



Le rêve de Gilgamesh

Les signes du droit de cuissage et de la succession

Guy Lanoue

Abstract. – The “Gilgamesh” epic presents a thought experiment about succession and political stability. Although knowledge of the traditional system of the transfer of political power in Mesopotamia is far from unequivocal, historical, and archaeological evidence points to challenges from competing lineages and from powerful usurpers from the periphery. To extinguish rival claims, Gilgamesh adopts a radical solution: he exercises the *droit du seigneur*. In effect, he is the 5th king of Uruk but only the 2nd born in the city and the first to found a dynasty. By placing his sons in other lineages, he delegitimises competing claims from rival lineages and establishes a patrilineal dynasty. Gilgamesh’s adventures in space (the raid to the West) and time (the quest for immortality) are merely framing devices for putting in place the events by which his biological strategy of *ius primae noctis* is revealed to be the only real means of strengthening the urban centre’s relatively weak hold over its dominant periphery. [*Mesopotamia, Gilgamesh, kingship, patrilineal succession, women*]

Guy Lanoue, PhD, University of Toronto in 1984; since 1994 Professor of Anthropology at the Université de Montréal. – First fieldstudies were conducted among the Dene of northwestern Canada, followed by a research in central Italy beginning in the 1990s.

Gilgamesh est le héros-protagoniste sumérien qui a donné son nom à l’épopée célèbre assyro-babylonienne. Depuis sa redécouverte au 19^e siècle, le texte a été le sujet des maintes analyses.¹ “Gilgamesh” est un récit complexe de deux voyages, dont l’appareil symbolique, je propose, explore une nouvelle façon de concevoir la stabilité gouvernementale, la succession patrilineaire. Les scribes assyro-babyloniens ont adopté et retravaillé ce qui était, pour eux, une vieille légende étrangère² pour s’adresser métaphoriquement à la question problématique de la succession. Le texte sumérien avait

aussi fait allusion au même problème, ce qui peut expliquer son adaptabilité à un nouveau contexte. La renommée du texte et sa longévité certes invitent plusieurs lectures, mais le désir d’immortalité et la peur de la mort au cœur de la narration sont des métaphores évidentes pour la survie sociale ; voire, la succession dynastique, un problème régional qui est resté d’actualité pendant des millénaires.

Dès le 4^e millénaire av. J.-C., la région est parsemée de villes indépendantes qui ne réussissent pas à former d’entités régionales perdurables.³ Gouverner

- 1 “Apart from the notorious “Bible-Babel” debate among scholars affirming or denying Gilgamesh’s kinships to biblical tales ... interpretations ... have widely varied. Early on, some read it as a myth, equating Gilgamesh and Enkidu to the sun god and the moon (Otto Weber, Igor M. Diakonov, and others) or found it to portray a dying-and-resurrecting god (Sigmund Mowinckel). Others have viewed it as the Babylonians’ national epic, with Gilgamesh as the ideal mortal (Benno Landsberger), or regarded it as a tale about growing up (Thorkild Jacobsen), growing old (Susan Ackerman), friendship (Giuseppe Furlani), or love between two men (Ackerman again)” (E. Ziolkowski 2007 : 56). Damosch voit (2006 : 201) de parallèles avec Adam et Ève, une lutte entre le bien et le mal, après avoir déclaré qu’un thème central est, “an exploration of the limits of culture, here presented in contrast to the world of nature” (200), un récit parallèle à l’*Illiade* (210–213). Pour un aperçu de l’influence de l’épopée, voir T. Ziolkowski (2011).
- 2 Le texte était possiblement un exercice pour aider les scribes à apprendre leur métier (Michalowski 2010 : 9).
- 3 Richardson conclut (2012) que les états de la région étaient faibles, et ceci jusqu’à la fin du 2^e millénaire ; les guerres incessantes ne ciblent pas la conquête du territoire, relativement abondant dans cette région, mais le contrôle de la main d’œuvre. L’appareil étatique, selon l’auteur, ne correspond pas

les régions périphériques est une aspiration difficilement atteignable au cours du 2^e millénaire. Cependant, les Assyro-Babyloniens y ont imaginé une réponse : “Gilgamesh” est un guide allégorique à la centralisation du pouvoir local, première étape dans la consolidation du pouvoir régional.

Sumer, nom akkadien pour une civilisation en déclin au moment que ses légendes aient inspiré des poètes assyro-babyloniens du 2^e millénaire, n’était pas un empire, ni même une confédération,⁴ bien que la région partageait une culture basée sur une économie d’irrigation, un panthéon religieux diversifié mais étatisé, de réseaux privatisés d’échange à distance, et un système d’écriture dont l’invention était possiblement alimentée par le besoin, justement, de régler l’échange à longue distance qui était une base de leur civilisation. En dépit de leur culture relativement homogène, les dynasties locales et de courtes durées sont incapables de s’unir, ni de contrôler à long terme des territoires lointains. Le fonctionnement et les exigences structurelles de l’échange économique à distance déstabilisent la dimension politico-étatique régionale (Liverani 2006 : 40–44), possiblement parce que l’économie d’échange se repose sur des marchandises produites dans les régions périphériques, augmentant le pouvoir des élites périphériques aux dépens du roi dans sa ville. Une seule certitude : les villes sont relativement stables, mais la région est ingouvernable à long terme. Ce sont des nations sans un état uni ; la couronne est susceptible d’être saisie par un seigneur de la guerre (souvent un maréchal en service au roi) ou transférée à un autre lignage autant qu’elle soit héritée par le dauphin. “Gilgamesh” y propose une solution, peut-être irréalisable dans les faits mais alléchante comme possibilité.

Le symbolisme du texte précise un ensemble de métaphores et de métonymies qui imagine un système de succession censé permettre à l’état de centraliser davantage son pouvoir. “Gilgamesh”

propose une modification majeure au système traditionnel, où, nous le verrons, la couronne était partagée parmi plusieurs lignages et parmi plusieurs villes, volontairement ou non. En fait, Gilgamesh est le 5^e roi d’Uruk mais seulement le 2^e à naître dans la ville qu’il gouverne et le premier à fonder une dynastie ; la ville sera gouvernée par son fils et par son petit-fils.⁵ Pour éteindre les revendications d’autres lignages, Gilgamesh adopte une solution assez radicale dans le contexte historique : le récit nous signale dès le début qu’il exerce le droit de seigneur (*ius primae noctis* ; le droit de cuissage), “coutume qui n’est pas attestée en dehors de ce récit” (Ziegler 2011 : 297) ; “only known from ... the Old Babylonian Gilgamesh Epic” (Stol 1995 : 138). En plaçant ses fils parmi d’autres lignages, il met payé aux tentatives de partager ou de saisir la couronne sur la base de la légitimité généalogique. Par la suite, la ville deviendra une “nation ethnique” gouvernée par une seule dynastie, la sienne. Enkidu, son compagnon “sauvage” venant de la périphérie, s’y oppose. Créé de matière primordiale, il a deux “mères” divines : Ninsun (la mère de Gilgamesh, qui l’adopte) et Aruru (qui forme son corps). Son surcharge de matière divine maternelle l’associe symboliquement au mariage hiérogamique, pratique traditionnelle censée légitimer le pouvoir d’un roi prétendument élu mais qui souligne que le droit de succession n’est pas automatique. Un roi comme Gilgamesh est un *primus inter pares* qui cherche incessamment, donc, à devenir le “roi des rois” et de dominer les lignages rivaux et la périphérie avoisinante par tous les moyens : la force (il est présenté comme un bonhomme gaillard) et le mariage hiérogamique (il est censé marier la déesse de sa ville, Ishtar). En fait, “Gilgamesh” rejette ces parcours traditionnels. Il propose un scénario dynastique censé accroître la stabilité régionale, qui est symboliquement incarnée par les voyages du héros vers l’inconnu. Nous verrons que ses aventures forment une armature polysémique où se glissent des allusions à une stratégie politique basée sur le principe dynastique. Les aspects eschatologiques et géographiques de l’épopée sont en réalité une toile de fond qui encadre les détails censés véhiculer la stratégie de cuissage.

Au moment de la standardisation du récit oral, plus d’un millénaire après le règne de Gilgamesh, de “vrais” empires émergent dans la région. Le système de succession pour gouverner ces nouvelles

à son idéologie affichée : “the age’s most famous monument, the Code of Hammurabi [c. 1772], [is] representative of a set of powers that the state desired – and could even develop conceptually to degrees of high complexity and specificity – without yet having the ability to operate or impose them” (Richardson 2012 : 9).

4 “... unification under the Dynasty of Akkade, the Third Dynasty of Ur or even Hammurabi and his son and successor, Samsuiluna, are anomalous eras and lasted for a total of no more than two hundred thirty years out of more than a millennium” (Zettler 2003 : 24). Yoffee note (2005 : 56, 59) : “If the ideal, as represented in the Sumerian King List was that a single dominant city ruled Mesopotamia at any one time, the reality was that the earliest city-states succeeded in re-establishing their independence.” L’étatisation, selon Huot (2005 : 953), n’est pas universelle.

5 Selon George (2003 : 74), son nom sumérien Pabilga-mes signifie “ancêtre est un jeune héros”. Il rejette l’étymologie citée par Rubio (2012 : 10) : “the offshoot of the *mes*-tree”, ou “progenitor (*/pabilga*) is (as fruitful) as a *mes*-tree.”

constructions géographiquement plus amples ne fait qu'accentuer le problème de contrôle régional qui afflige les communautés de la région depuis toujours : Quelle stratégie devraient-elles adopter pour favoriser la succession ? Le mariage polygyne pour apparenter le roi aux clans ou aux lignages périphériques ? La force brute, incarnée par une armée centrale ? Un État hautement bureaucraté qui gère les infrastructures et la production agricole ? Une idéologie religieuse où la "divinité" du roi se transmet automatiquement à l'héritier au moment de succession (Harvey 2007 : 41) ? Ou une hégémonie culturelle basée sur la fiction qu'il y ait une identité "ethno-urbaine" qui transforme le peuple en une seule communauté (Frangipane 2007 : 168 et passim) ? Nous savons que les empires embryonnaires de cette région ont expérimenté une ou toutes ces solutions, avec des résultats incertains : les guerres fréquentes et des dynasties de courte durée parsèment le 2^e millénaire, qui se contrastent avec les longues périodes de paix au cours du 4^e millénaire, avant les tentatives incessantes d'unir et de conquérir de la fin du 3^e et au cours du 2^e millénaire (Stein 1999, surtout chap. 7). Aucun empire ne semble capable de se défendre ou de dominer ses voisins à long terme. Le résultat est une crise structurelle qui pousse certains groupes à mettre en place une double stratégie, l'unification conçue comme un fait social durkheimien totalisant et étanche, car elle se base sur l'auto-divinisation du roi qui fusionne la biologie "infra-naturelle" et le divin prétendument surnaturel, ou sur la succession biologique en ligne paternelle pour mettre fin aux batailles parmi les prétendants au trône. La première stratégie passe par plusieurs étapes : le roi intermédiaire qui lie le divin à l'humain, le roi divinisé par le mariage hiérogamique, et, enfin, le roi auto-divinisé par l'ampleur surhumaine de ses gestes.⁶ Par contre, "Gilgamesh" incarne métaphoriquement la solution "biologique" et les difficultés qui peuvent s'ensuivre. Si le récit a perduré pour 2 millénaires dans la région, c'est parce que l'épopée urukienne s'adresse à un problème qui est resté actuel pour les Assyro-babyloniens.

6 La deification royale, "has been highly overstated" (Michalowski 2008 : 41) ; le phénomène aurait existé pour "no more than a decade or so under Naram-Sin, and just over sixty years during the time of the Ur II kings." Par contre, Winter declare (2008 : 75), que même si les rois ne s'attribuaient pas un statut divin, "[f]rom earliest attestations, [the king] participated in and was touched by the divine, and so occupied a space, if not co-terminus with that of a god, than at least that of an intermediary between god and man."

L'épopée "standard"

Présentée en 12 Tablettes cunéiformes⁷ totalisant approximativement 3000 lignes dont deux tiers ont été trouvées et déchiffrées, l'épopée a été reconstruite dès le 19^e siècle. Des pièces ici et là se chevauchent suffisamment et c'est en répétant de strophes et de motifs, qu'un ensemble cohérent a émergé. Vers la fin du 1^{er} millénaire, le texte est passé dans l'oubli avec la conquête de la région par des empires étrangers.

Quelques récits sumériens parlent de Bilgamesh. Des fragments sont transcrits vers 1700, son nom y est "sémitisé" : Gilgamesh. Vers 1300, des versions assyro-babyloniennes émergent, qui se standardisent un ou deux siècles plus tard. Elles sont toujours basées sur de vieilles légendes sumériennes, mais il est certain que les Assyriens les ont interprétés et transformés. Le texte n'est pas censé être historique (Michalowski 2010 : 12) ni canonique. À différence du *logos* et *mûthos* grecques, le récit ne signale aucune distinction entre vrai ou faux, vécu ou mythe. Je crois que les scribes assyro-babyloniens souhaitaient dresser une armature pseudo-historique pour passer leur message, dans le sens proposé par Hobsbawm et Ranger (1983), où la véracité du passé s'incline face aux intérêts idéologiques du présent : "For the ancient authors, teachers, and students, these texts were about the present, albeit projected into the past; indeed, it is this very act of projection that marks them as fiction, not as ethnography or history" (Michalowski 2010 : 16).

Il y a des différences entre les récits sumériens et la version standard. Heidel propose (1949 : 13–15) que l'ancienne version se construit autour d'une armature géographique ancrée par deux forêts, celle de cèdre à l'ouest et celle de bijoux merveilleux à l'est (Dickson 2007a : 195). Le scénario de la rencontre avec Utanapishtim⁸ au-delà du Jardin

7 Comme plusieurs chercheurs, j'omis la douzième, car elle ne fait pas partie d'une structure "arrondie" (Vulpe 1994). "... Tablet XII ... is not part of the epic at all, but an Akkadian translation of the latter part of the Sumerian poem of Bilgames and the Netherworld" (George 1999 : 100). Les premiers fragments ont été découverts en 1853 par Hormuzd Rassam (Damrosch 2006) ; en 2003, il y avait 184 fragments (George 2003 : 379).

