

EL DIÁLOGO DEL PESIMISMO

Traducción, notas y comentarios por

JORGE SILVA CASTILLO

El Colegio de México

Introducción

EL DIÁLOGO DEL PESIMISMO que en acadio llevó el título de *Arad mitanquranni, Siervo atiéndeme*, y cuya traducción directa del original presentamos aquí, es una composición que debe datar de principios del primer milenio a. c. La publicación más completa del texto (texto cuneiforme, transliteración y traducción) es sin duda la que aparece en la importante obra de W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 139-149 y planchas 37 y 38 (Oxford, Clarendon Press, 1960), por lo que nosotros la hemos tomado como base de la presente traducción. Hemos consultado además otras tres traducciones: la de E. A. Speiser ("The case of the Obliging Servant", *Journal of Cuneiform Studies*, 8 [1954], pp. 98-105), que ofrece un comentario muy original y muy interesantes notas filológicas, y las otras dos, las más recientes de R. Labat ("Le Maître et son Serviteur" en *Les Religions du Proche-Orient* (pp. 342-346, Fayard Denoël, 1970) y de J. Bottéro ("Le Dialogue Pessimiste et la Transcendance", *Revue de Philosophie et de Théologie*, XCIX année, I [1966], pp. 7-24).

El Diálogo del Pesimismo, que en su versión más completa tiene 86 versos, divisibles en 11 estrofas, se desarrolla entre un rico terrateniente y su esclavo; cada estrofa presenta un esquema muy rígido en su estructura lógica: 1º a) El amo llama a su siervo, quien le responde de inmediato; b) propone el primero llevar a cabo una actividad determinada y en cuatro estrofas —las tres primeras y la octava— da instrucciones en consecuencia; c) el siervo encomia la conveniencia de realizar los proyectos de su amo y le proporciona un número variable de razones más o menos convincentes, más o menos artificiosas, según el caso. 2º a) El amo desiste de sus propósitos; b) el siervo se apresura a mostrar su acuerdo incondicional a tal cambio de parecer y aduce argumentos —generalmente más y

mejores— para no realizar el proyecto expuesto en primer término. 3º En la última estrofa, el amo parece considerar agotada toda posibilidad de acción, se muestra perplejo ante tal situación y se pregunta “¿qué será bueno hacer?” a lo que el esclavo responde, en resumen, “suicidarnos” y añade simplemente una breve reflexión sobre la limitación del hombre para comprender el misterio del Universo.

En cuanto a la interpretación de fondo, sólo agregamos unas cuantas palabras puesto que ya ha sido el objeto de un artículo aparecido en esta misma revista (J. Silva Castillo, “Un estado de anomia en Babilonia”, *Estudios Orientales* IV-3 [1969], pp. 280-307). Para E. A. Speiser (*op. cit.*, pp. 103-105) esta composición no es más que una sátira, un arreglo artificioso de proverbios populares, sin otro objeto que el de divertir o, por lo menos, con ese fin principal. Para la mayoría de los comentaristas, en cambio, se trata de una reflexión sobre la vacuidad de la vida, lo absurdo de la actividad humana, sin excluir una fina ironía que provocaría en el lector una sonrisa amarga (Lambert, *op. cit.*, pp. 139-141). En esta misma línea J. Bottéro quizá vaya más lejos al considerar que esta visión pesimista, sin negar su dosis de humor, tiene un sentido más profundo filosófico-teológico, puesto que, en definitiva, la negación de toda posibilidad de acción está anclada en el concepto de la trascendencia divina; si el hombre no es capaz de subir al cielo ni de abarcar la tierra (versos 83-84) es porque los dioses son los únicos en poseer la ciencia del Universo (Bottéro, *op. cit.*, pp. 15-24).

Creemos que no hay que descartar ninguna de estas posiciones como si se excluyeran las unas a las otras; como dice Bottéro “¿Por qué pretender a toda costa que nuestro autor no haya tenido sino un solo propósito cuando, si lo hemos leído y analizado bien, su obra revela por lo menos dos?” (*Ibid.*, p. 16). Nosotros compartimos este punto de vista pero subrayamos *por lo menos* y pensamos que el contenido de esta composición nos obliga a pensar que revela ante todo *una crisis de tipo social*, que no excluye una reflexión filosófica latente y una sátira que siempre divertirá.

