

**ENKIDU EL SEMITA
UNA VISIÓN NÓMADA DE LA EPOPEYA DE GILGAMESH**

**THE SEMITE ENKIDU
A NOMADIC VISION OF THE GILGAMESH EPIC**

IVÁN GARCÍA CALLEJO

**GRADO EN HISTORIA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**



**UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID**

TRABAJO FIN DE GRADO

JUNIO 2022

Tutor: Fernando López Sánchez

RESUMEN

Este trabajo estudia el momento en el que la epopeya mesopotámica de Gilgamesh abandona la estructura prototípica de un relato de corte sumerio para asumir, a partir del 1.800 ANE, formas narrativas representativas del nomadismo semita-amorreo. Para conseguir tal objetivo nos centramos en Enkidu: esclavo primero en las baladas sumerias, compañero del rey después en las tablillas acacias. Argumentamos, tras examinar las transformaciones habidas en las distintas versiones de la epopeya de Gilgamesh, que los diferentes tratamientos de Enkidu en ellas traslucen cómo se produjo la integración de las gentes (semi)nómadas amorreas en la Babilonia del Bronce Medio. Esta histórica y atestigüadísima integración de gentes semitas en Mesopotamia provocó que los escribas mesopotamios trataran de congeniar en una reinterpretación acacia de las hazañas de Gilgamesh los dicotómicos, y en buena parte estereotipados, modelos de sedentarismo ciudadano y seminomadismo. Nuestro examen del importantísimo papel de Enkidu en la epopeya de Gilgamesh nos conduce a su relectura según una serie de claves conceptuales y narrativas de corte semito-amorreas.

PALABRAS CLAVE: amorreos, Babilonia, Enkidu, Gilgamesh, Mesopotamia, nomadismo.

ÍNDICE

ÍNDICE	3
1. INTRODUCCIÓN	5
1.1. Línea teórica del ensayo	6
1.2. Abreviaturas, fuentes y aclaraciones	7
2. EVOLUCIÓN DIACRÓNICA DEL POEMA DE GILGAMESH	8
3. LA BABILONIA ANTIGUA. CIUDAD Y NOMADISMO	11
3.1. Los dominios del rey pastor	12
3.1.1. La tradición escritoria babilonia. Escuelas y escribas	13
3.2. El nomadismo semita: los amorreos	14
3.3. La otredad en la cosmovisión babilónica	17
4. EL HOMBRE SALVAJE. PRESENTACIÓN DEL ENKIDU BABILÓNICO ..	20
4.1. El “Otro” en la narrativa de Gilgamesh.....	21
4.2. Nómada, salvaje y pastor.....	22
4.3. Nacido y criado en el monte.....	24
5. EL COMPAÑERO DEL REY	27
5.1. Enkidu como consejero y amigo	27
5.2. Enkidu como mediador e intérprete	29
6. EL ESCLAVO DEL REY	31
6.1. Las tablillas sumerias	31
6.2. Convergencias y divergencias	33
7. GILGAMESH Y ENKIDU EN LA FRONTERA	35
7.1. Speculum principis	35
7.2. El viaje chamánico	36
7.3. El sacrificio necesario	38
8. CONCLUSIONES	41
9. ANEXOS	43
9.1. Primera dinastía de Babilonia.....	43

9.2. Inscripción de Itur-Ashdum.....	44
9.3. Primer imperio babilónico en tiempos de Hammurabi, s. XVIII ANE.	44
9.4. Norte de Siria y Mesopotamia en el Bronce Temprano-Medio (finales III milenio ANE).....	45
10. BIBLIOGRAFÍA.....	46
10.1. Otras consultas	49

1. INTRODUCCIÓN

Tanto la antigüedad como la difusión de los escritos sobre Gilgamesh pueden alentar la falsa idea de que ya se ha dicho todo lo que se puede decir sobre su historia. No sólo la muy reciente actualidad de las investigaciones y las novedades que éstas proporcionan año tras año desmienten este supuesto: también lo hace la propia naturaleza de la epopeya. Nada más acercarse a sus páginas, el lector se enfrenta a un texto aparentemente oscuro. En esta oscuridad, sin embargo, se aprecia una gran atracción. Una atracción que engancha al lector desde el principio.

Rainer Maria Rilke capturó este sentimiento mediante el término *ungeheuer*: la historia de Gilgamesh es algo «tremendo», en palabras del poeta bohemio, «una de las cosas más grandes que le pueden pasar a uno» (Sanmartín, 2018: 445), afirmación que puede parecer desmesurada, pero que se hace patente con una primera aproximación al texto. ¿Qué hay en esta epopeya de inefable y perpetuo al devenir de los siglos? ¿Qué es lo que hace que hombres y mujeres de todas las épocas se conmuevan ante la crisis de un monarca errado que, lanzándose a la estepa, llora como un niño ante la inevitable caducidad de su especie? El humano acoge con ansiedad su transitoriedad y quizás sea este sentimiento universal, tan extensamente explotado por la literatura mesopotámica por lo demás, la respuesta a nuestras preguntas:

«¿El rey? ¡Él reinó durante 36.000 años! ¿El rey, el que ascendió al cielo? ¿El que, como Ziusudra, trató de encontrar la vida? [...] ¿Los reyes, los líderes de los días pasados?....., ¿Acaso no han nacido? ¿Puede mi mano alcanzarles?nadie lo sabe.»

*El poema de los primeros gobernantes.*¹

Quizás sea esta ansiedad el móvil inagotable de nuestras investigaciones, la justificación para seguir indagando en esta epopeya. Y es que el carácter imperantemente evolutivo de la misma abre la veda para formular nuevas cuestiones. En este caso, concretamente, trataré de responder a una pregunta que me formulé al percatarme de que la epopeya de Gilgamesh no había sido concebida en una sola redacción, sino en diversas ediciones que abarcaron en su composición el espacio de un milenio. La cuestión concernía a una diferencia fundamental entre las tablillas sumerias y las acacias –es decir, en la transición de la historia de Gilgamesh de una serie de baladas autónomas a un único texto completo y coherente–. Ésta es, fundamentalmente, ¿por qué Enkidu, tan sólo un esclavo en los relatos sumerios, adquiere el rango de compañero del rey en la epopeya babilónica? La respuesta no es sencilla. Nos encontramos ante una incógnita que requiere de estudios históricos, literarios e incluso antropológicos, de un análisis concienzudo de tablillas repartidas por todo el Próximo Oriente y, en el mejor de los casos, tan

¹ <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr525.htm>

sólo fragmentariamente conservadas. En las siguientes páginas procederé, por ello, a concretar aquello que han revelado las investigaciones y que me ha permitido, finalmente, delinear una reinterpretación o relectura del poema en clave semita.²

En este ensayo se han empleado como principal objeto de estudio las tablillas babilónicas antiguas de la epopeya, proponiendo atajar las principales diferencias intertextuales respecto a sus precedentes sumerias. Para ello partiremos, en primer lugar, del estudio paralelo de la Babilonia del primer imperio (1792-1595 ANE) y su modelo urbano en contraste con el nomadismo amorreo que, hasta entonces caracterizado peyorativamente en la literatura, proponemos como elemento catalizador de las transformaciones en el poema. Un estudio del personaje de Enkidu nos permitirá comprobar así cómo la recepción del nomadismo en la cultura urbana condicionó su caracterización como un personaje prototípicamente semita. Para ello indagaremos en su papel como guía-chamán y consejero de Gilgamesh, su evolución de esclavo sumerio a nómada aculturado y, en especial, su relevancia como punto de encuentro entre el rey sumerio tradicional y las influencias externas llegadas de la periferia.

La epopeya acadia de Gilgamesh concebida en Babilonia, es, como cualquier otra obra literaria, un producto de su tiempo. En este ámbito, la transformación de Enkidu de esclavo a compañero del rey ha sido un factor escasamente explotado por la historiografía, a pesar de su carácter ejemplarizante: responde a la influencia de nuevos agentes políticos, nuevos paradigmas sociales y nuevas formas de comprender el mundo.

1.1. Línea teórica del ensayo

Antes de comenzar con nuestro estudio, es preciso realizar algunas aclaraciones y justificar su organización.

En cuanto al análisis textual, el ensayo acomete fundamentalmente la epopeya babilónica, pero para la elaboración de nuestra tesis se ha de estudiar, necesariamente, la leyenda sumeria que le precedió. No lo haré en un orden diacrónico. Se ofrece así una primera aproximación a la naturaleza de Enkidu en las tablillas babilónicas (primera composición acadia de Gilgamesh, c.XVIII ANE) para luego poder parangonar ésta al Enkidu sumerio (c. XXI ANE). Esto se debe a que la columna vertebral de nuestro ensayo se enmarca en el contexto de la Babilonia del siglo XVIII ANE en adelante, y no en Sumer. Es entonces cuando asistimos a la circunstancia histórica que configurará la nueva esencia de los protagonistas de la epopeya y es, por lo tanto, el telón de fondo que nos conviene explorar.

² En cuando a “semita” me refiero al bagaje cultural y literario de diversos pueblos de lenguas semitas en el II milenio ANE, y en ningún caso a aspectos de carácter racial.

1.2. Abreviaturas, fuentes y aclaraciones

Los términos en sumerio figurarán en este trabajo en mayúscula, mientras que los términos en acadio aparecerán en cursiva. A excepción de palabras examinadas con concreción, los términos en lenguas antiguas se mostrarán transliterados según las convenciones actuales, prescindiendo de diacríticos (*Gilgameš* = Gilgamesh). Los signos [...] refieren fragmentos perdidos, mientras que (...) hace referencia a omisiones voluntarias.

Los fragmentos de la epopeya incluidos en este ensayo pertenecen mayoritariamente a la versión de época babilónica antigua. Se indicará la línea y, debido a su naturaleza fragmentaria, la tablilla a la que pertenecen (Sippar, Harmal, Yale...) y su segmento (A, B, C...), de haber variedad. Los fragmentos de las baladas sumerias recibirán el mismo tratamiento. No obstante, en el caso de que el fragmento pertenezca a la versión clásica-estándar se ofrecerá tan sólo la abreviatura EC y la línea correspondiente.

Para la consulta de los textos originales me he servido fundamentalmente de tres fuentes, que expondré a continuación en orden cronológico. En primer lugar, los fragmentos de las baladas sumerias provienen de recursos de la Universidad de Oxford y su catálogo online *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL).³ La traducción al español es de mi autoría. En segundo lugar, las transcripciones de época babilónica antigua pertenecen a Andrew R. George, cuya traducción de *The Babylonian Gilgamesh Epic: Critical Edition and Cuneiform Texts* (2003) viene siendo utilizada unánimemente por la investigación. La traducción de la edición de George al español es también de mi autoría. Por último, los fragmentos de la versión clásica-estándar pertenecen a la edición de Joaquín Sanmartín *Gilgameš, rey de Uruk* (2018), así como a su traducción al español.

³ https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1*#

2. EVOLUCIÓN DIACRÓNICA DEL POEMA DE GILGAMESH

Como ya hemos avanzado, la epopeya de Gilgamesh no constituye una narración estática, ni temporal ni geográficamente hablando. Nos encontramos ante un relato en constante revisión y transformación. Su fijación definitiva responde a un proceso de redacción de unos mil cien años que se extiende desde el 1.800 al 700 ANE, según el consenso general. Durante este periodo, la narración sobre Gilgamesh evoluciona y numerosos avatares políticos lo interpretan de forma diferente. Los cambios en las tablillas, aunque a veces insignificantes, tienen como objetivo completar oraciones inacabadas, introducir conceptos nuevos, reformular o “modernizar” el lenguaje y, lo que es más importante, revisar y resignificar la historia (Tigay, 2002: 244). Aun así, todas las versiones se remontan a un pasado mítico, a la figura de un héroe forjado en la leyenda.

Rastreamos las pistas sobre el primer Gilgamesh a partir de las listas reales sumerias. En las *Instrucciones de Shuruppak* (XXVII-XXVI ANE), el monarca aparece junto a su padre, Lugalbanda, con el nombre de PA.BILGA.MES. La *Lista Real Sumeria*, algo más tardía (Isin, XX ANE)⁴ designa a Gilgamesh como EN (mandatario sacerdotal) de Kulaba (barrio de Uruk en el que se encontraba el templo del dios Anu), hijo esta vez del duende Líl, vinculándose al gobernante a un orden sobrenatural (Sanmartín, 2018: 44). Este origen oscuro, así como la generación de una dinastía de cierta importancia, confiere a Gilgamesh el carácter de un intruso bastante singular (George, 2003: 106-7). La tradición general, por su parte, acabó por designar a Lugalbanda como padre del héroe y a la diosa de la vacas Ninsun como madre. Puede precisarse a este respecto que estos documentos no son relatos ficticios, sino registros que cuentan con pretensiones que nosotros llamaríamos “verosímiles”, al menos parcialmente. Permiten fechar la figura de un primer Gilgamesh histórico en torno a los siglos XVIII-XVII ANE. Es evidente que, asumiendo que los registros hacen de hecho referencia a una figura primigenia en parte real, su figura fue no obstante embellecida y distorsionada en épocas posteriores.

La leyenda del rey de Uruk se encuentra fijada por primera vez en una serie de poemas sumerios redactados, como muy temprano, durante la Tercera Dinastía de Ur (2.100-2.000 ANE). La expulsión de los nómadas gutis del sur mesopotámico había supuesto una celebración cultural del pasado sumerio, la cual estimuló la creación de numerosas canciones y relatos de carácter popular que comenzaron a fijarse en torno al mítico personaje de Gilgamesh, ancestro de los reyes de Ur y patrono de la nobleza de la ciudad. El rey Shulgi (2094-2046 ANE) llegó a

⁴ La *Lista Real Sumeria* da cuenta de los monarcas mesopotámicos desde la época antediluviana hasta Damiq-ilishu. Fue redactada bajo el mando de los gobernantes de Isin (XX ANE), quienes buscaban legitimarse presentándose como continuadores de las dinastías sumerias y acacias.

designarle, de hecho, como su “hermano”.⁵ Estos cantares se adaptaron en el entorno escriba y trascendieron a la posteridad en distintos formatos que conocemos con los nombres de: *Gilgamesh y Aga de Kis*, *Gilgamesh y Huwawa*, *Gilgamesh, Enkidu y el Toro del Cielo*, *Gilgamesh, Enkidu y el submundo infernal* y, por último, *La muerte de Gilgamesh*.⁶ A pesar de su variedad, los poemas recalcan en su conjunto la dimensión dualista de Gilgamesh (humano-divina), haciéndose especial hincapié en su carácter de rey gallardo, hábil y victorioso: alguien que ve justificado su papel en el mundo mediante la consecución de prometidas gestas.