8 Les dieux accordent à Utanapishtim la vie immortelle pour avoir sauvé, comme Noé, quelques individus et animaux du déluge. Maier suggère (1997 : 27) que l'histoire du déluge a été ajoutée au texte standard pour motiver la rencontre entre Gilgamesh et Utanapishtim. Il prétend que la "sagesse" incarnée par Shamash est complémentaire à la ruse (cunning) des dieux diluviens (surtout Ea, qui "déjoue" Enlil pour sauver l'humanité). Selon Michalowski (2003 : 207), Gilgamesh utilise la ruse pour induire Humbaba à enlever son armure

merveilleux – l’histoire du déluge – serait un ajout tardif. En fait, “[t]here are no known Sumerian prototypes for the various episodes found in Tablets I–II, and VII–VIII, which include ‘The Tyranny of Gilgamesh,’ ‘The Creation of Enkidu,’ ‘Enkidu and the Trapper,’ ‘The “Fall” of Enkidu,’ ‘The Dreams of Gilgamesh,’ ‘The Civilizing of Enkidu,’ ‘The Struggle,’ and ‘The Death and Burial of Enkidu’” (Bing 1975 : 1). Ces ajouts sont donc importants, car, ensemble, ils établissent a) le mécontentement féminin comme engin narratif (“Tyranny”; “The Struggle”); b) l’importance des rapports de la ville avec sa périphérie (“The Trapper”; “Dreams”); c) le thème de succession (“Creation of Enkidu”; “Death of Enkidu”). Selon les chronologies sumériennes (Jacobsen 1939 : 89–91), Gilgamesh aurait vécu vers le 27^e siècle. Aucune trace certaine de sa vie n’a été trouvée par les archéologues, mais un texte antérieur mentionne Enmebaragesi, un roi contemporain du royaume voisinant de Kish (150 km au nord-ouest) dont l’existence a été confirmée.

Gilgamesh est connu pour sa réputation de constructeur des murailles d’Uruk ; cette réputation, nous le verrons, est la base narrative annoncée au début du récit qui se contraste avec ses aventures infructueuses à l’étranger. Sur le plan formel, “Gilgamesh” est l’histoire de deux voyages, un raid vers l’ouest à la Forêt des Cèdres pour voler du bois, qui mène à un conflit avec les dieux, et un 2^e vers l’est, au Jardin des Merveilles et la Terre des Morts, qui mène à un conflit psychique, autour du destin humain de l’héros : serait-il immortel ou non ?

Il y a, cependant, un détail parfois ignoré dans les interprétations qui insistent sur la dimension eschatologique. Après un éloge des qualités surhumaines du héros, le texte signale un problème au tout début en mentionnant les plaintes de la part des femmes d’Uruk, qui s’opposent au droit de cuissage exercé par Gilgamesh. Dans le contexte d’une culture que les chercheurs à l’unanimité définissent comme patriarcale, le fait que le récit ose déclencher la trame narrative en faisant référence aux femmes a dû alerter l’auditoire à la complexité du sous-texte et au fait qu’il présente, par allusions indirectes, un problème important : pourquoi mentionner des femmes dans un contexte patriarcal ? Suivent un ensemble d’images vivaces qui tissent une histoire compliquée de vie et de mort, de la civilisation et de la gouvernance, de la nature et le rapport au divin, mais le texte développe ces thèmes de façon négative : Gilgamesh n’atteindra ni la sagesse ni l’immortalité, les deux grands fils conducteurs que plusieurs généra-

tions des chercheurs ont identifiés comme l’armature principale de l’épopée. Pourtant, cette dénonciation reste sans résolution. Certes, les pleurs des femmes font pâle figure comparées aux questions de vie et de mort, nonobstant que ces plaintes banales motivent l’entièreté du drame, car elles déclenchent le combat avec Enkidu qui se transformera en amitié et en décision de quitter la ville à la recherche d’aventures.

Les interprétations

Puisque Gilgamesh est le roi d’une des premières villes de l’histoire, certaines interprétations tiennent pour acquis qu’il incarne le civilisé, surtout qu’il est jumelé avec Enkidu, doué des traits prétendument sauvages.⁹ Ces interprétations mentionnent quasiment à voix unanimes que Gilgamesh est le constructeur des murailles d’Uruk, ce qui suggère, selon les matrices standards utilisées par les mythologues, qu’il est un héros-civilisateur.¹⁰ En fait, des tropes du sauvage abondent dans le récit, puisque la plus grande partie de l’action est située en dehors de la ville. Les dangers deviennent toujours plus menaçants et le terrain devient plus exotique à fur et à mesure que Gilgamesh seul ou en compagnie d’Enkidu s’éloigne d’Uruk. Pourtant, un récit voulant souligner l’importance d’un héros-civilisateur aurait pu choisir comme protagoniste le premier constructeur d’Uruk Enmerkar ou son père légendaire Meskiag-gasher, pas un héros constamment aux confins du monde à la recherche d’aventures. La narration aurait pu incorporer des scènes qui décrivent la plus grande réalisation de Gilgamesh ; la construction des murailles d’Uruk. Or, le texte se tait.

Certaines interprétations affirment que l’épopée est un véhicule pour transmettre des conseils censés transformer le “tyran” Gilgamesh en bon roi ; donc, un guide à la gouvernance, un peu dans l’esprit de “Le Prince” de Machiavel.¹¹ Ceci est un élément du

9 P. ex., Korthals Altes declare (2007 : 187), “[o]riginating in the world of nature himself, [Enkidu] has a more intimate knowledge of the monster and mentions that slaying Humbaba means transgressing the order of the gods, who had appointed him as guardian of the Cedar Forest.” Pourtant, le texte souligne qu’Enkidu civilisé est rejeté par ses anciens compagnons : ils ne le reconnaissent plus. Rasé, habillé, coiffé, s’alimentant de bière et de pain, il est désormais détaché de son passé naturel.

10 P. ex., A500–A595, “Demigods and culture heroes”, selon l’index Arne and Thompson (167–219).

11 Sasson affirme (1972 : 279, citant un document inédit de Louis Orlin) que le récit est, “centrally concerned with the theme of the education of a king to his humanity, a theme of such central concern in Mesopotamian perspectives that,

magique : “how did Gilgamesh disarm Huwawa, by guile or by force? The answer is by plain fraud” (Alster 1992 : 7).

récit, surtout la quarantaine de lignes de la Xe Tablette quand l'homme immortel Utanapishtim offre quelques conseils qui semblent critiquer le comportement irresponsable de Gilgamesh. D'autres déclamations, comme celle de sa mère Ninsun/Ninsuna au moment du départ de Gilgamesh vers la Forêt des Cèdres (IIIe Tablette), peuvent être interprétées comme une invocation pour conserver un équilibre cosmique dont le roi serait responsable.

Un courant apparenté propose que l'épopée soit une allégorie de l'accroissement psychique, car Gilgamesh, dit-on, est transformé par la mort d'Enkidu.¹² Harris, par exemple, s'appuyant sur Jacobsen (1976, cité par R. Harris 2000 : 32), propose que l'épopée soit un voyage initiatique qui accentue le développement psychologique du héros. Dans le cadre d'une pensée eschatologique, l'épopée proposerait une vision d'harmonisation de l'individu et de l'univers : "Tout le récit vise en effet à parfaire une construction inachevée qui avait débuté avec la création de l'humanité qu'évoque l'Épopée d'Atrahasis", et à laquelle l'histoire racontée par Utanapishtim fait allusion" (Forest 2002 : 190). Forest suggère que "Gilgamesh" cible la question de la royauté ("a dynastic epic", Vanstiphout 1990 : 62s.), qui est restée en suspens. Gilgamesh devrait renoncer aux apanages des dieux (surpuissance,

immortalité)¹³ s'il veut être un roi convenable. "Gilgamesh" serait donc un *Bildungsroman* qui "légitime le pouvoir royal" (Forest 2002 : 195). Le héros incarne "un pouvoir démesuré", dit Forest (2002 : 190), qui doit être normalisé. Cependant, l'hypothèse alléchante de Forest est basée sur une idée occidentale du texte, où le point culminant à la fin d'un récit serait une résolution ; dans ce cas, la réalisation que Gilgamesh ait perdu la possibilité d'une vie immortelle pour l'obliger d'assumer ses fonctions normales.

Il y a plusieurs problèmes avec la position eschatologique : pourquoi Gilgamesh est-il soudainement préoccupé par la mort uniquement après le décès de son compagnon Enkidu, quand le récit précise que ce dernier est tué par les dieux pour se venger du comportement irrespectueux de la dyade lors des événements de la Forêt des Cèdres ? Si le récit est censé souligner que les humains n'ont pas le droit à la vie éternelle, Enlil le protecteur de Humbaba n'aurait pas dû défendre Gilgamesh au conseil des dieux (Tab. VII) réuni pour punir l'hybris du héros. Les premiers deux tiers du récit sont beaucoup trop détaillés pour n'être qu'un prologue prolixe à la quête d'immortalité de la 2e partie. En prétendant que la première partie n'est qu'un outil narratif pour mettre en place la 2e, elle déresponsabilise totalement Gilgamesh de ses actions stupides et égoïstes qui ont mené à la mort de son compagnon et à la destruction partielle de sa ville : la leçon est perdue, l'immortalité impossible, la sagesse une utopie fugace. Il est vrai que la première partie établit la surpuissance de l'héros (il marche à un rythme incroyable), une qualité qu'il utilise dans la 2e partie pour atteindre le Jardin des Merveilles ; nous verrons que les aspects surhumains du héros sont en tout cas une exagération qui frôle l'ironie.

Par contre, l'épopée a une structure circulaire (Vanstiphout 1990 : 60), où la conclusion reprend mot pour mot la description initiale des murailles d'Uruk. Élargir la définition de "fin" pour y placer, comme le fait Forest, les événements touchant l'immortalité qui se trouvent *vers* la fin mais qui ne sont aucunement annoncés au début, mène aux problèmes de définition de la structure du texte. Les événements clés que Forest (parmi d'autres)

per se, it accounts for the popularity of the story of Gilgamesh in all historical periods." L'éducation du héros est également à la base de l'analyse de Abusch (2001 : 622) : "In each version, primary instruction is given by a character who represents a different function or role in human life: in the Old Babylonian version, Siduri, the woman; in the eleven-tablet version, Utnapishtim, the elder; and in the twelve-tablet version, Enkidu, the slave turned peer and friend ... When examining the three versions in turn, we are almost reminded of the stages of growth of the individual."

- 12 Par exemple : "Gilgamesh, on the other hand, does change, for he is severely affected by Enkidu's presence and subsequent loss, and it is the alteration in him, the variety of form it takes and its meaning, which is the poem's subject" (Wolff 1969 : 392). Dickson propose (2007b : 179) un autre argument eschatologique : "What Gilgamesh has seen, on the other hand, though now likewise reflected in his looks, nonetheless stays fully within narrative sight during the final episodes of the story. There is little if any disguise here. Everyone – Siduri, Ur-Shanabi, Utanapishtim, the audience, and most of all Gilgamesh – can see it very clearly: It is death." "The Gilgamesh Epic is a meditation on death, in the form of a tragedy" (Heidel 1949 : 10) ; "... the vain quest of a man to escape his mortality ... a sombre meditation on the human condition" (C. Harris 2010 : 1). "... as Enkidu lies on his funerary couch, punished for acting with the impetuosity and hubris characteristic of Gilgamesh, the latter has been tamed to the point of embodying his friend's gentler spirit within his own" (Sasson 1972 : 271). À vrai dire, il est donc peut-être tentant de voir le duo comme une dyade, car, comme le note Forest (2002 : 68), les dieux sumériens étaient souvent jumelés.

- 13 Pourtant, les dieux sont curieusement absents, aveugles ou inconstants ; par exemple, quand Enkidu encourage Gilgamesh de tuer Humbaba et de s'enfuir avant qu'Enlil les voit. Dans le conseil des dieux (Tablette VII), c'est pourtant Enlil qui protège Gilgamesh ("Gilgamesh must not die!") quand le dieu céleste Anu veut le tuer. Il reproche à Shamash l'aide, qui a encouragé les deux aventuriers. Le silence de Shamash donne raison à la défense d'Enlil : Gilgamesh doit vivre, Enkidu doit mourir.

cite comme conclusion – la perte de la plante de rajeunissement, l'échec de la quête d'immortalité – le sont uniquement dans le cadre d'un modèle littéraire occidental contemporain, où le développement linéaire du narratif est censé aboutir dans un dénouement conforme aux attentes normalisées de la part de l'auditoire. Pourtant, il y a une compression narrative spectaculaire au cours de la dernière dizaine de lignes, où plusieurs détails de la perte de la plante de rajeunissement et du retour à Uruk sont présentés de façon rapide et aléatoire. Cette petite section contient un strict minimum de détails comparé à la structure répétitive, à la richesse symbolique et à la finesse psychologique des tablettes précédentes, comme si le texte effleure cette perte. Dans la logique du récit, ceci est normal, car il est formellement exclu que Gilgamesh puisse devenir immortel, comme Utanapishtim lui explique dans la Tablette X ; en fait, la trame de l'immortalité se déroule dans les Tablettes VIII à X ; la Tablette XI ne décrit que les conséquences de la réalisation de la mortalité du héros. Il est donc difficile d'accorder beaucoup de poids au vol de la plante magique et à l'amertume de Gilgamesh pour conclure qu'ensemble ils définissent l'apogée narratif du récit. Ce n'est pas l'immortalité qui est perdue – Utanapishtim lui fournit le secret dans la Tablette X, avec l'avertissement que cela ne lui sert à rien – mais un genre de potion magique à la Panoramix quasi enfantin, un cadeau de consolation. La plante magique est introduite de façon soudaine et inattendue, comme un *deus ex machina* utilisé par le poète désireux de conclure à tout prix. À nos yeux contemporains, cela semble la fin triste d'une quête arthurienne de la Graal, mais le peu de détails de cette perte (littéralement, deux lignes) et la rapidité avec laquelle elle est racontée soulignent son insignifiance pour le public assyro-babylonien.