En efecto, el problema directo que se plantea el autor es el de la *conducta* del hombre con relación a un sistema de normas y valores en quiebra. En obras tales como *Ludlul Bel-*

Nemegi y la *Teodicea Babilonia*, la cuestión fundamental es de orden gnoseológico; “*Me encuentro abrumado por estas cosas; no comprendo su significado*”, se dice a sí mismo el personaje del monólogo Ludlul Bel-Nemēqi (Tableta II, versos 46-48) y el sabio amigo del *Justo Paciente* en la *Teodicea Babilonia* explica: “*La mente divina, como el centro de los cielos, es remota; su conocimiento es difícil; las masas no lo comprenden*” (estancias IV, versos 256-257), mientras que nuestro amo del Diálogo del Pesimismo se pregunta *¿Qué es bueno hacer?* (verso 80).

Mejor que cualquier otro argumento, la lectura de esta composición permitirá al lector juzgar por sí mismo cuál debe haber sido la intención del autor acadio.

Conviene sin embargo, antes de abordar la traducción, tener en cuenta que aun cuando la extraordinaria solidez de las tabletas cuneiformes nos permite gozar la lectura de una obra de hace casi tres mil años, en versiones muy próximas a la composición original, el traductor se enfrenta al problema arduo de restituir con un máximo de probabilidad y siguiendo criterios científicos bien establecidos las lagunas existentes. Es necesario por lo tanto, enunciar brevemente algunos de los principios que permiten obtener restituciones plausibles, con el fin de que el lector no tenga la falsa impresión de encontrarse frente a una obra debida parcialmente al autor acadio pero completada gracias a la pura imaginación del bien intencionado traductor.

Cinco copias cuneiformes del texto acadio han sido descubiertas y publicadas hasta la fecha (Cf. Lambert, *op. cit.*, p. 143), de las cuales una es bastante completa, las cuatro restantes, muy fragmentarias. Sobre esta base, Lambert ofrece una transliteración que en conjunto, a pesar de cierto número de lagunas, permite una lectura casi total de la obra.

Hay un primer tipo de restituciones que se imponen con toda evidencia —las únicas que consigna Lambert en su transliteración— sea porque antes o después de la laguna es legible el principio o el fin de una palabra bien conocida y que conviene perfectamente, de acuerdo con el contexto, o bien porque el esquema de la composición, muy rígido como lo hemos visto, así lo impone; como ejemplo del primer caso citamos el verso 50 en que el texto cuneiforme no ofrece sino ...*ra-ma*

be-lí la ta...; puesto que en esta línea, dado el esquema de la composición, debe intervenir una respuesta negativa y en esa estrofa el tema es el amor de una mujer, es evidente que debemos restituir imperativos negativos del verbo *râmu*, *amar* y que, por lo tanto, debemos leer *la ta-ra-ma be-lí la ta-ra-ma, no ames, señor mío, no ames*; por otra parte, para dar una imagen gráfica del texto cuneiforme, las sílabas restituidas se encierran entre corchetes: [*la tá*] -*ra-ma be-lí la ta-[ra-ma]*; y de la misma forma, por respeto del texto original, también las palabras correspondientes de la traducción [*No a*]mes, señor mío, no a[mes]. Como ejemplo de restituciones impuestas por el esquema de la composición, citemos únicamente la primera línea del diálogo; en el texto acadio no se lee más que ...*an-nu-ú be-lí an...*; si tenemos en cuenta el principio de todas las estrofas visibles, que debe ser el mismo en ésta, la restitución [*Arad mi-tan-gur-an-ni*] *an-nu-ú be-lí an-[nu-ú]* —confirmada, además, por lo que queda de esta primera línea— resulta absolutamente segura: —“[*Siervo, atiéndeme!*] —“*Héme aquí, señor, héme a[quí]*”.

Un segundo tipo de restituciones son aquéllas que no son totalmente seguras, pero sí muy probables: por el sentido de la oración, por un verbo que suele pedir determinados complementos o viceversa; porque se descubre la intervención de una expresión idiomática corriente. En estos casos las palabras que en la traducción corresponden al texto restituido aparecen igualmente entre corchetes pero con un tipo de imprenta diferente; además, en tales casos siempre respaldamos dicha traducción con el texto acadio que creemos pertinente, consignado en las notas a pie de página (versos 4, 7, 8, 22).