Tras la caída de Ur III y el periodo de Isin y Larsa, una nueva entidad política se configuró, no obstante, en torno a la ciudad de Babilonia. Esta entidad fue liderada por el rey Hammurabi (1792-1750 ANE) de ascendencia semito-amorrea, quien fue capaz de extender su hegemonía desde Mari hasta el Golfo Pérsico y de fijar y difundir por escrito las famosas leyes que llevan su nombre.⁷ El suyo no fue el único estado de la época, aunque la mayor parte de los demás acabaron por ser arbitrados por el gobernante de Babilonia. No por casualidad se ha denominado a este periodo como el del «primer imperio babilónico» o «paleobabilónico». Y es ahora, en este contexto que discurre entre el 1.800 y el 1.700 ANE, cuando asistimos a las primeras redacciones de una epopeya de Gilgamesh como un verdadero proyecto narrativo con una mayor coherencia interna. Lo cierto, sin embargo, es que no todos los investigadores están de acuerdo en calificar esta primera versión como un texto coherente. A pesar de todo, aquellos que niegan su naturaleza unitaria se ven sumergidos en una serie de contradicciones debido al trazado argumental continuo que siguen las tablillas supervivientes, línea que heredarán las postreras versiones (Sanmartín, 2018: 54 y George, 2003: 23-4). Fuera de esta manera un relato completo o no la epopeya de Gilgamesh por esta época, esta es la primera versión escrita en lengua acadia. Dicha primera versión (denominada comúnmente como «versión babilónica antigua») será el núcleo de nuestro análisis. Buscaremos compararla con las primeras baladas sumerias y con las últimas versiones de la epopeya para descifrar el porqué de los cambios y ampliaciones establecidas ulteriormente.

Una «versión babilónica media», posterior a esta primera redacción babilónica y fijada c.1.500 ANE, demuestra en todo caso que el poema llegó a difundirse ampliamente por Mesopotamia y que fue muy venerado entre los círculos de la elite. De esta versión hallamos copias por todo el Levante mediterráneo y en lugares tan alejados de Babilonia como Siria, Palestina o Anatolia. Con el tiempo, y tras esta segunda versión canónica, se redacta otra,

⁵ «Šulgi, el pastor justo de Súmer, alaba a su ‘hermano y amigo’, el Señor Gilgameš por su poder...», *Himno del rey Šulgi* (Sanmartín, 2018: 49).

⁶ Los títulos varían. A la selección de cinco relatos de Sanmartín incluyo un sexto propuesto por Kramer, *El diluvio*, referente a la historia de Ziusudra, núcleo de la postrera tablilla XI.

⁷ Así opto por denominar al documento comúnmente conocido como «Código de Hammurabi», atendiendo al debate de la historiografía actual sobre su naturaleza o no *código*. Véase Van der Mierop, 2020: 176.

conocida como «estándar» o EC (c.1.300 ANE), la cual ya cuenta con autoría conocida: el escriba Sîn-leqi-unninni. Por último, la última adaptación de la epopeya, denominada «recensión ninivita» (c.800-700 ANE) no es sino una ampliación del ya estandarizado poema mediante una duodécima tablilla, lo que Sanmartín considera no una reedición, sino una «edición corregida y aumentada» (Sanmartín, 2018: 52). La incorporada tablilla XII retoma la historia sumeria del viaje de Enkidu al inframundo, suponiendo una ruptura con la tónica lineal de las anteriores tablillas. Dicha recensión ninivita se gestó durante el reinado de Asurbanipal, rey de Asiria y padre de la fecunda biblioteca de Nínive, en la cual trabajaban numerosos copistas y escribas.

Aunque tan sólo se ha realizado aquí una contextualización sucinta de los contextos histórico-cronológicos en los que se redactaron las tablillas, es siempre relevante considerar las diversas versiones de Gilgamesh por las adaptaciones que se producen entre las distintas fijaciones estándar del relato. Nos resultan de especial importancia a este respecto los cambios ocurridos entre las primeras baladas sumerias y el ya definitivo poema acadio. En su obra *Mobile Pastoralism and the Formation of Near Eastern Civilizations. Weaving Together Society*, Anne Porter afirma sobre el particular que es la reelaboración continua de los protagonistas de nuestra epopeya, Gilgamesh y Enkidu, la principal causa de la composición de la épica babilónica. Así, la configuración de los personajes conecta siempre con su origen, y es a dicho origen al que Porter arroga una importancia esencial, siendo todos los aditamentos y modificaciones posteriores capas que, a pesar de su importancia, no hacen sino superponerse a un significado original que es necesario conocer con precisión. Y, a este respecto, Porter afirma: «la multiplicidad de historias sobre Gilgamesh y Enkidu es un punto importante de inicio para entender a los amorreos. Determinados pasajes [...] han influido en nuestra concepción de los amorreos, su relación con el pastoralismo, sus orígenes externos y la visión de otros sobre ellos» (Porter, 2012: 261).

Con las premisas iniciales del trabajo expuestas, estudiaremos a continuación la naturaleza de los nómadas amorreos, su asentamiento como dinastía en la Babilonia del 1.800 ANE y la impronta que su forma de vida y pensamiento pudo haber tenido en la redacción de la primera epopeya acadia tal y como la conocemos.

3. LA BABILONIA ANTIGUA. CIUDAD Y NOMADISMO

La región central mesopotámica adquiere protagonismo en la historia de Mesopotamia por primera vez durante el periodo dinástico temprano (2.900-2.350 ANE), con el inicio de la producción de documentos escritos más allá del ámbito administrativo (Beaulieu, 2018: 34). Una inscripción en acadio muy primitivo del ED IIIa atestigua en ella la existencia de un “*ensi* de Babbir” que habría ordenado la construcción de un templo para Marduk, deidad patrona de Babilonia (ibidem: 41). El verdadero primer florecimiento de esta ciudad se habría dado, sin embargo, durante la III dinastía de Ur, conformándose como un enclave capital dentro de esta tercera dinastía y apareciendo en varios documentos de la época. El título de *ensi* se había consolidado como hereditario por esta época, asociándose a las élites locales de la ciudad. Prueban los nombres de estos *ensis* registrados en Babilonia que todos eran acadios (ibidem: 57). El rey de Ur delegaba por entonces su poder en estos encargados de la administración provincial. Sin embargo, no sólo existían circunscripciones de carácter territorial: se dieron casos también de circunscripciones militares a cargo de generales no oriundos, entre los que encontramos personalidades de origen hurrita, elamita y amorreo (Van der Mieroop, 2020: 114).

En este periodo también se atestigua el funcionamiento del sistema *bala* y la participación de Babilonia en el mismo. Ur III obtenía mediante el *bala* materias primas, mano de obra y un sinnúmero de recursos de las provincias que había ido anexionándose. Babilonia aportaba con este *bala*, entre otros elementos, materias como la madera y mano de obra. Parece, no obstante, que la puesta en práctica de este sistema tributario se detuvo durante el reinado de Ibbi-Sin (c.1.950 ANE) por su deficiencia a la hora de proveer al núcleo estatal de los recursos solicitados, principalmente debido a las incursiones de amorreos, “grupos marginales de pastores” en territorio sumerio, y a la desactivación de los vínculos tradicionales de comunicación (Kuhrt, 2014: 91). La debilidad y futura caída del poder central de Ur bajo Elam y Shimashki propició así el auge de los poderes locales, ya completamente desentendidos de este sistema tributario.

Uno de estos poderes locales independizados, por supuesto, fue Babilonia, que conoció su auge político en la primera mitad del II milenio ANE y que, en periodos fastos, extendió su hegemonía, como hemos ya enunciado, desde Mari hasta el golfo pérsico. Los primeros siglos del milenio se caracterizaron aún por la supremacía de Isin y Larsa, pero ambas ciudades serían finalmente desplazadas por Babilonia en el siglo XVIII ANE. Hasta entonces, diferentes ciudades-estado habían, en un conflicto constante por el poder, estrechado y roto alianzas, tratando de consolidarse a la manera de Akkad o Ur III, pero sin lograr perpetuar su hegemonía. Lo que caracteriza de esta manera el siglo XVIII ANE fue al engrandecimiento y desintegración progresivos de lo que podemos llamar el imperio babilónico en Mesopotamia y más allá.

También durante este periodo, aunque con menos energía e importancia, se constituyó el poder asirio de Ekallatum al norte.

No es el objetivo de este ensayo realizar un recorrido político por la historia del periodo babilónico antiguo, aunque merece la pena detenerse en algunos de sus aspectos que conciernen a nuestro estudio. Así, y en primer lugar, hablaremos de la ciudad babilónica y de su producción escrita durante esta época, adentrándonos en la primera composición canónica de la epopeya de Gilgamesh. En segundo lugar, estudiaremos las líneas generales de la historia de los amorreos y su estancia en Babilonia. Por último, opondremos el modelo de estado urbano babilonio en relación a su contrapartida (semi)nómada, indagando en los conflictos y simbiosis que existieron entre ambos mundos.

3.1. Los dominios del rey pastor

Los investigadores han llegado a la conclusión de que la historia dinástica de Babilonia (al menos aquella que nos remonta a tiempos anteriores a Sin-Muballit y a su hijo Hammurabi) fue una historia integradora redactada *a posteriori* (Beaulieu, 2018: 70). Esto implica que no podemos saber a ciencia cierta si los gobernantes registrados entonces ejercieron su dominio en la región durante el periodo designado o, en otras ocasiones, si llegaron a pisar la ciudad de Babilonia. En todo caso, y como indican las principales listas reales, la onomástica amorrea prevalece en la primera dinastía babilonia, lo cual nos concierne.⁸

Parece que la historia escrita en presente se consolida en tiempos de Hammurabi, uno de los muchos nombres amorreos que encontramos en la primera dinastía de Babilonia.⁹ Su gobierno legó a la posteridad numerosas inscripciones reales. En ellas se promociona a Marduk, dios tutelar de la ciudad, como principal deidad del panteón mesopotámico.¹⁰ Anu y Enlil, las principales deidades ya existentes, no perdieron, sin embargo, sus prerrogativas tradicionales. Las fuentes indican que: «...le dieron un nombre exaltado a Babilonia y la hicieron resaltar entre las regiones del mundo [...] Anu y Enlil me nominaron a mí, Hammurabi, para mejorar la suerte de los pueblos» (Lambert, 2018: 256). Hammurabi habría recibido de los dioses “el aura de la realeza” y el “gran destino” (Dalley, 2012: 74) necesarios para legitimar su hegemonía, ya fuera militar o diplomática, en todo el área de influencia del imperio babilónico.¹¹

Tras años de campañas y conquistas, este imperio ocupaba la casi totalidad de Irak. Durante su reinado (1792-1750 ANE), y habiendo trazado previamente una propicia red de alianzas, Hammurabi se embarcó en una serie de guerras para hacerse con las principales

⁸ Anexo 9.1.

⁹ Anexo 9.2.

¹⁰ El ascenso político de Babilonia es paralelo al ascenso religioso de Marduk. Se ha elucubrado que *Marduk* sea una derivación fonética de *Martu*, héroe epónimo de los amorreos (Sinclair, 2007: 20), aunque esto es improbable.

¹¹ Anexo 9.3.

ciudades de la Mesopotamia austral (Uruk, Ur, Isin y Nippur), con enclaves de intercambio fundamentales con Irán y la ruta del Diyala (Eshnunna) y con el Elam, Asiria y parte de los Zagros (Kuhrt, 2014: 132). Desde Mari, además, cuya conquista supuso un gran triunfo ideológico y territorial, Hammurabi se lanzó también hacia el alto Éufrates y aseguró su conexión con las regiones sirias. Así, llegó a someter bajo su dominio las principales ciudades, rutas de comercio y santuarios del Próximo Oriente, lugares con tradiciones propias y gobernantes en muchos casos míticos y respetados.

Hammurabi no sólo destacó como árbitro en todo este complejo mosaico político, sino también como administrador. Las cartas que intercambió con los funcionarios de la Larsa conquistada revelan su preocupación por todas las minucias burocráticas: el monarca se encargó de gestionar junto a sus delegados lo referente al mantenimiento y la limpieza de canales, la recaudación de impuestos, el tránsito de los ganados, la regulación de los calendarios, el reclutamiento y la asignación de tierras a los soldados, etcétera (Beaulieu, 2018: 92). Todo ello se gestionó desde la ciudad de Babilonia, centro de poder del imperio babilónico, al igual que Ur lo fue para Ur III o Agadé para el estado acadio. Atendiendo a la particularidad de los conflictos en sus dominios, Hammurabi transmitió además determinados *simdatum* u órdenes directas desde el palacio babilónico que sustituyeron a las precedentes legislaciones regionales. Tan sólo fue incapaz de establecer su control en el norte más remoto de Mesopotamia, a pesar de que se le haya adjudicado la legendaria consigna de ser el rey “que hizo obedientes a los cuatro cuartos de la Tierra” (Van der Mieroop, 2020: 158-60).

El cuidado que le dedicó a las urbes y a su mantenimiento, ya fuera en lo referido a los sistemas de irrigación, el mantenimiento de los edificios o el cultivo de los campos, le granjeó en todo caso la fama de “rey pastor” que le adjudica la literatura de la época. La introducción y la conclusión del código legal de Hammurabi reproduce de hecho su carácter como rey demiurgo y conductor de hombres y naciones. En ellas, el monarca, recibiendo la insignia real de manos del propio Shamash (dios de la justicia), declara lo siguiente:

«Yo soy Hammurapi: el Pastor Elegido del divino *Enlil* (...) el Engrandecedor del nombre de Babilonia, el agrado del corazón de *Marduk*, su señor (...) el que contenta el corazón de *Marduk*, su señor (...) el Señor Revitalizador de *Uruk*, el suministrador de aguas de la abundancia a su pueblo...».¹²

3.1.1. La tradición escritoria babilonia. Escuelas y escribas

En la Babilonia de Hammurabi se explotó la redacción de forma significativa, dándose un auge de la archivística y de la composición de escritos literarios, epístolas y documentos diplomáticos, jurídicos y legales.

¹² Fragmentos del prólogo del tratado de Hammurabi (traducción de Sanmartín, 1999: 98-9).

La excavación del barrio de Merkes en Babilonia ha revelado a este respecto, y de hecho, la existencia de siete archivos privados con más de mil tablillas. Tan sólo uno de los yacimientos contiene cerca de cuatrocientos archivos, y parece titularidad del director de una escuela de escribas, Marduk-Nasir. Los documentos nos demuestran así la existencia no sólo de archivos de comerciante, sino también un amplio registro de textos literarios, ejercicios escolares, extractos de obras sumerias e incluso de encantamientos (Beaulieu, 2018: 119). Los ejercicios escolares se basaban en la redacción y copia de relatos según una tradición o modelo escolástico sumero-acadio ya bien asentado,¹³ y gracias a estos conocemos la existencia de las cinco baladas sumerias de Gilgamesh. Es en este ambiente, en todo caso, en donde se redactó en acadio la primera epopeya de Gilgamesh.

Las anteriores baladas sumerias de Gilgamesh se habían compuesto en entornos aristocráticos y servido, fundamentalmente, para entretener a la corte. Había sido en las academias patrocinadas por el rey Shulgi, en lugares como Ur y Nippur, donde se construyó un *corpus* literario que posicionaba al rey legendario de Uruk como ancestro de los nuevos monarcas de Ur (George, 2003: 7). Ante la revisión de este panorama, los escribas babilonios no se conformaron con una mera traducción de las antiguas versiones, sino que revistieron la historia de Gilgamesh de nuevos propósitos y temáticas, optando por explorar la faceta más humana del monarca y posicionándolo bajo la óptica de su tiempo. En suma, las circunstancias históricas de la Babilonia del siglo XVIII ANE –unificación del amplio espectro de territorios conquistados bajo el mando de un “rey pastor”, contacto estrecho con las poblaciones noroccidentales– y la ya completa intrusión de los amorreos en el entorno cortesano fueron determinantes a la hora de conformar nuevas temáticas en lo que concernía a la historia de Gilgamesh.