Une narration cyclique comme “Gilgamesh” accentue l'importance d'un geste en répétant des formules précises pour signaler à l'auditoire que l'action qui le suit ou précède est liée aux instances antérieures du formule, un genre de cumul qui crée une surcharge sémiotique censée guider l'interprétation. En “Gilgamesh”, plusieurs éléments sont répétés : le chasseur qui voit Enkidu trois fois, les rêves, la purification (bains, changer de vêtements, se raser et se coiffer), les offrandes aux dieux, mention de la distance parcourue chaque jour, une périodicité de six jours et sept nuits, mention de Gilgamesh constructeur des murailles d'Uruk, et je survol. Même le fait que Gilgamesh soit deux tiers divin est mentionné deux fois (au début, et quand il approche les créatures-scorpions en Tablette IX). En fait, ces répétitions sont de petits détails, apparemment

sans grande importance selon les hypothèses qui favorisent d'analyses eschatologiques. Pourtant, les scribes les pensaient assez importants pour les privilégier. On a tort à les ignorer.

Pour dire la vérité, les soi-disant grands thèmes qui sont au cœur de plusieurs analyses contemporaines ne sont ni répétés, ni placés à la fin, ni signalés par des détails répétés. L'intuition de Forest est juste, mais le parcours analytique est erroné, car la structure circulaire du texte (murailles au début et à la fin) ne fait qu'augmenter l'écart thématique séparant les événements avant la fin (la perte de la plante de rajeunissement) des événements qui suivent le début (les plaintes de la part des femmes violées). La répétition du trope des murailles encadre ce déséquilibre et le transforme en narration circulaire. En fait, on pourrait dire que le retour au trope des murailles immédiatement après la perte de la plante de rajeunissement signale que Gilgamesh doit trouver *dans la ville* une solution au problème de gouverner, une solution qu'il n'a pas repéré au long de ses voyages à l'étranger qui, dans un sens, ont été déclenchés par les murailles dont la seule fonction semble être augmenter la réverbération des plaintes des femmes violées par Gilgamesh à la recherche d'une solution biologique au problème de succession. Les deux images (murailles + plaintes au début ; plante + murailles à la fin) se miroitent parfaitement : les plaintes deviennent insupportables, jugeant de sa décision de quitter la ville, mais la perte de la plante l'empêche de gouverner éternellement. Gilgamesh attristé par ses échecs à l'étranger doit trouver une solution locale au problème de la succession : retourner au tout début et affronter les contraintes politiques qui l'accablaient avant qu'il parte à la recherche d'aventures (et de solutions ?) en périphérie. Il doit affronter sur place le problème de succession biologique.

L'hypothèse eschatologique survol la possibilité que certains aspects de la structure narrative aient été présentés en clef ironique. Par exemple, quand le préambule présente la liste des qualités surhumaines de Gilgamesh, le narrateur voulait-il annoncer que le héros est un homme “des profondeurs” ou un “homme profond”, dans le sens poétique (George 2003 : 444) ? Autrement dit, est-il l'homme qui explorera l'abysse et les Eaux des Morts où se trouvent les secrets de la vie, ou est-il un homme avec une pensée profonde, c'est-à-dire de la sagesse ? Le poète favorise le 2e sens (le texte déclare que le dieu Anu lui a donné “la connaissance de tout” ; il est l'homme qui “a tout vu”), mais ceci semble plus une formule rhétorique standardisée ayant comme but flatter les “rois des rois” assyriens de l'époque. Cette formulation est néanmoins saisie par les analyses

contemporaines pour appuyer l'argument que le texte soit centré sur la dimension "profonde", la vie et la mort. En fait, la prétendue perspicacité intellectuelle de Gilgamesh n'est aucunement cohérente avec les lignes élogieuses suivantes qui décrivent un surhomme gaillard décidément plein de vitalité corporelle, mais comme l'auditoire (et nous) le constatera plus tard, un homme démuné de bon sens qui semble incapable d'interpréter correctement les messages prémonitoires transmis par les dieux ; un "unsuccessful shaman" (Couliano 1991). Ninsun nous le confirme avec son invocation à Enkidu et aux dieux à la veille de leur départ vers l'ouest : que les dieux protègent son fils frivole, adolescent et irresponsable ; pas exactement une description d'un héros qui voit loin ou voit tout. Il est plus probable que le poète voulait préfigurer un contraste de Gilgamesh prétendu héros et le Gilgamesh égoïste et failli des tablettes à venir : ennuyé, il cherche des aventures ; effrayé par la mort, il délaisse sa ville, il tue sans provocation,¹⁴ il met les dieux en colère.

Il est vrai qu'il est capable de marcher au moins dix fois plus rapidement que normal,¹⁵ mais ceci apparaît comme son seul talent. À vrai dire, il n'y a aucune entreprise qu'il réussit à combler sans l'aide d'un tiers. C'est la prostituée Shamhat qui dompte Enkidu ; même le fameux plan pour séduire l'homme sauvage n'est pas élaboré par Gilgamesh mais par le père du chasseur qui a vu Enkidu pour premier (le "Maître des Animaux" selon Mandell 1997 : 125, bien qu'il est présenté dans le texte comme un homme décidément peureux et confus) ; sa mère divine Ninsun influence le panthéon pour bénir son fils ; Enkidu l'aide à tuer Humbaba et le Taureau du Ciel envoyé par Ishtar ; la cabaretière Siduri lui donne de conseils précieux pour conti-

nuer son voyage en quête d'immortalité ;¹⁶ Urshanabi le batelier l'aide à atteindre l'île au cœur de l'Eaux des Morts, car une seule goutte lui serait mortelle ; Utanapishtim et son épouse par pitié lui dévoilent le secret de l'immortalité (qui n'est pas partageable) ; pour ne pas mentionner le dieu aérien Shamash qui le protège dans son combat avec Humbaba et même sauve sa vie devant le conseil des dieux désireux de punir un des deux protagonistes pour la mort d'Humbaba et du Taureau Sacré. La force prodigieuse de Gilgamesh est inutile ou inutilisée, car c'est Enkidu qui tient la queue du Taureau Sacré ; en fait, même le plan d'attaque est cogité par Enkidu. Gilgamesh ne fait que plonger une épée dans son dos, quasiment une répétition de la rencontre avec Humbaba, où il réussit à tuer le monstre seulement quand ce dernier est immobilisé par les vents de Shamash (voir Shaffer 1983). Sa prétendue beauté est souvent voilée, salie, couverte de peaux d'animaux sauvages ; il est parfois méconnaissable (p. ex., la rencontre avec Siduri). Même sa recherche du secret d'Utanapishtim est utilisée par le poète pour souligner le sale caractère de Gilgamesh, car il refuse de croire l'homme le plus vieux et donc le plus sage du monde tant qu'il ne voit pas l'évidence avec ses yeux. Dans une image poétique de l'épreuve du sommeil (le héros est mis au défi pour le convaincre qu'il ne peut pas être immortel s'il ne peut pas vaincre le sommeil pour une semaine), Utanapishtim demande à sa femme de faire du pain chaque jour que le héros est endormi. À son réveil Gilgamesh constate qu'il y a sept pains à différents stades de moisissure et de dureté qui finalement le convainquent qu'il a vraiment dormi pour une semaine. Il y a de plus : comme ami, il délaisse Enkidu agonisant pour 11 jours. Enfin, il commet deux erreurs graves à la toute fin du récit : il ne consomme pas immédiatement la plante de la jeunesse offerte par la femme d'Utanapishtim (il préfère faire le bain pour s'embellir),¹⁷ et, pire, il se la fait voler par un humble serpent, symbole poignant

14 Les "stone things", qui sont les assistants d'Urshanabi le batelier (Tablette X). "Tuer" est peut-être un descriptif inexact pour de créatures de pierre, mais ils crient ("their noise could be heard") quand Gilgamesh les attaque.

15 Cinq étapes de 3 jours, donc un voyage de 15 jours, mais nos héros marchent à un rythme incroyable, 3 jours pour parcourir une distance normalement atteinte en 45 jours, un rapport de 1:15 (George 2003 : 463). La Tablette IV mentionne qu'Enkidu et Gilgamesh ont marché 50 lieues dans un seul jour, donc 540 km, une distance normalement parcourue dans "un mois et demi", donc, un rapport de 1:45 ! La "lieue" est la traduction normale pour le *beru* akkadien et le *da-na* sumérien, qui dans les deux cas correspondent à 10,8 km. Ces mots sont aussi une mesure de temps, 2 heures, ce qui s'accorde avec la distance approximative qu'une personne en forme pourrait marcher, 5,4 km/h. À ce rythme, il faudrait 100 heures de marche normale pour parcourir cette distance (540 km), soit deux semaines de marche soutenue, pas un mois et demie. Gilgamesh marche, disons, 10 fois plus rapidement ; donc, à 55 km/h. La distance séparant Uruk du Mont-Liban est c. 700 km ; au rythme surhumain de Gilgamesh, un jour et demi de marche rapide.

16 La description du voyage suggère une direction occidentale ; voir George (2003 : 496 s.). Forest suggère (2002 : 160) que la montagne à deux cimes décrite dans le texte est en fait une seule qui fait allusion au lever et au coucher du soleil. Le mont serait boisé de cèdres, une précision qui suggère l'ouest, vers le Liban. Vers le "lever du soleil", à l'est, il n'y a ni montagnes ni arbres. En fait, la version sumérienne situe la montagne à l'est, tandis que les versions assyro-babyloniennes la placent à l'ouest (Tigay 1982 : 78 s.).

17 Veenker prétend (1981) que cette plante a été ajoutée au texte pour expliquer les règnes démesurés des premiers rois d'Uruk. Cependant, Lambert et Veenker signalent (1982) que la plante a été volée lors du voyage de retour de Gilgamesh et donc n'a pas pu aider les premiers rois à régner pendant des siècles.

qui se contraste avec le Gilgamesh de la Tablette I : herculéen, orgueilleux, la tête élevée “comme un taureau”, il est déjoué par le plus bas des animaux, un animal perfide et sans pattes ; un contraste ironique qui sans doute visait l’image du marcheur surpuissant. En gros, pas un bilan impressionnant pour un supposé héros, et certainement pas une recette censée mener à la sagesse.

Il y a d’autres problèmes : la ville est présentée uniquement comme lieu de fêtes pour le roi et canton d’oppression pour les citoyens. Gilgamesh abandonne sa ville, il vole (les cèdres sacrés), il viole et provoque les dieux en tuant gratuitement Humbaba, le protégé d’Enlil et en repoussant la déesse puissante, Ishtar. Cette dernière est pourtant la déesse de “sa” ville et dont l’offre de mariage aurait été son billet d’entrée à la légitimité de son règne. Certes, il sauve Uruk (avec Enkidu, bien sûr) du Taureau Sacré envoyé par la déesse,¹⁸ mais ce sont ses actions qui ont provoqué ce désastre. Les seules références dans le texte aux prétendus pouvoirs de Gilgamesh sont à obligation qu’il impose sur son peuple de “jouer” et sur les jeunes mariées de se soumettre à ses avances ; pour le reste, il est nul.

On pourrait conclure, si nous adoptions une psychologie contemporaine pour laquelle il n’y a aucun appui dans le texte, que les échecs du héros sont un prélude à l’acquisition d’une sagesse “zen” (ou plutôt “hollywoodienne”) : ayant goûté la défaite, Gilgamesh miraculeusement réalise qu’il doit assumer son destin de roi, comme un scénario d’une télé-réalité banale. En fait, le prologue fait un saut grammatical (le temps des verbes glisse du futur au passé) pour présenter un Gilgamesh vieux et prétendument sage, au moins selon certains commentateurs, qui réfléchit sur sa vie, mais le texte à venir n’offrirait aucun exemple de cette pensée mature. À la fin de ses aventures, lors du voyage de retour vers Uruk avec Urshanabi le batelier, il est triste et fatigué mais, comme il déclare lui-même, ses efforts n’ont porté aucun fruit. Il adopte un ton plus sobre, oui, même d’amertume, mais ceci n’est pas nécessairement preuve de sagesse.

En fait, à cette occasion Gilgamesh se vante des murailles d’Uruk à Urshanabi : une conclusion peut-être satisfaisante du point de vue de la structure narrative (l’épopée mentionne les murailles tout au début, comme j’ai noté en avant), mais suggestive de l’échec du héros. Insatisfait de sa réputation de constructeur élogieusement présentée au début, à la recherche de la gloire additionnelle, voulant faire vivre son nom pour des générations (il le déclare dans la Tablette II), Gilgamesh n’acquiert rien ; le mention des murailles à la fin souligne que le bilan est zéro. Sa fierté face à Urshanabi semble vaniteuse, désespérée, même pathétique, le cri de cœur d’un homme qui a échoué, qui veut désespérément impressionner quelqu’un qui réside, littéralement, au bout du monde, comme le voyageur en avion qui se vide le cœur à son voisin qu’il ne verra jamais plus. Les rois de terres adjacentes et les citoyens d’Uruk et surtout les citoyennes, qui ont précipité les événements par leurs plaintes, qui devraient constituer son auditoire pour chanter ses qualités glorieuses et faire vivre son nom pour toujours, sont absents. Ironiquement, il se vante à la seule personne de l’univers qui est totalement insensible à la signification de murailles, car Urshanabi peut traverser tranquillement les Eaux de la Mort et le monde humain : pour lui, rien n’est impénétrable.