En dos ocasiones, ha sido muy difícil proponer cualquier restitución plausible (versos 3 y 13); en el verso 3 ofrecemos una frase con un sentido muy vago que pide el contexto pero que no podemos respaldar con un texto acadio preciso; en el verso 13 dejamos la laguna completamente en blanco, puesto que se trata quizá de un adagio que no conocemos; en ambos versos el signo de interrogación (?) indica la perplejidad del traductor.

Por último, cuando la extrema concisión del verso acadio hace necesaria la introducción de palabras o frases inexistentes en el original, éstas se ponen entre paréntesis.

En cuanto a la traducción misma, hemos querido que su lectura, ante todo, sea inteligible a primera vista; entre la posibilidad de traducir palabra por palabra —dejando a las notas la función de explicar las partes oscuras— y la de ofrecer un texto comprensible —sin privar al lector que así lo desee de la posibilidad de buscar en las notas la traducción literal, que consignamos cuando lo juzgamos oportuno— hemos optado por esta segunda solución que hace más fluida la lectura. En muchos casos perdemos concisión, gran virtud de esta pequeña obra literaria, pero ganamos fluidez. En un caso, estrofa de los préstamos, versos 62-69, la imagen que sirve de eje al desarrollo de la analogía —cereales por capital, Cf. nota 23— ha sido sacrificada, puesto que el sentido figurado en ese caso resultaría particularmente oscuro; lo lamentamos, en este caso, perdemos colorido en el lenguaje.

EL DIÁLOGO DEL PESIMISMO

- 1.—“¡[Siervo, atiéndeme¹.]!” —“Héme aquí², señor, héme a[quí]”.
- 2.—“¡[Ea! ve³ por el ca]rro y engánchalo, que he de ir al pa-la[cio]”.
- 3.—“[Ve, amo mío, ve...] que sacarás provecho (?)⁴
4. [y *al verte, el rey*] te tratará con benevolencia⁵”.
- 5.—“[No, siervo, yo] no iré al palacio”.
- 6.—“[No vayas, amo mí]o, no vayas;
7. [*El rey*] te enviará [*a un lugar que no te a]grada⁶*
8. y te hará tomar [*un camino⁷ que n]o* conoces;
9. [Día y no]che te hará ver tu suerte⁸”.
- 10.—“¡Sier[vo, atién]deme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí”.
- 11.—“¡Ea! [ve] a traerme agua para las manos⁹, que quiero comer”.
- 12.—“Co[me], señor, come, que la frecuencia en los banquetes¹⁰ alegra el corazón;¹¹
13. ... (?) el banquete de su dios¹² y Samaš acompaña (a quien tiene) limpias las manos¹³”.
- 14.—“No, [sier]vo, no comeré”.
- 15.—“No [co]mas, amo mío, no comas,
16. que tener hambre y comer, tener sed y beber es propio de la condición humana¹⁴”.
- 17.—“¡Siervo, atiéndeme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí”.
- 18.—“¡Ea! Levántate y ve por el carro; engánchalo que quiero salir (de caza) a la estepa”.
- 19.—“Ve, amo mío, ve, que el cazador¹⁵ tiene siempre lleno el vientre;
20. a su perro no le faltan huesos que tritular;
21. [el hal]cón¹⁶ del cazador (allá) hace su ni[do]
22. y el onagro fugaz se sa[cia en la este]pa¹⁷”.
- 23.—“No siervo, no i[ré] a la estepa”.
- 24.—“No vayas, amo mío, n[o va]yas,
25. que el cazador (termina por) [per]der la razón;

26. se le rom[pen los dien]tes a su perro;
 27. el halcón del cazador tiene su ca[sa en la oquedad] de un muro;
 28. el onagro fugaz, prefiere el desierto [por gua]rida ¹⁸”.

