



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Estudios Clásicos

*Motivos antropogónicos griegos en el
contexto de las literaturas religiosas del
Próximo Oriente Antiguo*

Alumno: Carlos Tejeda Castro

Tutor: Alfonso Vives Cuesta

Departamento de Filología Clásica

Curso: 2022-2023

Resumen:

El presente trabajo pretende realizar un análisis comparativo entre las principales narraciones mitológicas (no filosóficas) griegas de argumento antropogónico y los mitemas procedentes de la literatura del Próximo Oriente Antiguo (POA), en concreto, del trasfondo mesopotámico y cananeo reflejados especialmente en los relatos creacionales bíblicos. Se pretende lograr encontrar influencias orientales en los relatos griegos recurriendo a la mitología comparada y siguiendo el modelo narratológico y de transmisión oral de los estratos (hilemas). De esta forma, se pretende facilitar en la medida de lo posibles puntos convergentes de procedencia oriental en la mitología griega de los orígenes del hombre.

Palabras clave:

Mitología, antropogonías, Grecia, POA.

Abstract:

The aim of this paper is a comparative analysis between the main Greek mythological (non-philosophical) narratives with an anthropogonic plot and myths from Ancient Near Eastern literature, especially from the Mesopotamian and Canaanite background, reflected specially in the biblical creation narratives. The aim is to find Eastern influences in the Greek stories through comparative mythological topics, following the narratological and oral transmission model and methodology of the strata (hylems). In this way, as far as possible, convergent points of Eastern provenance will be identified in the religious literature of the ANE.

Keywords:

Mythology, anthropogonies, hylems, Greece, ANE.

Índice

1. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	3
1.1 Estado de la cuestión	4
1.2 fuentes primarias estudiadas.....	5
1.3 Mecanismos de transmisión de mitología.....	7
1.4 Las antropogonías definición general.....	9
1.5 Panorámica de las antropogonías griegas.....	10
1.6 Literatura del POA.....	14
1.6.1 Servicio a los dioses.....	17
2. METODOLOGÍA: MITOLOGÍA COMPARADA Y TEORÍA DE LOS ESTRATOS.....	18
2.1 Los hilemas	21
3. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS MITOS ANTROPOGÓNICOS.....	29
3.1 Hilemeas mayores: los componentes hombre.....	29
3.2 Duelos de prestigio y honra.....	42
3.3 Rol femenino en las antropogonías.....	44
3.4 Creatio ex nihilo, orígenes remotos.....	45
3.5 Agua purificatoria o expiatoria.....	47
4. A MODO DE CONCLUSIÓN.....	55
REFERENCIAS	
BIBLIOGRÁFICAS.....	56
ANEXO DE TEXTOS E INFOGRAFÍAS.....	60

1. Introducción: objetivos y estado de la cuestión

En el presente TFG nos proponemos estudiar algunos de los principales motivos antropogónicos griegos que de un modo u otro aparecen en el contexto de algunas de las literaturas religiosas orientales (especialmente la mesopotámica y la cananeo-bíblica) con el objetivo principal de la búsqueda de paralelismos generales entre el ámbito de la antropología religiosa griega y la próximo-oriental reflejada. Para ello, se aplicará una metodología conocida como la teoría de los *hilemas* que permitirá comparar los diferentes textos antiguos de diversas traducciones y sus vinculaciones históricas y demostrar si existen o no paralelismos entre las fuentes griegas y las fuentes orientales, en concreto, Mesopotamia, Egipto, Hitita y la Biblia, por lo que se tendrá en cuenta una metodología literaria de los *hilemas* que se explicará con detalle posteriormente.¹

El enfoque de este trabajo es eminentemente literario y se basa en la comparativa de textos en traducción de diversas tradiciones religiosas antiguas que pivotan en torno al mundo griego. Dado que todas las lenguas proceden de la misma fuente que es el Indoeuropeo, es complicado creer que los relatos mitológicos de cada una de las culturas no tienen relación entre sí. Por ello, merece la pena realizar este tipo de trabajo, ya que la influencia oriental es decisiva para interpretar los textos griegos de época arcaica, y, especialmente, aquellos que tienen un trasfondo antropogónico o cosmogónico como aquellos de los que estamos hablando. Como se comentará más adelante, no encuentran tantas concomitancias desde el punto de vista cultural como ciertas polarizaciones pueden dar a entender. Además, la relevancia en este campo de estudio es fundamental debido a que el conocimiento de estas influencias orientales puede facilitar el aprendizaje del alumno y sus competencias a la hora de aprender las lenguas antiguas, no solo el griego, sino las del ámbito próximo-oriental etc.² Las lenguas más antiguas y sus escritos son la base de todo y conocerlo implica conocer en el fondo a la propia humanidad y reflexionar sobre ello.

¹ Las antropogonías egipcias, en concreto, las del dios alfarero Khnum solo remotamente se han podido poner en relación con los mitos griegos antropogónicos y por ello se ha desechado su inclusión.

² En Valladolid se vienen impartiendo, coordinadas por el tutor de este TFG, varias iniciativas de enseñanza de estas lenguas resultado del vínculo entre el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y el Instituto Bíblico y Oriental.

El presente trabajo tiene como principal objetivo conocer y demostrar las influencias y los paralelismos orientales en los relatos griegos que narran, de una manera u otra, los orígenes del hombre aplicando una metodología que permita valorar esos paralelismos adecuadamente.

Tras esta introducción general a la comparación mitológica intercultural entre el mundo religioso griego y el oriental, entendido *lato sensu*, y mostrando las posibles contingüidades históricas que puedan haber vertebrado la conexión entre motivos o temas narrativos en lo que se refiera a la sabiduría del hombre. Una vez que se realice la comparación entre ambas fuentes narrativas antropogónicas tanto griega como oriental, se procederá a realizar una conclusión en la que se tratará de mostrar, conforme a lo que se mencionará en el apartado de la metodología, si existen o no paralelismos entre la Biblia y los relatos griegos, así como si son evidentes elementos orientales en los mismos. Esto es la orientación principal del trabajo que se demostrará mediante la estructura por hilemas.

En este primer punto, se presentarán los principios generales del estudio comparado y se realizará un breve estado de la cuestión en (1.1). Se comentará las antropogonías tanto su definición general tanto en el panorama griego como las literaturas del Próximo Oriente Antiguo (POA) en (1.2), finalmente se explicará la metodología comparada mediante el uso de la teoría de los estratos o de los hilemas.

Asimismo, en el segundo apartado se llevará a cabo un resumen de los mitos griegos que se trabajarán y, finalmente, en el último punto se realizará ese análisis comparativo de los mitos mediante el uso de los hilemas y estratos redaccionales comparados.

1.1 *Estado de la cuestión*

Se debe tener en cuenta que este trabajo no tiene como objetivo una investigación acerca de un tema nuevo puesto que, como es inherente a la naturaleza de un TFG, esta ha sido una temática abordada en diferentes trabajos acerca de las antropogonías griegas y orientales y sus comparaciones que se recogen en el presente estado de la cuestión. Estos trabajos recogen de una forma breve y concisa las explicaciones de los diferentes relatos antropogónicos y serán esenciales y un punto de partida para la realización de este trabajo,

puesto que es necesario manejar una bibliografía adecuada y nuestro objetivo se limita a realizar un panorama sobre lo publicado sobre este aspecto ordenando, eso sí, los textos propuestos para los paralelismos de una forma singularmente nueva a partir de una metodología para el estudio comparativo de las religiones antiguas que no ha sido suficientemente aplicada a los relatos de creación del hombre hasta ahora, al menos, en nuestro ámbito académico más próximo.

