



"ENTRE LA CIUDAD Y LA ESTEPA". EL VIAJE COMO TRANSICIÓN ENTRE LO CIVILIZADO Y LO SALVAJE EN LA LITERATURA MESOPOTÁMICA Y EGIPCIA

FACUNDO EZEQUIEL MUR
Profesor en Letras (FHyCS-UNJu)
facundomur@hotmail.com*

RESUMEN

La visión acerca de lo civilizado y lo salvaje es tan antigua como la historia misma. Desde el nacimiento de las primeras ciudades, se han generado paradigmas y procedimientos para determinar lo que se entiende por civilización.

El presente ensayo se propone dar cuenta de ello abordando el pensamiento de dos de las más antiguas culturas, la mesopotámica y la egipcia; y para ello se acudirá al estudio comparativo de dos de sus obras fundamentales: *La Epopeya de Gilgamesh* y *Sinuhé*.

Hallar en tales obras las marcas que el poeta o el narrador han dejado para la posteridad será de gran ayuda para comprender, en el pensamiento antiguo, los procesos de conformación de lo urbano y de lo bárbarico.

Palabras clave: Egipto, literatura, Mesopotamia, viaje.

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2018 - Fecha de aceptación: 18 de noviembre de 2018

*El presente trabajo fue realizado a finales del año 2016 y principios del 2017 en razón del curso de posgrado "Historia, Literatura y Sociedad en el Cercano Oriente Antiguo" dictado por los Drs. Marcelo Campagno y Diego Barreyra Fracaroli en la Universidad Nacional de Salta.



**"BETWEEN CITY AND STEPPE" THE JOURNEY AS TRANSITION
BETWEEN THE CIVILIZED AND THE SAVAGE IN MESOPOTAMIAN
AND EGYPTIAN LITERATURE**

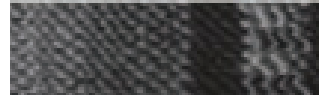
ABSTRACT

The perception about what is civilized and what is savage is as ancient as history itself. Since the birth of the first cities, in order to determine what is meant by civilization, paradigms and procedures have been created to approach and comprehend the concept.

This essay aims to clarify the concept of civilization by addressing two of the oldest cultures: Mesopotamia and Egypt. It will do so by comparing two fundamental works: *The Epic of Gilgamesh* and *Sinuhé*.

Looking at the marks that the poet/narrator have left in their works will be of great help to understand the development of the urban and the barbaric in ancient thought.

Keywords: Egypt, literature, Mesopotamia, journey.



El Cercano Oriente Antiguo fue cuna de grandes civilizaciones: Mesopotamia y Egipto. Ambas enclavadas en lo que se conoce famosamente como la media luna fértil, un extenso territorio apto para la caza, la recolección, la crianza de animales y la siembra de cosechas abundantes. Todo ello gracias a dos fenómenos hídricos que bañan ambos territorios, por un lado el Nilo, y por el otro el Éufrates y el Tigris. Ríos estos que, junto a la geografía del lugar, moldearan la forma de ver el mundo tanto de los mesopotámicos como de los egipcios. Una de esas formas de visión del mundo es acerca de lo que es y lo que no es civilizado. Tal idea, a qué dudarlo, surgió con la vida sedentaria propia de poblaciones agrícolas, el desarrollo de proto-urbanizaciones y una incipiente idea de vínculo. Ser o no ser, más allá del dilema shakespeariano, estuvo desde antiguo emparentada a la idea de pertenecer o de no-pertenecer, y por lo tanto de formar o no formar parte de un núcleo convergente, ya sea religioso, cultural, económico, etc.; un ejemplo claro de ello era el prejuicio lingüístico-civilizatorio que los griegos tenían acerca de su lengua, designando despectivamente como *βάρβαρος* a aquellos que no la hablaban y que para el oído griego sólo hacían sonidos similares a *bar, bar, bar*.

En ese sentido, la representación "soy porque pertenezco" se cristalizó y profundizó con la formación de la *ciudad*, no sólo en razón de su materialidad arquitectónica (urbe), sino especialmente por aquello que luego los romanos habrían de entender como *civitas* (es decir, ciudadanía, ejercicio de derechos políticos y de poder; y que podríamos entender como legítima pertenencia).

En la antigua Mesopotamia y más tarde en el Egipto antiguo, la imagen social acerca de lo perteneciente a la Ciudad-Estado, en la primera, y del Reino, en el caso del segundo, se vieron reflejadas en producciones literarias que dieron cuenta de la idea acerca de lo que significa civilizarse y lo que significa barbarizarse o alejarse de la civilización. Esas obras son: *El Poema de Gilgamesh* y el relato de *Sinuhé*, las cuales hemos de analizar en el presente trabajo.

Utilizando el método literario comparativo y siempre en consonancia con una mirada sociocultural de la literatura, se buscará detectar en ambas obras las marcas, símbolos y representaciones que la literatura mesopotámica y la literatura egipcia destacaban sobre lo civilizado y lo salvaje, y de ese modo poder comprender a través de la relación literatura-historia el pensamiento mesopotámico y egipcio acerca de dicha temática.