3.2. El nomadismo semita: los amorreos

El pueblo amorreo, asociado a la vida nómada, había supuesto, según los periodos, una amenaza para las gentes sedentarias de las llanuras aluviales. Veremos a continuación que dicha población amorrea aparece frecuentemente en la literatura sumeria caracterizada mediante términos peyorativos. A pesar de ello, durante el estado babilónico antiguo se testimonia igualmente que han logrado introducirse en la sociedad urbana sin dificultades. Lo cierto es que la realidad sobre su naturaleza, objetivos y formas de vida continúan generando debate en la investigación actual (Burke, 2021: 95).

¿Qué designaba exactamente el término acadio *amurru* o su contrapartida sumeria MAR.TU? Ambos poseen un significado meramente cardinal: designan el oeste. Y es que el

¹³ Factor en el que no nos detendremos, pero que Dominique Charpin explora en profundidad en su ensayo *Lire et écrire à Babylone* (2008).

amorreo era, precisamente, una lengua semitítica noroccidental¹⁴ de la que no conservamos documentos escritos más allá de nombres propios registrados. El pueblo que hablaba esta lengua era, por tanto, semita, y se localizaba al occidente del río Éufrates. Ya en el III milenio ANE, los amorreos se desplazaban por el curso del río alrededor de los valles del Jabur y del Balikh, por el sur de Anatolia y por las laderas del Jebel Bishri, al noroeste de Siria (Beaulieu, 2018: 64). Eran múltiples los pueblos semitas que se habían ido introduciendo en el sur de Mesopotamia, expandiéndose desde Ebla hasta el Tigris en poco tiempo.¹⁵ Es sin embargo en el curso medio-sur del Éufrates donde la presión amorrea comienza a hacerse primero más evidente: tempranas fuentes como la *Épica de Lugalbanda* o la *Maldición de Agadé* (Ur III) la referencian. Su lenguaje y tono revelan, ante todo, la voluntad de las poblaciones sedentarias de diferenciarse de sus vecinos (semi)nómadas, a pesar de que se atestigua que estos ya formaban parte del entramado urbano, pues se atestigua su presencia en los ejércitos locales o en el comercio regional (Leemans, 1957: 143-4). Giorgio Buccellati establece a este respecto una distinción bastante nítida entre una clase rural sureña (completamente sometida a las gentes urbanas y fundamentalmente sumisa) y otra masa campesina concentrada en torno al medio Éufrates y el bajo Jabur que escapa a los controles estatales por la falta de injerencia de estos mismos en el pastoreo. En este contexto, el autor recalca una siempre potencial capacidad disruptiva dentro de la población amorrea por el hecho de no subyugarse completamente a un poder o a un Estado concretos (Buccellati, 2010: 107).

En suma, los seminómadas de Mesopotamia circulaban en torno a las estepas sirias, los desiertos del norte de la península arábiga y las montañas de la Siria del norte. Debían adaptarse a las fluctuaciones del tiempo, la política y la construcción de sistemas de irrigación que destruían el paisaje original de pastoreo (Burke, 2021: 226). Probablemente la calificación de «amorreos» a algunos de los grupos disruptivos que favorecieron la caída de Ur III sea, cuanto menos, una equivocación. La interpretación tradicional afirma que los amorreos presionaron desde el desierto sirio, irrumpiendo en la llanura y haciéndose desordenadamente con las prósperas ciudades aluviales. Sin embargo, la investigación ha revelado que algunos grupos de origen amorreo ya se habían integrado en la dinámica urbana bastante antes. Revisando las fuentes, Amélie Kuhrt teoriza que «las bandas de merodeadores mencionadas en las cartas habrían sido grupos humanos variados, pero calificados todos de “amorreos” por el gobierno de Ur III» (Kuhrt, 2014: 92). Así, gradualmente, amorreo se asociaría con el término de «nómada», esto es, con gentes de vida errante y carácter migratorio.¹⁶

¹⁴ Emparentada con el arameo, el hebreo, el fenicio y el ugarítico.

¹⁵ Anexo 9.4.

¹⁶ “Amorreo” es, básicamente, un cajón de sastre. En algunos textos, *Tidnu* y sus variantes funcionan como sinónimo. Por ejemplo, Gudea de Lagash obtuvo alabastro de *Tidanum*, en territorio amorreo. (Beaulieu, 2018: 66).

Detengámonos en un ejemplo paradigmático sobre la ambigüedad del caso amorreo en la literatura sumeria. En *El matrimonio de Martu*, el héroe epónimo de dicho pueblo pide la mano de la hija de Numushda, rey de Kazallu, de nombre Adgarkidu. La amiga de la princesa le advierte del origen de Martu, enunciando un discurso marcadamente peyorativo en el que resalta la condición nómada del pretendiente, de sus facciones simiescas y de su estilo de vida salvaje. Sin embargo, entre todas sus imperfecciones, la peor cualidad de Martu es su falta de piedad hacia los dioses. Y es que en esta sociedad, como en muchas otras, el culto religioso y público se presenta como una característica inherente de la civilización. Al final, Martu, a cambio de entregar una cuantiosa dote en forma de ganado y algunos objetos de lujo, consigue la mano de la princesa, que parece no atender a los consejos de su amiga (Pongratz-Leisten, 2001: 206):

«...él es el que come lo que Nana prohíbe y no muestra reverencia (...) vive en una tienda, expuesto al viento y a la lluvia, y no puede recitar oraciones adecuadamente. Él vive en las montañas e [ignora] el lugar [de los dioses]». ¹⁷

Entre los muchos insultos proferidos, el de haber comparado a Martu con los monos destaca por la deshumanización que implica; símil que se repite en una inscripción de época del monarca Shu-Sin (Ur III), momento en el que se construyó una muralla contra los nómadas: «...en esos tiempos, los nómadas-Martu, gentes destructivas, con instintos de perros o de lobos» (Leisten, 2001: 207). No parece haber duda pues, y a este respecto, de que los amorreos no sólo supusieron una amenaza ideológica, sino también física, para las poblaciones sedentarias. Sin embargo, el hecho de que el término de Martu se aplicase en la misma época también a los amorreos ya asentados en las llanuras aluviales y adaptados, en mayor o menor medida, a la sociedad urbana, complica un tanto su significación. Al final, parece que el héroe Martu consigue hacerse con la mano de la princesa, hecho en el cual muchos ven una alegoría de la integración amorrea en el mundo urbano. Se ha llegado a considerar así a este texto como al prototípico que nos describe el proceso de “urbanización de los bárbaros nómadas” (Klein, 1996: 83-96).

Podemos entender que los amorreos se integrasen en la sociedad urbana por consentimiento de las gentes urbanas, y en gran medida como dependientes los primeros de los segundos. Sin embargo, ¿qué hay de aquellos amorreos que se asentaron firmemente en el territorio, no ya en calidad de mercenarios o campesinos, sino como parte de la elite? La propagación de dinastías amorreas por el territorio de Mesopotamia a partir del siglo XVIII ANE ha llevado a algunos investigadores incluso a elucubrar sobre una *koiné* amorrea (Steiner y Killebrew, 2013: 408). Según esta hipótesis, los gobernantes amorreos llegaron a rastrear sus orígenes a un ancestro común, rindieron culto a un panteón diferenciado y hablaron entre sí en

¹⁷ *El matrimonio de Martu*, 18-24. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr171.htm>

su propio idioma (a pesar de escribir en acadio babilónico, también una lengua semítica). Lo que resulta innegable es que este grupo étnico amorreo se manifestó en una serie de grupos dinásticos a lo largo de toda Mesopotamia desde comienzos del segundo milenio ANE.

Parece así que Mari, por ejemplo, fue un reino donde el elemento amorreo predominó hasta tal punto que uno de sus príncipes, Yasmah-Adad (XVIII ANE), fue reprendido por su padre, Shamshi-Adad I, por demostrar su voluntad de aprender la lengua de Sumer sin ni siquiera saber hablar amorreo (Beaulieu, 2018: 64). Los archivos del reino de Mari nos informan además de la existencia de dos importantes tribus amorreas, ubicadas al sur y al norte de Mesopotamia respectivamente: los benjaminitas y los bensimalitas. Sobre estos últimos, asociados a la tierra de Hana, ejerció el rey Zimri-Lim (1782-1759 ANE) su gobierno como “rey de Mari y de la tierra de Hana” (Beaulieu, 2018: 67). Mediante la *Lista Real de Larsa*, los reyes amorreos de dicha ciudad-estado reclamaron, además, su territorio como herencia de Naplanum (finales XXI ANE) en oposición a la hegemonía de Isin (Weisberg, 2013:17). Es, por otra parte, paradigmático el caso de la región sirio-palestina, donde se encuentran los asentamientos amorreos de Qatna, Yamhad y Hazor (Heinz, Feldman, 2007: 58).

La asimilación de los amorreos en la dinámica urbana tradicional mesopotámica y próximo oriental no parece, de esta manera, haber generado conflictos significativos, dada la rapidez con la que ésta se efectuó una vez que se instauraron en el poder. Se configura, sin embargo, el fundamento de una estructura de gobierno dimórfica en la que a una jefatura de herencia tribal se unen los usos propios de una antigua ciudad-estado. Sin embargo, y a pesar de la integración de los amorreos en las estructuras de poder urbanas, el estereotipo que hacía de éstos gentes exclusivamente nómadas ya se había afianzado en la literatura de la época.

3.3. La otredad en la cosmovisión babilónica

«La mitologización del espacio es la expresión de un mapa mental, esto es, la definición de la percepción, interpretación y valoración del entorno geográfico verdadero. La mitologización, por supuesto, no se limita al espacio, sino que también abarca a las personas que viven en él.»¹⁸

La configuración histórica del Otro se puede definir como un «proceso mental sistematizado de inversión» (McGrane, 1989: 10). Esto es, el Otro carece de lo que el Yo (o el grupo humano al que se adscribe el Yo) posee; véase, un idioma concreto, una piedad determinada hacia los dioses, riquezas materiales o alfabeto. La configuración del Otro supone, a su vez, la construcción de dos mundos diferenciados: el conocido y el desconocido, el interior

¹⁸ Pongratz-Leisten, 2001: 201.

y el exterior (Pongratz-Leisten, 2001: 195). Así lo demostraba en el siglo XIV Ibn Jaldún en su *Muqaddimah*, hablando de los beduinos:

«Las llanuras (...) son víctimas de sus saqueos y su apetito siempre que pueden apoderarse de ellas, cuando no hay milicias o cuando la dinastía es débil (...) son una nación salvaje, totalmente acostumbrada al salvajismo y a la naturaleza (...) tal disposición natural es la negación y la antítesis de la civilización.»¹⁹

Las culturas antiguas próximo-orientales no difieren mucho de estos planteamientos expuestos por nuestro historiador andalusí afincado en Túnez en el siglo XIV. En Mesopotamia, el reconocimiento de la otredad señala así la consideración del mundo de la ciudad como antagónico al de la estepa. No nos referimos aquí a una realidad material de extremos contrapuestos o de absoluta diferenciación probada históricamente, sino más bien a la manifestación de una dicotomía plasmada en el ámbito literario entre sedentarismo y nomadismo. Los documentos que reflejan la construcción de este fenómeno ideológico cuentan, sin embargo, con un discurso exclusivamente urbano. Es evidente que el nomadismo, o seminomadismo, es más difícilmente rastreable por la naturaleza fundamentalmente orgánica de su cultura material. Y sobre todo por no tener la percepción de sí mismo que el mundo sedentario ha construido.

La realidad fue que el mundo mesopotámico siempre estuvo en continuo contacto con lo “nómada” y con lo extraño: ya fuera en el seno de su sociedad (poblaciones marginales a causa de su idioma, características físicas o formas de vida) o fuera de ella, donde la otredad se presentaba de forma aún más evidente (Pongratz-Leisten, 2001: 196). Excluyendo el modelo extremo de “invasión” nómada en el seno de la civilización sedentaria, considero de esta manera razonable la propuesta de una sociedad dimórfica anunciada por autores como Mario Liverani en el contexto de una Mesopotamia «en parte nómada, en parte sedentaria» (Liverani, 1997: 45), donde el intercambio de materias primas y productos manufacturados sería la *raison d'être* de esta relación simbiótica. Dentro de estos intercambios tendría importancia también el empleo de mano de obra nómada en el ejército o en el campo: contextos en los cuales, según algunos teóricos, los nómadas podrían ascender en el poder político-administrativo o, por otro lado, fijarse a la tierra (Pongratz-Leisten, 2001; Buccellati, 2010). Esta sería la explicación de los cuantiosos nombres amorreos que registran los documentos de época babilónica antigua.

Es necesario recalcar por otra parte que la *weltanschauung* de una sociedad necesita relacionar su naturaleza con un orden divino y suprahumano; necesita establecer una jerarquización de los pueblos en la tierra. Como ya hemos visto, los reyes se arrogaban a este

¹⁹ Citado en Pongratz-Leisten, 2001: 197. Estas consideraciones no son necesariamente peyorativas, a pesar de que nuestra visión pueda inducir a pensarlos. En este caso, el reconocimiento de la falta de civilización de los beduinos se presenta en paralelo a las alabanzas de Ibn Jaldún sobre su solidaridad tribal, solidaridad que en la evolución hacia un modelo de vida sedentario amenazaba con perderse, iniciándose así cierta “decadencia”. Por otro lado, tampoco debemos aventurar que la sociedad beduina sea considerada como superior por el autor tunecino.

respecto la capacidad de construir un discurso legitimista del poder que les posicionaba en la cúspide de la jerarquía social (Pongratz-Leisten, 2001: 201). El mundo y sus habitantes no eran así sólo una entidad física, sino también un concepto ideológico y teológico. Y, como bien afirma Beate Pongratz-Leisten: «en el Próximo Oriente antiguo todos los símbolos del orden cósmico y los elementos de la civilización se centraban en la ciudad. Y todo fuera de las murallas de la ciudad pertenecía a la región de la ambivalencia y el antagonismo» (ibidem: 202). Asimismo, como esta investigadora reseña, el origen de la urbe se vincula habitualmente a un deseo divino. En el poema sumerio *La canción de la azada* (III milenio ANE) se asocia, de hecho, el desarrollo de la humanidad al empleo de la azada en la agricultura, la construcción de templos y el entierro de difuntos. Y estos aspectos aparecen también vinculados a la narrativa expuesta en la balada sumeria *Gilgamesh, Enkidu y el inframundo*: «en cuanto a la tumba: la azada entierra a las personas, pero la azada también saca a los muertos del suelo», aludiendo así muy gráficamente al retorno forzoso del compañero del rey desde el inframundo.²⁰

En su ensayo, Pongratz-Leisten divide de esta manera, y en tres modelos, la literatura mesopotámica concerniente al problema nómada: 1) aquella que proponía una división antagonica entre poblaciones (recalcando la diferencia del interior sedentario con el exterior nómada); 2) la que ofrecía una teoría evolutiva de la situación (los himnos y la literatura cosmológica y 3) la que proponía la integración, aunque delimitando claramente las diferencias, a través de textos literarios como el ya mencionado *Matrimonio de Martu*.²¹

La primera categoría concierne especialmente a los lamentos por la ciudad, ofrecidos desde una perspectiva completamente sumeria y urbano-céntrica que se aflige por la destrucción de diversos centros regionales (Ur, Uruk, Nippur, Eridu) a manos de los nómadas. Parece claro, en cualquier caso, que el fenómeno nómada dejó su impronta en muy diversas composiciones literarias y que la perspectiva general sobre los nómadas o seminómadas es, en general, despectiva. Desde este punto de vista considero las primeras composiciones del Gilgamesh babilónico como muestras de una evolución coherente e integradora de este debate sobre el sedentarismo y el nomadismo. La epopeya responde, de hecho, a una versión conciliadora de esta oposición cultural a través del personaje de Enkidu. Indaguemos ahora en el texto de la epopeya para exponer nuestro punto de vista sobre su estructura compositiva.