1.2 Fuentes primarias estudiadas

Obviamente, dentro de nuestras posibilidades, es imprescindible hacer uso de diversos materiales que recojan los textos que hablan acerca del origen del hombre tanto en el ámbito de la mitología griega como en el de las religiones orientales. Los fragmentos de tablillas de arcilla mesopotámicas resultan esenciales a la hora de realizar este trabajo: Es destacable, el mito de *Enki y Ninmah* en la que ambos hermanos, que también son pareja, compiten a la hora de llevar a cabo la formación del prototipo final del hombre.³

Como es sabido, entre la literatura de ámbito semítico-occidental o cananeo la Biblia y, en concreto, el libro del *Génesis* contiene el relato de la creación de Adán y Eva y los pasos que se siguieron y, por supuesto, el material que se utilizó para modelar a la humanidad en dos relatos similares, pero no iguales que quizás sean dos versiones de la creación del hombre y su papel en el mundo. Además, el papel del hombre durante el diluvio universal y las similitudes entre Yahvé Elohim con otros escritos orientales es evidente.⁴

Las fuentes griegas resultan de gran relevancia, como hemos mencionado anteriormente y el origen del hombre en Hesíodo, en concreto en *Trabajos y días* y la *Teogonía*.⁵ Dos obras que narran, por un lado, el origen de los dioses y, por otro, la finalidad moral del ser humano, no estrictamente hablando su origen. La distinción moral sobre lo que un hombre debe y no debe hacer se repite en otras tradiciones religiosas

³ Cf. López (2006: 64-69) donde podemos encontrar un acopia de la literatura oriental referida a esta temática en sentido amplio. Para una traducción del mito véase la traducción inglesa sita en URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr112.htm>.

⁴ Cf. López (2006: 90-107). Un comentario muy rico muy interesante se encuentra en Paganini (1972).

⁵ Se citará ambas obras, la *Teogonía* y *Trabajos y días*, siguiendo la traducción de Pérez Jiménez 2000.

como la bíblica. Además, el mito de las edades y el origen de las diferentes razas resultan esenciales para realizar la metodología comentada anteriormente.⁶

El proyecto *Early Text Cultures* puede ayudar a desarrollar una terminología y marcos que permitan estudiar las características que comparten los textos pertenecientes a distintas culturas y las características propias de cada una de estas.⁷

En las sociedades antiguas y premodernas, los factores socioculturales estimulaban y limitaban la forma de expresarse de diversas formas a la hora de realizar textos escritos. Algunos de estos factores se llevan a cabo en algunas culturas vecinas y contemporáneas, así como en culturas geográficas y cronológicamente dispares. Los paralelismos pueden resultar útiles para los estudiosos modernos de diferentes formas como ayudar a trazar conexiones históricas y diacrónicas; Servir como herramientas heurísticas para entender de una manera más clara los contextos individuales en mayor profundidad; Y finalmente, conducir a descubrimientos inesperados acerca de textos que uno piensa que son conocidos de verdad.

Todo ello se debe a que, ya sean vecinas o lejanas, las culturas textuales suelen plantear problemas similares. Dentro del amplio panorama que ofrecen estos textos, el *ETC* se interesa por cuestiones tanto históricas como hermenéuticas. ¿Por qué surgieron estos textos y cuál era su significado en su contexto original? ¿Podemos hablar de tipos de texto universales? Si esto es así, ¿hasta qué punto las similitudes tipológicas son producto de fuerzas socioculturales y condiciones materiales similares? ¿Cómo se relacionan las funciones de los textos y las instituciones de los escribas en las distintas sociedades con los procesos específicos de formación, transmisión y aplicación de los textos?

Las cuestiones acerca del origen del hombre, a menudo, plantean un reto para el ser humano, puesto que, a pesar del avance de la ciencia y sus teorías evolutivas, aún el hombre se cuestiona una serie de preguntas acerca del sentido de la vida o del propio origen de la humanidad. Los mitos son relatos fantásticos que en varias ocasiones terminan contando el origen de la humanidad. Sin embargo, no debe ignorarse el hecho de que determinados mitos han sido cuentos populares alguna vez que se transmitían de generación en generación. Estas distinciones entre oralidad y escritura y modos de

⁶ Véase de nuevo Carrasco (2006: 111-127).

⁷ Consúltese la web del proyecto de investigación. URL: www.earlytextcultures.org.

transmisión ejercen una obvia influencia en el desarrollo, transición y composición de un núcleo temático sobre una cuestión etiológicamente relevante.

1.3 *Mecanismos de transmisión de motivos mitológicos*

Las conexiones entre las mitologías griega y del POA presentadas anteriormente sugieren un tipo de contacto que incluía encuentros a muchos niveles durante un largo período sugieren un tipo de contacto que incluyó encuentros a muchos niveles durante un largo periodo de tiempo. Si tanto los mitos del POA como los de la Grecia primitiva se produjeron en un entorno mixto oral y literario (véase el punto metodológico 5), cabe la convergencia entre los mitos sea el resultado de un contacto en el que ambos modos de reproducción de los mitos, oral y escrito, pudieran tener lugar. Debemos imaginar conductos de transmisión oral, escenarios no formales en los que en los que griegos y otros compartían historias: transacciones comerciales, plazas de mercado, pero también en contextos de migración o situaciones coloniales, donde pueblos del POA vivían junto a comunidades griegas, y viceversa. Estos contextos en el arcaico (el que nos ocupa) incluyen probables asentamientos griegos en el Levante (Al-Mina) y Egipto (Naukratis, Menfis); mercenarios griegos y otros trabajadores especializados contratados en Egipto, Levante y Mesopotamia; zonas en las que las empresas coloniales fenicias y griegas se desarrollaron paralelamente (por ejemplo, Pitecusa y Sicilia); y regiones donde los levantinos vivían entre griegos (Chipre, Creta). También es crucial la migración de griegos a las costas de Asia Menor a principios de la Edad de Hierro (hacia el siglo X a.C.).

A su vez, la propia revolución artística orientalizante, modelada a partir de importaciones del Levante, sugiere la presencia no colonial de fenicios y otros levantinos en la Grecia continental entre los siglos VIII y VII. Grecia continental entre los siglos VIII y VII a.C., con artistas itinerantes y pequeños talleres. Todos estos contextos probables habrían requerido un cierto grado de bilingüismo, no sólo útil para comerciantes y artistas, sino inevitablemente emergente en zonas de contacto, donde se habrían formado familias biculturales y bilingües López-Ruiz (2010).

A otro nivel, debió de existir un contacto más literario e incluso literario, incluyendo no sólo poetas sino sabios y "especialistas religiosos" (curanderos, magos,

iniciadores), cuyas actividades fueron probablemente decisivas para la formulación de los mitos órficos y otros relacionados con los misterios (Burkert 2004). Estos niveles de interacción no eran necesariamente excluyentes: un ejemplo evidente es la adaptación crucial de una técnica fenicia, el alfabeto. ¿Se adoptó con el propósito inicial de escribir poesía épica (Powell 1991) o ¿Fue adoptado con el propósito inicial de escribir poesía épica (Powell 1991) o principalmente por razones prácticas (comerciales, administrativas, etc.)?

Aunque algunos de los paralelismos más orientados a la literatura pueden verse en las fuentes mesopotámicas, y no faltaron contactos entre los griegos y Mesopotamia en la época de Homero (Dalley y Reyes 1998; George 2003, 54-70), los contactos más intensos se produjeron a finales de la Edad del Bronce, en la Edad del Hierro y en la época arcaica de la Edad del Bronce tardía, la Edad del Hierro y el periodo arcaico con Anatolia y las zonas de Siria y Fenicia, incluida Chipre, con una zona como Cilicia como posible punto crucial de encuentros transculturales (véase, recientemente, Rutherford 2009, 32-34). Griegos y fenicios, además, también estuvieron en contacto en múltiples zonas del Mediterráneo central e incluso occidental. La presunta conexión parece contradecir los estereotipos ya presentes en Homero, que los reducía a piratas, mercaderes y artesanos. Resulta que la imagen de Homero se ve reforzada por un argumento implícito del silencio sobre el que los fenicios no tenían ningún control: la desaparición total de sus registros literarios (si no epigráficos) (a veces famosamente como en el caso de la destrucción de la Biblioteca de Cartago por los romanos en 146 en 146 a.C.). He aquí una paradoja: la cultura que podría haber sido la más crucial en la recepción de las tradiciones del POA casi no ha dejado casi ningún registro literario. Aunque su papel como agente cultural está mucho mejor atestiguado en el arqueológico (Burkert 2003), su legado literario sólo puede inferirse a partir de las huellas que dejó en la mitología griega y de las referencias y citas fortuitas de sus escritores en autores clásicos, de forma que, aunque no de manera directa, hay que reconocer el papel de Fenicia como catalizador cultural y literario de ideas-fuerza en todo el Mediterráneo, incluidas las míticas.