EL VIAJE DE ENKIDÚ, EL SALVAJE¹:

Creado por la diosa madre, la Gran Aruru, a pedido de Anu y con propósito de oponerse a Gilgamesh el tirano, Enkidú fue un *lullu*, un *hombre primordial*, un salvaje de nacimiento, quien cual meteorito, metáfora esta que en el Poema de Gilgamesh refiere a la fortaleza y a la integridad, fue arrojado a la estepa desde lo alto.

Llamado en otras partes del *Poema* "primogenitura de la montaña" o "nacido en la estepa", su porte era la representación de lo salvaje, asimilable a la figura de Sumuqan, el dios de los animales:

¹ La historia de Enkidú está inserta en la de Gilgamesh, héroe principal de la epopeya, rey de Uruk, semidivino, quien en un inicio es un tirano y a quien, en respuesta a las súplicas del pueblo, los dioses deciden enviar un émulo en fuerza para que lo derrote. Así, la diosa Aruru la grande crea a Enkidú, mitad humano, mitad animal, quien es arrojado en forma de meteorito en la estepa, donde vive con los animales hasta que es llevado a la ciudad por la hieródula Shámhat para concretar su destino. Ya en Uruk, y para impedir a Gilgamesh exigir a una desposada el derecho real de prima noctis o de perna, se traba con él en una lucha descomunal. Finalizada la contienda, consciente ahora el rey de sus excesos y sabiéndose ambos iguales, inician una fraterna amistad. Con el tiempo, y en razón de la apatía de Enkidú ante la inacción de la ciudad, deciden emprender una aventura que otorgue al rey Gilgamesh una fama inmortal. Para ello dirigen sus pasos hacia el Bosque de los Cedros a matar a Húwawa o Húmbaba, el monstruo de los siete fulgores que lo protege, talar los árboles y enviar la preciada madera río abajo hacia Uruk. Lograda la hazaña, y al ver el porte de Gilgamesh, Ishtar la diosa del amor y de la guerra decide seducirlo. Pero éste la rechaza de forma abrupta recordándole a la diosa su temperamento caprichoso y mortal para cualquiera que decida entablar amores con ella. Tal desmesura lleva a Ishtar a pedir a su padre Anu (dios del Cielo) que envíe un Toro para destruir a Gilgamesh y a Uruk. Anu envía al Toro Celestial, pero este es vencido y desmembrado por ambos amigos. Ante tal proeza, Enkidú en un rapto de soberbia decide arrancar al Toro una de sus patas y arrojársela a Ishtar a la cara diciéndole que de ser por él también ella hubiera tenido el mismo destino que la bestia. Es así, que luego de un festín celebratorio, Enkidú en un sueño vislumbra la deliberación y la decisión de los dioses de castigarlo con una muerte prematura por sus excesos. Dicha muerte se realiza en forma de enfermedad y determina el fin de Enkidú en la epopeya. Sin embargo, la muerte del amigo, casi hermano, moviliza a Gilgamesh a ver un símil de su propia muerte, y por lo tanto a buscar desesperadamente la verdadera inmortalidad, para lo cual decide ir hasta el fin del mundo para hallar a Utanapishtí el inmortal, único sobreviviente del Diluvio y salvador de la raza humana, para que le cuente el secreto de su inmortalidad. La *Epopeya de Gilgamesh* tuvo su origen oral sumerio cerca del 2650 a. de C. luego de la muerte del rey y su posterior divinización. Desde el 2330 al 2000 a. de C., se empezarán a poner por escrito en tablillas de barro y en escritura cuneiforme, aunque ya en lengua semita (acadia), las distintas leyendas sumerias que sobre el héroe se habían creado. Entre el 1750 y 1600 a. de C. nace lo que se conoce hoy como la *Versión Antigua o Babilónica* de la Epopeya en la cual se da a las distintas leyendas una línea argumental inicial y se transmite en múltiples versiones. Finalmente hacia el 1000 a. de C. en plena expansión asiria se crea la *Versión Ninivita* de la Epopeya, una reescritura del poema realizada por el exorcista Sinleke'unnenni y que logra difundirse por toda Mesopotamia. El último fragmento encontrado de la Epopeya remonta al 250 a. de C.



No sabe de gente, ni de países.
No lleva por vestido
[sino su piel,] cual Sumuqan.

Con las gacelas
tasca la hierba.
Con la manada se echa a beber
en el estanque,
Y con las bestias, en el agua,
alegra su corazón. (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 54)

El ámbito de desplazamiento de Enkidú era la estepa, desde el campo abierto hasta los cotos de caza cercanos a las zonas pastoriles, donde en las grandes aguadas convergían las bestias salvajes, las manadas, y por lo tanto los cazadores tendían allí sus trampas. Uno de los cuales, al encuentro con Enkidú, lo nombra como "el venido de la montaña", es decir un *extranjero*, un *foráneo*:

El cazador tomó la palabra y dijo,
dirigiéndose *a su padre*²:
"Padre, *cierto* hombre
ha venido de la montaña [...]
[...] Merodea por la estepa
constantemente. (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 26)

Tales extranjeros, "hombres que no conocen los cereales, no conocen la casa ni la ciudad" (Lara Peinado, 1989, p. 99), eran los que provenían desde las llanuras del oeste o desde las montañas del noreste.

² Aclaración: En esta y en las subsiguientes citas extraídas del *Poema de Gilgamesh* ha de tenerse en cuenta que, a excepción de los puntos suspensivos, las palabras o elementos encerrados entre paréntesis cuadrados o resaltados en cursiva no pertenecen a quien escribe el presente ensayo, sino que son originales del texto citado, el cual es una traducción que en el año 2006 publicara Jorge Silva Castillo.