²⁰ *La canción de la azada*, 71-82 . Este mito de finales del III milenio ANE nos reporta una visión sumeria acerca de la creación del mundo. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr554.htm>

²¹ De nuevo, cabe destacar que *Matrimonio de Martu* ofrece una visión peyorativa del héroe epónimo de los amorreos. Sin embargo, su fin es claramente integrador, pues la princesa (representación de la urbe) acaba casándose con Martu (representación del pueblo nómada) por lo que éste puede ofrecerle: ganado y productos de lujo (Mobley, 2006: 94).

4. EL HOMBRE SALVAJE. PRESENTACIÓN DEL ENKIDU BABILÓNICO

«Antes de que bajaras de las montañas, Gilgamesh soñó contigo» (EC I: 243). Así presenta la prostituta Shamkat al rey de Uruk ante Enkidu, instando a su compañero de tienda a que acuda junto al monarca. Llevan manteniendo relaciones sexuales durante siete días y es momento de que Enkidu entre en contacto con la civilización. Este personaje, un salvaje creado por los dioses para convertirse en un igual a Gilgamesh, acaba de descender desde las cumbres, de interrumpir su vagar por la estepa entre gacelas y bestias salvajes. Después de que Shamkat logre humanizarle mediante el diálogo y las relaciones sexuales, el destino de Enkidu es enfrentarse al rey Gilgamesh, cuya soberbia está empezando a hacerse insoportable tanto en los cielos como en la tierra.

Esta es la presentación que se hace de Enkidu en las versiones clásicas de la epopeya, basándose en la idea ya introducida en las tablillas de época babilónica antigua (s. XVIII ANE). Ya no nos encontramos al esclavo sumerio que acompañaba a Gilgamesh en las baladas sumerias, sino a un enérgico salvaje creado del barro, humanizado y adaptado para ser el perfecto compañero del rey. Lo cierto es que no existe un consenso acerca de si los relatos babilónicos antiguos (recopilaciones, al fin y al cabo, muy fragmentarias) proporcionan testimonio de un relato extenso y coherente. En las décadas más recientes, las tablillas de Pennsylvania (tablilla II) y Yale (tablilla III), en las que se basa fundamentalmente el relato babilónico antiguo, han demostrado contar con un relato precursor sobre Gilgamesh en lengua acadia (Fleming y Milstein, 2010: 10). Estos primeros hallazgos en lengua acadia han sido considerados, sin embargo, como la primera epopeya estructurada construida sobre el héroe. No sólo proponen lo que parece ser un relato con madura estructura argumental (dividiendo la historia en dos clásicos cuadros²²), sino también una innovadora transformación respecto a las baladas sumerias, de las que parten y, sin embargo, de las que divergen en muchos aspectos.

Las tablillas babilónicas antiguas introducen, por otra parte, la personalidad de Enkidu, aquella que predominará en la narración clásica y que ya se asocia, desde el primer momento, a su personaje: el hombre salvaje. El *homo ferus* ha suscitado el interés de la humanidad “civilizada” en todas sus épocas históricas, especialmente una vez asentado el modelo de Estado moderno. Los taxónomos de la Ilustración estudiaron en su momento al niño salvaje, a fin de dilucidar la frontera entre bestialidad y humanidad; asimismo, en la Edad Media se crearon toda clase de arquetipos sobre el hombre salvaje que, una vez aculturado, podía transformarse en un

²² En su traducción de la epopeya clásica, Sanmartín delimita los cuadros de la “gloria” de Gilgamesh -tablillas I-V en la E.C.- y de la “crisis” de Gilgamesh -tablillas VII-XII-. La tablilla VI, en la cual Gilgamesh declina el cortejo de Ishtar, funcionaría como un episodio transitorio.

diestro y leal caballero (Mobley, 1997: 219). Esto es, quizás, lo que plantearon las sucesivas redacciones de Gilgamesh mediante la configuración de un personaje como Enkidu, el primer hombre salvaje de la literatura universal. No es, de ninguna manera, una creación aislada en el devenir de su tiempo, como se adivinará una vez se parangone con la dicotomía urbe-nómada y hombre civilizado-hombre salvaje. Lo verdaderamente peculiar de esta obra, sin embargo, es la metamorfosis que sufre Enkidu una vez que la epopeya se somete al escrutinio de diferentes agentes políticos. De hecho, y sin una revisión minuciosa del texto, se puede pasar por alto la intención implícita de los mismos.

El salvajismo de Enkidu suele asociarse también a determinados comportamientos diferenciadores, como son la desnudez, la abundancia de cabello, el vello en el cuerpo o la incapacidad de comunicarse mediante un lenguaje articulado. Esta última característica quizás sea la más reveladora, porque no sólo revela la ausencia de un lenguaje articulado, sino de un lenguaje *comprensible*. Esto es algo que define al hombre salvaje, otorgándole una identidad ajena o foránea al ser humano civilizado e inserto en un riguroso esquema estatal. La incapacidad de entablar diálogo induce un miedo visceral en dicho hombre civilizado, que encasilla igualmente al Otro en las categorías de lo indomable, lo feroz y lo monstruoso.

Enkidu, que descansaba junto a las bestias, con sus greñas de mujer, que no comía ni bebía el pan y la cerveza que le ofrecían era, hasta su encuentro con Shamkat, nada más que un salvaje, un ser no-civilizado. En este contexto, términos que emplean los escribas para definir a Enkidu pueden relacionarse con aquellos utilizados para caracterizar a los nómadas. No creo que este paralelismo sea fortuito, teniendo en cuenta, además, la profunda naturaleza intertextual de la literatura mesopotámica. Después de acceder a la civilización (definida por el habla, la capacidad de caminar sobre las dos piernas, beber y comer de forma arquetípica) y convertirse en un *awilu*, Enkidu pierde la capacidad de entenderse con las bestias: al «anularse su dimensión zoomórfica», el hombre de las montañas adquiere, sin embargo, juicio e intelecto (Sanmartín, 2018: 111).

4.1. El “Otro” en la narrativa de Gilgamesh

Las tablillas babilónicas antiguas reparan algunas lagunas existentes en la epopeya clásica, y viceversa. A este respecto, el siguiente fragmento que estudiamos en nuestro trabajo para profundizar en el Enkidu salvaje proviene de las versiones más tardías. Me atrevería a conceder cierta credulidad a la idea de que esta narrativa pudo haber aparecido perfectamente en época babilónica antigua, pues el resto de la composición sigue a la perfección tanto la estructura general de la redacción clásica como la presentación del personaje de Enkidu. En este pasaje que nos interesa y que reproducimos abajo según la traducción de Sanmartín, asistimos al descubrimiento de Enkidu por parte de un cazador que merodeaba por el bosque:

«[Enkidu] no sabe qué es gente ni, menos, qué es patria. Va con unos trapos como el mismo Sakkan,²³ junto a las gacelas mismas devora la hierbas; junto a las bestias se apretuja en la balsa, junto a las fieras se deleita en las aguas su corazón. Un trampero –furtivo el hombre– se dio de bruces con él [...] se le heló el semblante [...] se quedó aterrado, pasmado, mudo [...] sentía angustia en las entrañas, se asemejaba su rostro a un caminante venido de lejos.» (EC, I:108-121).

Keith Dickson afirma con respecto a este texto que, a través de la perspectiva del cazador –primera persona que avista a Enkidu en su forma salvaje, I:113–, el lector se enfrenta a la mirada del Otro más allá del filtro que impone un narrador extradiegético (Dickson, 2007: 172). No destaca aquí el aspecto salvaje de Enkidu (su cercanía a las bestias, su cabellera), sino la propia reacción del cazador, cuyas facciones se tornan súbitamente en aquellas de «un caminante venido de lejos».²⁴ El encuentro cara a cara con la bestia expone el rostro del propio hombre, arguye Dickson, y, en consecuencia, del propio lector. El sedentario es situado fuera de su amurallada e aislada existencia, de manera que su contacto con el Otro le interna en el seno de la naturaleza y le provoca una fuerte ansiedad, tal y como le sucede a Gilgamesh una vez que Enkidu muere. Y es que es el fallecimiento del compañero el que lanza a nuestro héroe a un abismo de luto interminable en las últimas tablillas: Gilgamesh se asilvestra incluso como consecuencia de la desesperación que le produce el reconocimiento de su propia humanidad.

En cualquier caso, y reconociendo la existencia de múltiples interpretaciones de este corto pasaje, parece claro que Enkidu provoca fascinación en todos (ya sea como bestia, ya sea como humano), estimulando una búsqueda de la propia identidad. Enkidu, aún de forma más profunda que otros, cumple en la epopeya una función de motor de la trama. Al igual que Shamkat lo hace mediante las relaciones sexuales, Enkidu humaniza también a Gilgamesh al desensimismarle de sus pretensiones ególatras y al exponerle al mundo exterior en un viaje cognitivo más allá de los límites de Uruk. Paralelamente, Enkidu media entre el lector y el «Otro» –lo extraño o ajeno–, a través de cuya visión el ser humano sedentario reflexiona acerca de su identidad o su papel en la civilización.

Es aquí precisamente, y llegados a este punto, donde insertamos nuestra interpretación del personaje de Enkidu como uno prototípicamente semita: creado para ser un igual del rey, pero extranjero al mundo que el rey conoce. Es su guía y su consejero.

4.2. Nómada, salvaje y pastor

Recientemente, Daniel E. Fleming y Sara J. Milstein han proporcionado algunas interpretaciones de interés sobre las tablillas babilónicas antiguas. En la obra ya citada *The*

²³ Deidad asociada al ganado y a la estepa (curiosamente, el ámbito de actuación nómada).

²⁴ «Psicológicamente, esto podría indicar que la función intuitiva descubre un nuevo contenido en el inconsciente o la naturaleza, contenido que está destinado a entrar en el campo de conciencia de Gilgamesh» (Schärf, 1991: 32)

Buried Foundation of the Gilgamesh Epic, los investigadores realizan un análisis de las tablillas de Pennsylvania²⁵ (II) y Yale (III) para concluir que difieren fundamentalmente en el tratamiento del origen de Enkidu. Mientras que la tablilla de Penn otorga al héroe una extracción salvaje (tal y como hemos venido comentando en la sección de “el Otro”, y como se transmitió finalmente en la epopeya estándar), la tablilla de Yale, sin embargo, asume que Enkidu proviene de un entorno pastoril.

Ambos registros asumen en todo caso que Enkidu proviene del *šērum*, entendido éste como *monte* o *estepa*. En este contexto, Penn hace alusión a que Enkidu fue criado como un animal salvaje junto al *nammaštūm* (P:55), esto es, el receptáculo de *animales salvajes*. Pero, por su parte, Yale asume que Enkidu caminaba errante con *būlum*,²⁶ ganado doméstico (Y:107): vacas, ovejas, cabras, burros, etcétera. El *būlum*, a pesar de pastar en la estepa, podía pertenecer a particulares o al rey, y normalmente se legaba su cuidado a tribus de pastores asociadas al nomadismo y que establecían relaciones comerciales con la ciudad de esta manera (Fleming y Milstein, 2010: 25).

Además, mientras que en Penn Enkidu hace frente a grupos de animales salvajes debido al antagonismo que genera en éstos el abandono de su condición zoomórfica, en Yale se atestigua que Enkidu lucha contra un león y humanos de forma aislada, probablemente protegiendo a su *būlum* del ataque de depredadores o de la rapiña (Fleming y Milstein, 2010: 22). En este sentido, Enkidu se constituye como un héroe de los pastores; un equivalente nómada del héroe de la ciudad: Gilgamesh. El Enkidu de Yale no habría vivido así tan aislado de Uruk como lo hace el Enkidu de Penn.

En la versión de Yale Enkidu habría vivido, de esta manera, en un ámbito pastoril, ciertamente, pero en uno vinculado a la ciudad. Habría sido conocido naturalmente por Gilgamesh y convocado así como acompañante para emprender su aventura hacia el Líbano. La redefinición literaria del carácter de Enkidu y la problemática de su origen abarcaría por consiguiente los siglos siguientes a la caída de Ur III y del mundo sumerio. Parece, en cualquier caso, que Enkidu se asoció a partir del II milenio ANE al territorio ignoto de las montañas y la estepa, históricamente vinculado al deambular de los errantes, a los nómadas y a lo desconocido.

²⁵ Abreviada como *Penn* de ahora en adelante, en consonancia con el tratamiento general.

²⁶ «En el primer milenio, la palabra *būlu* se aplica tanto para los rebaños domésticos como para los animales salvajes. En el Gilgamesh estándar de Babilonia, *būlu* se convierte en una categoría estándar para la población salvaje de las montañas y la estepa, incluso cuando la palabra sigue con su antigua asociación con la ganadería doméstica.» (Fleming y Milstein, 2010: 23).

4.3. Nacido y criado en el monte

En la religión mesopotámica el ecúmene se dividía en áreas diferenciadas, muchas veces atendiendo al grado de relación que podían tener con la divinidad. Los templos, lugares concretos y con límites bien definidos, eran considerados como la residencia de las deidades. Por su parte, la montaña ha sido asociada a la periferia en la asiriología tradicional. Investigadores como Laura Feldt han argumentado a este respecto que la concepción antigua sobre la montaña puede, de hecho, abordarse desde distintas aproximaciones. Para ello somete al escrutinio algunas leyendas sumerias, entre las que se incluyen los primeros relatos sobre Gilgamesh y Lugalbanda (Feldt, 2016). En estos, el espacio de la ciudad, situado en torno a las llanuras de los ríos, se contraponen claramente al de la montaña.