Tampoco faltan contactos egipcios con Grecia. Sin embargo, a pesar de todas las alusiones mitológicas y el simbolismo incrustado en los textos rituales, funerarios y de otro tipo, las narraciones mitológicas del tipo que encontramos en otros lugares están prácticamente ausentes de los textos egipcios. La mayoría de los paralelismos entre los mitos griego y egipcio pertenecen al pertenecen al ámbito de la cosmogonía y coinciden

en gran medida con elementos en otras cosmogonías (por ejemplo, el creador que se "aparea" consigo mismo, las aguas primordiales, el énfasis en el habla como acto de creación, la lucha entre dioses). Por lo tanto, es posible que algunos elementos similares a los egipcios se transmitieran a través del contacto con los fenicios (cuya cultura era en sí misma fuertemente de raigambre egipcia) u otros intermediarios.

En cualquier caso, Egipto formaba parte de la misma koiné del Mediterráneo oriental (Rutherford 2011) en el que las ideas religiosas y míticas se transferían con relativa facilidad, gracias a la coexistencia de "taxonomías compartidas" (Nögel 2007).

Dicho esto, hay varias maneras de desenredar los hilos de esta compleja red de conexiones, la pregunta de fondo de este trabajo es si ¿existió una koiné mitológica del Mediterráneo oriental? Si podemos hablar de un "estilo internacional" cuando se trata de símbolos artísticos y del intercambio de objetos de lujo material, nuestra opinión es que, con una metodología adecuada, también podemos hablar de un "lenguaje mitológico mitológico internacional" paralelo, que se remonta a la Edad del Bronce tardía y resurge en el periodo orientalizante. Nunca antes, dado el estado actual de la investigación (López-Ruiz *passim*) habíamos estado tan cerca de comprender las implicaciones de lo que ya vio Martin West cuando escribió (1966: 31): "Grecia forma parte de Asia; la literatura griega es una literatura del Próximo Oriente". Lo que necesitamos entender mejor es su posición particular, la del mundo griego, dentro de ese sistema cultural de relatos particulares como los que aquí estudiamos (*vid.* apartado segundo).

1.4 *Las antropogonías: definición general*

Las antropogonías podemos definir las como los relatos mitológicos que responden a la pregunta acerca del origen de la humanidad solo como el resultado técnico complejo de un proceso al cabo del cual surgen nuevas realidades diferenciadas respecto a las anteriores (Bernabé 2008: 35-359).

Centrándonos en el recorrido histórico de las religiones, y no siendo este el lugar adecuado para tratar la noción de mito (μῦθος), se puede considerar este como una historia divina protagonizada por personajes sobrehumanos que suele hacer referencia a una creación original en el inicio de los tiempos y en la que se desvelan las influencias divinas en el mundo y los modelos y hechos humanos que constituyen cuestiones de relevancia

universal.⁸ Los relatos mitológicos terminan desvelando que el mundo esconde un origen divino o sobrenatural y fantástico tras el cual discurren los acontecimientos.⁹ Es normal, por tanto, que la pregunta genealógica sobre el origen último de las cosas y del hombre en particular se refiera por tanto también al origen del hombre.

1.5 Panorámica de las antropogonías griegas

Centrándonos en el contexto griego, gracias a un artículo de Van Dijk (1971) se puede clasificar los mitos de creación del hombre de acuerdo a una tipología y permite ensayar cierta caracterización textural y genérica acerca de las narraciones de los orígenes en general.

La primera es la *emersio* en la que los hombres surgen de la tierra tras haber sido fertilizados desde el ámbito celeste. La segunda es la *formatio* con la creación por agencia material divina, siguiendo el modelo de la creación con arcilla. La *sacrificatio*, es decir, el origen de la sangre a partir de divinidades sacrificadas.¹⁰

En el mito central del orfismo se puede encontrar referencias a un relato fragmentario que hace referencia a la *emersio*. Este modelo no conoce una visión universal, sino parcial de la antropogonía centrado en la autoctonía (Detienne 2005) de algunas πόλεις que desarrollan relatos vinculados a la formación de relatos etiológicos indigenistas de alcance local que serían utilizados para explicar, de entrada, el surgimiento del primer hombre autóctono a partir de intrincadas sistematizaciones muy diversas¹¹.

Se observa que de la existencia de un modelo discontinuo que se estructura en tres fases que utilizan como criterio genealógico la transmisión de un mismo linaje, pero diferenciado en grados de pureza: oro, plata y hombre como tal, siguiendo una analogía en lo que se refiere al grado de nobleza de los metales preciosos para entender la diversidad de la humanidad.

Un lugar relevante en las antropogonías griegas lo ocupan los relatos creacionales que determinan de qué manera los hombres brotan de la tierra recurriendo a diversos

⁸ Son tratamientos generales de los que se hace eco la Historia comparada de las Religiones (Eliade 1968:18 y ss.).

⁹ Igualmente véase el tratamiento de Elíade (1968: 32).

¹⁰ Vives Cuesta (2021: 934) realiza un tratamiento comparativo exhaustivo de la herencia mesopotámica mesopotámica de la idea y nombre de ἄνθρωπος.

¹¹Tipos de antropogonías griegas que recurren al motivo central del origen ctónico o terrestre se encuentran en los tratados filosóficos que no son relevantes para este trabajo. Para estos tratados filosóficos *vid.* Bernabé (2011) sobre los orígenes del hombre contenidos en el *Protágoras* (320c-320d) o Santos (2011) para el banquete(189c-192d) platónicos.

métodos análogos del reino vegetal o animal: fecundación, riego, siembra previas o incluso recurriendo a la generación espontánea. Hay ejemplares de hombres que pueden originarse también de piedras, aborígenas y mirmidones surgidos de metamorfosis de estos y los mitos de autoctonía que habla del origen de un solo ser humano o una raza entera (Loraux 2007: 48-60). Estos mitos, en último término, hacen referencia a la civilización y la propia justificación de ocupar un territorio que apela a la descendencia del héroe fundador.

La *formatio* es el modelo que aparece con más frecuencia en los relatos griegos como se ve en la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 570 y ss.) y en la figura y mito de Pandora (Op. Vv. 70 y ss.).

De acuerdo con Hesíodo (*Op.* 60-61), Hefesto es el que forma con barro a Pandora considerada como la primera mujer. En otro fragmento, Empédocles habla acerca de la existencia de unos entes prehumanos nacidos de la tierra aunque solo se les llega a considerar humanos propiamente cuando son moldeados por Afrodita (Vives Cuesta 2021: 928).

De acuerdo, por otra parte, con los mitos órficos, la antropogonía es el resultado de la mezcla de sangre y de la carne o bien, con mayor claridad aún, el resultado de la germinación artificial de una divinidad aniquilada en sacrificio. En algunos relatos órficos, el nacimiento del hombre se produce gracias a la sangre de los titanes. Se da a entender que los seres vivientes nacen de los restos de los Titanes que fueron fulminados por el rayo de Zeus ctónico que representa Dioniso. Algunos testimonios mencionan de una forma más clara la materia titánica de la que nace el hombre, como menciona Olimpiodoro (*OF* 320,1).

Los titanes desmembraron a Dioniso y comieron sus carnes. Irritado contra ellos, Zeus los fulminó y del residuo de los vapores que se elevaron de ellos constituyó la materia de la que vinieron los hombres. (...) En efecto, somos una parte de Dioniso, si es verdad que nuestro origen se deriva del residuo que habían comido de sus carnes.

Los fragmentos órficos modelan su imagen ordinaria del hombre a partir de tres elementos o fuerzas como son las cenizas, los *disiecta membra* y la sangre de los titanes mezclada con la del dios Dioniso. La ceniza no deja de ser los restos calcinados de los propios Titanes, de donde procede el hombre, que se encuentra dotado de una naturaleza dual.

La falta de una tradición antropológica unitaria entre los griegos, se ve compensada, sin embargo, por un conjunto disperso de relatos mitológicos que explican la condición precaria de la humanidad, expuesta al sufrimiento y la muerte.

Volviendo a Hesíodo, se puede llegar a la conclusión de que en sus relatos no hay un origen del hombre como tal sino orígenes, porque hay varias estirpes de hombres y varias maneras de su nacimiento. En este autor, se pueden encontrar diseminados a lo largo de sus obras varios de estos orígenes, aunque no todos, para dar cuenta de mitos cosmológicos, etiológicos o de autoctonía, aunque todos éstos hacen referencia a pueblos concretos con nombres propios y no a los orígenes en sí del hombre en cuanto tal. Uno tendría que remitirse al mito de las Edades (*Op.* 105-200) para dar cuenta de los diferentes orígenes a través de las diferentes estirpes: la de oro, la de plata, la de bronce, la de los héroes y la de hierro¹².