Versos 29 – 38, ver nota ¹⁹

- 39.—“¡Siervo atiéndeme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí”.
 40.—“Haré una rebelión”. —“Haz[la,] amo mío, hazla;
 41. ¿Quién vestirá a quien no la hace?
 42. ¿Quién te permitirá, (si no,) llenar tu vientre?”.
 43.—“No, siervo, no haré una rebelión”. (—“No la hagas, amo mío, no la hagas.”)²⁰
 44. Quien lo hace es muerto o despedazado;
 45. (o en el mejor de los casos,) le sacarán los ojos, será prendido e irá a dar al calabozo”.
 46.—“¡Siervo, a[tién]de[me]”. —“Héme aquí, señor, héme aquí”.
 47.—“A una mu[jer] he de amar”. —“Ama, señor mío, ama;
 48. quien tiene una mujer amada olvida [pe]sares y lamentos”.
 49.—“No siervo, no amaré mujer alguna”.
 50.—“[No a]mes, señor mío, no a[mes].
 51. La mujer es un hoyo, (sí,) un hoyo, una fosa, una zanja.
 52. La mujer es una daga de hierro afilada que corta el cuello del va[rón]”.
 53.—“¡Siervo, atiéndeme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí”
 54.—“¡Ea! ve a traerme agua para las manos
 55. que he de ofrecer un sacrificio a mi dios”. —“Hazlo, amo mío, hazlo;
 56. quien ofrece sacrificios a su dios, tiene en paz su corazón ²¹
 57. y realiza inversión sobre inversión”.
 58.—“No, siervo, no ofreceré un sacrificio a mi dios”.
 59.—“No lo hagas, amo mío, no lo hagas;
 60. a tu dios enseñarás a ir tras de ti como un perro
 61. sea que te pida ofrendas, o bien que lo consultes ²² o cualquier otra cosa”.
 62.—“¡Siervo, atiéndeme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí”.
 63.—“Haré préstamos”. —“Así sea; presta, señor, pres[ta],

64. que el usurero conserva íntegro su capital ²³ mientras que aumen[tan] sus intereses”.
- 65.—“No, siervo, no ha[ré] prés[ta]mos”.
- 66.—“No prestes, a[mo mí]o, no prestes,
67. que dar es como a[mar a una mu]j[er] y recobrar (lo prestado), como tener hijos. . .
68. que ago[tan tu] capital, (mientras) a ti te maldi[cen sin cesar]
69. y acaban. (hasta con lo que habías acumulado por) tus intereses”.
- 70.—“¡Siervo, atiéndeme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí[í]”.
- 71.—“Bien, haré una obra de beneficencia en favor de mi país”.
—“Hazlo así, amo mío, hazlo;
72. quien hace una obra de beneficencia en favor de su país
73. pone en el anillo de Marduk su buena acción ²⁴”.
- 74.—“No, siervo, no haré por mi país ninguna obra de beneficencia”.
- 75.—“No lo hagas, amo mío, no lo hagas.
76. Sube a la cima de los tells antiguos ²⁵ y recórrelos;
77. mira los cráneos de nobles y plebeyos,
78. ¿cuál es el de un malhechor y cuál el de un bienhechor?” ²⁶
- 79.—“¡Siervo, atiéndeme!” —“Héme aquí, señor, héme aquí”.
- 80.—“Entonces, ¿qué será bueno hacer?”.
- 81.—“Que nos corten el cuello a ti y a mí
82. y que nos arrojen al río. ¡Eso es bueno!
83. ¿Quién es tan alto para ascender a los cielos
84. y quién tan ancho para abarcar la tierra?” ²⁷
- 85.—“No, siervo, a ti te mataré primero para que me precedas”.
- 86.—“Y mi señor de seguro no me sobrevivirá tres días”.

NOTAS

¹ el verbo *magāru*, del que se deriva el imperativo de forma intensiva iterativa *mitanguranni* tienen dos acepciones, la de *escuchar* y la de *asentir; estar a las órdenes, servir*; por otra parte, el sufijo de alativo an/am añade una idea de movimiento; el verbo *atender* responde aproximadamente a estas varias exigencias semánticas.

² Se discute si *annū* que traducimos por *héme aquí* es una variante del adverbio *sí, anni/a*, o bien si se trata del pronombre demostrativo de tercera persona singular *annū* (Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 323); en este segundo caso, *annū* tendrá el valor de la oración elíptica *éste (que está) aquí (soy yo)* (Speiser, "The Case of the Obliging Servant", p. 100) y que expresa muy bien el español *héme aquí*.