La razón de que el traductor las colocara radica principalmente en dos motivos: 1°) por el mal estado de conservación del *Poema*, ya que con frecuencia su soporte físico (tablillas de barro) presenta ausencia de palabras, versos o pasajes completos; y 2°) por el proceder del traductor, quien para poder brindar al lector una versión acabada, elige como método subsanar lagunas recurriendo a distintas fuentes del *Poema*, las cuales a veces difieren entre sí estética, temporal e, inclusive, civilizatoriamente. Y es, en ese sentido, que para poder distinguirlas efectúa cambios diacrítico-tipográficos.

Sin embargo, aunque en su figura es asimilado a los *lullubitas* y *qutu* por un lado, y por otro a los *amorritas*³, hombres salvajes que merodeaban, se infiltraban y atacaban Mesopotamia⁴, la queja del cazador nace en razón de uno de los rasgos principales de Enkidú, su inocencia y su bondad, puesto que guiado por el cuidado hacia los suyos, los animales, destruye las trampas del cazador o las vuelve inofensivas.

Así, el prototipo del hombre salvaje y bondadoso, aunque poderoso a la vez, surge en el poema, para ser cambiado, transformado, o socializado (socialización) a través del recorrido que hará desde los campos salvajes, por los cotos de caza, las zonas de labrantíos y finalmente a la ciudad de Uruk de la mano de Shámhat, la hieródula. Su viaje, desde la estepa a la ciudad, no es otro que el proceso del pasaje de la "inocencia animal" a la "conciencia mundana" propia de una vida de ciudad, la cual se manifestará en Enkidú hasta en un modo físico y corporal, al pasar de la fuerza y vigor animal a la depresión urbana, hija de la inacción.

En ese sentido, tal estado de inocencia parece remitirnos al estado edénico del Génesis bíblico, más aún si se advierte que Edén proviene de la palabra sumeria *edin*, *estepa* (o *şeru* en lengua acadia), es decir el lugar de lo barbárico, de lo incivilizado, de lo salvaje⁵. Término que se opone a *tierra de regadío* o cultivable (*gan* en sumerio o *eqlu* en acadio), es decir lo sedentario, lo urbano o lo civilizatorio⁶.

³ Cf. Lara Peinado, F. (1989). *La civilización sumeria*. Madrid. pp. 79 y ss.

⁴ Así lo evidencia el episodio mítico del *Matrimonio de Martu*:

[...]¡Aquel que es nómada y enemigo de [...]

Que [...] los templos de los dioses [...];

Revoluciona [...];

Se viste con pieles de carnero (?) [...];

Vive en una tienda de campaña, bajo el viento y la lluvia [...];

No ofrece sacrificios (?);

[Nómada] armado de la estepa;

Allí desentierra las trufas; no sabe "doblar la rodilla" (?);

Come la carne cruda;

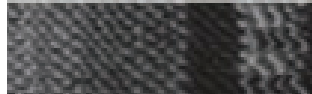
Vive la vida sin (tener) una casa,

Y, cuando muere, no es enterrado según los ritos! [...]"

Cf.: Bottero, J. y Kramer, S. N. (2004). *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid. p. 446.

⁵ Cf. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, S, 16. pp. 138 y ss.

⁶ Cf. *Ibid*, E, 4. pp. 249 y ss.



Dicho Edén geográfico del cual proviene Enkidú es a su vez en el *Poema* el Edén metafórico de la inocencia animal, aquella que no conoce la *actividad sexual como goce*, sino como mera reproducción. Y es en ese sentido que el padre del cazador, también experto en poner trampas, pone a Enkidú la más infalible de todas, el cuerpo de la hieródula Shámhat; estrategia ésta que también compartirá Gilgamesh, rey de Uruk:

Ve, cazador, lleva contigo
a la hieródula Shámhat.
Cuando él vaya a beber
con la manada al estanque,
que se quite ella sus vestidos
y le muestre sus formas.
Al verla, él
se arrojará sobre ella.
Lo rehuirá entonces la manada
que con él creció en la estepa.
(*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 58)

Shámhat, es decir *šamḫatu*, *prostituta o mujer conectada al templo* y que a su vez deviene de *šamāḫu*, de *extraordinaria belleza*, pero también *exuberante, abundante*⁷, es la prostituta sagrada, aquella que en épocas festivas realizaba el *ἱερός γάμος*, es decir el *matrimonio sagrado* con el rey.

En ese sentido, no es forzada la participación de Shámhat en el proceso de inserción en la vida social que debe experimentar Enkidú, sino por el contrario, muy acorde por un lado con la concepción mesopotámica de que el sexo, como goce, es propio de los humanos frente a la mera cópula animal, y por otro, con los ritos de iniciación que los jóvenes mesopotámicos debían atravesar en la adquisición de la madurez. En este caso, será Shámhat la conexión inicial de Enkidú con la civilización.

Shamhat dejó caer su velo,
le mostró su sexo.
El gozó su posesión.

⁷ CAD, Š Part I, 17. pp. 288 a 290.