Los sumerios pusieron especial atención en el IV y III milenio ANE a los Zagros, las cordilleras del este que les separaban de sus vecinos, los elamitas. En torno a sus estribaciones merodeaban numerosas poblaciones (semi)nómadas que llegaron a poner en jaque a las urbes mesopotámicas, y que contribuirían al caos generalizado que se desarrolló durante la caída de la IIIª dinastía de Ur bajo el empuje de los pueblos orientales (Kramer, 1963: 68). Sin embargo, las montañas también eran residencia de objetos necesarios para el desarrollo de la cultura en la llanura aluvial y, fundamentalmente, para la consolidación de su élite. Ya desde el periodo El Obeid, la madera y piedra obtenidas en territorios periféricos era necesaria para la fabricación de edificios de grandes dimensiones, así como el betún y metales para diversos artículos de lujo (Aubet, 2013: 174). Por otro lado, y ya en el plano religioso, la montaña era concebida como lugar de morada de divinidades fundamentales. La comunicación entre montaña y llanura era, por tanto, necesaria: no por nada leyendas como la de *Enmerkar y el rey de Aratta* acometen esta temática.

Feldt dedica también algunas líneas en sus trabajos a explorar la connotación que el término *kur* adquiere en los relatos sumerios. En principio, *kur* significa *montaña*, pero también puede emplearse como *inframundo* y como *tierra extranjera* en contraste con *kalam*, que vendría a ser *patria* (Feldt, 2016: 356). Por un lado, la montaña se presenta como un entorno provechoso para las relaciones e intercambios entre pueblos. Por otro lado, *kur* designa el más allá, el lugar apropiado para el contacto con la divinidad, así como el peligro que conlleva la foraneidad humana o divina (ibidem: 366). Este contraste se explica por la propia naturaleza de los vínculos que unían a los habitantes de Mesopotamia con sus congéneres extranjeros, las cuales podían desarrollarse bien en términos de complicidad, bien desembocando en el conflicto. En la literatura del primer tercio del II milenio ANE atestiguamos, de esta manera, la herencia la tradición más antigua respecto a la montaña; aunque, tal y como prefigura la tesis de este ensayo, los babilonios incorporaron sus propias consideraciones.

Esto resulta ser así, en primer lugar, porque sus inquietudes se actualizan. Los pobladores de la llanura aluvial ya no miran hacia las ignotas cordilleras de los Zagros, lugar habitado por toda clase de monstruos y gentes hostiles; sino hacia el occidente. En segundo lugar, porque se resalta aún más la condición de la montaña no sólo como la referencia de un peligroso vecino, sino también como la fuente del conocimiento. Esta actualización de términos se observa bien en la propia narrativa de Gilgamesh. Huwawa, el monstruo del bosque de los cedros, se localiza en las baladas sumerias en el entorno de las montañas iraníes, en “el camino a Aratta” (Fleming y Milstein, 2010: 80); mientras que en la narrativa acadia ya forma parte indiscutible de la estepa occidental: el oeste de Siria y el Líbano.

Y es en estas ignotas montañas donde Gilgamesh “abre caminos”, pasajes o atajos que hacen que su trayecto emule el “camino del sol” (George, 2003: 93; Heimpel 1986: 140). Son cinco las colinas en las que acampa junto a Enkidu en su viaje hacia el hogar de Huwawa, de cuyo avistamiento nos informa Schøyen₂: «Gilgamesh ascendió a la cima de la montaña y observó todas las cumbres...» (Schøyen₂: 27-8). Reforzando la plurisemántica, en estas tablillas también se vincula directamente a la bestia con la montaña: «...mi camarada, aquel hacia quien nos encaminamos, ¿no es acaso él la montaña?», pregunta Enkidu (Schøyen₂: 14-5). Además, para ser capaz de llegar hasta la bestia, Gilgamesh cava una serie de pozos a lo largo del camino. En el plano de la realidad, estos pozos podrían configurarse en una serie de oasis o paradas que comunicarían el sur de Mesopotamia con las regiones siro-libanesas y, por lo tanto, facilitarían la supervivencia en el trayecto. Este esquema propondría a Gilgamesh como el legendario constructor de dichos pozos.

Volvamos así sobre el objetivo central de nuestro trabajo y, tras las consideraciones anteriores, delinear una síntesis de nuestro argumento. Al enterarse del propósito de Gilgamesh de acudir al bosque de los cedros y enfrentarse a Huwawa, Enkidu reconoce: «ya lo he tratado, amigo mío, en la sierra, cuando andaba yo errante con las bestias» (Y:106-7). Los ancianos de Uruk bendicen además al rey aconsejándole que aproveche la compañía de Enkidu: «Mantén tus ojos bien claros y cuida bien de ti mismo. Que vaya Enkidu ante ti: le es familiar el camino y se ha hecho la ruta. Él ya se conoce los pasos hacia el bosque, y a Huwawa con todas sus malicias». (Y:250-4). De nuevo, el compañero del monarca reiterará: «ya que quieres emprender el camino, que no tema tu corazón: fíjate sólo en mí. En el bosque me sé yo su guarida, los derroteros que solía tomar Huwawa» (Y:272-276). Gilgamesh y Enkidu se aproximan en todo caso al bosque de los cedros ubicado en el Líbano, dirigiendo sus pasos hacia el designado en las tablillas paleobabilónicas como «país de Ebla»²⁷ (Schøyen₂: 26) «o Hamrán,, el monte (¿el país?) donde viven los amorreos» (Schøyen₂: 55-6). Parece ser

²⁷ Posible memoria histórica sobre las campañas de Sargón y Naram-Sin hacia el Líbano en busca de madera (Matthiae, 2020: 40).

que Enkidu conoce este país desde hace tiempo (Y:275), así como la guarida y los derroteros de Huwawa.

En esta narración de la epopeya de Gilgamesh, la nueva ubicación del bosque de los cedros nos interna en territorio periférico a Mesopotamia, en el ámbito de las orillas más septentrionales del Éufrates, con las que los nuevos integrantes de la élite babilónica –las dinastías amorreas– habrían tenido que comunicarse para poner en marcha sus redes de filiación y contactos. No es una conclusión descabellada inferir, de este modo, que Enkidu proviene del monte/país de los amorreos y que su travesía junto a Gilgamesh tiene por objeto conducirlo hacia un lugar originario y primordial a la par que peligroso, atesorador de un gran conocimiento. Es un espacio a la vez físico y mítico que conformará y dará legitimidad a un nuevo Gilgamesh aquí regenerado.

Y es que la montaña y la estepa, lugares de migraciones semitas y literariamente destacadas por sus características de ignotas y recónditas, eran comúnmente transitadas por estas gentes no sólo por necesidades comerciales o militares, sino también para el tan necesario pastoreo (Buccellati, 2010: 103). Atendiendo así al estudio de la tablilla de Yale y a la posible caracterización de Enkidu como un pastor integrado en las dinámicas urbanas de Uruk, puede pensarse que durante la época babilónica antigua se consolidó una imagen que destacaba la necesidad de la comunicación entre la urbe y la montaña, entre la urbe y la estepa.

5. EL COMPAÑERO DEL REY

Una faceta del personaje de Enkidu que resulta ser de capital importancia para entender su papel en la epopeya es su condición salvaje-pastoril. Ésta parece no ocupar *a priori* un dilatado espacio en el poema. Sin embargo, es precisamente su carácter silvestre el que imprime su sello a la historia de Gilgamesh en sus versiones canónicas. Y es precisamente Enkidu el que provoca el periplo de impronta semi-nómada que define a la epopeya a partir de época acadia. Enkidu permite con su compañía a Gilgamesh, con el itinerario y consejos con los que guía a Gilgamesh y con su ulterior desaparición en favor de Gilgamesh delinear los contornos que hacen de su compañero un rey justo y preparado para gobernar.

5.1. Enkidu como consejero y amigo

Nada más llegar a Uruk, Enkidu desafía al rey en defensa de un principio moral vulnerado por el monarca quien, en un ejercicio continuado de abuso de poder, violaba a las recién casadas antes de permitir que sus maridos yacieran con ellas. Esto, unido a su molición y despreocupación por los asuntos de la ciudad, había sumido a Uruk en la iniquidad y en una situación próxima al caos original, domeñado por un Gilgamesh ahora casi totalmente degenerado. El foráneo considera esto como reprobable y se enfrenta al rey en una ordalía que concluye en resultado ambiguo, con ambos hombres reconciliados, señal de que Enkidu concede una oportunidad a Gilgamesh para regenerarse y que éste acepta también a Enkidu como motor de su regeneración.

Es entonces cuando Gilgamesh confiesa a Enkidu sus inquietudes respecto a la caducidad de su existencia, proponiendo un heroico viaje hacia el bosque de los cedros para enfrentarse a la terrible bestia Huwawa y, así, lograr la gloria en vida, única manera para un hombre de trascender a su propia mortalidad. Enkidu recibe la noticia y se lamenta, llorando amargamente y temiendo lo que la empresa deparará. Los ancianos de Uruk (que asumimos reunidos en una suerte de consejo) también desestiman el proyecto, lo que refuerza la idea de que Gilgamesh era a menudo víctima de reproches (o de que ante él, al menos, se podía ejercer cierta crítica).²⁸ Sin embargo, el rey, más que desanimarse, se burla de estas consideraciones negativas: «Gilgamesh escuchó la palabra de sus consejeros, miró a su camarada y sonrió. “Ahora, mi compañero, ¿debería temer [a Huwawa]...?”» (Y: 201-4). El monarca impone entonces su proyecto con determinación y, como no puede ser de otra forma, acaba granjeándose el beneplácito tanto de los ancianos como de un todavía aprensivo Enkidu.

²⁸ Los ancianos cuentan con notable agencia, llegando a reprender a Gilgamesh por su actitud: «eres joven, Gilgamesh, te arrastra el corazón. No sabes lo que estás haciendo» (Y: 191-2).

Es en este punto del relato cuando el nuevo compañero del rey adquiere su principal ministerio: el de consejero. Los ancianos de Uruk, una vez que el proyecto aventurero resulta irrevocable, se hacen a la idea de que su monarca va a partir en una expedición suicida y solicitan a Enkidu su colaboración. Parecen tener en cuenta su experiencia y su sabiduría, y confían en que su compañía brinde a Gilgamesh la victoria:

«Los ancianos le bendijeron, aconsejando a Gilgamesh respecto a su viaje: “No te fíes, Gilgamesh, solamente en tu fuerza. Mantén los ojos bien abiertos y protégete. Deja que Enkidu vaya ante ti: ha visto el camino, ha hecho la ruta. [Él conoce] la senda hacia el bosque y todas las intenciones de Huwawa» (Y: 247-54). Y continúa un dicho popular: «quien por delante marchó, al compañero salvó. Quien ojos lúcidos mantuvo, a sí mismo se guardó.» (Y:255-6).²⁹

Por otro lado, el amigo del rey reconoce su aptitud para la empresa y, a pesar de su inicial recelo, tranquiliza así a Gilgamesh: «procede a realizar lo establecido, no dejes que tu corazón tema, ¡mírame a mí! Conozco la morada en el bosque por la que Huwawa solía vagar» (Y:273-6). En cierta manera, Gilgamesh depende de su compañero y, paralelamente, Enkidu es consciente de las debilidades del monarca, actuando en consecuencia (Fleming y Milstein, 2010: 60).

¿En qué consiste esta pericia que Enkidu posee y que le convierte en un personaje destacable? Una lectura de lo que nos queda de la epopeya antigua, así como de su continuación clásica, nos revela que Enkidu, fundamentalmente, posee aquello de lo que Gilgamesh carece. Frente a la “heroicidad salvaje” de Enkidu, entendida como “heroicidad pastoril” en un análisis minucioso de Yale (Fleming y Milstein, 2010), Gilgamesh se arrogaría la “heroicidad urbana”. A pesar de la gallardía física de Gilgamesh y de su no escasa astucia, el rey de Uruk requiere constantemente del auxilio de terceros para llevar a cabo sus ambiciosos planes. Este auxilio se refleja en su encuentro con Enkidu mediante la gestación de una amistad institucionalizada, una camaradería que somete al cumplimiento de una serie de atenciones y responsabilidades a cada compañero de armas para con el otro. Dicho tipo de vínculos se reproducen durante toda la antigüedad entre hombres de alta alcurnia y constituyen un símbolo de la socialización militar dentro de la elite. Enkidu es el “bosom friend” o *amigo íntimo* de Gilgamesh, lo que se traduce habitualmente por camarada (*ibrī*). La amistad se institucionaliza y ratifica con unos ropajes de corte guerrero, y Enkidu, que una vez no fue más que un esclavo sumerio, ahora es el compañero de armas del rey. Gilgamesh, por su parte, se beneficia de esta amistad que le brinda un sólido apoyo emocional y reconoce además la experiencia y buen hacer de su amigo cuando en cierta ocasión exclama que Enkidu «está curado de espantos» (Y: 152).³⁰

²⁹ Para este último fragmento me he apoyado en la traducción de Sanmartín, 2018: 368.

³⁰ Alternativamente, «lo conoce todo».

5.2. Enkidu como mediador e intérprete

Enkidu se presenta, asimismo, como un hábil intérprete de sueños. Su misma llegada es profetizada por uno: Gilgamesh se imagina que un hacha de guerra y una especie de meteorito caen sobre él, circunstancia que su madre, Ninsun, interpreta como oportuna. La diosa de las vacas introduce aquí el arquetipo de gemelidad/duplicidad que marcará la relación de Gilgamesh y Enkidu: «...de modo que yo lo haré clavado a ti» (P:43).

Una vez juntos, y en dirección al bosque de los cedros, Gilgamesh tiene otra serie de sueños que han sido muy fragmentariamente conservados en las tablillas de Schøyen y Nippur. En todos estos sueños, un elemento perturbador (ya sea una montaña, una avalancha, una tormenta, o un gran incendio) amenazan al monarca, quien es socorrido por un hombre. Una vez despierto, recibe la interpretación de Enkidu de estos acontecimientos: el elemento bajo el que Gilgamesh sucumbe es el monstruo Huwawa, y el hombre que le rescata es Shamash, la deidad solar. Como hemos visto en el caso de Ninsun, la interpretación de sueños en la literatura mesopotámica es normalmente realizada por una mujer, íntima del soñador: al arrogarse este papel, Enkidu no funciona tan sólo como intérprete, sino también como confidente y perfecto doble del héroe (George, 2003: 143).

En el relato epopéyico, los sueños sirven, además, como medio para obtener premoniciones. Este aspecto se explora aún más en la versión estándar, en cuya cuarta tablilla asistimos al relato de un ritual de oniromancia. Después de que Gilgamesh proclame: «¡montaña, tráeme un sueño!», Enkidu le construye una especie de tienda o habitación propicia para las premoniciones, en cuya entrada «fija un toldo para el vendaval» que favorece el tránsito del sueño hacia Gilgamesh. Después, traza en torno al monarca un círculo de harina que lo aísla mágicamente y que logra concentrar en él los buenos espíritus y presagios. Enkidu aguarda en la entrada de la tienda, vigilante (se tiende «como una red», quizás para pescar el sueño), mientras Gilgamesh dormita (Sanmartín, 2018: 160). El rey, sobresaltado en medio de la noche, acude a su amigo para relatarle el sueño y éste lo interpreta (EC IV: 10).