³ La hendiadis es una figura de dicción muy frecuente en todas las lenguas semíticas; *šiširma dikannima* (literalmente, *ve derecho y levántate, emprende*) es un buen ejemplo de su empleo. En efecto la traducción de estos dos imperativos debe reflejar la idea de ambos a la vez y no la de uno y otro por separado: orden enérgica que exige prontitud en la acción con un fin preciso y a la vez un movimiento que rompe el estado de reposo, sin que en el todo se puedan distinguir dos tiempos; de ahí nuestra traducción ¡*Ea, ve...*

⁴ Esta línea presenta una laguna que por razones sintácticas y de grafía cuneiforme es difícil llenar; *provecho* no es más que la idea vaga que pide el contexto, pero no equivale a la traducción de la palabra incompleta . . . *mar-ka-ma*, que desistimos de traducir. El verbo *sacarás*, en cambio, es la traducción amplia de *ibaššūka*, literalmente, *habrá para ti*.

⁵ En este verso la laguna se puede restituir probablemente [*šarru ina amārika*], [*al verte el rey*]. El resto, *ubbala panika*, quiere decir literalmente, *levantará tu rostro*, cuyo sentido es favorecer, en muchos casos perdonando. En este contexto parece más bien referirse al sentido más amplio, por lo que traducimos por *te tratará con benevolencia*.

⁶ Después de la laguna se lee . . . *bu-ú i-šap-par-ka*. El contexto general y el verbo *išapparka, te enviará*, hacen plausible la restitución [*ašar elika la it*] *a-bu-ú, adonde a ti no te a[grada]*. La cuña vertical que se alcanza a notar al fin de la laguna es posiblemente el fin del signo da/ta, lo que confirmaría en parte esta suposición.

⁷ La expresión *šabātu harrana*, tomar un camino, es muy frecuente, de tal manera que la restitución [*harrana ša ũa ti-đu-ú u-ša-as-bat-ka*], [*te hará tomar un camino que n]o conoces*, es muy probable.

⁸ *Te hará ver calamidades* es la traducción literal de *maršāta ukallam-ka*, que aquí traducimos por la expresión coloquial *te hará ver tu (mala) suerte*, que tiene el sentido de esa expresión acadia.

⁹ Como en el verso 54 en que la ablución precede a la ofrenda de un sacrificio, no se trata aquí de una medida de higiene sino de un acto ritual.

¹⁰ La acepción de *patānu, comer*, en este pasaje no es exactamente la misma que la de su sinónimo *akālu* que significa *comer sencillamente para nutrirse*. *Patānu* hace referencia a una comida formal, por lo que para

dar a todo el pasaje ese matiz, nos permitimos traducir este infinitivo por el sustantivo *banquetes*.

¹¹ Literalmente, *pitē libbi*, es *apertura del corazón*.

¹² Renunciamos a restituir esta laguna que sin duda nos priva de un proverbio, ya que la continuación es la cita de otro o incluso la segunda parte del que nos queda incompleto.

¹³ *Samaš*, el dios sol, dios de la justicia, *va* —literalmente— *con las manos limpias*, figura de dicción —la parte por el todo— que nos da pie a la introducción del paréntesis *acompaña (a quien)* etc. . .

¹⁴ *Propio de la condición humana* es la traducción lata de *eli amēli illak, va sobre el hombre*.

¹⁵ *Muttapraššidu* tiene el significado primario de *errante*, que aquí es una imagen para designar al cazador.

¹⁶ *Hahhuru* es un ave de rapiña que según este verso se empleaba para la caza (A este respecto ver la interesante discusión de Lambert, *op. cit.*, pp. 324-325), pero su identificación con el halcón es totalmente hipotética; nuestra intención al elegir esta traducción es simplemente la de suscitar en la mente del lector la imagen del ave empleada por excelencia para la caza.

¹⁷ Por razones similares a las expuestas en la nota anterior hemos traducido *akkannu* por *onagro*, siendo que en realidad lo único que se puede afirmar de *akkannu* es que es un asno salvaje, sin que se pueda ir más lejos en su identificación precisa. La laguna del fin de la línea se puede llenar con gran probabilidad *i-šeb- b[i ina šer]i*, puesto que tanto el principio del signo *bi* como el final del signo *EDIN* sumerio, en acadio *šeri*, estepa, son legibles en el texto acadio.