Ella no temió,
 gozó su virilidad.
 Ella se desvistió.
 Él se echó sobre ella.
 Ejerció ella con el salvaje
 su oficio de hembra.
 Él se prodigó en caricias,
 le hizo el amor.
 ¡Seis días y siete noches,
 excitado Enkidú,
 se derramó en Shámhat
 hasta que se hubo
 saciado de gozarla! (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 60)

El extenso tiempo de goce sexual llevó a Enkidú a perder parte de su fuerza animal, debilitando su cuerpo.

Por medio de una sencilla y a la vez muy efectiva estrategia, el poeta nos muestra que Enkidú ha dejado de ser un semi-animal, con sólo la mención de una acción corporal que, ahora como hombre, ya no puede realizar:

Se volvió [entonces] él
 hacia su manada,
 [pero] al ver a Enkidú
 huían las gacelas.
 Las bestias de la estepa
 se apartaban de él.
 Se lanzó Enkidú,
 [pero] su cuerpo no le respondió:
 Inmóviles quedaron sus rodillas
 mientras huía la manada.
 Debilitado, Enkidú
 no corría ya como antes.
 Pero había madurado y logrado
 una vasta inteligencia. (*Poema de Gilgamesh*, 2006, pp. 60-61)

Sin embargo el mero goce sexual no es suficiente como herramienta civilizadora, y en ese sentido creo que es importante poner atención sobre un aspecto fundamental que el *Poema* nos marca: la



palabra. Esa forma de acicalamiento mental que el hombre ha desarrollado en su evolución y que, desde el punto de vista de la antropología, ha sido fundamental para el desarrollo de las relaciones sociales. Una herramienta que sin duda posee una fuerte impronta en los humanos, pues posee la capacidad de herir o de curar, de humillar o de enaltecer. Y es este último sentido el que tienen las primeras palabras que hacia Enkidú dirige la hieródula, quien de pronto ha dejado de ser una herramienta del goce sexual para convertirse, a través del lenguaje, en mentora y guía de Enkidú:

La hieródula se dirigió
a Enkidú
"¡Eres hermoso, Enkidú,
pareces un dios!"
¿Por qué con las bestias
has de correr por el campo?
Anda, deja que te lleve
a Uruk-el-Redil, [...]
[...] Mientras ella le hablaba,
él se convencía.
(*Poema de Gilgamesh*, 2006, pp. 61-62)

Igualmente, a través de la palabra, Shámhat da cuenta a Enkidú sobre la vida civilizada:

Ve Enkidú,
al corazón de Uruk-el-Redil,
donde los jóvenes
se ciñen con estolas.
[Donde] cada día
es día de fiesta,
donde retumban sin cesar
los tamboriles.
[Donde] las prostitutas
realzan sus formas,
engalanan sus encantos
y, con su algarabía,
sacan del lecho nocturno
a los notables.

¡Bah, Enkidú,
 qué sabes de la vida!
 Te conduciré a Gilgamesh,
 un hombre que la goza. (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 63)

Otra marca civilizatoria que es posible observar en el pensamiento mesopotámico a través del viaje de Enkidú, es aquella que nos muestra que la salida de la inocencia supone la cobertura de la desnudez, es decir la *vestimenta*. ¿Acaso en el relato bíblico, tras perder la inocencia por comer el fruto prohibido (evidente alusión metafórica al goce sexual), no fue el cuerpo de Eva lo primero que Adán notó al perder ambos la lámina de luz que los recubría?⁸

Cubrir la desnudez con vestimentas supone la existencia de un *otro*, aquel por quien uno se cubre, pero también supone la confección, la hechura, el trabajo de la materia prima, la civilización⁹:

Se quitó ella sus vestidos.
 Con uno cubrió a Enkidú.
 Con otro
 ella misma se cubrió.
 (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 69)

Cubierto Enkidú con el vestido de la Hieródula, fue ingresado en otra de las marcas civilizatorias desde el punto de vista mesopotámico: la *comida*. El pan y la cerveza son fruto de la elaboración humana, a diferencia del agua o de la leche que brotan de la naturaleza. Ser hombre en la concepción mesopotámica suponía comer pan y beber cerveza. En ese sentido, antes de su ingreso a la ciudad de Uruk, Enkidú es incorporado, por medio de la comida, al más primigenio de los grupos sociales, el de los pastores semovientes de la pradera. Es en la ronda dentro de la tienda, donde Enkidú aprende a compartir los alimentos y a disfrutar las bebidas elaboradas:

Sólo leche de animales
 solía él mamar.

⁸ Génesis 3,7: "Then the eyes of both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together and made loincloths for themselves". The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with Apocrypha, 4th edition. 2010. p. 15.

⁹ Haciendo de la sastrería, según el relato bíblico, la profesión más antigua del mundo, a desmedro de la prostitución.