El sueño, que en este contexto posee una clara dimensión mágica, reorienta al héroe en su camino a partir de la consulta a lo sobrenatural (Turner, 1981: 268). En este sentido, los rituales no sólo *hacen* algo, sino que también *dicen*, puesto que sus símbolos funcionan como “unidades de almacenamiento” de información concerniente a divinidades,³¹ información que es asimilada como últimamente válida, axiomática (Turner, 1981: 1-2; Ackerman, 2005: 92). En este ámbito, Enkidu funciona, una vez más, como un verdadero intermediario. No sólo es guía de Gilgamesh en los espacios periféricos, sino que también se muestra capaz de analizar y explicar sus sueños, apareciendo, en este caso, como un mediador entre el monarca y el mundo

³¹ Los sueños están estrechamente relacionados con la acción de la divinidad. No por nada Gilgamesh proclama «¡Me han quitado el sueño de los dioses!» (OB Harmal₁: 2).

sobrenatural. Por otro lado, la figura de Shamash puede parangonarse a la de un chamán experimentado: su presencia recuerda a Gilgamesh el objetivo de su viaje y los objetivos cruciales para la sociedad que de él van a extraerse (Ackerman, 2005: 91).

6. EL ESCLAVO DEL REY

Ya se ha introducido que en torno a los siglos XXI-XX ANE se compusieron una serie de baladas en lengua sumeria que conforman los primeros escritos sobre Gilgamesh y que fueron los precedentes inmediatos de la epopeya que nos interesa. Llegados a este penúltimo apartado y gozando de una visión completa de lo que significó Enkidu en las tablillas babilónicas –el Enkidu clásico, estándar, al fin y al cabo–, cabría realizar una marcha atrás en el tiempo para comprender realmente la importancia de estas transformaciones.

Por lo tanto, a continuación ofrezco un estudio general sobre las baladas sumerias acompañado de la consecuente comparación con el relato acadio. Esto servirá como punto de partida para llegar al quid de la cuestión: ¿qué naturaleza posee el Gilgamesh acadio una vez que ha sido asociado a Enkidu? ¿De qué naturaleza es el viaje chamánico mediante el cual todo rey ha de abandonar el yo anterior para descubrir uno nuevo?

6.1. Las tablillas sumerias

Los relatos sobre Gilgamesh en lengua sumeria han sido encontrados principalmente en las ciudades de Nippur y Ur, y nos remontan, como muy temprano, al reinado del rey Shulgi de Ur (2094-2047 ANE), aunque los investigadores dilatan su periodo de composición hasta el siglo XIX ANE. Se habrían gestado en un ámbito puramente escribano, muy probablemente inspirándose en leyendas populares de transmisión oral. Se puede afirmar que la principal diferencia estructural entre ambas composiciones es que las baladas sumerias constituyen un ciclo, mientras que las composiciones en acadio responden a una composición unitaria, lo que nosotros entendemos como epopeya. Las narrativas que se dan en un ciclo se caracterizan por ser autoconclusivas, no mostrar continuidad argumental y no anticipar eventos entre sí (Buccellati, 2019: 116).

Son cinco las baladas sumerias que han sido encontradas. Una de las más populares, *Gilgamesh y Aga de Kish*, narra el asedio kishita de Uruk y la derrota de Aga a manos de Gilgamesh, desembocando todo ello en la pérdida de hegemonía de Kish a favor de Uruk. Es un relato realmente interesante, por cuanto nos brinda información sobre las relaciones interregionales mesopotámicas, así como sobre las instituciones de gobierno y su capacidad operativa frente a la monarquía (por ejemplo, la asamblea). En cuanto al conflicto entre Uruk y Kish, algunos investigadores lo han interpretado como un reflejo de las relaciones entre sumerios y semitas (Katz, 1993: 18). En este relato, Enkidu es presentado como el sirviente del monarca:

«Mirando hacia arriba, Aga le vio [a Enkidu]. “Esclavo, ¿ese hombre es tu rey?”³² “Sí, ese hombre es mi rey.”³³»

Por otro lado, *Gilgamesh y Huwawa* narra la visita de Gilgamesh al bosque de los cedros. El monarca aparece aquí acompañado de una cohorte de siete guerreros, jóvenes solteros de la ciudad,³⁴ y de su esclavo, Enkidu. A pesar de la condición de este último, Gilgamesh se muestra sorprendentemente fraternal con él («...tú me ayudas, yo te ayudo, ¿qué puede hacer nadie contra nosotros, entonces?» (A:110)³⁵, le llega a preguntar el rey). Gilgamesh procede entonces a enfrentarse al guardián del bosque, el terrible Huwawa, y logra vencerle mediante argucias. Ante las lamentaciones de la postrada bestia, el rey parece estar dispuesto a dejarla con vida, pero Enkidu interviene: «...en el caso de que un pájaro capturado tuviera que regresar al hogar, o un hombre capturado volver a los brazos de su madre, tú nunca volverías a la ciudad-madre que te dio a luz» (A: 172-4). Huwawa, temiendo no obtener la liberación, recrimina a Enkidu recordándole su condición de esclavo/sirviente: «¡Enkidu, qué palabras tan odiosas le dices en contra de mí! ¡Tú, mercenario [...]!» (A:177). Ante estas palabras, Enkidu, enfurecido, le corta la garganta y guarda su cabeza en una bolsa de cuero. El tema principal de *Gilgamesh y Huwawa* es el esfuerzo del rey de Uruk por trascender la mortalidad mediante la forja de una grata reputación. Enkidu, en contraste, más precavido al principio que al final del relato, aconseja al monarca que consulte prioritariamente a Utu (el acadio Shamash), dios del sol, para que apoye y rectifique sus planes (Black et al., 2006: 343).

En el episodio de *Gilgamesh, Enkidu y el Toro del Cielo* la diosa Inanna (Ishtar) solicita a su padre An (Anu) que le ceda el Toro del Cielo para vengarse de Gilgamesh, a quien había tratado de cortejar infructuosamente. Gilgamesh habría rechazado dicha propuesta de hierogamia por el mal trato que la diosa dispensaba a sus amantes. En este relato no contamos con alusiones a la naturaleza de Enkidu, pero Gilgamesh aparece reflejado como su señor, por lo que inferimos que continúa siendo un sirviente.

Por lo que respecta a *Gilgamesh, Enkidu y el Submundo Infernal* (también conocido como “Por aquellos días, por aquellos días lejanos...”), este relato se reviste de especial importancia por suponer la inspiración directa de la tablilla XII del poema neobabilónico de Gilgamesh (la tardía recesión ninivita de 700 ANE). Esta tablilla se incorpora a la versión estándar de Sin-Leqi-Unninni y supone una regresión un tanto incomprensible, admitiendo en la narrativa babilónica parte del ciclo sumerio. En *Gilgamesh, Enkidu y el Submundo Infernal* se

³² Refiriéndose a Gilgamesh.

³³ *Gilgamesh and Aga* (90-92). <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1811.htm>

³⁴ Estos siete hombres son cedidos por el dios Utu. Según Samartín, cada uno de los siete guías es un genio (o una constelación) especialista en vencer un determinado tipo de adversidad (Sanmartín, 2018: 332).

³⁵ *Gilgamesh and Huwawa, version A*. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1815.htm>

narra cómo a Gilgamesh se le caen sus juguetes *ellag* y *ekidma* al inframundo, ofreciéndose Enkidu a ir a por ellos y siendo entonces reclamado por el más allá. El monarca, aún más descontento de lo que ya estaba, apela a Enlil y a Enki para poder ver al fantasma de Enkidu. Este finalmente aparece y abraza con afecto a Gilgamesh. Ambos se enzarzan entonces en un diálogo acerca de la naturaleza del inframundo y de las gentes que residen en él, todo ello teñido de un aire profundamente nostálgico. Dicho esto, la terminología aplicada para Enkidu en este relato es la misma que en los tres anteriores, pues continúa siendo un sirviente: «¡...pero Enkidu, bajando a recuperarlos, mi amado sirviente, mi fiel compañero, mi consejero, fue apresado en el mundo inferior!» (Me-Turan, A: 21-22).³⁶

Por último, *La muerte de Gilgamesh* (“yace el toro gigante”), es origen de las tablillas IX, X y XI de la EC. En ella, Enki induce a un sueño al monarca, a través del cual puede acudir a una asamblea entre los dioses. Estos determinan que, a pesar de sus hazañas, el rey de Uruk no trascenderá a la inmortalidad.³⁷ A pesar de anunciarle la inevitabilidad de su muerte, le otorgarán sin embargo un papel especial como juez del inframundo. Una vez despierto, Gilgamesh se embarca en la tarea de construir una gran tumba cuya estructura será lamida por las aguas del Éufrates. En este caso, Enkidu es descrito con términos muy cordiales: según los dioses, una vez muerto, Gilgamesh partirá «a donde tu precioso amigo, tu compañero, tu amigo Enkidu, tu joven camarada» (Me-Turan, F: 161-2).³⁸

6.2. Convergencias y divergencias

La diferencia crucial entre la narrativa sumeria y la babilónica respecto al personaje de Enkidu es que, mientras que la primera le presenta como a un sirviente del rey, la segunda le presenta como a un compañero. Sin embargo, es necesario realizar ciertas matizaciones.

En Sumer, Enkidu es interpretado como un hombre de la ciudad. Un sirviente, quizás un esclavo, que conoce y aconseja a Gilgamesh desde una perspectiva intramuros. No por ello la relación entre los personajes es menos cercana. En dos de las baladas se explicita el vínculo existente entre ambos, materializado en el respeto que Gilgamesh parece rendir a Enkidu, a pesar de que éste pertenezca a un rango social infinitamente inferior. En *Gilgamesh, Enkidu y el Submundo Infernal*, el reencuentro entre monarca y sirviente se describe en términos sumamente afectuosos: «Gilgamesh le estrechó entre sus brazos y le besó, entre preguntas y respuestas acabaron agotados. “¿Observaste cómo se organizan las cosas en el inframundo? ¿Si

³⁶ *Gilgamesh, Enkidu and the nether world*. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1814.htm>

³⁷ La comparación entre el fragmento de *La muerte de Gilgamesh* «Enlil (...) te ha otorgado como destino el reinado, pero no la vida eterna» (Nippur, E: 12-14) y el *Lamento por la destrucción de Sumer y Ur* «De hecho, a Urim se le dio la realeza, si bien no un reinado eterno» (366) demuestra, una vez más, el carácter profundamente intertextual de la literatura mesopotámica. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr223.htm>

³⁸ *The death of Gilgamesh*. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1813.htm>

tan sólo pudieras contármelo, amigo, si tan sólo pudieras contármelo!”» (Nippur, A: 243-253). Ambos personajes interactúan en circunstancias que les igualan o equiparan, a pesar de que la situación social de cada uno es reconocida por el propio rey, que, al ver que Enkidu no regresa del inframundo, se lamenta amargamente: «¡Mi amado siervo, mi fiel compañero, mi consejero, ha sido apresado en el mundo inferior!» (Me-Turan, A: 12-13). No obstante, los fragmentos sumerios que indagan en esta relación de igualdad han sido omitidos de algunas de las tablillas encontradas (George, 2003: 141).

En *La muerte de Gilgamesh*, el vínculo entre rey y sirviente aparece aún más manifiesto. Mientras Gilgamesh agoniza, Enlil le relata lo placentero que será arribar a la tierra de los muertos y poder reencontrarse con sus seres queridos: «...al lugar en el que tu padre, tu abuelo, tu madre, tus hermanas, tu...en el que tu precioso amigo, tu compañero, tu amigo Enkidu, tu joven camarada...» (Nippur, F: 69-71) y continúa: «de la casa de la hermana, la hermana acudirá a ti (...), vendrá a ti el tuyo, aquel precioso para ti» (168-70).

Al parecer, el vínculo entre Enkidu y Gilgamesh, aunque explotado con mayor profundidad en la epopeya babilónica, no fue algo extraño a la narrativa sumeria, que vio en Enkidu (al menos, en su relación con el rey) algo más que a un sirviente o a un segundón. Sin embargo, hemos de recalcar que el cambio de paradigma entre el siglo XXI y el XVIII ANE sigue siendo destacable: aunque el afecto entre rey y sirviente no sea una invención babilónica, la naturaleza de Enkidu previa a dicha situación sí. Enkidu no aparece en Sumer como un hombre salvaje, ni siquiera como el pastor que interpretan Fleming y Milstein y que podría, desde su perspectiva, configurarse como un agente más cercano a la urbe. El Enkidu sumerio es un integrante más de la comparsa de Gilgamesh, su sirviente, consejero y amigo. En este caso, el saber de Enkidu no proviene de una experiencia acumulada en la estepa.

7. GILGAMESH Y ENKIDU EN LA FRONTERA

La función de consejero de Enkidu se mantiene y explota aún más intensamente en la tradición babilónica. Gilgamesh anhela un amigo. Los dioses, por otro lado, desean que exista para él un contrincante. Enkidu guiará a Gilgamesh a través del bosque de los cedros, interpretará sus sueños y será en todo momento una presencia cautelosa, una contrapartida moderada a los impulsos fulminantes y arrolladores del rey. Las deidades, buscando frenar las actitudes desmesuradas de Gilgamesh, han moldeado a un igual que pueda enfrentarse al monarca y, con el paso del tiempo, guiarle en sus decisiones y contribuir a la transformación de su psique.

Y es que en este contexto Gilgamesh no sólo se transforma, no sólo ve afectado su paradigma acerca de lo qué es la vida y su destino en el mundo, sino que, en cierto sentido, muere y renace. Nos encontramos un atisbo de este mito de resurrección en el *Enuma Elish*, poema que conmemora la hegemonía de Marduk sobre toda Babilonia, y que se presenta también como un peculiar compendio entre lo sumerio y lo semita.³⁹ Esta mezcla puede ser definida como puramente babilónica, pues no se decanta ni por uno ni por otro acervo, sino que genera algo completamente nuevo.

7.1. *Speculum principis*

Como describe el *Enuma Elish*, cada primavera, los babilonios celebraban el año nuevo a través de la fiesta del Akitu, durante la cual se producía la muerte y resurrección mítica de Marduk.⁴⁰ Durante la ceremonia, los habitantes de la ciudad emprendían la búsqueda simbólica del dios, a quien se creía encerrado en la «montaña de la muerte» identificada con el zigurat (Peinado y Cordero, 1981: 63). Esta construcción era, a su vez, símbolo de la montaña primordial, el *axis mundi* del que Marduk sería finalmente liberado (Eliade, 1972: 21-2). La regeneración cíclica de la deidad ocurría en paralelo a la del monarca de Babilonia, quien, en un ejercicio de expiación de pecados, aseguraba cada año la continuidad y el orden en el país. De una manera similar, el mito de Tammuz⁴¹ relata el descenso anual del dios-rey pastor hasta el inframundo: después de residir en las profundidades durante seis meses, su regreso a la tierra supone el inicio de la primavera.

³⁹ La composición del texto probablemente data de finales del segundo milenio ANE o incluso antes, de la época de Hammurabi durante el período babilónico antiguo (Lara Peinado, 1981: 20).

⁴⁰ No dejan de ser interesantes los paralelismos entre el mito babilónico de Marduk y el mito babilónico de Gilgamesh. La redacción de las dos composiciones, vinculadas de una u otra manera a los amorreos, se realizó en etapas sucesivas y con añadiduras posteriores, siendo así un relato en continua construcción. La última tablilla del *Enuma Elish* se añadió muy tardíamente, al igual que la tablilla XII de la recesión ninivita de *Gilgamesh*.