Pour conclure, le texte est suffisamment riche pour appuyer certains aspects de ces autres positions (Maier 1997), mais aucune ne peut expliquer tous les détails sans recourir à une psychologie trop contemporaine pour être crédible. Bref, Gilgamesh ne subit aucune transformation radicale de son caractère ; aventurier, voleur, violeur, mauvais ami. Si les scribes voulaient souligner une transformation, ils auraient dû présenter un épisode qui met en évidence sa nouvelle sagesse, *un seul* exemple de Gilgamesh “bon roi”, mais le récit se tait : pas un mot sur sa gouvernance améliorée, sur sa dignité royale acquise, sur son caractère sage. Les dynamiques déséquilibrées qui ont mené aux plaintes annoncées au début sont toujours en place.

Le contexte général

Les premières traces d’agriculture dans la région remontent au moins 5000 ans avant les événements de l’épopée. Les états-villes ont suivi quelques millénaires après. L’étatisation n’a pas mené à l’émergence d’empires, au moins dans la région sud-est de la Mésopotamie à la fin du 5^e et au début du 4^e millénaire : “It is interesting to note that the major centers appear to have been closely and evenly spaced, without a clearly dominant or primate cen-

18 Ce n’est pas la première fois, car elle menace la même chose quand elle est refusée l’entrée au monde des morts (Jastrow 1915 : 454) :

“Ishtar on arriving at the gate of the land of no return,
To the gate-keeper thus addressed herself:
‘Gate-keeper, ho, open thy gate!
Open thy gate that I may enter!
If thou openest not the gate to let me enter,
I will break the door, I will wrench the lock,
I will smash the door-posts, I will force the doors.
I will bring up the dead to eat the living.
(And) the dead will outnumber the living’.”

ter” (Wright 2006 : 307). Plusieurs états-villes très développés sur le plan institutionnel, capables de gérer un système complexe d’irrigation, une économie organisée par un temple central, et tendant à contrôler leurs zones limitrophes,¹⁹ ne réussissent pas à contrôler l’échange à distance dont ils dépendent. En fait, la recherche plus pointue des trois dernières décennies a reculé les dates du développement de l’agriculture et de l’étatisation, sans discerner la présence d’empires stables : “Early states were incomplete. Less than the sum of their attributes, Mesopotamian polities were more aspirational than operational in their geographic, legal and communitarian sovereignty. Notwithstanding, their aspirations to sovereignty were very real from a remarkably early stage, even though state powers remained incipient and unaccomplished for millennia ... despite an impressive political apparatus of international diplomats, treaties, epistolary protocols, spies and field armies, the full control of early states over their own rural zones and border marches remained an unfinished project more than a millennium after they first appeared” (Richardson 2012 : 4–6). L’attestation archéologique de plusieurs strates témoignant de la destruction urbaine et donc de la présence du conflit continu au cours du 5e et du 4e millénaires peut être interprétée, selon Wright (2006 : 315), comme évidence de “political experimentation”, qui me semble un euphémisme pour décrire le succès local du modèle étatique-“hydraulique” à la Wittfogel (1957), conjugué avec

la faillite d’un système impérial. Bref, la centralisation commence à dominer la scène politique seulement au 2e millénaire.

En contraste avec les régimes impérialistes des empires assyro-babyloniens, les rapports de Sumer avec ses zones limitrophes au cours du 3e millénaire sont moins clairs. Il y a deux possibilités : soit, Uruk était au centre d’un système régional et “international” où elle contrôlait ses colonies de façon directe. L’autre possibilité, surtout liée à la recherche de Gil Stein (disputé par Algaze 1989 ; 1993) sur les rapports entre Uruk et l’Anatolie (source importante de minéraux ; Stein 1999)²⁰ et les terres hautes dans la région des montagnes Zagros, suggère que les états-villes de Sumer n’étaient pas nécessairement le centre politique d’un réseau d’échanges asymétriques et donc suggestif de leur dominance. Étant donné qu’il ne semble pas exister des différences importantes sur le plan technologique séparant centre et périphérie, et qu’Uruk et les autres villes de la région étaient probablement fondées en fonction de leur emplacement hydrographique et pas parce qu’elles contrôlaient une ressource précieuse telle que le cuivre (Stein 1999 : 83), il semble que les villes aient développé des réseaux d’échange à longue distance sans perfectionner un système de contrôle politique. Les périphéries immédiatement adjacentes étaient sans doute sous le contrôle du centre urbain, mais celles-ci n’étaient pas nécessairement les partenaires commerciaux les plus importants. Comme suggère Stein, ces échanges à distance auraient créé une organisation économique complexe, mais avant que les villes réussissent à former de vrais empires. Autrement dit, l’écart de pouvoir séparant les villes sumériennes de leurs périphéries n’était pas si grand qu’on puisse penser.

Les conditions d’Uruk nous aident à comprendre l’épopée assyrienne uniquement si certaines dynamiques socio-économiques-politiques gouvernant les rapports centre-périphérie étaient toujours actuelles au moment de la standardisation du texte, et il semble qu’elles l’étaient : il y a autant d’usur-

19 C’est-à-dire, les “jardins” et les “basses terres” mentionnés en “Gilgamesh” : “One league city, one league palm gardens, one league lowlands”, plus trois lieues de “open area” (Tablette I), qui est une formule répétée mot pour mot à la fin de la XIe Tablette. Si la lieue (*beru, da’na*) est de 10,8 km², la zone totale directement contrôlée par Uruk a un diamètre de 11 lieues (la ville a un diamètre d’une lieue, à laquelle on ajoute trois anneaux de 1 + 1 + 3 lieues), approximativement 120 km, donc une superficie de c. 400 km². Il faut se rappeler qu’un chasseur voit Enkidu à une source d’eau distante 3 jours de marche d’Uruk, dans la steppe sauvage. Assumant une distance parcourue de 8 h/jr × 5 km/h, ceci est un maximum de 120 km (le texte mentionne que Shamhat et le chasseur y arrivent *au cours* du 3e jour, suggérant une distance légèrement moindre). À peine 2 lieues en dehors de la ville (ayant dépassé la lieue de jardin de palmier et la lieue de terres basses, c’est-à-dire, c. 22 km), un voyageur entre dans le “open area”, la steppe. Le texte mentionne également un autre “open area” appartenant au temple d’Ishtar, mais ne lui attribue aucune mesure de superficie ou de distance. La zone cultivée d’Uruk au début du 3e millénaire, selon Richardson (2012 : 15, carte III ; il semble s’inspirer de la thèse doctorale de Carrie Hritz [Chicago 2005]), a un diamètre d’un peu plus de 12 km, donc c. 40–45 km²). George simplifie (1999 : 99) : “A square mile is city, a square mile date-grove, a square mile is clay-pit, half a square mile the temple of Ishtar: three square miles and a half [c. 5 km²] is Uruk’s expanse.”

20 Les Urukien n’avaient aucune autre source de métal ; il est donc difficile de voir l’asymétrie dans le sens suggéré par Algaze. Comme déclare Jennings (2011 : 59), la position prééminente d’Uruk est culturelle et non économique : “most of the networks that brought goods, people, and ideas to the city were outside of the control of the city administrators” (76). “We have no *a priori* reason to assume that the colonies formed a single integrated system controlled by a single south Mesopotamian city such as Uruk ... Nor do we know whether the implanted settlements were directly controlled by the cities of southern Mesopotamia” (Stein 1999 : 96). Pour Richardson (2012 : 32–44), les zones rurales n’ont jamais été soumises à l’hégémonie urbaine ; elles sont bourrées de “enemies and scattered people” (25).

pateurs dans le nord-ouest au 2^e qu'au 3^e millénaire. Le texte est resté d'actualité parce que de rois comme Sargon, par exemple, étaient de conquérants incapables de fonder des empires de longue durée, et la région akkadienne était autant dépendant de ressources situées à l'étranger.

En effet, ce n'est pas la conquête et la colonisation de terres lointaines qui semblent à la base du récit, ni la raison de sa pérennité. Le problème est beaucoup plus local. En principe, on s'attend que Gilgamesh comme roi soit une incarnation de la civilisation : une hiérarchie politique écrasante, une religion d'État oppressive, de l'inégalité flagrante entre les sexes, la paranoïa dans les rapports avec les autres mini-empires avoisinants, la menace constante d'être envahi. Pourtant, Gilgamesh ne propose aucune solutions à ces problèmes, pour la simple raison qu'à son époque, ils n'existaient pas ; ou, au moins, les états de l'époque n'avaient pas atteint leur aspect hégémonique typique des empires du 1^{er} millénaire. Bref, les détails de la situation économique de Sumer n'ont pas d'importance pour les scribes assyro-babyloniens ; le passage d'un millénaire les aurait en tout cas certainement brouillés. Pourtant, la fragilité du système économique, dépendant de rapports à très longue distance qui n'étaient pas garantis par un gouvernement central, aurait servi de métaphore pour la stabilité politique et possiblement agit de matrice symbolique où les déplacements spatiaux (et "horizontaux") de Gilgamesh deviennent de symboles des difficultés dynastiques temporelles et "verticales".

La succession : tanistrie ou dynastie ?

Les femmes occupent une place importante dans l'épopée, et ceci, dans un monde patriarcal. Autrement dit, le rôle accordé aux femmes suggère que la succession patrilinéaire n'est pas aussi simple qu'on pourrait penser. Les femmes apparaissent aux moments clés :

- les femmes d'Uruk se plaignent de Gilgamesh ;
- ce sont les déesses qui reçoivent leurs plaintes ;
- la déesse Aruru crée Enkidu ;
- la prostituée Shamhat le civilise ;
- le viol d'une épouse entraîne le combat d'Enkidu et de Gilgamesh, qui mène à leur amitié ;
- c'est la femme-scorpion qui précise que Gilgamesh est deux-tiers divin, un fait apparemment ignoré par son mari ;
- la déesse Ishtar propose le mariage à Gilgamesh ; il refuse et précipite la mort de son compagnon et de centaines de ses concitoyens ;

- la cabaretière plantureuse Siduri lui offre de précieux conseils qui le permet de mener son voyage à bout ;
- l'épouse d'Utanapishtim lui fournit de preuves qu'il a dormi une semaine, qui, en quelque sort, le persuade d'accepter son destin ;
- enfin, toujours l'épouse d'Utanapishtim qui convainc son mari d'indiquer à Gilgamesh où il peut trouver la plante de rajeunissement.

On dit souvent que le récit est androcentrique, car certains ne voient que la dyade Gilgamesh-Enkidu, mais on pourrait autant dire l'inverse. Les seuls mâles à part de Gilgamesh et Enkidu sont le chasseur et son père sans nom, Shamash et Anu (qui ne sont pas de vrais protagonistes), Urshanabi et Utanapishtim, et ce dernier est présenté uniquement en couple avec sa femme, qui en fait est l'instigatrice de l'action qui mène au dénouement, le vol de la plante de rajeunissement. Même les hommes d'Uruk sont silencieux comparés à leurs sœurs, à leurs mères, et surtout à leurs épouses violées.

Le rôle important des femmes dans le texte n'est pas un exemple de leur pouvoir dans la vie. Leur statut est chancelant : les dieux sont insensibles à leurs plaintes ; la femme-scorpion est ignoré par son mari ; l'épouse d'Utanapishtim n'est pas nommée. Bref, si les femmes protagonistes sont accordées un espace narratif démesuré pour leur statut assez moindre dans la vie, c'est parce que les scribes veulent souligner leur importance, justement, comme mères et épouses ayant un rôle dans la succession. Les femmes, comme dit Roth, sont les gardiennes de l'intégrité des lignages (2006 : 22).²¹ Le fait qu'elles se plaignent dans le contexte de leur voix ignorées et du silence masculin est donc davantage significatif comme engin thématique.

L'importance narrative des femmes jumelée à leur rôle social rigide d'épouse ou de mère dans un contexte patrilinéaire soulève la question des lignages. Le problème semble être une lutte entre deux systèmes de succession au 3^e millénaire qui a laissé ses traces sur le 2^e : soit les lignages d'une entité régionale composée d'Uruk et de ses villes dépendantes se partagent la couronne,²² soit un seul

²¹ Le *susapinnu* sumérien (Malul 1989 : 276), un gardien armé (avec un couteau ou glaive porté "in their lap" ; 244 s. ; une allusion sexuelle ?), ami du couple ou de l'époux, est, "entrusted with the role of attesting the bride's virginity, first by being present in the nuptial chamber in the wedding night, and second by keeping at his disposal the bride's blood stained *šuš/suppu* [un pagne] to defend her against any future claim or calumny. His title was derived from this article of clothing" (278).

²² Ceci est appuyé par des hypothèses qui décrivent la région pré-étatique comme dominée par une culture de parenté :

lignage royal établit une succession dynastique aux dépens des lignages de périphérie ou des lignages subordonnés de la ville. Certes, des dynasties royales existaient en Mésopotamie même à l'époque d'Ur III, mais elles sont instables et de courte durée.²³ On peut imaginer un scénario cyclique : l'économie d'échange décentralisée dépend du contrôle de la production de biens locaux, surtout de la laine des steppes (ce ne sont pas les produits des potagers adjacents à la ville qui sont échangés pour le métal ; Liverani 2006). Cependant, plus sont éloignés les terres dont dépend la ville pour produire les marchandises d'échange, plus devient-il difficile d'obliger les satrapes²⁴ à se soumettre à l'autorité centrale, pour ne pas mentionner que l'échange à l'étranger est sous le contrôle de marchands indépendants. Si la succession pré-Gilgamesh était "démocratique", cela aurait créé les conditions où les gouverneurs/rois de ces villes puissent acquérir un certain droit à revendiquer la couronne ou au moins à partager le pouvoir.²⁵ Cette tension structurelle entre la centralisation et l'effritement centrifuge devient cyclique, permanente, incontournable. Ce n'est pas surprenant que plusieurs textes de l'époque mentionnent que la couronne soit saisie par un maréchal ou par un autre servant haut-placé²⁶ (Sargon en est l'exemple par excellence²⁷ ; et même les affirmations de Shulgi à propos sa prétendue généalogie littéraire "sumérienne" font penser qu'il s'efforce à

établir sa légitimité).²⁸ Le roi doit confier certains pouvoirs à ses subordonnés et, avec l'importance croissante de l'échange à distance, un degré d'autonomie qu'ils savent exploiter. Bref, les dynasties mésopotamiennes dans les siècles après Gilgamesh, à l'époque où la domination sumérienne était en déclin et Akkad et Babylon en ascension, se succèdent avec une rapidité époustouflante.

