. 1997* (Ägypten und Altes Testament 36/2): 171-198. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Haas, V. 2000. Die Frauen mit den verstümmelten Nasen. Eine Notiz zum hethitischen Ištar-Kult, in S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (Istituto Universitario Orientale Dipartimento di Studi Asiatici Series Minor 61) vol. I: 421-431. Naples: Istituto Universitario Orientale.
- HED*: J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*. Trends in Linguistics Documentation, Berlin/New York/ Amsterdam: Mouton/de Gruyter. 1984–.
- Hoffner, H.A. 1973. Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East, in H.A. Hoffner (ed.), *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday* (Alter Orient und Altes Testament 22): 81-90. Neukirchen-Vluyn: Butzon & Kevelaer.
- Hoffner, H.A. 1997. *The Laws of the Hittites: A Critical Edition* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23). Leyde/ New York/ Cologne: Brill.
- Hoffner, H.A. 2002. The Treatment and Long-Term Use of Persons captured in Battle according to the Maşat Texts, in K. A. Yener et H. A. Hoffner (eds), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*: 61-72. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Hoffner, H.A. 2003. The Disabled and Infirm in Hittite Society, in I. Eph'al, A. Ben-Tor et P. Machinist (eds), *Hayim and Miriam Tadmor Volume. Eretz-Israel 27*: 84*-90*.

- Hoffner, H.A. 2009. *Letters from the Hittite Kingdom* (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 15). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- HW²: J. Friedrich et A. Kammenhuber (eds), *Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte*. Heidelberg: Winter. 1975–.
- Kassian, A. et alii= Kassian, A., A. Korolëv et A. Sidel'tsev 2002. *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš* (Alter Orient und Altes Testament 288). Münster: Ugarit Verlag.
- Kitz, A.M. 2004. An Oath, Its Curse and Anointing Ritual. *Journal of the American Oriental Society* 124: 315-321.
- Kompalla, K. 2011. Die 13. Tafel des '(h)isuwa'-Festes, in R. Fischer, D. Groddek et H. Marquardt (éds), *Hethitologie in Dresden. Textarbeiten, Arbeiten zur Forschungs- und Schriftgeschichte* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 35): 5-78. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kümmel, H.M. 1967. *Ersatzrituale für den hethitischen König* (Studien zu den Boğazköy-Texten 3). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lebrun, R. 1976. *Samuha. Foyer religieux de l'Empire hittite* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 11). Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain.
- Melchert, H. C. 1983. Pudenda hethitica. *Journal of Cuneiform Studies* 35: 137-145.
- Miller, J. 2013. *Hittite Royal Instructions and Related Administrative Texts* (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 31). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Mouton, A. 2008. *Les rituels de naissance kizzuwatniens : un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Études d'archéologie et d'histoire ancienne. Paris : de Boccard.
- Mouton, A. 2011. Réflexions autour de la notion de rituel initiatique en Anatolie hittite. Au sujet de la fête *haššumaš* (CTH 633). *Journal of the Ancient Near Eastern Religions* 11: 1-38.
- Mouton, A. (ed.) 2020. *Flesh and Bones: The Individual and His Body in the Ancient Mediterranean Basin* (Semitica et Classica Supplementa 2). Turnhout: Brepols.
- Neu, E. 1968. *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen* (Studien zu den Boğazköy-Texten 5). Wiesbaden: Harrassowitz.

- Pringle, J.M. 1993. Hittite Kinship and Marriage. A Study Based on the Cuneiform Texts on the Cuneiform Texts from 2nd Millennium Boğazköy. Unpublished PhD Dissertation, University of London.
- Roach, M.E. et J. Bubolz Eicher 2007. The Language of Personal Adornment, in M. Barnard (ed.), *Fashion Theory. A Reader*: 109-121. Londres et New York: Routledge.
- Siegelová, J. 2002. Blendung als Strafe für den Eidbruch, in S. de Martino et F. Pecchioli Daddi (eds), *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), vol. II: 735-737. Florence: LoGisma.
- Strauss, R. 2006. *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*. Berlin et New York: de Gruyter.
- Taggar-Cohen, A. 2006. *Hittite Priesthood* (Texte der Hethiter 26). Heidelberg: Winter.
- Tognon, R. 2004. Il testo oracolare ittita KUB V 7. *KASKAL* 1: 59-83.
- Tsevat, M. 1975. The Husband Veils a Wife (Hittite Laws, §§ 197-198). *Journal of Cuneiform Studies* 27: 235-240.
- van den Hout, T. 1998. *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 25). Leyde/ Boston/ Cologne: Brill.
- van den Hout, T. 2007. Seals and Sealing Practices in Hatti-Land: Remarks à propos the Seal Impressions from the Westbau in Hattusa. *Journal of the American Oriental Society* 127: 339-348.
- Yakubovich, I. 2005. Were Hittite Kings Divinely Anointed? A Palaic Invocation to the Sun-God and its Significance for Hittite Religion. *Journal of the Ancient Near Eastern Religions* 5: 107-137.