El término genérico de la creación artística ποιήσις, esto es, «fabricación o producción», será el más habitual de los términos que encontremos en Hesíodo para referirse a los orígenes del hombre, y más concretamente en la fabricación de las cinco estirpes del mito de las Edades: (*Op.* 110) para referirse a la fabricación de la estirpe de oro; (*Op.* 128) para la de plata, (*Op.* 144) para la de bronce y (*Op.* 158) para la de los héroes. En todos los casos se emplean formas del mismo verbo de carácter genérico ποιέω «hacer o fabricar», indicando así no sólo un proceso de fabricación artesanal, sino también aquella acción artística mediante la cual el poeta compone sus versos y que de alguna manera tiene un carácter inspirado. La diferencia entre las estirpes radicará en este caso no en el *cómo* se ha originado sino en el *quién* ha llevado a cabo tal acción y qué ha sido lo fabricado.¹³ Conforme a este proceso creativo, Hesíodo nos habla acerca de cinco estirpes: la estirpe de oro, la estirpe de plata, la de bronce y el origen aborigena, la de los héroes y la de hierro. En la primera, se puede decir que el origen de dioses y hombres es, como se puede ver en los primeros versos del mito, el mismo (*Trabajos* 106-108):

Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien –y tú grábatelo en el corazón– cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen.

En esta primera edad, los hombres se encontraban bajo el reinado de la deidad conocida como Cronos y viven tranquilos y en paz formados por los llamados

¹² Carrasco (2006: 113-114) recoge todo este material puntualmente.

¹³ Remitimos al trabajo de Carrasco (2006: 115-116).

“inmortales” gozando de los mismos privilegios que los dioses a excepción de la inmortalidad que resulta el factor diferencial entre los dos planos de la realidad de una religión antropomorfa. Además, a esta edad parecía referirse aquella descrita en el mito de Prometeo antes de que Pandora abriera la tinaja (*Trabajos* 90-92):

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrearán la muerte a los hombres.

La estirpe de plata solía compartir con la anterior estirpe el quién y el cómo pero son inferiores en aspecto y en inteligencia. Parece ser que fueron creados por los dioses también pero se desconoce el material que se utilizó. Su calidad moral es la plata al ser inferior a la otra estirpe (*ib.* 127-129):

En su lugar una segunda estirpe mucho peor, de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia.

La estirpe de bronce es modelada por Zeus y no por los dioses en sí y se vincula a un diferente modo de creación. Es Zeus quien crea esta estirpe y da cuenta del procedimiento de cómo lo hace, pero Hesíodo afirma que esta estirpe es “nacida de los fresnos, terrible y vigorosa” (*Op.* 145). Los fresnos fueron asociados por este autor a las Ninfas Melias (*The.* 187), que llegaron a brotar de la tierra tras haber sido rociadas de la sangre de Urano procedente de su castración por parte de Crono. La brotadura de los fresnos haría referencia a un origen aborigena y de las Ninfas Melias tendrían un carácter agresivo.

La estirpe de los héroes vendría después de la de bronce y Zeus la crea siendo más justa y virtuosa que la anterior. Hesíodo no habla mucho acerca de esta, solo que fue anterior a la actual, la de hierro, y que las grandes obras de los poetas se sitúan en ella (*Op.* 157-160):

[...] sobre el suelo fecundo creó Zeus Crónida otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

En un proceso degenerativo de gradación que, como veremos, presenta paralelismos orientales, la estirpe de hierro es la más infame de todas y también fue diseñada por Zeus. La injusticia, el dolor y el sufrimiento la regían. Parece ser que esta estirpe está constituida por hombres “de voz articulada” (*Trabajos* 173e) que tienen capacidad de λόγος. Elementos que se ponen en la balanza negativa como el trabajo, la injusticia, la vida dura y fatigosa, la enfermedad y la vejez azotarán la vida de esta estirpe

tras aceptar a Pandora como se muestra en el mito que protagoniza Prometeo. Observamos, por tanto, concomitancias temáticas entre ambos textos.

1.6 *Literatura del POA con motivos antropogónicos*

Las mitologías sumeria y acadia contienen un número relativamente elevado de textos que tratan el tema de la creación de los seres humanos, de los que se pueden extraer conclusiones sobre por qué los seres humanos fueron creados por los dioses y qué tareas debían cumplir.¹⁴

El mito *Enki y Ninmah*, un texto mitológico bilingüe encontrado en Assur (KAR 4), el mito de Atramhasis y la sección sobre la creación del hombre en el *Enuma eliš*, entre otros, desarrollan tratamientos más extensos sobre este tema. Además, hay una serie de pasajes más breves que también aportan detalles y añadidos esclarecedores (por ejemplo, la creación de Enkidú en la famosa epopeya de *Gilgamés* I ii 33-35 con paralelos en la conocida como *Teodicea Babilónica*, líneas 276-280).

Pettinato (1978), en su monografía sobre las principales tradiciones mitológicas sumeria y acadia, subraya que, en el caso de Mesopotamia, coexisten tradiciones que no se pueden armonizar, destacando dos líneas principales para la tradición sumeria que siguiendo el modelo tipológico básico sería la creación como *emersio* y como *formatio*. En términos filológicos podríamos decir que se produce una contaminación o solapamiento entre ambas.

En cuanto a la *emersio* y la *formatio*, se observa varios relatos en que las personas crecen de la tierra como plantas después de que el dios del cielo An se haya apareado con la tierra de forma alegórica. Cabe mencionar que las tradiciones en lengua acadia no desarrollan más la idea de la emersión, sino que la generalizan a un acto directo de creación.¹⁵ El mito de *Enki y Ninmah* ofrece un ejemplo de la creación como *formatio*. Primero, el hombre primitivo, un "modelo humano" es creado por Enki, y finalmente el "modelo" es mezclado con arcilla para que todos los humanos puedan ser creados. Esta tradición, generalmente asociada a Enki (Ea), puede quizás considerarse ctónica. El relato babilónico de la creación humana en el mito de Atramhasis también conserva la naturaleza bifásica. En este mito, la información sobre la creación de la humanidad está

¹⁴ Se incluye la literatura bíblica en este conglomerado de literaturas orientales, tanto por su raíz lingüística cananera directa, como por ser el resultado reelaborado e indirecto de tradiciones mesopotámicas y egipcias (Castro Lodeiro 2020).

¹⁵ También es comparable una tradición divergente de este mismo relato que contiene otros hilemas en la que se atribuye a la diosa Aruru hace crecer la semilla de la humanidad.

integrada en el contexto de la poesía y por tanto por la creación artística, pues la sugerencia de Enki (*Atr.* I 189-191) de que la Diosa Madre creó a la humanidad se refiere al hecho de que a través del hombre la clase de dioses Igiú pueden ser relevados de su trabajo para que no surja una nueva rebelión entre los dioses (*cf. Atr.* I 57ss). Finalmente, Enkí y la Diosa Madre trabajan juntos para poner en práctica la decisión de formar al hombre a partir del barro y de la carne y la sangre del dios asesinado Gestu'e, que tiene la capacidad de planificar (*Atr.* I 221- 230). Edimmu, el hombre primigenio, es aparentemente un ser andrógino que debió dividirse, pues cuando la creación se extiende a todos los humanos en la segunda fase, se habla evidentemente de una primera pareja (matrimonial) cuyo amor conduce a la multiplicación de la raza humana (*Atr.* 1272-306), asegurando así la conexión de los acontecimientos desde los tiempos primigenios hasta el presente. A través de esta conexión, el mito obviamente también justifica algunos aspectos de las prácticas de matrimonio y nacimiento.