Pusieron pan frente a él.
Él lo veía extrañado.
Lo examinaba.
Porque no sabía Enkidú
de pan para comer,
ni de cerveza para beber.
¡No lo había aprendido! (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 69)

Impulsado por la hieródula a beber y a comer, Enkidú sació su hambre con pan y calmó su sed con ¡siete jarras de cerveza!, luego de lo cual, nuevamente, y siempre a través del cuerpo de Enkidú, el poeta nos muestra los efectos que la cultura tiene sobre los hombres:

Se sintió ligero. Cantaba.
Su corazón rebosaba de alegría.
Su cara irradiaba. (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 70)

La quinta marca que es posible hallar en la travesía de Enkidú es *el baño y la unción*. El lavado del cuerpo y la unción con aceites, cuya extracción y elaboración supone en sí mismo un anclaje civilizatorio:

Enjuagó con agua
el vello de su cuerpo.
Se ungió con aceites [perfumados]
parecía ya un hombre.
(*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 70)

El proceso de *animal a hombre* que Enkidú fue realizando de la mano de Shámhat generó en él la idea de pertenencia al ámbito humano y no ya al de las bestias, lo cual tuvo como efecto, por un lado, la *oposición al mundo animal* y por lo tanto la confrontación con aquellos animales que alguna vez fueron parte de su manada, y por otro, *la defensa de los hombres*, de los cuáles forma parte él ahora:

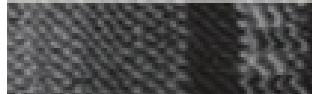
Se puso un vestido.
Se veía como un novio.
Tomó sus armas,
combatió a los leones.
Podían ya descansar de noche los pastores.

Atacó a los lobos,
 ahuyentó a los leones...
 Podían ya dormir los jefes de pastores.
 Era Enkidú su protector
 ¡Hombre vigilante,
 guerrero único!
 (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 70)

El viaje de Enkidú hacia Uruk-el-Redil fue de la misma extensión que realizó la hieródula en su búsqueda, de alrededor de tres días, y que en tiempo de marcha humana configura unos 80 o 90 kilómetros. En ese transcurso, en su relación con Shámhat, en su vínculo con los cazadores y los pastores es que Enkidú alcanzó la madurez y la inteligencia que debe poseer todo hombre para su *participación en la vida política de la Ciudad-Estado*. Es en Uruk-las-Plazas, donde Enkidú termina su incorporación a la vida ciudadana, al oponerse, cumpliendo así con su destino, a la tiranía de Gilgamesh. Hecho por el cual es aceptado, más allá de su semblante cuasi-animal, por la población y luego por el mismo rey Gilgamesh:

En el centro de Uruk-las-Plazas
 Se juntaba la gente en torno suyo.
 Se detenía él en una calle
 De Uruk-las-Plazas
 Y se congregaba la gente alrededor.
 Se decía de él: [...]
 [...] ¡Es ése el hombre que ahí donde nació
 Comía hierba fresca
 Y mamaba
 La leche de las bestias!
 Que haya en Uruk ritos previstos
 Y purificación de varones,
 Al compás del lushanu
 Para el varón de la apariencia altiva!
 (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 72)

Avanzada la narración, pareciera querer decirnos el poeta, al menos en esta parte de la obra, que a toda acción corresponde una reacción igual o mayor, puesto que cumplido su destino (oponerse a



Gilgamesh) y devolver el equilibrio a Uruk, Enkidú sufre, nuevamente en su cuerpo, las consecuencias propias de la *inacción que conlleva la vida urbana y sedentaria*, al caer en lo que parece ser una depresión¹⁰:

Gilgamesh se volvió hacia él
y así habló a Enkidú: [...]
 "[¿Por qué] estás abatido?"

Enkidú tomó la palabra
y habló así a Gilgamesh:
"¡Los lamentos, amigo mío,
paralizan mis músculos;
suelos mis brazos,
mi fuerza disminuye!" (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 75)

La respuesta a tal estado de ánimo será la acción. Encarando ambos la expedición al *Bosque de los Cedros*, la consecuente destrucción de Humbaba y, luego, la inmolación del *Toro Celeste*, enviado por Anu a pedido de la airada Ishtar. Victoria ésta última cara a Enkidú, puesto que, como castigo a tal afrenta, los dioses decretarán su muerte.

Quizás desde el punto de vista mesopotámico, y que también es una fuerte marca civilizatoria, no haya bien que importe más a un hombre que el *recibir las exequias fúnebres*¹¹, lo cual supone indispensablemente el proceso del *entierro*, ya que son los animales los que mueren y yacen a campo abierto a merced de las alimañas.

¿Acaso no es este el acto de piedad que Humbaba dijo tener hacia Enkidú, cuando aún éste merodeaba con las manadas cerca del Bosque de los Cedros?

¿No hubiera podido yo secuestrarte,
matarte entre los matorrales,
a la entrada del bosque?

¹⁰ Si bien este término pareciera pecar de un ejercicio anacrónico por quien escribe, cabe recordar que es el utilizado en expresa referencia al estado de ánimo de Enkidú por estudiosos como Jorge Silva Castillo (2006, p. 24) y Jean Bottero (2015, p. 82), todo lo cual nos parece acertado ya que los efectos de la civilización humana sobre la psique no nacieron con la psicología, sino que esta de aquellos.

¹¹ Función primordial que posee la XII tablilla anexada al Poema de Gilgamesh y extraída del poema *Gilgamesh* y el *Árbol de Huluppu*.

Hubiera podido dar tu carne a comer
a las aves chillonas del bosque,
a las águilas, a los buitres. (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 99)

Sin embargo, nada significaba eso para Enkidú el salvaje, puesto que, parafraseando a Jorge Luis Borges, todos los animales son eternos, ya que desconocen la muerte. Pero tampoco para Enkidú el héroe, quien junto a Gilgamesh su amigo y hermano, había derrotado al horror de Húbabá e inconsciente desafiaba a los dioses. Es ante el decreto definitivo de su muerte, y más que nada en virtud del proceso civilizatorio que realizó junto a Shámhat, que Enkidú adquiere la consciencia de muerte y de su carácter irrevocable. Todo lo cual genera en él dos reacciones ante la muerte que terminarán de conformarlo como hombre.