⁴¹ Dumuzid en Sumer. Consorte de Inanna/Ishtar y mítico rey de Uruk.

Según las teorías del historiador de las religiones Mircea Eliade, el héroe ha de morir para reproducir el ciclo del eterno retorno (Eliade, 1972). Así muere Enkidu para que Gilgamesh pueda hallar el conocimiento en un viaje chamánico hasta Utnapishtim, y así desciende el monarca hasta las entrañas de la tierra para, después de perder irremediamente aquello que anhelaba (la vida eterna), encontrarse con una recompensa aún mayor (la sabiduría). Eliade afirma que el viaje chamánico-iniciático de Gilgamesh fue fallido por no haber alcanzado sus propósitos.⁴² Sin embargo, y de acuerdo a lo estudiado hasta ahora, nos encontramos con que esa afirmación no es del todo cierta: Gilgamesh no falla en su viaje, sino que su viaje cobra otro significado. El destino último del monarca se transforma después de que un desengaño esencial trunque y transforme sus objetivos. Al fin y al cabo, la epopeya acadia de Gilgamesh ofrece un progreso conceptual respecto a sus precedentes haciendo hincapié en la humanidad del rey y en su responsabilidad para con la comunidad, aspectos que tuvieron en cuenta los escribas del periodo babilónico antiguo.

En este sentido, las historias de Marduk y Gilgamesh se configuraron muy pronto en un auténtico *speculum principis* para personajes históricos como Hammurabi, pues sus aventuras cosmogónicas y chamánicas parecen favorecer los designios de una monarquía imperialista como la suya. Así, nos encontramos con un ser divino (Marduk) y dos reyes “históricos”, en el sentido de que son mencionados por las crónicas (Gilgamesh y Hammurabi). Estos últimos se transforman gracias a un proceso de mitologización que les lleva a convertirse en modelo o referencia pedagógica para postreros reyes, también susceptibles de ser mitologizados ellos mismos. Y para ello Gilgamesh, emulando a Marduk, ha de aprender a doblegar el caos, no a enarbolarlo.⁴³ Todo en estrecha relación con la celebración del Akitu y de la muerte-resurrección del héroe, imprescindible para asegurar la continuidad de la comunidad y la supervivencia de la monarquía.

7.2. El viaje chamánico

Centremos ahora nuestra atención en los pormenores del viaje chamánico de Gilgamesh. En su ensayo *Los ritos de paso*, Arnold van Gennep organizó en una estructura tripartita las fases a las que los individuos inmersos en rituales de transformación se ven sometidos: la separación, la frontera o *limes* y la reincorporación (Gennep, 1969). Entre la

⁴² «...esta primera obra maestra de la literatura universal también puede entenderse como ilustrativa de la creencia de que ciertos seres son capaces, incluso sin la ayuda de los dioses, de obtener la inmortalidad, a condición de que superen con éxito una serie de pruebas iniciáticas. Vista desde este punto de vista, la historia de Gilgamesh resultaría ser el relato dramatizado de una iniciación fallida» (Eliade, 1978: 80)

⁴³ En el *Enuma Elish*, Marduk doblega el caos primigenio representado por Tiamat, deidad del agua salada y madre de la primera generación de dioses.

segunda y la tercera fase, el individuo ya no pertenece a su anterior estado, pero tampoco ha alcanzado uno nuevo, por lo que a ésta se la denomina como *fase liminal*. Tan natural es esta concatenación de eventos que no extraña su exploración en la literatura: es el sentido de la transición entre estaciones, el cultivo y la cosecha o las mismas fases lunares.

Joseph Campbell aplica esta teoría en su ensayo mitológico *El héroe de las mil caras*, sirviéndose, además, de una clara influencia jungista en lo que respecta al énfasis en la fase de iniciación, ahora sutilmente entremezclada con la de liminalidad (Ackerman, 2005: 90). En esta obra, y mediante la presentación de un monomito universal, Campbell afirma que «el camino estándar de la aventura mitológica del héroe es un ampliación de la fórmula representada en los ritos de paso: separación-iniciación-retorno: que podría llamarse el núcleo unidad del monomito» (Campbell, 1949: 28). Campbell no ha sido el único en valerse de la teoría de van Gennep: investigadores como Mircea Eliade han puesto en paralelo el rito de paso con la iniciación religiosa o la transición de lo profano a lo sagrado, el peregrinaje o cualquier periplo que posea como objetivo la búsqueda del “yo” o de una respuesta a una pregunta capital (Eliade, 1972: 25).

Comprendiendo que la persecución de este esquema implica la aplicación de una teoría universal del mito a tradiciones muy diversas, tanto cronológica como regionalmente, parece claro que dicho esquema se acomoda perfectamente a la historia de Gilgamesh y Enkidu. En este contexto, Susan Ackerman denomina a nuestros protagonistas como héroes liminales, en el sentido de que cumplen con las premisas anteriormente expuestas (Ackerman, 2005: 89). Por un lado, al inicio de la epopeya, la *hibris* de Gilgamesh y su violación continuada de las normas sociales regulares precisan de reparación.⁴⁴ Una vez conoce a Enkidu, ambos se sumergen sin embargo en la fase liminal (desafíos y pruebas en el camino), condición *sine qua non* para poder completar el viaje chamánico de autoconocimiento y resolución de problemas. Finalmente, y en la conclusión del poema, Gilgamesh retorna a Uruk y se reincorpora a su posición real original, cerrando así el ciclo, si bien habiendo sufrido una profunda transformación que le ha mejorado extraordinariamente. Dentro de este gran esquema existen una serie de microhistorias que reiteran el recorrido principal: tanto el asesinato del Toro del Cielo, la muerte de Enkidu o el viaje solitario de Gilgamesh en busca de Utnapishtim, todas estas historias menores integran en su narrativa las fases de separación, liminalidad y reincorporación. Ambos héroes, además, se sumen en múltiples ocasiones en situaciones marcadas por profundas transformaciones en su psique y manifestadas de la manera más evidente en la transición de lo humano a lo no-humano

⁴⁴ Victor Turner, estudiando el caso de los Ndembu de Zambia, ofreció una interesante teoría respecto a los dramas sociales y la perturbación de lo “normal”. Después de una ruptura de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas se da el acontecimiento de una crisis. Esta crisis es seguida por la necesaria acción reparadora, habitualmente propuesta por el líder de la comunidad; concluyendo con la final reintegración o irreparable cisma. Dicha concatenación de eventos tiene su claro reflejo en la literatura epopéyica (Turner, 1974: 38).

(Gilgamesh tras la muerte de Enkidu) y de lo no-humano a lo humano (Enkidu al comienzo de la epopeya y Gilgamesh al final de la misma, cuando regresa a Uruk).

No sólo las situaciones, sino también los personajes se pueden contemplar de esta manera desde la perspectiva de la liminalidad y el viaje chamánico, algo que parece anunciar ya el propio hecho de que Gilgamesh sea dos tercios divino, un tercio hombre. La naturaleza “fronteriza” del héroe la demarca fundamentalmente su condición temperamental, así como su desatención continuada hacia las normas cívicas que rigen el bienestar comunitario. El inicio de la historia de Gilgamesh constituye, de hecho, una descripción de este margen o *limes* entre la barbarie y la civilización sobre el cual el monarca se tambalea peligrosamente (Ackerman, 2005: 105), y ante el cual Enkidu se presentará como contestación y respuesta.

El viaje chamánico no se detiene tras la muerte de Enkidu, que parece señalar con su muerte el despertar del nuevo Gilgamesh. Éste no es un evento aislado, sino la muerte necesaria del chamán que abandona su vieja condición para renacer a una nueva frontera de conocimiento. A través del conocimiento arcano o *gnosis* de cuño típicamente chamánico (Turner, 1967: 102), el viaje liminal de dos caminantes, que no son en realidad sino uno sólo desdoblado, empuja a Gilgamesh a la completa transformación de su ser.

7.3. El sacrificio necesario

Enkidu, como hemos visto, es objeto de constante categorización por parte de los lectores e investigadores de la epopeya. Ha sido concebido como amigo, amante, camarada, sacerdote e intérprete; es susceptible, asimismo, de ser visto como el “animal-guía” o “power-animal” del recorrido chamánico-religioso, esto es, un animal especial por sus cualidades que guía a su compañero héroe durante la *katabasis* o descenso a los infiernos cognitivos. Sin embargo, es la cualidad de *coincidentia oppositorum* de Enkidu respecto al rey de Uruk la que más destaca desde el momento de su aparición.

Antes de indagar en este aspecto, es necesario retroceder al año 1911. Es entonces cuando el filólogo oriental Arthur Ungnad (1878-1945) permitió a la población alemana acceder a una de las primeras traducciones completas de la epopeya, conocida en el país como *Das Gilgamesch-Epos*. El poema venía acompañado de una interpretación de Hugo Gressmann que favoreció, en última instancia, la accesibilidad de la obra, concebida para ser comprendida «...por aquellos que están fuera del estrecho círculo de especialistas interesados en estas cuestiones. Prácticamente nada se da por sabido» (Ziolkowski, 2012: 29). Ello llevó a que personajes como el ya citado Rilke, Sigmund Freud o Carl Jung se sumergieran en sus páginas. De Freud contamos con escasas referencias a la epopeya. Sin embargo, Gilgamesh cobró una gran importancia en la obra de Jung y sus discípulos. Conocemos, por otro lado, misivas

mediante las cuales ambos psicólogos intercambiaron impresiones sobre la obra, impresiones que atañen a nuestro análisis de los héroes como dobles.

Freud comprendió a Gilgamesh y a Enkidu como un contraste de la nobleza y la bajeza, semejante a los Dioscuros griegos o a los gemelos Rómulo y Remo. Supondrían otro ejemplo de relación desigual entre hermanos (hombres semejantes, en este caso), en el que uno «es siempre más débil que el otro y muere antes» (Ziolkowski, 2012: 29). Reproduciendo las teorías de Paul Ehrenreich o de James George Frazer en *La rama dorada* (1890), Freud comprende a Enkidu como “el gemelo más débil”, “la placenta”. A pesar de que las aún muy precoces traducciones de la epopeya indujeron a Freud a cometer algunos errores de análisis, resulta cuanto menos interesante la visión de Enkidu como “placenta”, pues representa a la perfección nuestra idea de duplicidad: la placenta precede al ser y es necesaria para su nacimiento, así como su desaparición anticipa su muerte. La muerte de la placenta, o de Enkidu, no es otra cosa que un presagio de la mortalidad del propio Gilgamesh (Ziolkowski, 2012: 29-30).

Enkidu es el doble de Gilgamesh, hecho a su medida. Para Freud, Enkidu es el hombre inferior frente al superior, la sombra del ego. Para Rivkah Schärf, sin embargo, es algo más que una sombra: Enkidu se identificaría con el “animal divino” que, según la disciplina junguiana, supondría una «nueva imagen del animal primitivo correspondiendo al nivel de conciencia representado por Gilgamesh» al inicio de la epopeya (Schärf, 1991: 31), como si Enkidu fuera un esqueje que brotara de la inconsciencia del rey a la conciencia (véase al monarca prediciendo la llegada de su compañero como un hacha de guerra o un meteoro). La primera aparición de Enkidu estimula así el viaje hacia el bosque de los cedros, mientras que su muerte acelera el segundo gran viaje hacia la morada de Utnapishtim. Estos son dos momentos capitales del poema sin los cuales la transformación psíquica de Gilgamesh no podría consumarse. Enkidu es el personaje foráneo y, a pesar de su condición inicial, el cauteloso consejero que sigue los pasos del monarca para aconsejarle; posicionándose, a su vez, como la opción a sacrificar cuando los dioses dictaminan que, por su grave ofensa hacia Huwawa y el Toro del Cielo, Enkidu (el doble de Gilgamesh) ha de morir. La duplicidad se revela no sólo en esta amistad, sino también en la identidad enantiodrómica de los personajes: Enkidu es civilización y barbarie; Gilgamesh, dios y humano. Cabe entonces considerar, siguiendo este esquema, que Enkidu configura aquello que Gilgamesh, en una multiplicidad de aspectos, aprende a asimilar: la amistad, lo extraño, la inmortalidad. Para este segundo nacimiento del monarca (aquel vinculado al autoconocimiento), la muerte de Enkidu es necesaria.

Esta muerte de Enkidu ha sido, de hecho, descrita por Sara Mandell como el paradigma arquetípico del “intercambio de lugar”, idea que refuerza los razonamientos de Campbell y, por tanto, la teoría de arquetipos universales de Jung (Mandell, 1997). Según sus interpretaciones, el intercambio de lugar sería uno de los diversos arquetipos junguianos que pertenecen al inconsciente colectivo de todas las culturas del globo. «En algún momento del desarrollo de las

versiones de Gilgamesh existió un bardo que debió tener otro tipo de agenda», explica Mandell al respecto del Enkidu acadio. Y esta agenda se relacionaría con: «...algún paradigma ritual relacionado con la humanización y la civilización, así como la iniciación en la juventud» (Mandell, 1997: 123). La muerte de Enkidu, esto es, el intercambio de lugar, es algo inexistente en la tradición sumeria y, sin embargo, se presenta como crucial en el relato acadio, pues es un aspecto capital para la transformación del héroe Gilgamesh.

8. CONCLUSIONES

Casi cuatro mil años después de su redacción, la epopeya más antigua del mundo puede ser sometida aún a revisiones interpretativas. Hemos revisado las baladas sumerias, las tablillas babilónicas antiguas y las tablillas clásicas, producidas postreramente. Todas reflejan una comunidad narrativa con la versión canónica paleobabilónica. Es en esta versión canónica, producida a partir del siglo XVIII ANE, cuando la transformación de las condiciones sociales de los protagonistas dota al relato tanto de una estructura completa como de un estilo marcadamente humano, características éstas de las que carecía anteriormente. Ahora, Gilgamesh y Enkidu transitan por determinados espacios liminales y fronterizos en donde la metamorfosis de la psique no demarca una circunstancia apoteósica sino, más bien, un recorrido transitorio, necesario para el desarrollo del héroe.

Se revelan a este respecto sorprendentes la superposición que puede encontrarse entre las experiencias liminales y chamánicas que los protagonistas de la epopeya experimentan a lo largo del relato y los recorridos geográficos típicos del estilo de vida (semi)nómada amorreos entre el sur de Mesopotamia y el Mar Superior. Según las teorías de Turner en este trabajo reseñadas, las entidades liminales brindan la oportunidad de entrar en contacto con estadios alterados de conciencia y divinidades. Este fundamental recorrido trascendente y chamánico es precisamente el que Enkidu proporciona, ya sea por acción directa (rituales de oniromancia, interpretación de sueños), ya sea por su acompañamiento en tanto que “animal-guía” hacia el místico bosque de los cedros. La caracterización de Enkidu como un histórico nómada semita se refuerza así al yuxtaponerse a este esquema metafísico. Ambos discursos, el objetivo y el narrativo se unen perfectamente en una aprehensión religiosa de la realidad, típica de muchas civilizaciones en la historia de la humanidad.