Para la imagen del hombre, los componentes utilizados por Enkí y la diosa Madre son sorprendentes: en primer lugar, la arcilla. Aunque la arcilla como material para la creación también es común en otras culturas (*cf.* en el presente contexto sobre todo Gn 2:6; Job 10:8; 33:6), esta idea procede sin duda alguna de contexto babilónico. Porque la arcilla era un elemento cotidiano en la vida (ladrillos y la base de la escritura), y al mismo tiempo la tierra húmeda (= arcilla) era el principio de la vida. Donde no hay riego, no puede brotar la vida. Por lo tanto, la idea de la creación como brote de la tierra húmeda y la idea de la formación por medio de la arcilla no son tan completamente diferentes entre sí como parece a primera vista. Otros relatos que constituyen moldes narrativos universales también tienen que ver en el contraste entre el agua como elemento purificador del cielo y el suelo. Sin embargo, un componente importante del ser humano es la sangre de un dios, a través de la cual el ser humano obtiene una participación en la esfera divina. Para obtener la sangre, que puede considerarse como el principio de la vida, para la creación del hombre, hay que sacrificar a un dios. Según el mito de Atramhasis, se trata de Gestu'e, mientras que un mito bilingüe habla de las deidades de Alla en este contexto (*TUAT* III, 6061):¹⁶

Los grandes dioses que estaban presentes, los Anunnaki que determinan el destino, todos ellos respondieron a Enlil: 'En Uzumua, el vínculo del cielo y la tierra, masacraremos a

¹⁶ *TUAT = Texte aus der Umwelt des Alten Testament*) URL: <https://www.degruyter.com/serial/gvhuat-b/html>.

las Alla-deidades (y) crearemos a la humanidad con su sangre'. Que la carga de trabajo de los dioses sea su carga de trabajo.

Aquí, como en el caso de Gestu'e, no se menciona que los dioses en cuestión hayan sido designados para el sacrificio como castigo por algún delito, dentro de las narrativas del *homo sacer*.¹⁷ En este sentido, el episodio de la creación del hombre en el *Enuma eliš* difiere de los textos mencionados anteriormente. Pues aquí, tras la derrota de la rebelión de los dioses y la muerte de Tiamat, Marduk tiene el plan de crear al hombre (Ee VI 1-8). Ea propone sacrificar con este fin a uno de los dioses que instigó la rebelión, para que la asamblea de dioses le entregue a Kingu para que le corte los vasos sanguíneos y le proporcione la sangre divina para la creación, con la que Ea podrá crear a la humanidad (EE VI 27-36).

Esta variante de la creación del hombre se desprende de la narración del *Enuma eliš*, por lo que no debe sacarse ninguna conclusión sobre la imagen del hombre, por ejemplo, que el hombre babilónico tenga una "carga heredada" de la culpa de Kingu. Aunque las voces pesimistas se quejan ocasionalmente de que el hombre ha sido dotado por los dioses de malas cualidades desde el principio, por lo que debe pecar, esta convicción, que nunca ha adquirido validez general, nunca se asocia a Kingu. Sin embargo, no está claro que la concepción del hombre sea fundamentalmente positiva.

El dios Gestu'e, sacrificado según el mito de Atramhasis, cuyo nombre está relacionado con la palabra sum. GESTU (acc.), nunca ha sido asociado con Kingu. (acc. *uznu* "oído", "mente"), muestra otro aspecto de la imagen del hombre: este dios es uno que está dotado de entendimiento (*temu*) (Atr. I 223. 239), de modo que el hombre también tiene esta capacidad de planificar, que le permite manejar y dar forma al mundo. Así lo subraya -sobre todo en lo que respecta al rey- un mito de principios del s. XVI, que ha editado W. Mayer. En él -con evidentes ecos del mito de Atramhasis- se narra la creación del hombre lú y del hombre lú-gal, es decir, del rey. El primero se crea tradicionalmente a partir de arcilla para realizar el trabajo, mientras que el segundo está especialmente dotado por los dioses. La secuencia narrativa es la siguiente: Anu da al rey la corona, Enlil el trono, Nergal las armas, Ninurta el mismo esplendor, Beletili esquemas apariencia. Su caracterización como hombre maliku, es decir, "superior, rey", muestra también la destacada importancia del rey, de modo que este mito construido es adecuado

¹⁷ Es la hipótesis de Burkert (1972) en la que define la explosión religiosa indoeuropea como la propia del *homo necans*.

no sólo para reforzar la lealtad al rey (lú), sino que al mismo tiempo subraya la especial relación del rey con los dioses. Una explicación no sólo de tipo genealógico, sino también que explica el origen de la realeza.

1.6.1 *Servicio a los dioses*

Otro hilema característico de estas literaturas creacionales es la función del hombre como servicio (litúrgico) a los dioses. Pasando a hablar del servicio a los dioses, ya se ha mencionado que la tarea principal del hombre es aliviar a los dioses de su trabajo. El comienzo del mito de *Atramhasis* muestra claramente el numen de los dioses, que tienen que proporcionar trabajo manual para que la tierra no perezca. La desigual distribución del trabajo pronto conduce a un conflicto que sólo se resuelve con la creación del hombre. El ser humano que realiza el trabajo para los dioses puede dirigirse así como un siervo que está obligado a sus amos, los dioses. Uno de los "trabajos" más importantes a favor de los dioses es, sin duda, la realización regular y correcta de los cultos a los dioses. Así, por ejemplo, el pago del diluvio subraya que los dioses dependen de la recepción de sacrificios regulares (cf. *Atr.* III iii 30s; *Gil.* XI 1251). El efecto del culto se aprecia también en el hecho de que Namtar se deja persuadir por el intenso culto para acabar con la peste (*Atr.* I 400-411). También hay que mencionar aquí los pasajes del *Enuma eliš* (*EE*) que hablan de la prohibición de un santuario. Al igual que los dioses erigen un santuario en señal de adoración a Marduk (*Ee* VI 49-54), también los "cabezas negras" de la tierra deben establecer su culto ante Marduk (*EE* VI 112-117):

Si él [Marduk] hace en la tierra lo mismo que ha hecho en el cielo, que los de cabeza negra lo ordenen para adorarlo. Que el pueblo súbdito lo recuerde e invoque a sus dioses, ya que él lo ordenó, que respete a sus diosas. Las ofrendas de comida <para> sus dioses y diosas sean traídas, que no sean olvidadas, sino que mantengan a sus dioses en el recuerdo.

El encargo de diversas obras muestra bien a las claras los aspectos de la imagen del hombre. Así como el proceso de la creación encuentra su conclusión en la civilización, la tarea del hombre muestra la estrecha relación con esta civilización. Es como si el hombre se comprendiera a través de la mediación del dar y del darse en ofrenda. Ha sido creado para trabajar la tierra, para hacerla fértil. La responsabilidad de la cultura ha sido confiada al hombre desde su creación, para que pueda dar forma a la tierra. La dimensión tecnológica del desarrollo humano y de la civilización a partir de las conquistas técnicas tiene un sabor en Mesopotamia muy alejado de la versión prometeica griega. Sin

embargo, el mito de *Atrahasis* resultan muy evidentes los peligros que surgen de esta tarea, a saber, que esta capacidad conduce al pecado humano, ya que el hombre en imagen y semejanza con Dios, que se basa en su creación y que no puede resistir la arrogancia y separarse de sus dioses. Esto nos lleva a la cuestión de la ética y el pecado, distinción extraordinaria que sucede en el ámbito semítico y que en la mitología antropogónica griega no se asoma.

2. Metodología: mitología comparada y teoría de los estratos

Nos vamos a centrar en el desarrollo del apartado metodológico, porque ha sido poco desarrollo y aplicado en el análisis de los mitos griegos en general y de las antropogonías en particular. De acuerdo con Zgoll (2019; 2020), la historia del estudio de la mitología desde sus orígenes científicos hasta ahora se podría resumir como un mero relato de interpretación de los mitos.¹⁸ El mito es un modo de darse lo más universal, la cultura humana, en la que el hombre despliega su vida, que es un ámbito que no puede ser explicado en términos mecánicos o materiales, en el que difícilmente pueden darse leyes apodícticas: todo lo más pueden intentarse generalizaciones, principios regulativos, etc., que, en ocasiones, toman, precisamente, la forma de mitos, que la cultura y el ámbito de lo que los fenomenólogos llaman “el mundo de la vida” tienen que generar de modo necesario: no hay cultura sin mitos, ninguna, y aunque parezca lo contrario, nuestra cultura actual, que se presenta como desencantada, no sólo vive de mitos como los que se representan en las óperas, sino que genera sus propias mitologías (especialmente patentes en el cine y en la “divinización” de personajes de procedencia artística, deportiva, política, etc.), más en una relación un tanto esquizofrénica, en la medida en que, generando sus propios mitos, que la dirigen de modo “inconsciente”, nuestra cultura contemporánea,