La primera es de carácter psicológico, *el miedo y la desesperación ante la muerte*, lo cual explica su odio y las maldiciones hacia el cazador y hacia Shámhat, la hieródula, aquellos que lo transformaron en el hombre que es y que ahora debe morir.

Oídas tales maldiciones que en su plegaria Enkidú elevara hacia Shamash, dios semita del sol, éste le reprocha su ingratitud para con aquellos que tanto hicieron por él:

¿Por qué maldices, Enkidú,
a Shámhat, la hieródula,
que te hizo comer el pan
destinado a los dioses
y te hizo beber la cerveza
destinada a los reyes,
te revistió con vestidos
como un príncipe
y te consiguió por compañero
al soberbio Gilgamesh?
(*Poema de Gilgamesh*, 2006, pp. 122-123)

La segunda reacción es de carácter cultural y religioso, propia de la civilización mesopotámica: *el consuelo de las exequias fúnebres frente al abismo*.

A través de la palabra del dios Shamash, Enkidú finalmente advierte (revelando así el carácter pedagógico del *Poema de Gilgamesh*) el bien que ha significado su transformación de animal a hombre, el valor de



su inserción en la sociedad, y más que nada la hermandad que ha obtenido de Gilgamesh, rey de Uruk, gracias al cual habrá de recibir grandes honras fúnebres que harán más placentera su vida en el más allá:

Ahora, Gilgamesh,
 como hermano mayor,
 te hará reposar
 en un gran lecho.
 En lecho preparado con cariño
 te hará reposar.
 Te hará descansar
 en la morada de la paz,
 en una morada a su izquierda.
 Los consejeros del reino
 besarán tus pies.
 Al pueblo, antes gozoso,
 le hará observar el duelo.
 Después, por ti, él mismo
 se deshará el peinado
 y, vestido con la piel de un león,
 errará por la estepa" (*Poema de Gilgamesh*, 2006, p. 123)

EL VIAJE DE SINUHÉ, EL CIVILIZADO:

El relato egipcio de *Sinuhé* es el inverso del relato mesopotámico de Enkidú. Es la narración de aquel que deja la vida civilizada, desde la visión egipcia, y huye hacia la estepa, donde habitan los salvajes, los beduinos, aquellos que representan el caos frente al orden del Estado egipcio.

Ante el rumor del asesinato del faraón Amenemhat I, la huida de Sinuhé por el Delta del Nilo hacia el este, al país de los cananeos en Siria-Palestina, nos muestra el pasaje del ámbito urbano (al cual pertenece Sinuhé, pero que debe rodear para no ser advertido), a las tierras de cultivo, hasta llegar a las murallas, límite arquitectónico del ámbito civilizado, luego del cual se halla el desierto. "Tomé dirección río abajo y alcancé las Murallas del gobernante (en Wadi Tumilat), construidas para detener a los nómadas, para aplastar a los que merodean por las dunas." (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 82).

Es en ese momento donde la vida inclemente del desierto muestra sus efectos sobre el cuerpo de Sinuhé: "Cuando me detuve en el

área de Kemuer, un ataque de sed me sobrevino. Estaba deshidratado, mi garganta reseca. Me dije a mí mismo, 'esto es el sabor de la muerte'" (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 82).

A punto de morir, Sinuhé se encuentra con un caminante de la arena, un nómada, un pastor que lleva su ganado y que le da a beber agua y luego cocina para él leche. Ambos símbolos, el agua y la leche, bebida de los animales, marcan, a través de la *comida*, la introducción de Sinuhé en la vida de la estepa.

Por otro lado, también es una marca de la vida pastoril la *organización política* en la que Sinuhé es inserto. La *tribu cananea* suponía una organización encabezada por el líder tribal que a su vez formaba parte de un consejo de tribus, diferente a la organización política del Estado egipcio donde la supremacía la poseía únicamente el faraón, dios en la tierra.

Una tercera marca de inserción en la vida salvaje de los nómades cananeos que es posible hallar en el texto es la *vinculación parental*, la cual Sinuhé contrajo al casarse con la hija mayor del jefe tribal, Amunen≈i.

En otro pasaje, surgen como marcas simbólicas el *vergel cananeo* y la *comida* propia de las tribus de la zona y que es ajena al modo de alimentación egipcia a la que Sinuhé está acostumbrado:

Era una buena tierra, se llamaba Iraru, no existía otra igual. Había higos en ella y uvas también; era más rica en vino que en agua. Su miel era abundante, su aceite cuantioso; todo tipo de frutas tenían sus árboles. Había cebada allí y también escanda, los diversos tipos de ganado no tenían límite. Mucho fue lo que me llegó por amor a mí, habiéndome nombrado gobernante de una tribu de entre las de su tierra. Se hacían alimentos para mí a diario y vino cada día, carne asada, pato a la brasa, además de cabrito. Cazaban y pescaban para mí, además de lo que mis perros (me) traían. Se preparaban abundantes dulces y todo tipo de leche cocinada. (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 87)