Par exemple, au 24^e siècle Sargon réussit à unir la Mésopotamie, mais l'empire ne perdure que 2 siècles. Le chaos suit, et vers la fin du millénaire Ur III émerge, mais ne dure qu'un siècle, suivi par une autre étape de fragmentation :

Towards the close of the Ur dynasty there are indications of a reassertion of power in Elam [à l'est-nord-est, vers la chaîne Zagros] which led to open hostilities and the overthrow of the Ur dynasty. In place of the latter centre, we find Isin [au nord-ouest d'Uruk] the seat of a dynasty which maintained itself for 225 years (c. 2350–2125 B.C.), though its rulers content themselves with the title of "King of Sinner and Akkad" and were unable to prevent the simultaneous rise of an independent, smaller monarchy in Larsa [20 km à l'est d'Uruk, 80 au sud d'Isin] which outlived that of Isin and whose rulers maintained themselves till 2090 B.C., when its last representative, Rim-Sin, was forced to yield to the great conqueror Hammurabi [c. 1790–1750]. The kings of Larsa also exercised control over Ur, *sometimes designating themselves as kings of Ur, but more frequently as patrons*. These rival dynasties of Isin and Larsa must often have been in conflict with each other (Jastrow 1915 : 141, mon emphase).

Roux nous avertit (1992 : 114) : "The word 'dynasty' in Mesopotamian history should not be taken as meaning a royal family, but as a succession of kings ruling over the same city-state for a period of time." Selon Wilson (1977 : 62), "Inscriptional [Mesopotamian] genealogies that reach a depth of over four generations are rare. In the examples that do exist there seem to be no patterns connected with the way in which kinship terms are used to express genealogical relationships." Les généalogies peuvent atteindre 8 générations, mais la majorité n'a que 3 et ne possède pas de "definite patterns" (Wilson 1977 : 64). Parfois, les rois assyriens sont, "the sons of nobody" (92), mais même quand le lien généalogique est affirmé, la succession peut passer d'un homme à son frère (Aminu et Shanshi-Adad, et ces derniers sont séparés, dans la liste, par 19 autres rois ; Wil-

"Pre-state Mesopotamia was clearly kin organized" (Zagarell 1986 : 164). Gilgamesh serait, "[a] ... ruler who stands above the community" (171).

23 Jastrow décrit (1915 : 140) que quand Ur a repris d'Uruk sa position dominante en c. 2450 [soit 150–200 ans après Gilgamesh], son roi Urengur a fondé une dynastie qui a duré 5 générations. La paix et la stabilité qui émergent, cependant, semblent exceptionnelles : "Ur which had been forced to play a secondary role in the combination with Uruk reasserts itself, and about thirty years after Utuchegal's [un roi d'Uruk] accession Urengur [le roi d'Ur] succeeds (c. 2450 B.C.) in making Ur once more the capital of a united Sumerian kingdom. For 119 years this dynasty maintained itself and the orderly succession of its five rulers from father to son."

24 *Ensi*, pour les distinguer du roi, *lugal*. Il y a peut-être de la confusion entre les deux ; voir Roux (1992 : 134). Cependant, Michalowski suggère (2003 : 203) que pour Uruk, Ur et Lagash, respectivement, *en*, *lugal* – et *ensi* – ont tous le même référent, "roi".

25 La succession a été problématique jusqu'à la fin de l'empire assyrien. Même au 7^e siècle, en décrivant la succession de Assurbanipal et d'Esarhaddon, Frankfort déclare (1978 : 243) : "The crown prince was not always the eldest son, and the solemn oath of allegiance sworn at his investiture did not prevent his brothers from contesting the succession."

26 Le thème central de l'épopée, selon Bing (1975 : 3).

27 Fameusement, il déclare lui-même qu'il "n'a pas de père" ou qu'il "ne connaît pas son père" ; un orphelin ou usurpateur auquel Glassner accorde (1988 : 5) le rôle d'héros-fondateur du contrat social.

28 Le poids accordé à l'héritage littéraire semble une tentative d'appuyer la légitimité douteuse : "Writing, inscriptions, and literary texts were a Mesopotamian king's ticket to immortality, since actual immortality, as Gilgamesh learned, was not attainable, but eternal fame was – as long as a king's inscriptions were not erased nor his songs forgotten" (Cooper 2010 : 329).

son 1977 : 98).²⁹ Il y a aussi de cas où le fils (p. ex., Sulili) est classé dans une dynastie séparée (98). L'incertitude du lien généalogique est aussi présente dans les listes babyloniennes, qui utilisent la formule "fils de X" mais qui brouillent les eaux en omettant la durée de la règne (102) ; la généalogie de Hammarupi va plus loin et omette les termes de parenté : "Because the genealogy has ceased to function, it has disappeared from the text" (114).

Le système est possiblement du type celte (le tanistrie),³⁰ où des lignées importantes partagent la couronne à tour de rôle ou suite à une élection. Typiquement, la couronne peut passer du roi à son frère cadet,³¹ ce qui parfois déclenche de luttes entre leurs fils respectifs, qui sont cousins l'un à l'autre. Un variant – le modèle de succession germanique, où tous les fils du roi ont le droit de revendiquer la couronne – peut également mener à des rivalités. Ces deux pratiques, du point de vu de la communauté, ont l'avantage de limiter le pouvoir du roi, car ce dernier est conscient que la succession à un fils préféré est facultative ; le roi a intérêt à bien gouverner s'il veut favoriser l'élection de son fils. Ces modèles de succession sont structurellement voués à produire de la tension entre deux ou plusieurs factions. Dans un contexte d'une économie d'échange décentralisée qui se pose sur la production venant de la périphérie, ce modèle non-linéaire a dû apparaître alléchant aux marchands indépendants.

Les voyages en "Gilgamesh" alludent à la dépendance de la ville sur les ressources situées en terres lointaines ; en fait, la trame des premières 7 Tablettes se développe autour du raid pour voler du bois de cèdre, et le Jardin des Dieux de la 2e partie est dominé par des bijoux précieux, dont certains (p. ex., le lapis-lazuli) étaient importés par les Sumériens. Bref, la réalité de la succession est loin d'adhérer à un modèle linéaire, même si, "the absence of such a [unified] political entity ... did not preclude the conception that there should be a political domain to match and concretize the cultural ideal of a single Mesopotamian political system. In the Sumerian King List, it was natural and proper to convey that ideal, that only one king from one pre-

eminent city-state should rule over Mesopotamia at any one time" (Yoffee 2005 : 56). Comme les lois d'Hammarupi, les textes présentent un idéal dynastique mais fournissent de détails qui indiquent que la gouvernance n'était pas stable au cours des 3e et 2e millénaires. En contraste, Gilgamesh semble avoir trouvé une solution à l'instabilité locale : les rois qui le suivent, Ur-Nungal(ak) et Utul-kamma, sont son fils et son petit-fils ; une vraie dynastie.

Auparavant, la succession urukienne ne passe pas du père au fils.³² Au contraire, le 3e roi Lugulbanda est un berger,³³ le 4e Dumuzi vient d'une autre ville (Ku'a[ra]).³⁴ Le père de Gilgamesh (Lugulbanda/Lugalbanda, donc pas le 4e roi)³⁵ serait un "lillu-demon – a high priest of Kullab", un quartier d'Uruk (Jacobsen 1939 : 89–91, 142) ; en fait, le quartier sacré Anu. Les premiers rois viennent de 4 lieux différents : "les montagnes" (le fondateur Mes-kiag-gasher), d'une région non spécifiée au nord de la ville ; Lugulbanda "le berger", associé aux montagnes, au nord d'Uruk et transféré à Kullab ; Ku'a(ra) (Dumuzi) au sud, et de nouveau Kullab/Uruk (Gilgamesh). Ces lieux d'origine tracent

32 Henri Frankfort s'inspire (1978 : 215) de Jacobsen et déclare que la première forme de gouvernement était une assemblée "démocratique", un conseil duquel était élu un chef-roi quand les tâches administratives sont devenues plus complexes. Ur-Nammu roi d'Ur (c. 2047–2030), dans un hymne analysé par Hallo (1966 : 131), déclare, "kingship has been given to me", un formule qui peut autant indiquer l'élection par un conseil électoral que la confirmation de ses revendications de légitimité ont été confirmées par un mariage hiérogamique. Ce qui est frappant est le silence des "King Lists" sur la question de succession patrilinéaire ; c'est-à-dire, on s'attendrait qu'une liste mentionne si le Roi X est le fils du Roi Y. La liste suénoise des rois de Sumer-Akkad mentionne le père de Gilgamesh, mais n'indique pas qu'il était roi. Le mot "fils" est utilisé pour les successeurs seulement après Gilgamesh (Scheil 1934 : 153), ce qui est cohérent avec l'idée que ça soit Gilgamesh qui a découvert la solution dynastique au problème de succession.

33 Un roi-berger souligne le problème : sans terre, errant, sans point de départ autant dans l'espace que dans le temps ; un symbole parfait de la succession non-linéaire.

34 Parmi ses plusieurs manifestations, on trouve un certain Dumuzi comme le roi-patron antédiluvien de Badtibira, une ville 100 km au nord d'Uruk ; il est décrit comme "berger" (Black and Green 1992 : 72).

35 Kramer dispute (1947 : 3, note 1) que Lugulbanda est le père de Gilgamesh, bien que le héros l'identifie comme tel. Selon l'auteur, "It is not impossible ... that the word there used for father (i.e., *a-a* rather than *ab-ba* or *ad-da*) is intended as an honorific term and does not denote actual paternity." Bing (1977 : 2s.) traduit un fragment sumérien qui suggère que Ninsun, guidée ou inspirée par Inanna, est allée trouver Lugulbanda au nord, où elle a un rapport avec lui de longue durée. Inanna lui construit une maison de pierre (dans cette région d'argile, un symbole que le mariage perdura) ; on peut conclure qu'auparavant Lugulbanda n'avait pas de domicile fixe, et donc était un berger ou un chasseur.

29 Il me semble possible que la confusion dans ce cas est due au fait que la liste précise les 19 prétendants ou vice-rois, ou les 19 membres du conseil électoral, pas les rois qui ont siégés.

30 Bullough conclut (1991 : 164) que ce "droit" en Europe (où le phénomène était supposément attesté dans la période historique "in early times", en Écosse, c. 10e siècle) était plus coutume que droit, et plus fictif que réalité. Stevenson détaille (1927) les efforts du roi David I (1124–1153 A. D.) pour éliminer la tanistrie.

31 Comme dans le cas de Rin-Sin, qui a hérité le trône de son frère Warad-Sin en 1822 pour devenir le dernier roi de Larsa avant la conquête de Hammurabi (Van De Mieroop 1993 : 49).

un arc : les montagnes de Mes-kiag-gasher sont au nord, au-delà du Tigre ; l'épithète "le berger" de Lugulbanda le place dans les basses terres au nord de la ville ; tandis que Kuara est au sud-sud-est, à distance de 100 km d'Uruk. Sur ce tracé plus ou moins "vertical", Gilgamesh est né à Kullab, près du (mais pas *au*) centre symbolique.

Gilgamesh n'a ni épouse ni enfants légitimes à ce point (Oppenheim 1964 : 257). Il serait logique, dans le contexte des autres mythes suméro-akkadiens et de nos connaissances de ces sociétés, qu'il soit préoccupé par sa descendance, mais il n'entreprend aucune action pour avoir des enfants légitimes.³⁶ Il refuse une offre de mariage d'Ishtar, qui semble un rejet du rituel classique où le mariage hiérogamique légitime la couronne,³⁷ comme a vécu son père Lugulbanda. Cependant, un mariage avec Ishtar n'aurait pas réglé la question de succession, car leurs enfants auraient reçu de leur mère un héritage ambigu. Ishtar est une déesse du sexe, mais elle est aussi déesse de la guerre et de la mort, deux faces de la même monnaie présentées sous un syntagme métonymique : le sexe augmente la population et la guerre la diminue. Voilà pourquoi les accouplements précédents d'Ishtar ont la réputation (que Gilgamesh n'hésite pas à citer en détail) de mener à de sorts malchanceux pour ses consorts, car elle

fusionne deux traits antithétiques. Avec une mère déesse de la fertilité dont les rejetons sont destinés (sémiotiquement) à mourir, le couple Gilgamesh-Ishtar serait politiquement stérile. De plus, les dieux (et donc Ishtar) ont une charge sémiotique inutile pour le projet d'unification des lignages, car chacun ou chacune est attaché à une ville particulière. Il n'y aurait aucun avantage à s'unir avec la déesse *locale* ; l'union produirait un seul lignage doublement "urukien". Ceci ne ferait qu'augmenter la tension séparant Uruk et les gouverneurs de villes périphériques, exactement ce que le héros veut éviter.