¹⁸ La mayor parte de la información consignada en este segundo apartado dedicado a la metodología del trabajo comparativo es el resultado de la consulta a estas tres obras que han sido parcialmente traducidas al español del alemán por mi tutor, que tiene contactos con ese grupo de investigación alemán, para darme la información necesaria que se me permite en este apartado. Christian Zgoll: *Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft* (= *Mythological Studies*. Band 1). De Gruyter, Berlin/Boston 2019; Annette Zgoll, Christian Zgoll (Hrsg.): *Mythische Sphärenwechsel. Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident* (= *Mythological Studies*. Band 2). De Gruyter, Berlin/Boston 2020; Gösta Ingvar Gabriel, Brit Kärger, Annette Zgoll, Christian Zgoll (Hrsg.): *Was vom Himmel kommt. Stoffanalytische Zugänge zu antiken Mythen aus Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom* (= *Mythological Studies*. Band 4). De Gruyter, Berlin/Boston 2021.

tecnocientífica, suele asociar (ahora quizá de modo consciente y deliberado) al significado originario del término “mito” una serie de connotaciones que nos llevan a conceptualarlo como una suerte de mentira piadosa, algo agradable de escuchar, pero que no tiene ninguna relevancia ni relación con la vida “real” de los seres humanos y mucho menos con la verdad (Castro Delgado 2011: 227). Aunque el significado original o profundo de los mismos se desconoce, los eruditos han ido aportando un significado concreto de acuerdo a los presupuestos de su hermenéutica. Debemos tener en cuenta que diversos puntos de vista consiguen cambiar el significado y la recepción de los mismos y se amoldan a la ideología que se utiliza a la hora de estudiarlos. Pueden llegar a ser expresiones de sucesos mentales de gran profundidad en el ser humano o son significados humanos universales, lo que se conoce como el punto de vista psicoanalítico. Además, los relatos mitológicos pueden entenderse también como un código semántico con rasgos culturales concretos, lo que se conoce como punto de vista estructuralista. Otro punto de vista respecto a los relatos fantásticos consiste en términos de ideologías sociales concretas o una imitación de prácticas rituales. La hermenéutica aquí utilizada, a través, de los hilemas, pretende ser una mezcla de estas tres dimensiones de definición de lo mítico.

No debemos olvidar que la mitología comparada ha sufrido enormes cambios evitando diferenciar entre mitos de culturas muy antiguas y mitos de culturas más conocidas y de paralelismos, referencias y dependencias tanto dentro de la misma cultura como interculturales. En lo que respecta al ámbito de la mitología comparada, nos damos cuenta de que se realizan diferentes estudios individuales, absueltos de un enfoque teórico global, con una conclusión muy confusa en lo que respecta a la definición del concepto de “mito”.

Si ponemos el foco de atención en la historia como tal, podría llegar a ser el resultado del rechazo de la mitología por parte de la teología (gobernando el panorama religioso y académico), o bien podría deberse al abandono de este ámbito del mito frente al canon establecido en los estudios comparativos, y el enfoque histórico-sociológico del estudio funcional de los relatos fantásticos y las opciones para interpretarlos.

Los mitos, en nuestra opinión y desde la perspectiva de los Estudios Clásicos, se deben entender como elementos atomizados o narrativos, llamados (*Stoffe*), es decir, como componentes y materiales puesto que los relatos fantásticos no son textos como tal ni es un género literario en sí mismo. Por ello, los mitos pueden manifestarse en varios géneros literarios diferentes y adaptar su material como una enseñanza universal (Gösta

2021). Como consecuencia de esto, este tipo de relatos no pueden ofrecer al ser humano una descripción en detalle de lo que forma un mito en relación con una definición y tipología elaboradas.

El mito como material mítico no tiene un sentido particular y las técnicas que se usan se ponen en uso de acuerdo al género en el que se adaptará el mito.

Uno de los motivos problemáticos que se cruzan en nuestro camino es la ausencia de una definición sencilla de *Stoffe*, de qué partes se forman, cómo extraer esas partes de las manifestaciones como textuales o visuales, por ejemplo, cómo volver a formar y representar la sucesión de los acontecimientos, si existen diferentes tipos de materiales míticos y qué diferencias existen entre ellos. A la hora de dar una respuesta, podemos construir una idea respecto a la composición, interpretación y comparación de las variantes míticas de estos materiales.

En el mundo de la narratología, no podemos encontrar un término comparable y correspondiente para el concepto mitológico del material mitológico. Se puede llegar a describir, para acercarnos un poco, un material mítico como la totalidad de las variantes del mismo y en todas sus dimensiones, que, a su vez, es una secuencia autocontenida de eventos con protagonistas, localidades, temas y acciones particulares.

En lo que respecta a la reconstrucción y comparación de material mítico como secuencia de hilemas, los materiales narrativos consisten en una secuencia con sentido de unidades individuales que especifican hechos particulares, acontecimientos o sucesos y están constituidos por un principio y un final. En lo sucesivo, se debe referir a estas como unidades individuales dotadas de acción intrínseca como los modelos narratológicos llevan décadas mostrando (Zgoll 2021).

Estas unidades mínimas existen independientemente de su respectiva forma en sí y deberíamos ser capaces de sacarlas de su respectiva manifestación en un medio específico. No se pretende diseccionar el material mítico o una variante del mismo en elementos constitutivos mínimos como se ha venido haciendo siguiendo modelos formalistas de la teoría literaria estructural, de forma que se establezcan diferencias entre, figuras (Zeus/Erecteo), acciones o sucesos (matar) y aposiciones o caracterizaciones (poderoso, rey) o información temporal (por la mañana), locativa (en Atenas) o instrumental (con un rayo); sino el plano en el que los elementos mínimos individuales de ese material y sus reseñas se combinan en unidades mínimas portadores de acción (“por la mañana, Zeus mata al rey Erecteo en Atenas con un rayo).

Este es el corazón de nuestra metodología de los mitos antropogónicos. El análisis concreto tiene como objetivo llegar a ser un apoyo para aproximarse a las variantes del *Stoff* y no solo a las unidades o elementos seleccionados, sino la totalidad de las unidades narrativas, independientemente de su función o significado. Debemos centrar nuestra atención en el contenido de las unidades mínimas de acción que se encuentran detrás del plano textual, incluso detrás del plano de la lengua individual.

2.1 *Los hilemas*

A la hora de mencionar estas unidades mínimas de acción, se propone el término “hilema”, que se puede utilizar no solo con relación al material mitológico sino en cualquier clase de narración.¹⁹ El uso de este conlleva ventajas, como lo es la falta de ambigüedad en el uso, la precisión en el término, la aplicabilidad integral y la ausencia en el proceso interpretativo anticipatorio. El uso de este término conlleva la exclusión de dos procedimientos interpretativos: las interpretaciones funcionales de las unidades llamadas *Stoff* agrupadas. Este tipo de planteamiento ayuda a comprender, en la línea de los trabajos estructuralistas de Levi-Strauss, el valor de este tipo de mitología.

Los hilemas no solo hacen referencia a acciones en sentido estricto, sino a todas las unidades mínimas portadoras de acción de una variante de material mitológico, por lo que se aplican a los procesos, así como a declaraciones explícitas o implícitas sobre condiciones o cualidades, pero no sobre la cualidad o condición en sí que porta ese mensaje. No pueden deducirse y postularse, deben salir de las manifestaciones mediales individuales en un proceso de inducción. En lo referente a los hilemas, podemos colocar una diferencia entre hilos dinámicos y estáticos. “Zeus mata a Erecteo” es dinámico, mientras que “Zeus es el padre de los dioses” es estático. La dialéctica entre ambas unidades de sentido confiere la trama narrativa que se transmite, especialmente oralmente, de generación a generación y de cultura a cultura.

Un hilema, en definitiva, consiste en un predicado de contenido y sentido narrativo y los constituyentes internos de este hilema. La representación o descripción de una

¹⁹ Un hilema (del griego antiguo ὄλη "madera [en el sentido de 'materia prima'], sustancia, materia") es -de forma análoga a términos como morfema, fonema o mito- una "unidad argumental más pequeña de un material narrativo". El término se acuñó en el contexto de grupos de investigación transdisciplinarios sobre la investigación de los mitos en la Universidad de Gotinga. En consecuencia, la propia investigación de la materia se denomina hilística. Se desarrolló principalmente como método para investigar los mitos antiguos, pero es básicamente aplicable a todos los géneros de material.

acción, un estado o una propiedad por medio de un predicado lógico constituye el núcleo del hilema. Las partes de dicho hilema son los personajes, objetos, lugares, fenómenos naturales y otras cosas que se asocian con el predicado de una función lógica de sujeto u objeto.