Una quinta marca que es posible advertir en el relato es, por un lado, la *vivienda* propia de las sociedades pastoriles de Siria y Palestina: la *tienda*, y por otro la *forma de posesión material*: el *ganado*. "Un cam-

¹² La repetición de la preposición de se debe a un error en el texto original, al estar citado íntegro, se ha decidido no corregirlo.



peón de de¹² Retenu vino a mi tienda para retarme. [...] Me dijo que pelearía conmigo, pretendía despojarme. Planeaba capturar y llevarse mi ganado bajo el consejo de su tribu." (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 88)

Finalmente, si bien Sinuhé pudo amoldarse a su nueva vida y prosperar, su deseo era regresar a Egipto para pasar sus últimos días en la vida de Palacio, pero sobre todo rehuir a la *forma de entierro y al ritual funerario cananeo*, marcas ésta de barbarie que sobre los nómades tenían los egipcios, para quienes el deseo de trascendencia sólo podía ser obtenido a través del ritual egipcio.

Es en ese sentido, el dar cuenta de un alto grado pedagógico sobre el ritual del entierro, que la conclusión del relato cierra con la concesión que le es otorgada por Sesostris:

Cuando hayas regresado a Egipto, verás la Residencia donde creciste, besarás la tierra a sus puertas, te reunirás con los cortesanos.

Ya has comenzado la madurez, has perdido la virilidad, has pensado en el día del enterramiento y de obtener la veneración. Un lecho se te ha asignado, con aceites y vendajes de la mano de (la diosa) Tait. Una procesión ha sido organizada para ti el día de (tu) entierro: la caja es de oro y la máscara de lapislázuli, el cielo (estará representado) sobre ti cuando estés en una capilla portátil y bueyes llevándote y cantores al frente. La danza-*muu* será realizada a la puerta de tu tumba, las ofrendas preceptivas serán pronunciadas para ti, se sacrificará en tu altar. Tus pilares estarán elaborados con piedra caliza, en medio de los príncipes. No mueras en el extranjero, que no te entierren los cananeos, que no te envuelvan en una piel de carnero haciendo de sarcófago. Esto es mucho para quien ha pateado la tierra. Piensa en tu cuerpo y ven. (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 91)

Y es en ese regreso donde reaparecen las marcas de la vida civilizada desde el punto de vista egipcio:

Este humilde servidor partió hacia el sur. Me detuve en el Camino de Horus. El comandante, a cargo allí de la guardia, envió a un comisionado para informar. Entonces, su

majestad hizo venir a un eficiente supervisor de campesinos de palacio acompañado de barcos cargados con presentes del rey para los nómadas que vinieron cuidándome hasta el Camino de Horus. Llamé a cada uno por su nombre. Todos los criados estaban en sus puestos cuando había comenzado a izarse la vela; se amasaba y se colaba (cerveza) a mi lado, hasta que alcancé el pueblo de Ichitauy. (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 93)

El regreso de Sinuhé supuso el retorno a la vida urbana y palaciega. Las comitivas, la arquitectura, la decoración ritual, los súbditos, la vida cortesana, los salones de audiencias, los pabellones y el faraón. Pero también otros símbolos de la vida urbana: las puertas, las casas, los sirvientes, el baño y las esponjas, los objetos preciosos de palacio, las telas de lino real, la mirra, los ungüentos mejor elaborados, los afeites y los peinados. Todo lo cual termina el proceso de transición a la vida beduina de la estepa y del desierto que Sinuhé debió afrontar:

Entregué mi atavío de extranjero y ropas de beduino, y me vestí con lino, me ungué con el mejor aceite, dormí sobre una cama. Di la arena a quienes vivían en ella, el aceite de palma a los que se untaban con él. (*Sinuhé*, Galán, 2000, p. 95)

A MODO DE CIERRE

La lectura de obras como el *Poema de Gilgamesh* y *Sinuhé*, las mayores representantes de la literatura mesopotámica y de la literatura egipcia, supone advertir el valor y la importancia que la vida urbana, esto es la civilización, tuvo para las poblaciones de las dos culturas más antiguas del Cercano Oriente.

Frente a un mundo desconocido, que constantemente amenazaba con romper el orden que estos enclaves arquitectónicos brindaban, la creación literaria es reflejo de ese valor que la cultura supone. A través de marcas que el poeta deja a la posteridad, llegan a nosotros los elementos que posibilitan saber qué era y qué no era ser civilizado.

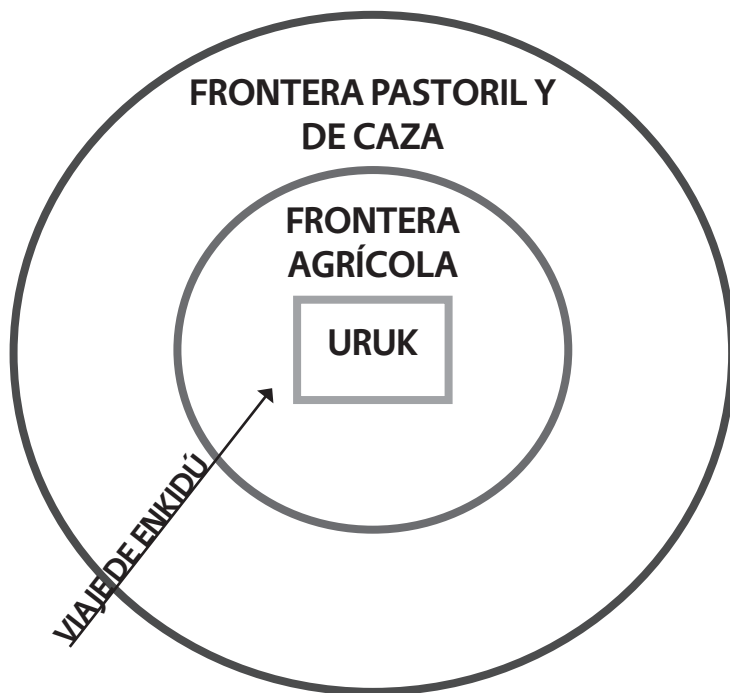
Como hemos podido advertir las marcas en el viaje de Enkidú fueron valorativamente, desde el punto de vista mesopotámico, de grado creciente: 1°) la actividad sexual como goce, 2°) la palabra, 3°) la vestimenta, 4°) la comida, 5°) el baño y la unción, 6°) la oposición