Refuser Ishtar a une autre signification : le mariage hiérogamique, qu'il ait existé sous forme de rapport avec une représentante de la déesse ou qu'il soit un outil narratif, était certainement un symbole du pouvoir royal en Sumer. Cependant, le texte n'est pas sumérien. Or, l'apanage royal s'est masculinisé depuis l'époque sumérienne (Steinkeller 1999 : 117).³⁸ Les rois sémites ont tendance à se diviniser plutôt de diluer leur pouvoir en se présentant comme simples consorts d'une déesse. Bref, ils ont développé un nouvel appareil symbolique : ils incarnent directement la source traditionnelle de la légitimité, la divinité. Si Gilgamesh est "deux-tiers divin" de sa mère, ses héritiers littéraires assyriens sont pleinement divins, et leur statut ne dépend ni d'épouse/déesse ni de mère. Les Assyriens ont conservé intactes les références narratifs au mariage hiérogamique, qui n'était plus d'actualité dans leur idéologie, parce que ce symbole de légitimité est passé de l'histoire à une allégorie du rejet de l'ancien système. En refusant Ishtar et en accumulant des échecs lors de ses aventures, "Gilgamesh" transmet à l'auditoire assyro-babylonien le message voulu par les rois assyro-babyloniens.³⁹ En principe, le Bilgamesh sumérien aurait peut-être eu besoin d'Inanna pour se légitimer, car il ne semble pas être d'origine royale (soit lui, soit son père sont des usurpateurs ; Katz 1987 : 110), mais le Gilgamesh akkadien, non. Pour les Assyro-Babyloniens, le refus d'Ishtar est signe non de l'illégitimité de Gilgamesh mais un autre de ses échecs qui affaiblissent son statut d'héros digne d'être roi. Ses aventures ne sont pas des raids militaires : les 50 compagnons des ver-

36 Ziegler offre (2011 : 303) deux arguments que Gilgamesh soit marié : a) comme roi, il avait certainement un harem à sa disposition (mais celles-ci seraient-elles plutôt de concubines ?) ; b) la déclaration du Conseil d'Uruk (Tablette III) quand Gilgamesh part à combattre Humbaba implore à Enkidu de ramener son ami (Gilgamesh) sain et sauf "vers les épouses" (Tablette III). Le mot utilisé est, toujours selon Ziegler, *marhitum*, dont "la connotation ... est la femme fécondée lors de l'acte sexuel" (2011 : 304), un choix de mot "rare", selon l'auteur. Ceci peut suggérer que ce ne sont pas ses épouses, mais les Urukiennes que Gilgamesh veut inséminer ; pourtant, les membres du conseil d'Uruk devraient être contraires à cette politique d'insémination qui sabote leurs chances de placer un de leurs fils sur le trône au moment de succession. Dans une version antérieure de l'épopée, la cabaretière Siduri propose une liste de réalisations que Gilgamesh doit accomplir, dont le mariage (Ziegler 2011 : 304).

37 "May a king who comes after me reject you", dit Gilgamesh ; "[m]ay a king who comes after me bear for you hatred" (George 1999 : vii, 61). Uruk est exceptionnelle parce que la tendance historique de masculiniser le pouvoir n'a pas été accompagnée, comme pour d'autres villes de la région, par l'établissement d'un centre rival "masculin" (Steinkeller 1999 : 117), mais notons le quartier sacré Anu, qui est lié au dieu du même nom, en contraste avec Kullab, dédié à Inanna. Karahashi and López-Ruiz (2006 : 101) citent Vanstiphout (1990) mais rejettent son hypothèse, que le refus de Gilgamesh est une affirmation de son désir de ne pas se soumettre aux règles. Cependant, plus tard elles affirment (Karahashi and López-Ruiz 2006 : 102), "both Gilgamesh and Hippolytus act similarly from the fear that the Goddess's love might impede their own way of life or cause their destruction", qui semble une reformulation de Vanstiphout.

38 Tikva Frymer-Kensky note (1997) l'importance moindre des déesses dans les textes akkadiens.

39 L'analyse attentive d'Abusch (1986 : 147) appuie l'idée que leur dialogue fait allusion à la dimension chthonienne d'Ishtar, et que l'échange tourne autour de la question de la mortalité (175). Cependant, la dimension "infernale" d'Ishtar émerge après une aventure capricieuse liée à sa sexualité, car en son absence la terre devient infertile ; mais voir Harris (1991 : 263), ou elle suggère que la déesse incarne, "fundamental and irreducible paradoxes" qui brouillent les catégories normatives.

sions sumériennes qui l'ont accompagné pour voler du cèdre sont absents dans la version standard, car c'est uniquement le roi qui doit se couvrir de gloire. Secondé par un texte légendaire, le roi assyro-babylonien peut tranquillement rejeter la tradition hiérogamique et ignorer le geste héroïque non-militaire, car c'est son office qui est dorénavant divin, et c'est sa personne qui incarne la légitimité. "Gilgamesh" est de quelque sort un récit exemplaire pour l'auditoire assyro-babylonien. La conclusion morose de l'épopée ne fait que souligner que les aventures du héros illustrent qu'il n'est qu'un anti-roi : inconclusif et surtout dépendant des femmes pour son pouvoir.

La stratégie de Gilgamesh n'est pas sans conséquences pour l'équilibre social. Lorsqu'il vole les cèdres de Humbaba, il ignore le conseil d'ainés⁴⁰ (qui sans doute sont les chefs de lignées nobles ayant droit de revendiquer la couronne ou au moins approuver la succession). Il cherche l'appui d'une catégorie insolite : dans la version sumérienne, ses 50 compagnons sont *non mariés*, "fils d'une seule mère".⁴¹ Célibataires et possiblement orphelins adoptés par le temple (la "seule mère" ; donc, ils ne sont pas de lignages royaux),⁴² ils composent la seule catégorie urukienne qui pourrait appuyer Gilgamesh le violateur. Dans la version standard,

les hommes d'Uruk ne sont plus de soldats-compagnons de Gilgamesh. Passifs, ils baissent les pieds d'Enkidu (Tablette II, 107) quand il tente d'empêcher Gilgamesh d'inséminer une jeune épouse. Les hommes *mariés*, bref, sont mécontents dans les deux versions : refusant d'accompagner Gilgamesh dans la première (il doit se contenter de célibataires-orphelins), et célébrant Enkidu comme libérateur dans la deuxième. La raison ? Si Gilgamesh réussit sa stratégie biologique, dorénavant les enfants aînés ne seront plus du lignage de leur père-social, l'époux de leur mère. Sans fils légitime, comment leurs pères pourraient-ils revendiquer la couronne ? Qui pourraient-ils proposer en assemblée constitutionnelle ? Les hommes mariés risquent d'être transformés en cuculidés qui élèvent les enfants d'un autre. Même si les règles qui obligent Uruk à partager la couronne restent intouchées, ce sont les fils de Gilgamesh qui la porteront, peu importe leur lieu de naissance ou l'identité publique de leur père social.

Les détails narratifs

Quand l'envergure limitée de la périphérie urukienne est conjuguée aux actions puérides de Gilgamesh et à ses absences, on peut conclure que la région est ingouvernable, mais le texte ne fait aucune référence aux mauvaises conditions : il n'y a ni peste, ni famine, ni sécheresse, ni guerre. Nous sommes donc dans une période de richesse, gâchée par la seule ombre au tableau, le mécontentement populaire (féminin) qui vise Gilgamesh, car l'insatisfaction ne semble pas émerger autour du système de corvée.⁴³ Il y a un autre problème avec la gouvernance.

Le fait que Gilgamesh ait la réputation d'avoir érigé les murailles d'Uruk n'est pas nécessairement signe de ses grandes qualités : ses 4 prédécesseurs semblent avoir été capables de gouverner sans murailles. On peut interpréter cela comme signe qu'Uruk était sous le joug d'une autre ville (Kish, mais les détails sont ambigus dans les versions sumériennes, et la version standard n'en fait pas mention), et donc, n'avait pas besoin de protection. Cependant, Gilgamesh n'est pas un guerrier-libérateur, ni un roi puissant : même à distance de 3 jours de

40 Dans la version standard, la 2e institution gouvernante, le conseil militaire (*gurush*) est réduit, selon Katz (1987), à un groupe d'ainés. En "Gilgamesh and Aga", Gilgamesh ignore le conseil et, "presented the issue [attaquer Kish] again, this time before the able-bodied men of his city" (lignes 15–23). Ceci est signe de son caractère iconoclaste, car, "[c]oncerning Uruk in the time of Gilgamesh, beyond the border line of history proper, we find the ruler scrupulously refraining from action in the matter of peace or war until he obtains the consent of the assembly, in which, therefore, internal sovereignty of the state would seem to be vested" (Jacobsen 1943 : 165 ; avec précisions et commentaires de Evans 1958). Dans la version standard, Gilgamesh ignore le conseil d'ainés ; la conservation de ce motif d'une version à l'autre signale sa position subversive.

41 "He who has a family, to his family! He who has a mother, to his mother! Let men who are unattached like me, fifty of them, be at my side!" ("Gilgamesh and Huwawa. Vers. A" ; George 1999 : 1.52). "Whoever had a household went to his household. Whoever had a mother went to his mother. Bachelor males, types like him – there were fifty – joined him at his side" ("Gilgamesh and Huwawa. Vers. A" : 1.52 ; Black et al. 1998–2006).

42 L'adoption, comme dit George (2003 : 462), est peut-être une forme standard d'incorporer des orphelins et des sans-abris. Fameusement, Shulgi, 2e roi d'Ur III (conventionnellement, 2029–1882), se définit "frère de Gilgamesh". Cependant, il se contente de déclarer qu'il a "sauvé" les anciens textes sumériens (Cooper 2010). "L'adoption", donc, ne confère pas le droit de fonder un patrilignage. La parenté fictive est revendiquée par Shulgi parce que, selon Michalowski (1988 : 22), il a ressuscité le statut du roi divin. Pourtant, les deux semblent assez différents : l'impulsif gaillard Gilgamesh se distingue de Shulgi "académique".

43 Le texte ne mentionne pas le travail de corvée (Tigay 1982 : 182–184), bien que "it is entirely plausible that Gilgamesh, like other Mesopotamian kings, imposed forced labour on the people of his city." Les plaintes, dit Tigay (180), un motif (stock pattern) typique de la littérature régionale pour motiver l'intervention divine ; dans ce cas, la création d'Enkidu. Il cite "Atra-Hasis", où les dieux Igigi se plaignent de leurs corvées aux Anunnaki, qui créent l'homme pour les substituer.

marche (Shamhat et le chasseur sans nom y arrivent le 3e jour ; 100 km ?) où se trouve la source d'eau qui abreuve Enkidu et ses compagnons-animaux, on est dans la steppe sauvage. En fait, le chasseur qui l'a vu pour premier cour à son père pour lui raconter cette merveille. Ce dernier lui dit de relater l'histoire à Uruk où, "se trouve un certain Gilgamesh",⁴⁴ soulignant que le chasseur ne connaît pas ce roi prétendument surpuissant. Le père sans nom doit préciser les qualités surhumaines de Gilgamesh, ce qui suggère que son fils n'est pas au courant de sa réputation "glorieuse". Plus tard, le texte décrit pour une 2e fois la peur du chasseur lors qu'il est chargé d'accompagner Shamhat à la source et d'intercepter Enkidu : pourquoi mentionner un protagoniste sans importance et détailler sa condition émotive à deux occasions sinon pour souligner l'aspect sauvage de la périphérie adjacente ? À trois jours de marche d'Uruk, la périphérie n'est pas sous le contrôle de Gilgamesh. Pourtant, la soixantaine de lignes précédentes se vantent des qualités du héros prétendument surdoué mais apparemment inconnu. Gilgamesh est un roi, certes, mais d'un petit royaume en dépit de ses qualités semi-divines, de ses traits surhumains et de ses aventures extraordinaires.

Fameusement, le texte suggère que les jeunes hommes sont frustrés et sont obligés de participer dans une activité sportive : "his companions are kept on their feet by the ball" (Tab. I, l. 65) ;⁴⁵ et "Gilgamesh lets no son go free to [his] father" (Tab. I, l. 68). Même chose pour les femmes : "[Gilgamesh] lets [no daughter go free to her] mother" (Tab. I, l. 72), mais il y a une différence importante : "Gilgamesh lets [no] girl go free [to her bridegroom]" (Tab. I, l. 76 ; ce détail est stipulé dans toutes les versions). Harris fait mention (1991 : 267) d'une danse tournoyante que le dieu Ea a instituée pour

honorer Ishtar, dans laquelle participent annuellement uniquement les hommes. Est-ce possible que l'obligation de rester debout ("on their feet") soit une allusion à une danse rituelle ? Dans le fragment sumérien "Gilgamesh and the Huluppu Tree" dont certaines parties ont été incorporées dans la Tablette XII, nous trouvons des indices que quelques chercheurs ont utilisés pour jeter de la lumière sur le texte :

From the trunk of the tree he carved a throne for his holy sister.
From the trunk of the tree Gilgamesh carved a bed for Inanna.
From the roots of the tree she fashioned a *pukku* for her brother.
From the crown of the tree Inanna fashioned a *mikku* for Gilgamesh
the hero of Uruk (Wolkstein and Kramer 1961 : 9).

Un *pukku* serait un tambour et un *mikku* une baguette, selon Wolkstein et Kramer (1961 : 34), ou un bâton et une balle, ou même un bâton et une rondelle selon Jacobsen (1976 : 212), ou une balle et un maillet (George 1999 : 176). Ces interprétations sont disputées par Duchesne-Guillemin (1983), qui propose qu'il s'agisse d'un idiophone, une crécelle, joué par Gilgamesh pour induire les femmes et les enfants d'Uruk à se lancer dans une danse derviche ; ils finissent en transe, mais Duchesne-Guillemin n'explique pas la motivation du héros. Vermaak suggère (2011) que *pukku* et *mikku* font partie d'un jeu de société lié à Ishtar. Elle affirme que la plupart de chercheurs acceptent l'hypothèse du jeu, mais ne donne aucun indice de sa signification.