Un análisis profundo de la epopeya de Gilgamesh cuestiona de esta manera uno de los principales postulados de la historiografía tradicional, a saber que la historia de la civilización mesopotámica fue la de un continuo enfrentamiento entre el orden sedentario-urbano y el nomadismo tribal. La realidad fue siempre mucho más compleja, una en la que el hibridismo y la integración fueron la norma y no la excepción, como hemos visto en el caso de *El matrimonio de Martu*. La urbe mesopotámica necesitaba además del nómada tanto como el nómada dependía de la urbe. Es de esta manera que, en la composición babilónica de la epopeya de Gilgamesh, la perspectiva semito-amorrea se impone a través del personaje de Enkidu, ahora completamente transformado y cuasi-principal. La epopeya de Gilgamesh en su versión canónica nos ofrece, en definitiva, una simbiosis entre estepa y ciudad. Una en donde sus dos representantes arquetípicos, Enkidu y el rey de Uruk, interfieren el uno en el otro y se benefician mutuamente. Esta lectura histórica de la epopeya se superpone a la puramente chamánica, en la

que Enkidu, el rey primigenio y puro se transforma en uno civilizado y cabal, esto es en Gilgamesh, y a partir del punto de inflexión que supone el bosque de cedros iniciático.

Las tablillas babilónicas antiguas resaltan además que la sabiduría y la experiencia de Enkidu son de capital importancia para el desarrollo psíquico de un héroe degenerado al comienzo del relato y que debe renovar un ya agotado y muerto (Akitu) ciclo de gobierno en la ciudad. El nuevo ciclo monárquico que renueva Gilgamesh en la estepa y en la montaña, territorios marginales, pero necesarios en la conformación de la civilización y el saber, no son sino una oda en esta epopeya a la regeneración de la realeza. Esto explica precisamente que la epopeya de Gilgamesh fuese el relato más querido y copiado en las cancillerías y círculos de poder monárquicos de Mesopotamia. Gilgamesh ha precisado de un guía extranjero y no urbanizado para ser reconocido en la historia como “un gigante entre los reyes” o como “el que vio lo más profundo”. El gobernante mesopotámico conformaba así, y a través de este relato, un ideal de monarquía que reconocía la necesidad de regeneración periódica.

9. ANEXOS

9.1. Primera dinastía de Babilonia.

Todos los nombres, a excepción de los señalados en cursiva, son de origen amorreo.
(Beaulieu, 2018: 69).

Sumu-abum	1894-1881
Sumu-la-el	1180-1845
Sabium	1844-1831
<i>Apil-Sin</i>	1830-1813
<i>Sin-muballit</i>	1812-1793
Hammu-rabi	1792-1750
Samsu-iluna	1749-1712
Abi-eshuh	1711-1684
Ammi-ditana	1683-1647
Ammi-saduqa	1646-1626
Samsu-ditana	1625-1595

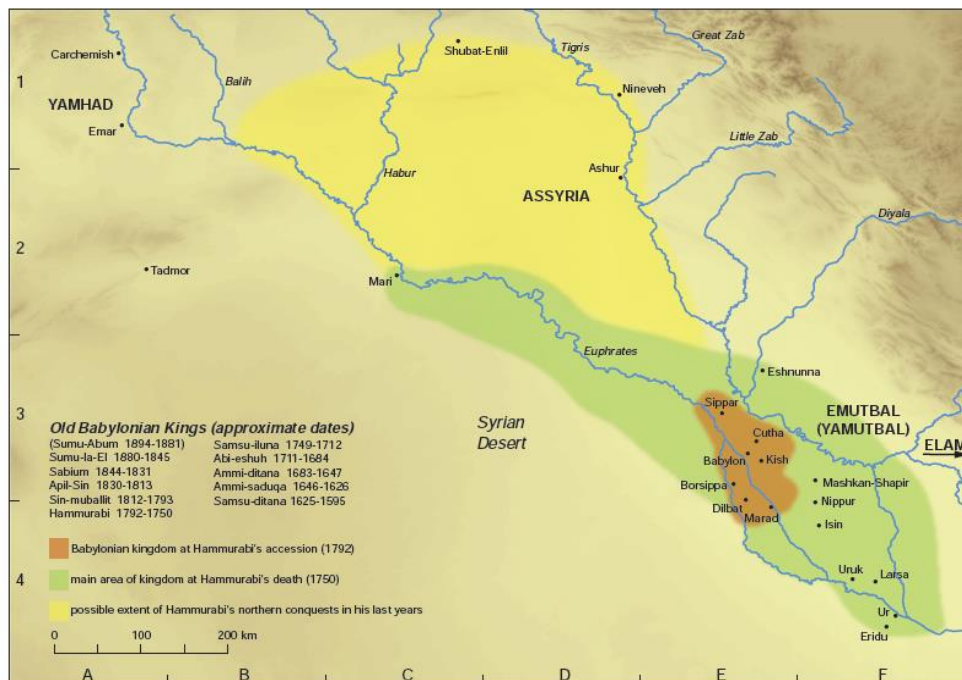
9.2. Inscripción de Itur-Ashdum.

Representación en piedra caliza de Hammurabi, al que la propia inscripción denomina como “rey de los amorreos”. Sippar, primera mitad del siglo XVIII ANE. Trustees of the British Museum.



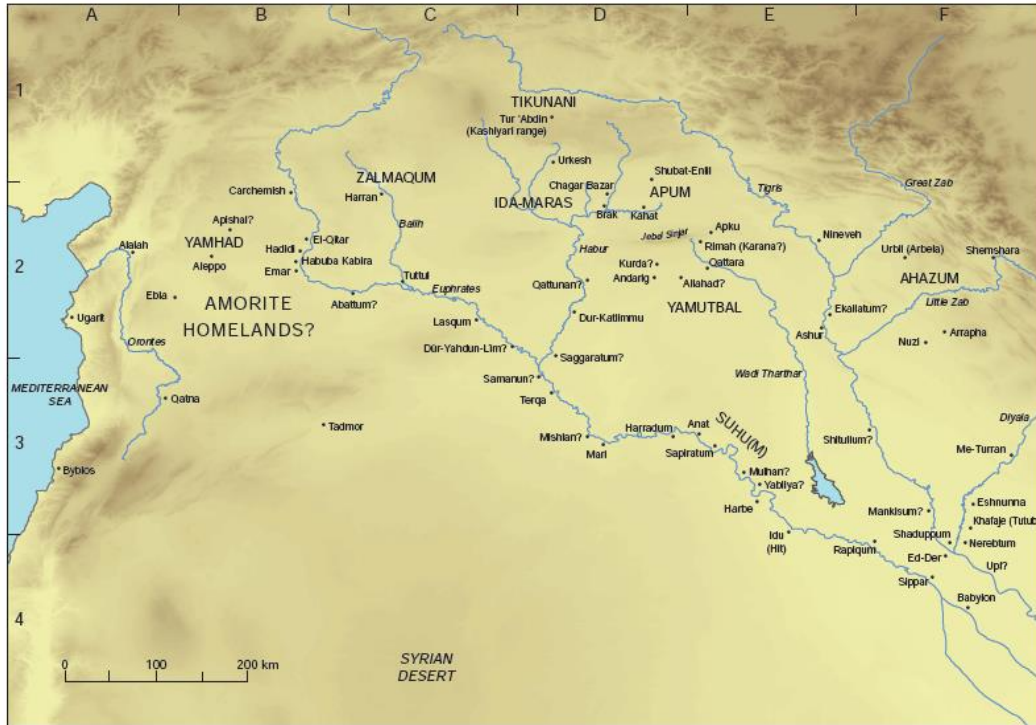
9.3. Primer imperio babilónico, en tiempos de Hammurabi, s. XVIII ANE.

(Bryce y Birkett-Rees, 2016: 82)



9.4. Norte de Siria y Mesopotamia en el Bronce Temprano-Medio (finales del III milenio ANE).

Ubicación posible de grupos amorreos. (Bryce y Birkett-Rees, 2016: 82)



10. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Ackerman, S. (2005): *When heroes love. The ambiguity of Eros in the stories of Gilgamesh and David*, Nueva York, Columbia University Press.

Aubet, M. E. (2013): *Commerce and Colonization in the Ancient Near East*, Cambridge, Cambridge University Press.

Beaulieu, P-A. (2018): *A History of Babylon, 2200 BC-AD 75*, Sussex, John Wiley & Sons.

Black, J., Cunningham, G., Robson, E. y Zólyomi, G. (2006): *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford, Oxford University Press.

Bryce, T. y Birkett-Rees, J. (2016): *Atlas of the Ancient Near East: From Prehistoric Times to the Roman Imperial Period*, Nueva York, Routledge.

Buccellati, G. (2010): “'River Bank,' 'High Country' and 'Pasture Land': The Growth of Nomadism on the Middle Euphrates and the Khabur” en S. Eichler, M. Wäfler, D. Warburton (eds.), *Tell al-Hamidiyah 2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 87-117.

Buccellati, G. (2019): “The First Gilgamesh Conjectures About the Earliest Epic” en Avetisyan, P. S., Dan, R., & Grekyan, Y. H. (eds.), *Over the Mountains and Far Away: Studies in Near Eastern history and archaeology presented to Mirjo Salvini on the occasion of his 80th birthday*, Oxford, Archaeopress Publishing Ltd, pp. 114-9.

Burke, A. A. (2021): *The Amorites and the Bronze Age Near East: The Making of a Regional Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Campbell, J. (1949): *The hero with a thousand faces*, Princeton, Princeton University Press.

Charpin, D. (2008): *Lire et écrire à Babylone*, París, Presses Universitaires de France.

Dalley, S. (2012): *The City of Babylon: A History, c. 2000 BC – AD 116*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dickson, K. (2007): “Looking at the Other in Gilgamesh”, *Journal of the American Oriental Society Journal of the American Oriental Society*, Vol. 127, No. 2, pp. 171-182.

Eliade, M. (1972): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial.

Eliade, M. (1978): *A History of Religious Ideas I*, Chicago: University of Chicago Press.

Feldt, L. (2016): "Religion, Nature, and Ambiguous Space in Ancient Mesopotamia: The Mountain Wilderness in Old Babylonian Religious Narratives", *Numen* Vol. 63, No. 4, pp. 347-382.

Fleming, D. E., Milstein, S. J. (2010): *The buried foundation of the Gilgamesh epic: the Akkadian Huwawa narrative*, Leiden, Brill.

George, A. R., (2003): *The Babylonian Gilgamesh epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts*, Nueva York, Oxford University Press.

Harper, R. F. (1907): *The Code of Hammurabi, King of Babylon*, Londres, The University of Chicago Press.

Heimpel, W. (1986): "The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts", *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 38, No. 2, pp. 127-151.

Heinz, M. y Feldman, M. H. (eds.) (2007): *Representations of political power: case histories from times of change and dissolving order in the ancient Near East*, Eisenbrauns, Pennsylvania.

Jung, C.G. (1970): *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós.

Katz, D. (1993): *Gilgamesh and Akka*, Groningen, Styx.

Klein, J., (1996): "The Marriage of Martu. The Urbanization of 'Barbaric' Nomads", en Malul, Meir (ed.), *Mutual Influences of Peoples and Cultures in the Ancient Near East*, Haifa, Universidad de Haifa, pp. 83-96.

Kramer, S. N. (1963): *The Sumerians. Their history, culture and character*, Chicago, The University of Chicago Press.

Kuhrt, A. (2014): *El Oriente Próximo en la Antigüedad, c. 3000-330 a.C.*, Barcelona, Crítica.

Lambert, W. G. (2018): *Babylonian Creation Myths*, Pennsylvania, Eisenbrauns.

Lara Peinado, F. y Cordero, M. G. (eds.) (1981): *Poema babilónico de la creación. Enuma Eliš*, Madrid, Editora Nacional.

Leemans, W. F. (1957): "The Contribution of the Nomads to the Babylonian Population", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* Vol. 1, No. 1, pp. 138-145.

Liverani, M. (1997): "'Half-Nomads' the Middle Euphrates and the Concept of Dimorphic Society", *Altorientalische Forschungen*, vol. 24, no 10, pp. 44-48.

Mandell, S. (1997): "Liminality, Altered States, and the Gilgamesh Epic." en Maier, J. (ed.), *Gilgamesh: A Reader*, Wauconda, Bolchazy-Carducci, pp. 122–130.

Matthiae, P. (2020): *Ebla. Archaeology and History*, Abingdon, Routledge.

McGrane, B. (1989): *Beyond Anthropology: Society and the Other*, Nueva York, Columbia University Press.

Mobley, G. (1997): "The Wild Man in the Bible and the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature* Vol. 116, No. 2, pp. 217-233.

Mobley, G. (2006): *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*, Londres, T & T Clark.

Pongratz-Leisten, B. (2001): "The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World", en R.M. Whiting, (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Inter Cultural Influences* (Melammu Symposia II) Helsinki, NATCP, pp. 195-231.

Porter, A. (2012): *Mobile pastoralism and the formation of Near Eastern civilizations: Weaving together society*, Nueva York, Cambridge University Press.

Sanmartín, J. (2018): *Gilgameš, rey de Uruk*, Madrid, Trotta.

Sanmartín, J. (1999): *Códigos legales de tradición babilónica*, Barcelona, Trotta.

Schärf Kluger, R. (1991): *The Archetypal Significance of Gilgamesh: A Modern Ancient Hero*, Einsiedeln, Daimon Verlag.

Sinclair, M. (2007): *Infamous Eve: A History*, Tucson, Wheatmark.

Steiner, M. L. y Killebrew, A. E. (eds.) (2013): *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: C. 8000-332 BCE*, Oxford, Oxford University Press.

Tigay, J. H. (2002): *The evolution of the Gilgamesh Epic*, Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishers.

Turner, V (1981): *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Nueva York, Cornell University Press.

Turner, V. (1967): *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Nueva York, Cornell University Press.

Turner, V. (1974): *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Nueva York, Cornell University Press.

Van der Mieroop, M. (2020): *Historia de Próximo Oriente Antiguo, ca. 3000-323 A.E.C.*, Madrid, Trotta.

Van Gennep, A. (1969): *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial.

Weisberg, D. B. (2013): *Leaders and legacies in assyriology and Bible*, Pennsylvania, Penn State University Press.

Ziolkowski, T. (2012): *Gilgamesh Among Us: Modern Encounters with the Ancient Epic*, Nueva York, Cornell University Press.

10.1. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Barton, G. A. (1925): “The Place of the Amorites in the Civilization of Western Asia”, *Journal of the American Oriental Society* 45, pp. 1–38.

Kramer, S. N. (1956): *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona, Aymá S.A. Editora.

Kramer, S. N. (1972): *Sumerian mythology. A study of spiritual and literary achievement in the third millennium B.C.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Rowton, M. B. (1973): “Urban Autonomy in a Nomadic Environment”, *Journal of Near Eastern Studies* 32, nº1/2, pp. 201–15.

Sanmartín, J. y Serrano, J. M. (2008): *Historia Antigua Del Próximo Oriente: Mesopotamia Y Egipto*, Madrid, Akal.

Verderame, L. (2010): “La imagen de la ciudad en la literatura sumeria”, *Rivista Degli Studi Orientali* 83, nº1/4, pp. 23–48.