¹⁸ La antítesis de los versos 19-22 y 25-28 ofrece una sucesión de imágenes que tienden a probar, primero, la adaptabilidad de los seres vivientes a las condiciones de la estepa semidesértica, para después negarla; así como el halcón pudiera hacer su nido en la estepa, pero prefiere el hoyo de un muro, el onagro se alimenta de la hierba escasa de la estepa pero busca su refugio en el desierto.

¹⁹ Preferimos pasar por alto del todo la traducción del pasaje comprendido entre los versos 29 y 38 pues lo que queda del texto acadio, muy mutilado, está además en sumo desorden. Quizá el copista asirio al que debemos la versión más completa que ha llegado hasta nosotros se encontró también con un texto roto que *arregló* a su manera sin poner mucha atención al resultado de su *restitución*. En todo caso se puede ver que hay dos temas distintos, pero mezclados: la fundación de un hogar (versos 29-33, 37-38) y la actitud ante un proceso judicial (versos 35-36, que se pueden completar con cinco versos más de otra versión, desgraciadamente, también muy fragmentaria).

²⁰ El copista asirio omitió aquí la respuesta negativa del siervo, que según el esquema general de la composición, es de rigor; la ponemos entre paréntesis aunque no se trate de una frase explicativa sino de toda una oración *que no existe* en el texto acadio tal como lo poseemos.

²¹ *Libbašu tabšu*, literalmente, *su corazón está contento*.

²² En acadio esta oración aparece como interrogación directa: *ila la tašal, ¿a dios no preguntas?*

²³ Nos permitimos aquí la traducción más libre para hacer el texto comprensible a la primera lectura; perdemos sin duda una de sus imágenes más pintorescas, pero ganamos fluidez en la lectura. En realidad *u!ātsu tātsuma hubullu u!ātri* significa, palabra por palabra, *su grano es su grano, su interés aumenta*. En una sociedad en que la base de la riqueza era la producción agrícola, el almacenaje de cereales representaba una forma de capital y el avance de grano para la siembra, una forma muy frecuente de préstamo sobre interés (Cf. P. Garelli, *Le Proche Orient Asiatique*, Nouvelle Clío 2, P.U.F., París 1969, pp. 283 ss.). Nos parece sin embargo que ésta no es la única razón, ni mucho menos la definitiva, de que nuestro autor se haya servido de esta imagen para designar el capital (existe el tecnicismo para designarlo *qaqqādu*). En realidad el autor no hace más que citar adagios en los que la elección de la imagen se presta muy bien al desarrollo de la analogía: en el verso 68 los hijos *se comen los granos*, literalmente, es decir *consumen el capital*.

²⁴ La traducción literal del verso es la siguiente: su buena acción está puesta en el GI-GAM-MA de Marduk (dios titular de Babilonia). Lambert propone —entre otros— dar al ideograma sumerio GI-GAM-MA la equivalencia *kippatu* aun cuando el ideograma normal de este término acadio, sea GIS-GAM, o GAM simplemente (Cf. Lambert, *op. cit.*, p. 326). En todo caso el sentido del verso no deja lugar a duda: Marduk guarda en su memoria las buenas obras hechas en favor de su pueblo para recompensarlas.

²⁵ Los *tells*, en acadio *tillani*, son las colinas formadas por las ruinas de antiguas ciudades abandonadas, rasgo característico del paisaje de Mesopotamia y que, como lo prueba este verso, eran ya en aquella época remota una característica de su fisonomía.

²⁶ La consideración de los cráneos de nobles y plebeyos no comporta aquí una reflexión sobre la vanidad de la vida, sino sobre la inutilidad de una vida moral. En efecto, las buenas obras —y sobre todo la piedad ritual— eran recompensadas con bienes materiales; la vida de ultratumba era para todos, buenos y malos, triste y sombría, concepción muy próxima a la del *sheol* entre los hebreos antes de que se desarrollara la doctrina escatológica bíblica.

²⁷ Los versos 83 y 84 son una cita textual de un proverbio sumerio que también aparece en la composición sumeria conocida por el nombre de *Gilgamesh y el país de los vivientes* (Cf. Lambert, *op. cit.*, p. 327).