Dans ce fragment, donc, la déesse équipe Gilgamesh d'instruments musicaux ou sportifs, tandis que Gilgamesh lui offre un lit et un trône. Si les cadeaux à Inanna sont symboliquement aptes (elle est "reine" du panthéon et du monde des morts, et déesse de la sexualité), on peut penser la même chose pour les cadeaux reçus par Gilgamesh. Mais lequel ? Jouet, tambour, crécelle ou jeu de société ? J'ai de la difficulté à accepter que les époux jouaient aux dés tandis que Gilgamesh inséminait leurs épouses, ou que le tyran abusait de son pouvoir en jouant une crécelle pour le simple plaisir de voir ses sujets tomber d'épuisement. Il m'est difficile à imaginer comment un jeu de société ou une danse sont liés à la fameuse oppression des Urukien ; sans l'oppression, les événements qui suivent perdent leur raison d'être. "Jouer" est peut-être une métaphore, mais son signifié n'est pas évident.

La thèse du jeu est possiblement une surinterprétation, car des références au *mikku* et au *pukku* de l'ancien texte sont éliminées dans la Tablette I du

44 On peut lire "... a certain Gilgamesh", dans la version de Kovacs (1989), mais la traduction libre de George (1999 : 6) dit, "[My son, in the city of] Uruk [go, seek out] Gilgamesh" (emphase originale qui indique, "insecure decipherments and uncertain renderings" ; George 1999 : liii). Selon sa traduction, seulement deux mots sont identifiés avec précision, "Uruk" et "Gilgamesh". Quoique soit l'interprétation des autres signes disputés, en précisant (dans les mots du père à son fils chasseur) que Gilgamesh se trouve à Uruk (dont le signe cunéiforme est indiscutable), le poète suggère que la renommée du héros est limitée dans l'espace.

45 Kovacs, par exemple, a suivi la convention en interprétant le mot comme "attention", ou "alerte" : "His fellows stand (at the alert), attentive to his (orders), and the men of Uruk become anxious ... Gilgamesh does not leave a son to his father, day and night he arrogant" (1989). Dans sa traduction plus libre, George (1999 : 3) reste fidèle à l'idée de jeux : "his companions are kept on their feet by his *contests*" (emphase originale qui indique, "insecure decipherments and uncertain renderings" ; George 1999 : liii).

texte standard, laissant uniquement une référence ambiguë à une balle ou possiblement à un tambour.⁴⁶ Il est certainement possible que le cuissage fût accompagné par un rituel de danse et de battements de tambour, ou par un jeu sportif pour distraire les époux, mais si le tambour est une référence métaphorique aux battements du cœur, comme le texte babylonien de la création semble suggérer,⁴⁷ il s'agirait d'une référence indirecte à la vie elle-même. Gilgamesh, donc, aura reçu d'Inanna la maîtresse de la vie et de la survie : la reproduction.

Pourtant, ce n'est pas la danse qui trouble les jeunes filles : "The warrior's daughter, the [young man's bride,] / the goddesses were listening to their complaints" (Tab. I, 77-78) : ce sont les femmes qui se plaignent aux dieux ; en fait, à d'autres femmes, les déesses (George 2003 : 543). Pourquoi se plaindraient-elles si les hommes gaspillent leur temps à jouer ou à danser une tarentule incessante ? Cependant, elles ont de quoi se plaindre, car les femmes d'Uruk sont isolées ou éloignées de leurs familles d'origine (leurs mères) et de leurs époux par la stratégie biologique de Gilgamesh ; elles ne produisent plus d'enfants pour le lignage de leur époux. Dans une société patriarcale, c'est une atteinte à leur seule source de statut et de pouvoir. Il n'est pas surprenant qu'elles mettent en motion la chaîne d'événements

qui forme l'armature de l'épopée, commençant avec la création d'Enkidu. Ce n'est pas étonnant que la population masculine applaudisse Enkidu lors qu'il tente de bloquer Gilgamesh à l'occasion de leur première rencontre au seuil de la porte de la jeune mariée (Ishara) que Gilgamesh veut inséminer.

Tandis qu'on s'attend qu'un texte allégorique ou métaphorique soit peuplé de personnages fantastiques et même horripilants, et que la causalité normale soit suspendue pour "expliquer" les prodiges des protagonistes, on pourrait penser que des petits détails apparemment sans grande importance pour le développement du narratif soient cohérents (p. ex., un endroit situé à "4 jours de marche" serait deux fois plus loin qu'un autre situé à "2 jours de marche", même si les distances mythiques frôlent l'impossible). Autrement dit, ces détails du quotidien fonctionnent comme armature où s'accrochent les faits surnaturels ou exagérés du récit censés transmettre le thème dominant. Par exemple, les détails géographiques mentionnés dans le texte forment un langage subtil qui souligne, selon moi, le thème de filiation. Uruk est située à approximativement latitude 30° N, et donc la terre du "lever du soleil" où Gilgamesh cherche le secret de la vie immortelle, sera approximativement à l'est-nord-est en été ; en juillet à cette latitude, le soleil se lève à 60° à l'est du nord. Bref, si les origines des ancêtres de Gilgamesh décrivent un tracé plus ou moins orienté sur le nord-sud, ses voyages l'amènent vers l'ouest-nord-ouest (la Forêt de Cèdre au Liban, vers Humbaba) et à l'est-nord-est (le Jardin des Merveilles, vers Utanapishtim). Le résultat : les déplacements se localisent sur un arc courbé plus ou moins horizontal. Ce tracé croise un autre, vertical, qui décrit les lieux d'origine des rois ancêtres ; un parcours autant généalogique que géographique. Par ailleurs, l'ambiguïté et l'incertitude qui entourent la location du Jardin des Dieux à l'est et celle de la Forêt de Cèdre à l'ouest, ainsi que les distances parcourues totalement fictives pour y arriver, se contrastent à l'axe des ancêtres, dont les lieux d'origine sont davantage précisés plus qu'on s'approche au présent : p. ex., Gilgamesh est né à Kullab, un quartier d'Uruk. Autrement dit, les événements fantastiques se déroulent sur un axe est-ouest (Forest 2002 : 158 et passim ; Vanstiphout 1990 : 60), mais les descriptions de ancestralité nord-sud sont véridiques, normales, banales ; même, précises. N'oublions pas que l'axe géographique devient plus fantastique plus Gilgamesh s'éloigne d'Uruk : le paysage devient menaçant et fantasmagorique à fur et à mesure qu'il approche le domaine des dieux immortels à l'est, et au demeure du monstre Humbaba à l'ouest (secondé par l'intensification de ses cauchemars plus s'ap-

46 Dans la version sumérienne ("Bilgames and the Netherworld") :

The young men of his city began playing with the *ball*,
with him mounted piggy-back on a band of widows' sons.
"O my neck! O my hips!" they groaned.
The son who had a mother, she brought him bread,
the brother who had a sister, she poured him water.
When evening was approaching
he drew a mark where his *ball* had been placed,
he lifted it up before him and carried it off to his house.
At dawn, where he had made the mark, *he* mounted piggy-back,
but at the complaint of the widows
and the outcry of the young girls,
his *ball* and his *mallet* both fell down to the bottom of the
Netherworld (George 1999 : 183).

Les hommes se plaignent qu'ils doivent porter Gilgamesh sur le dos ; les veuves et les jeunes filles, qu'elles doivent fournir du pain et de l'eau aux sportifs ; bref, de plaintes plutôt prosaïques comparées à celles du texte standard, qui précise que les femmes se plaignent du droit de cuissage exercé par Gilgamesh. Transporter Gilgamesh "piggy-back" peut être une allusion à la succession, surtout qu'il est précisé que les jeunes hommes sont fils de *veuves*, et, donc, de jeunes hommes sur le point d'assumer la position de chef de lignage.

47 Le texte "Atra-Hasis" explicite (Tab. I, l. 208-214) que l'homme est formé du sang d'un dieu tué (ou sacrifié), mélangé avec l'"argile", "so that we may hear the drum for the rest of time" (Lambert and Millard 1969 : 59). Le "tambour" pourrait être une référence à l'animation de l'homme, et donc aux battements de cœur.

proche-t-il au monstre). En attachant la dimension “banale” de la parenté et de la succession à l’axe nord-sud, je crois que le texte signale à l’auditoire l’importance du projet biologique de Gilgamesh en le liant aux zones septentrionales d’où vient le cuivre. Bref, la précision généalogique se contraste avec l’aspect hallucinatoire de l’axe géographique.

D’autres détails – pas mentionnés dans le texte mais connus au public assyro-babylonien – semblent également déformés pour mieux souligner la dimension de la succession. Par exemple, on affirme dans le “Kings List” que le règne de Gilgamesh a duré plus de cent ans, comme celui des anciens chefs antédiluviens d’Israël mentionnés dans l’Exode biblique.⁴⁸ Cette déformation temporelle est une solution parfaite au problème de succession du point de vue d’un citoyen quelconque qui a une espérance de vie de 35 ans – autant dire qu’il n’a pas succession si un roi occupe le trône pour 1400 ans – mais ne fait que déplacer le problème de base. Plus les mandats se raccourcissent en s’approchant au présent, comme est le cas du tous les “Kings List” de la région, plus urgent devient le problème d’établir un système stable de succession.

Enfin, Gilgamesh est mi-divin du côté de sa mère Ninsun, mais le texte, fameusement, dit qu’il est “deux tiers” divin.⁴⁹ Pourquoi pas simplement une moitié ou un quart ou une autre fraction qui respecte la biologie ? Est-ce une allusion au fait que les scribes ont divinisé Gilgamesh pour ses réalisations humaines, qu’ils auraient ajouté un soup-

çon de divinité (en fait, une sixième part) au 50 % de son héritage génétique de base pour souligner qu’il est un “roi-dieu” (Michalowski 1988), pour le rapprocher aux rois-divins d’Assyrie ? Pourtant, ces peuples étaient éleveurs (Ninsun est “Lady wild cow” ; Jacobsen 1989 : 71) autant que cultivateurs. Ils savent que les entités biologiques ne peuvent pas avoir “deux tiers” d’un héritage biologique. Il semble que le but de l’asymétrie généalogique est de problématiser la question de filiation et, par projection métonymique, de succession. “Deux tiers” divin est comme dire que Gilgamesh porte trop de substance maternelle, qu’à sa naissance il possède une insuffisance de qualités paternelles pour fonder une dynastie. Il doit donc adopter une nouvelle stratégie.

Enkidu s’y oppose à la nouvelle stratégie lignagère de Gilgamesh. Si Gilgamesh est insuffisamment paternel parce qu’il est trop divin du côté de sa mère, Enkidu l’est doublement, fait de boue et de salive par une déesse, Aruru, et adopté par une autre, Ninsun. Le premier geste de Ninsun au moment de sa première rencontre avec Enkidu est de l’adopter. Ceci le condamne à mort.⁵⁰ Frère adoptif, Enkidu est une menace, car il peut dorénavant fonder un lignage légitime. Celui-ci serait même plus légitime du lignage de Gilgamesh, car, doublement divin, Enkidu est plus proche à la source de légitimité divine qui normalement oblige le prétendant à marier la déesse. Les animaux sauvages de la steppe qui l’ont élevé le rejettent après qu’il s’accouple avec l’humaine Shamhat, signe qu’il ne peut fonder un lignage dynastique *dans la périphérie* d’où surgissent les menaces politiques au pouvoir central. En fait, l’accouplement avec une prostituée en périphérie est une parodie du mariage hiérogamique avec la déesse urbaine. Ce message a dû être parfaitement clair à l’auditoire urukien ou assyrien. Les deux héros principaux, donc, censés être unis par leur similitude (deux amis de cœur, deux frères, deux aventuriers, deux hommes avec des pères symboliquement ou vraiment absents : un paradigme pour permettre que leurs différences forment un ensemble complémentaire (l’un sauvage et l’autre civilisé ; l’un “aveugle” et l’autre “clairvoyant” ; l’un stérile et chaste et l’autre fécond et sexuellement hyperactif : un syntagme),⁵¹ sont en fait deux faces de

48 P. ex., Enmerkar a gouverné 420 ans (Jacobsen 1939 : 87). “Dynasties of kings from each of these [five] cities ruled in order, kingship passing from one city to another. ... After kingship passed to the fifth city [according to the “King Lists”], there came the Flood. Afterward, kingship again descended to other cities in the same orderly fashion” (Yoffee 2005 : 55). Les rois postdiluvien de la région ont régné de périodes “credible”, dit Yoffee. Enmerkar est le fils de l’ancêtre Mes-kiag-gasher, qui, “went into the sea and came out (from it) to the mountains” (Jacobsen 1939 : 87), que Jacobsen interprète comme la trajectoire du soleil qui se couche à l’ouest (la mer), qui voyage en dessous de la terre, et qui se lève à l’est : Mes-kiag-gasher est le “son of the sun-god”. L’image de disparaître et de réapparaître comme le soleil est un symbole puissant du désir de stabiliser l’office du roi en dépit des interruptions dynastiques.

49 “Two-thirds of him god, but a third of him human” (Tab. I, l. 48 ; George 2003 : 541). Forest (2002 : 102 s.) propose que l’allusion est au système de numération mésopotamien sexagésimal ; “deux tiers” de 60 serait 40, le “numéro sacré” de Ea. Pourtant, Ea ne joue pas un grand rôle dans le texte standard, même si il a chargé Utanapishtim de sauver l’humanité ; il est mentionné dans le prologue et dans la déclamation d’Utanapishtim. Empson suggère (1976 : 253) que cette fraction exprime le fait que le héros avait deux pères, un biologique inconnu et l’autre divin, mais il n’y a aucun appui pour cette position.

50 Selon Vanstiphout (1990 : 48), Enkidu doit mourir parce qu’il a offensé Ishtar et l’équilibre cosmogonique ; il survole le rôle de Gilgamesh.