al mundo animal y la defensa de los hombres, 7°) la participación de la vida política de la Ciudad-Estado, 8°) la inacción que conlleva la vida urbana y sedentaria, y finalmente, 9°) el entierro y la recepción de exequias fúnebres.

Así, como muestra el esquema siguiente, tales marcas de civilización, siempre desde el marco ideológico del poeta, surgen a medida que Enkidú se acerca a la Ciudad-Estado, a Uruk-las-Plazas:

ESQUEMA DEL VIAJE DE ENKIDÚ



**ÁMBITO DE LO SALVAJE
(ESTEPA/DESIERTO)
MOTAÑA**

En contraposición al viaje de Enkidú, el relato de Sinuhé traza una salida del ámbito civilizatorio egipcio, en virtud de la cual emergen progresivamente los símbolos de la barbarie, los cuales también se muestran, como en Enkidú, en grado creciente a medida que Sinuhé ingresa en la sociedad cananea, sólo que en este caso se tornan insostenibles para el personaje al final de la obra, especialmente en lo que se refiere a las exequias fúnebres: 1° la comida (leche y agua), 2° la organización política cananea (tribu pastoril), 3° el vínculo parental, 4° el vergel cananeo, 5° la vivienda (tienda), 6° la posesión material (ganado), y finalmente, 7° el entierro y el ritual funerario cananeo.

Así, en el relato de Sinuhé el alejamiento del Estado egipcio supone la desaparición de las marcas de civilización, siempre desde la concepción ideológica del poeta, y emergen, a medida que el héroe avanza, las marcas de aquello que los egipcios consideraban bárbarico:

ESQUEMA DEL VIAJE DE ENKIDÚ





Finalmente, ambas obras, como producto social que son, enmarcan el reflejo de una ideología determinada.

En el caso de *Sinuhé: la imposibilidad de asimilar otra cultura ajena a la egipcia*. Puesto que si bien el contacto con tribus cananeas era frecuente a través del Delta del Nilo, donde los nómadas llevaban su ganado a beber agua y pastar, el aislamiento geográfico de Egipto, supo convertirlo en una especie de monolito cultural. Reflejo de ello es la imposibilidad de saber, en *Sinuhé*, más allá del nombre del jefe tribal cananeo, Amunen≈i, aliado egipcio, y las ciudades de Biblos y Qedem, datos acerca de la esposa de Sinuhé o de sus hijos, sino que la mayor parte del relato se centra en resaltar las acciones del héroe, como texto autobiográfico que es, así como enaltecer la figura del faraón Sesostris I, razón por la cual se tiene a este relato como un texto de propaganda política de mucha y muy extensa influencia.

En el caso del *Poema de Gilgamesh*, la ideología que enmarca es: *la importancia y el valor de pertenecer a la sociedad mesopotámica*, la cual, por sus características geográficas y culturales, ha sido una sociedad dúctil a las influencias de aquellos pueblos que consideraban bárbaricos (representados en este caso por Enkidú) y que a la larga se veían atrapados por la belleza y la grandeza de sus ciudades, y cuyo mayor ejemplo fueron los mismos acadios, de origen semita oriental, que tras invadir territorio sumerio supieron hacer suyas muchas de las invenciones de los "cabezas negras": cosmogonías, antropogonías, mitologías, ritos diversos, prácticas arquitectónicas, artísticas o culturales, la más insigne de todas ellas: la escritura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA. VV. (2004). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. (Sixth Printing) Illinois: Oriental Institute.

Anónimo. (2006). *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilónico)*. Trad. de J. Silva Castillo. México D.F.: Ed. de El Colegio de México.

Anónimo. (2015). *La Epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*. Trad. de Jean Bottero. Madrid: Akal Ediciones.

Bottero, J. y Kramer, S. N. (2004). *Cuando los dioses hacían de hom-*

bres. Mitología mesopotámica. Madrid: Akal Ediciones.

Coogan, M. D. (ed.), et al. (2010). *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with Apocrypha*, 4th ed. London: Oxford University Press.

Galán, J. M. (2000). *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto.* Madrid: CSIC

Lara Peinado, F. (1998). "Nada sabe de comer el pan". El trasfondo no urbano en el *Poema de Gilgamesh*. *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 1. pp. 111-125.

Lara Peinado, F. (1989). *La civilización sumeria.* Madrid: Historia 16.