Desde el punto de vista de la lingüística los elementos del hilema hacen referencia a los argumentos potenciales del predicado, como sucede con la teoría valencial en lingüística. Tanto los objetos hilemáticos como el predicado hilemático pueden tomar resoluciones como la atribución de cualidades, modificaciones locales, temporales o de otra clase (expresados a través de aposiciones, adjetivos, adverbios etc).

En lo que respecta a la relevancia del análisis de hilemas para una nueva disciplina comparativa: la hilística, los análisis comparativos de *Stoff* tienen como meta principal sustraer las secuencias hilemáticas de diferentes variantes de un mismo material mítico, o de diferentes, ya sea dentro de la misma cultura o a través de múltiples culturas, a partir de sus respectivas y diversas apariciones, volver a construir la cronología del material mítico y, finalmente, compararlas.

Ningún fenómeno lingüístico, obra literaria o material mítico único persiste de manera aislada, singular y peculiar, sin referirse a otras creaciones literarias o relatos fantásticos. Debemos preservar la idea de que el significado y la productividad de los enfoques comparativos muestran igualmente las semejanzas y diferencias entre los objetos de comparación. Precisar más este proceso y dotar a los criterios de mayor nitidez nos lleva a la formulación de lo que los responsables de esta metodología comparativa, han denominado “nuevo comparativismo”. Este nuevo comparativismo consta de comparaciones más específicas y estandarizadas para impedir que las aparentes similitudes se simplifiquen en exceso como idénticas y que se reste importancia a las diferencias.

Las comparaciones interculturales se insertan en el ámbito de los estudios comparativos, principalmente en la rama de la literatura, que establece y compara las relaciones textuales. El objetivo debe ser lograr y desarrollar una metodología para el análisis del material mítico, dicha disciplina es conocida como “hilística”.

Un material mítico, tal y como se demuestra en los relatos antropogónicos en una variante concreta del mismo, debe ser entendido como una secuencia de diferentes hilemas. Dicha secuencia solo tiene una forma concreta y tangible cuando se expresan a través de un medio, sin limitaciones en manifestaciones concretas. De hecho, el estudio del hilema es una herramienta de trabajo imprescindible para la reconstrucción de las

variantes del material mítico. Para conseguir una consistencia sobre la que formar nuestras comparaciones de diferentes hilemas, es necesario organizar la estructura lógica basada en los hilemas y el lenguaje formal que se va a utilizar. Únicamente valiéndose de formas y estructuras ordenadas lograremos un fundamento adecuadamente consistente y uniforme para las comparaciones. La estructura estándar de los hilemas debe tener esta forma: Sujeto lógico (+determinaciones en su caso) +predicado lógico (+determinaciones en su caso) +objeto lógico (+determinaciones en su caso).

Estos hilemas en concreto pueden presentar diferentes grados de concreción y determinación en sus elementos, en los predicados hilemáticos y en sus determinaciones. Cuanto más numerosos y específicos son los detalles, más determinaciones encontraremos y cuanto mayor sea este grado de concreción, mayor será la probabilidad de encontrar una dependencia genética.

El grado de significaciones y fecundidad de cualquier comparación depende de que podamos conseguir un equilibrio correcto entre la diferencia, derivada del grado de determinación y concreción, y los rasgos comunes, basados en la indeterminación y la abstracción, entre los hilos o secuencias de relatos que se comparan. Las comparaciones son fructíferas si el material se realiza de manera que se registre en las proximidades de un grado de determinación y concreción, entre los extremos de la abstracción e indeterminación totales, por un lado, y la concreción exagerada y la sobre determinación por el otro. En el apartado tercero hacemos un recorrido por estos materiales.

En una comparación la similitud disminuye poco a poco en la medida en que hay hilos adicionales presentes o ausentes en una secuencia de hilos, o hilos idénticos o al menos similares que están expuestos en un orden lógico o cronológico diferente. Cuanto mayor sea el número total de hilemas paralelos, mayor será su similitud tipológica y mayor será la probabilidad de que exista una dependencia genética. Además, hay que tener en cuenta el grado de compresión de los hilemas individuales o secuencias de hilemas y los hilemas en función de hiperhilemas.

En cuanto a la especificación y definición del concepto de *Stoff* podemos decir que el hilema es la unidad mínima de acción de una variante de material mítico. La variante de material mítico es una secuencia autónoma de múltiples hilos interdependientes de un material mítico específico. El *Stoff* sería la cantidad no infinita de variantes de una secuencia de hilemas polimórficos que solo se pueden circunscribir de forma apropiada con respecto a protagonistas, lugares, objetos y eventos específicos.

Se puede llegar a formular de una forma diferente, es decir, una variante de material mítico es una secuencia de hilema. Esta secuencia es un segmento del vasto volumen de hilemas, cuyo número solo puede ser aproximado y pueden llegar a ser a través de una variedad de manifestaciones y forman un material mítico particular. De hecho, un material mítico puede decirse que es autocontenido cuando la variante del mismo en cuestión aprecia una uniformidad con referencia a acción y secuencia de sucesos, acontecimientos y actividades, temas y problemas inherentes a esta secuencia, protagonistas participantes, lugar o lugares donde se desarrolla y el marco temporal de los sucesos, acontecimientos y actividades narrados. La observación de uno o varios de estos factores puede ayudarnos a decidir dónde termina un material mítico y donde empieza otro.

Respecto a la relevancia del análisis hilemático para el estudio de los *Stoffe*, hay que tener en cuenta que las variantes concretas de diferentes materiales míticos pueden entremezclarse y estar interconectadas con otras en una manifestación textual sin que sea obvio, por lo que separar esto ya es un reto en sí. También, tenemos la complejidad de la constatación de que una variante mítica consiste en una secuencia de hilemas que pueden ser reordenados. Un paso crucial es volver a construir la secuencia cronológica natural de los hilemas (*ordo naturalis*), que debe distinguirse del orden en que se cuentan los hilemas individuales (*ordo artificialis*). Eso es lo que sucede con el mito de la edades analizado entre los antropogónicos.

Los retos a la hora de llevar a cabo los hilemas se pueden sintetizar en la siguiente enumeración:

1. Reducir la expansión, comprensión y distorsiones narrativas (lenguaje metafórico) a la estructura básica de los hilemas
2. Desvelar hilemas ocultos, haciendo visibles los hilos esenciales sin manifestación medial explícita.
3. Tratar alusiones, hilos indeterminados, abstractos e incompletos.
4. Tratar los hilos conflictivos, restablecer el orden natural de la secuencia de hilemas, identificar las variantes de material mítico, reconociendo inserciones y construcciones (material mítico dentro de material mítico), determinar si una variante debe considerarse variante de material mítico A o una variante de otro material mítico B.

El análisis hilemático es un proceso difícil que no deja de implicar una serie de pasos y lleva una reconstrucción de la secuencia narrativa de una variante mítica. Uno debe guiarse por estos pasos: identificar los bloques de construcción individuales de una variante mítica. Estos bloques se deben extraer de la manifestación medial (aquí la propia narración) y representarse en forma de hilemas, los hilemas deben estar en orden cronológico correcto, con una secuencia natural de los acontecimientos, indicar las posibles lagunas, completar los hilemas incompletos, explicitar que hilemas están implícitos de forma inequívoca pero no se declaran explícitamente y determinar el comienzo y el final de una secuencia mítica. A modo de resumen, identificar, sustraer, clasificar, precisar y completarlos. Nosotros aplicaremos en la sección tercera y en las conclusiones estas secuencias a nuestro material mítico.

Este estudio hilemático nos alerta de problemas, lagunas o contraindicaciones en la estructura de una variante mítica determinada que, de otro modo, podrían pasarse por alto. Nos ayuda a reconocer lo que se dice y no se dice en un texto concreto, a añadir los trozos que faltan o a identificar las lagunas que no se pueden llenar y que deben considerarse como inherentes a la secuencia de acontecimientos descrita (importante para el análisis de la estratificación del material mítico).