51 “In the earliest specimens both figures appear entirely nude. Gilgamesh is always distinguished by his abundant and usually carefully arranged hair and beard, while Enkidu has horns on his head as a symbol of his divine character” (Jastrow 1915 : 421).

la même monnaie, un “couple stérile”, selon Forest (2002 : 115). Ensemble, ni l’un ni l’autre ne possède suffisamment de matière paternelle pour fonder une dynastie, mais le sur-divin Enkidu vivant aurait pour toujours incarné l’ancien régime où la légitimité du roi dérive d’une déesse, du côté maternel : un rappel que la stratégie “biologique” et anti-hiérogamique mise en place par son “frère” est une acte de rébellion. Enkidu doit mourir.

Conclusion

Je ne propose rien de neuf en interprétant l’oppression et les plaintes du début comme la mise-en-scène qui anime le texte. D’autres l’ont déjà noté.⁵² Cependant, en situant le récit dans son contexte politico-historique, je propose que la mention de plaintes et du droit de cuissage comme force motrice qui met en marche la création d’Enkidu et les conséquences qui en découlent encadrent le problème de succession. Je crois que le texte fait des allusions à une crise politique régionale, le manque de stabilité des états-empires qui émergeaient un peu avant et pour longtemps après les événements de l’épopée. Les prédécesseurs royaux de Gilgamesh viennent de lieux divers, mais Gilgamesh réussit à placer son fils urukien sur le trône. Même si nous ne savons pas si les Assyriens adhéraient à un modèle de succession du genre celtique ou germanique au cours du 2^e millénaire, il est connu que la couronne n’était pas normalement transmise en ligne directe.

Qu’arrive-t-il à la fin ? Gilgamesh se fait voler la plante rajeunissante ; Enkidu est mort ; la sagesse reste évasive ; l’immortalité est perdue. Tout semble retourner aux conditions du début, sauf une chose : le mécontentement féminin. En fait, ce fil conducteur est en suspens ; les conditions qui ont mené à l’insatisfaction sont inchangées. Il ne reste que la gloire de Gilgamesh, mais, curieusement, uniquement la gloire qu’il possédait déjà : “Gilgamesh” débute et termine avec un éloge de ses qualités de constructeur. N’ayant rien acquis, le bilan final du mécontentement de Gilgamesh est donc inaltéré, ou même négatif si nous jugeons du ton triste qui domine la fin du texte. Bref, cet équilibre narratif souligne l’importance du message tacite : il n’y aura pas de réponses aux plaintes des Urukienues. La stratégie biologique continuera. Ce n’est pas ses citoyens que Gilgamesh protège en érigeant les murailles d’Uruk, mais ses héritiers.

⁵² Vermaak cite (2011 : 110) Schott (1934), Oppenheim (1948) et Finkelstein (1967).

Références citées

Aarne, Antti, and Stith Thompson

1973 The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. (Folklore Fellows Communications, LXXV/184) [1961]

Abusch, Tzvi

1986 Ishtar’s Proposal and Gilgamesh’s Refusal. An Interpretation of the *Gilgamesh Epic* Tablet 6, Lines 1–9. *History of Religions* 26/2: 143–187.
2001 The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh. An Interpretive Essay. *Journal of the American Oriental Society* 121/4: 614–622.

Algaze, Guillermo

1989 The Uruk Expansion. Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization. (With Comments and Reply.) *Current Anthropology* 30/5: 571–608.
1993 The Uruk World System. The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization. Chicago: University of Chicago Press.

Alster, Bendt

1992 Court Ceremonial and Marriage in the Sumerian Epic “Gilgamesh and Huwawa.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/1: 1–8.

Bing, John Daniel

1975 On the Sumerian Epic of Gilgamesh. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 7: 1–11.
1977 Gilgamesh and Lugalbanda in the Fara Period. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 9: 1–4.

Black, Jeremy, and Anthony Green

1992 Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary. Austin: University of Texas Press.

Black, Jeremy A., Graham Cunningham, Jarle Ebeling, Esther Flückiger-Hawker, Eleanor Robson, Jon Taylor, and Gábor Zólyomi

1998–2006 The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Oxford: Faculty of Oriental Studies, University of Oxford. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>> [18.05.2016]

Bullough, Vern L.

1991 Jus primae noctis or droit du seigneur. *The Journal of Sex Research* 28/1: 163–166.

Cooper, Jerrold

2010 “I Have Forgotten My Burden of Former Days!” Forgetting the Sumerians in Ancient Iraq. *Journal of the American Oriental Society* 130/3: 327–335.

Couliano [Culianu], Ioan P.

1991 Out of This World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein. Boston: Shambhala.

Damrosch, David

2006 The Buried Book. The Loss and Rediscovery of the Great Epic of Gilgamesh. New York: Henry Holt.

Dickson, Keith

2007a The Jeweled Trees. Alterity in Gilgamesh. *Comparative Literature* 59/3: 193–208.
2007b Looking at the Other in “Gilgamesh.” *Journal of the American Oriental Society* 127/2: 171–182.

Duchesne-Guillemin, Marcelle

1983 Pukku and Mekkû. *Iraq* 45/1 : 151–156.

Empson, William

1976 Reading the Epic of Gilgamesh. *The Journal of General Education* 27/4: 241–254.

Evans, Geoffrey

1958 Ancient Mesopotamian Assemblies. *Journal of the American Oriental Society* 78/1: 1–11; 78/2: 114–115.

Finkelstein, Jacob J.

1967 Ana bīt enim šasū. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 61/2 : 127–136.

Forest, Jean-Daniel

2002 L'épopée de Gilgamesh et sa postérité. Introduction au langage symbolique. Paris : Éditions Paris-Méditerranée.

Frangipane, Marcella

2007 Different Types of Egalitarian Societies and the Development of Inequality in Early Mesopotamia. *World Archaeology* 39/2: 151–176.

Frankfort, Henri

1978 Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. (With a New Preface by S. N. Kramer.) Chicago: University of Chicago Press. [1948]

Frymer-Kensky, Tikva

1997 The Marginalization of the Goddesses (1992). In: J. Maier (ed.); pp. 95–108.

George, Andrew R.

1999 The Epic of Gilgamesh. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian. (Transl. and With an Intro. by A. R. George.) London: Allen Lane / Penguin Press.

2003 The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts. Oxford: Oxford University Press.

Glassner, Jean-Jacques

1988 Le récit autobiographique de Sargon. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 82/1 : 1–11.

Hallo, William W.

1966 The Coronation of Ur-Nammu. *Journal of Cuneiform Studies* 20/3–4: 133–141.

Harris, Rivkah

1991 Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites. *History of Religions* 30/3: 261–278.

2000 Gender and Aging in Mesopotamia. The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature. Norman: University of Oklahoma Press.

Harvey, Arnold D.

2007 Body Politic. Political Metaphor and Political Violence. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Heidel, Alexander

1949 The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. A Translation and Interpretation of the Gilgamesh Epic and Related Babylonian and Assyrian Documents. Chicago: University of Chicago Press.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger (eds.)

1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Huot, Jean-Louis

2005 Vers l'apparition de l'État en Mésopotamie. Bilan des recherches récentes. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60/5 : 953–973.

Jacobsen, Thorkild

1939 The Sumerian King List. Chicago: University of Chicago Press. (Assyriological Studies, 11)

1943 Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies* 2/3): 159–172.

1976 The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven: Yale University Press.

1989 Lugalbanda and Ninsuna. *Journal of Cuneiform Studies* 41/1: 69–86.

Jastrow, Morris Jr.

1915 The Civilization of Babylonia and Assyria. Its Remains, Language, History, Religion, Commerce, Law, Art, and Literature. Philadelphia: J. B. Lippincott.

Jennings, Justin

2011 Globalizations and the Ancient World. Cambridge: Cambridge University Press.

Karahashi, Fumi, and Carolina López-Ruiz

2006 Love Rejected. Some Notes on the Mesopotamian "Epic of Gilgamesh" and the Greek Myth of "Hippolytus." *Journal of Cuneiform Studies* 58: 97–107.

Katz, Dina

1987 Gilgamesh and Akka. Was Uruk Ruled by Two Assemblies? *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 81/2: 105–114.

Korthals Altes, Liesbeth

2007 Gilgamesh and the Power of Narration. *Journal of the American Oriental Society* 127/2: 183–193.

Kovacs, Maureen G.

1989 The Epic of Gilgamesh. (Transl., With an Intro. by M. G. Kovacs.) Stanford: Stanford University Press.

Kramer, Samuel N.

1947 Gilgamesh and the Land of the Living. *Journal of Cuneiform Studies* 1/1: 3–46.

Lambert, W. G., and Ronald A. Veenker

1982 Gilgamesh and the Magic Plant. *The Biblical Archaeologist* 45/2: 69.

Lambert, W. G., and A. R. Millard

1969 Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. Oxford: Clarendon Press.

Liverani, Mario

2006 Uruk. The First City. (Ed. and Transl. by Z. Bahrani and M. Van De Mieroop.) London: Equinox. [1998]

Maier, John

1997 Introduction. In: J. Maier (ed.); pp. 1–37.

Maier, John (ed.)

1997 Gilgamesh. A Reader. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.

Malul, Meir

1989 Susapinnu. The Mesopotamian Paranymp and His Role. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32/3: 241–278.

Mandell, Sara

1997 *Liminality, Altered States, and the Gilgamesh Epic* (1996). In: J. Maier (ed.); pp. 122–130.

Michalowski, Piotr

1988 Divine Heros and Historical Self-Representation. From Gilgamesh to Shulgi. *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 16: 19–23.

2003 A Man Called Enmebaragesi. In: W. Sallaberger (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Clause Wilcke*; pp. 195–208. Wiesbaden: Harrassowitz. (*Orientalia biblica et christiana*, 14)

2008 The Mortal Kings of Ur. A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia. In: N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*; pp. 33–45. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

2010 Maybe Epic. The Origins and Reception of Sumerian Heroic Poetry. In: D. Konstan, and K. A. Raaflaub (eds.), *Epic and History*; pp. 7–25. Chichester: Wiley-Blackwell.

Oppenheim, A. Leo

1948 Mesopotamian Mythology II. *Orientalia* 17: 17–58.

1964 Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation. Chicago: University of Chicago Press.

Richardson, Seth

2012 Early Mesopotamia. The Presumptive State. *Past & Present* 215/1: 3–49.

Roth, Martha T.

2006 Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia. In: C. A. Faraone, and L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*; pp. 21–39. Madison: University of Wisconsin Press.

Roux, Georges

1992 Ancient Iraq. London: Penguin Books. [3rd Ed.; Orig. 1964]

Rubio, Gonzalo

2012 Reading Sumerian Names, II: Gilgameš. *Journal of Cuneiform Studies* 64: 3–16.

Sasson, Jack M.

1972 Some Literary Motifs in the Composition of the Gilgamesh Epic. *Studies in Philology* 69/3: 259–279.

Scheil, Jean-Vincent

1934 Listes susiennes des dynasties de Sumer-Accad. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 31/4 : 149–166.

Schott, Albert

1934 Das Gilgamesh-Epos. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek, 7235)

Shaffer, Aaron

1983 Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History. *Journal of the American Oriental Society* 103/1: 307–313.

Stein, Gil J.

1999 Rethinking World-Systems. Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia. Tucson: University of Arizona Press.

Steinkeller, Piotr

1999 On Rulers, Priests, and Sacred Marriage. Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship. In: K. Wata-

nabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*; pp. 103–137. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Stevenson, John Horne

1927 The Law of the Throne. Tanistry and the Introduction of the Law of Primogeniture. A Note on the Succession of the Kings of Scotland from Kenneth MacAlpin to Robert Bruce. *The Scottish Historical Review* 25/97: 1–12.

Stol, M.

1995 Women in Mesopotamia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38/2: 123–144.

Tigay, Jeffrey H.

1982 The Evolution of the Gilgamesh Epic. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Van De Mieroop, Marc

1993 The Reign of Rin-Sin. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 87/1: 47–69.

Vanstiphout, Herman L. J.

1990 The Craftsmanship of *Sin-leqi-unninni*. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 21: 45–79.

Veenker, Ronald A.

1981 Gilgamesh and the Magic Plant. *The Biblical Archaeologist* 44/4: 199–205.

Vermaak, Petrus S.

2011 A New Interpretation of the Playing Objects in the Gilgamesh Epic. *Journal for Semitics* 20/1: 109–138.

Vulpe, Nicola

1994 Irony and the Unity of the Gilgamesh Epic. *Journal of Near Eastern Studies* 53/4: 275–283.

Wilson, Robert R.

1977 Genealogy and History in the Biblical World. New Haven: Yale University Press.

Winter, Irene J.

2008 Touched by the Gods. Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East. In: N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*; pp. 75–101. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Wittfogel, Karl A.

1957 Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power. New Haven: Yale University Press.

Wolff, Hope Nash

1969 Gilgamesh, Enkidu, and the Heroic Life. *Journal of the American Oriental Society* 89/2: 392–398.

Wolkstein, Diane, and Samuel N. Kramer

1961 Inanna, Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer. New York: Harper and Row.

Wright, Henry T.

2006 Early State Dynamics as Political Experiment. *Journal of Anthropological Research* 62/3: 305–319.

Yoffee, Norman

2005 Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations. Cambridge: Cambridge University Press.

Zagarell, Allen

1986 Structural Discontinuity – A Critical Factor in the Emergence of Primary and Secondary States. *Dialectical Anthropology* 10/3–4: 155–177.

Zettler, Richard L.

- 2003 Reconstructing the World of Ancient Mesopotamia, Divided Beginnings and Holistic History. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46/1: 3–45.

Ziegler, Nele

- 2011 Gilgameš. Le roi héroïque et son ami. In : J.-M. Durand, T. Römer et M. Langlois (éds.), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème lit-*

éraire au Proche-Orient ancien ; pp. 289–305. Fribourg : Academic Press Fribourg

Ziolkowski, Eric

- 2007 An Ancient Newcomer to Modern Culture. *World Literature Today* 81/5: 55–57.

Ziolkowski, Theodore

- 2011 *Gilgamesh among Us. Modern Encounters with the Ancient Epic*. Ithaca: Cornell University Press.