Debemos mencionar también la diferencia entre hilema o hiperhilema. Los hiperhilemas se diferencian de los hilemas por su función, que nunca es absoluta sino siempre relativa. Casi cualquier hilema, en teoría, puede ampliarse o enriquecerse con detalles adicionales para funcionar como hiperhilema. El hecho de que un determinado hilema en un determinado contexto material mítico funcione como hiperhilema o no, solo puede determinarse sobre la base de información adicional dentro del mismo contexto mítico o en comparación con otros contextos míticos.

Centrándonos en los mitos antropogónicos en Grecia, se puede encontrar una serie de mitos sobre la creación humana bastante extensa puesto que ninguno parece constituir la historia central y, por lo tanto, no contamos con hiperhilemas claros. Sin embargo, los griegos se esforzaron en escribir varios relatos de esta índole muy similares e incluso, se puede ver que algunos presentan una relación directa entre sí.²⁰ A pesar de esto, no deja de ser curioso que la especulación filosófica es la que plantea la cuestión del inicio de la humanidad mediante imágenes míticas. Estos mitos pertenecen a los pueblos auctóctonos y no deja de ser curioso que el mismo relato de Erecteo presente diferencias fuera de

²⁰ Véase el apartado primero para un repaso a las fuentes primarias griegas de este tipo de mitos.

Atenas. Sin embargo, no vamos a centrar el trabajo en estos relatos puesto que no dejan de ser cuentos autóctonos que no presentan los rasgos imprescindibles para la elaboración del trabajo.

Pasando a hablar de la *Teogonía* de Hesíodo, nos centraremos en el nacimiento de los Titanes, el mito de Prometeo y el mito de Deucalión y Pirra. Se conocen a los Titanes como los primeros hijos de Urano y Gea, los dioses primitivos y Cronos es uno de ellos. Se les conoce como "los dioses anteriores que habitan en el inframundo". Serían una primera generación de dioses pregregios aunque parecen estar presentes en la cultura religiosa oriental. Posteriormente, estarían bajo el orden de la nueva etapa de dioses que coincide con los relatos orientales.

Los titanes durante la lucha de las divinidades griegas acerca de la sucesión de la monarquía celeste, se encuentran en el bando de lo más antiguos puesto que se les considera hijos de Urano y Gea, del cielo y de la tierra respectivamente. De hecho, esta enlace entre el cielo y la tierra es muy recurrente en los mitos de los diferentes pueblos antiguos como los egipcios, los sumerios, los babilonios y los indios y de parte de estos elementos han quedado huellas en los textos.

Un grupo hilemático similar a estos son los gigantes que también se encuentran presentes en otras culturas orientales como en el Antiguo Testamento bajo el nombre de "Nefilím". Al igual que en la Biblia, estos gigantes no son considerados divinidades sino que se podrían situar en una posición intermedia entre el ser humano y la divinidad, como semidioses. De hecho, en el proemio de la *Teogonía*, podemos ver que no se les considera ni humanos ni dioses, más bien en ciertos dibujos parecen guerreros con arma y casco.

En lo que respecta al mito de Prometeo, su protagonista se ha convertido en un ejemplo de sacrificio de acuerdo con la creencia común. A muchos alfareros se les asignaba el nombre de Prometeo debido a que fue este mismo el que modeló a la humanidad. En algunas tradiciones no solo modeló a la humanidad sino también a los animales, además, con defectos al equivocarse durante su creación. Durante ese proceso, recibió ayuda divina como lo prueba su mención y la de Atenea en la obra de Luciano al formar una figura humana de la arcilla. En esta obra, se puede ver la colocación del alma y la propia esencia vital. Atenea es la que se encarga del aporte del principio de vida, el aliento que se encuentra presente en muchas culturas y lo inhala en la cabeza de la figura humana de arcilla. En un relieve posterior, se la puede ver representada acompañada de un Cupido con antorcha. Aquí aparece el concepto de alma y cómo esta se separa del

cuerpo al morir o como entra en él cuando la figura de arcilla cobra vida. Es curioso ver cómo el aliento de vida en sí no parece estar presente en la tradición griega sino, más bien en testimonios míticos del POA (*vid. infra*). De hecho, a la hora de dar vida a la arcilla no se representa al principio vital como aliento sino como tacto.

Por otro lado, el nombre de Pandora en sí provoca confusión puesto que existen determinadas menciones de mujeres que se identifican con ella. O bien, se la conoce como esposa de Epimeteo o bien, como la esposa de Prometeo y madre de Deucalión. Se dice que es una mujer que recibió de los diosas todos sus atributos y dones lo que la convirtió en una mujer hermosa y perfecta. En cualquier caso, de acuerdo con la tradición hesiódica, Pandora se puede considerar como la madre de todos los griegos y curiosamente, el nombre de "Pandora" no aparece en el texto original sino que fue añadido posteriormente por un editor posterior. Teniendo en cuenta las diferentes concepciones de Pandora, puede existir la posibilidad de que se pretenda relacionar la mujer primordial sin nombre con Pandora. En cualquier caso, teniendo en cuenta las representaciones en los restos arqueológicos donde aparece Prometeo o Epimeteo recibiendo a una mujer, es posible que originalmente Prometeo sea el esposo de la primera mujer cuyo nombre quizás Hesíodo extrajo de los relatos originales pero la etimología en los nombres de esta no deja de ser curiosa. Las tradiciones cambian con el tiempo y no cabe duda de que originalmente Pandora sería la "mujer de la tierra", es decir, que surgió o nació de la tierra al igual que los griegos y por ello podría ser considerado un núcleo hilemático.

El relato de Deucalión y Pirra es muy conocido entre la raza griega y sus diversas poblaciones. Acusilao es quien menciona el lanzamiento de piedras por parte de los protagonistas para forjar una nueva generación de seres humanos. Píndaro parecía que ya conocía esta parte del relato y no siempre las diferentes versiones coinciden entre sí, puesto que Apolodoro menciona que ambos ofrecieron un sacrificio a los dioses y después se les ordenó que lanzasen piedras detrás de ellos.

Se les puede considerar como los padres de la humanidad de la misma forma que Pandora y Prometeo aunque no se puede establecer como tal una genealogía exacta de ambas parejas puesto que Hélen se la conoce como hijo de Deucalión y Pirra o de Prometeo y Pirra y se dice que la familia real de Tesalia viene de Deucalión. Esto se puede encontrar en el *Catálogo de las Mujeres* de Hesíodo y a pesar de tener información acerca de sus vínculos, no existe una coherencia entre ellas. Esto se debe a que se suele conocer

a Deucalión, hijo de Prometeo y Pandora, o se considera a Pandora como hija de Deucalión quien se queda embarazada de Zeus. Una posible explicación lógica es que solo se pretendía unir las diferentes concepciones de una primera pareja. Resulta curioso que en este caso el renacer de la nueva humanidad se origina a través de las piedras que se transforman en seres humanos, hombres cuando las lanza Deucalión y mujeres cuando las lanza Pirra. En los cuentos populares, ocurre lo contrario ya que son las personas las que se transforman en piedras por medio de un hechizo. Parece ser que la mutación de las piedras en personas de carne y hueso es un truco etimológico basado en la ambigüedad, una suerte de sustitución de elementos que encubren simbólicamente otros.

Cabe destacar que el rasgo más notorio e importante es el lanzamiento de piedras por la espalda que aparece con frecuencia en la Antigüedad. Curiosamente, este acto se utilizaba en las *Lemuralia* romanas usando habas en vez de piedras y no podía mirar detrás de él según arrojaba las habas. El objetivo principal era alejar a los malos espíritus de la casa y quizás por eso Deucalión y Pirra deben evitar mirar hacia atrás debido a que estarían alejando a los espíritus de las personas que habían fallecido durante el diluvio.

Curiosamente, la transformación de piedras a humanos lo que incluye sus huesos no es causal sino que ambos están constituidos por una sustancia mineral y ambos son duros y resistentes. El hilema muestra analogía por el material compartido. De acuerdo con los análisis antropológicos del estudio de rituales antiguos (Burkert 2009), la mutación quizás se deba al hecho de que la piedra toca el suelo tras ser arrojada pero no hay evidencia de esto en los relatos, ya que solo se dice que surgen seres humanos y no se da una explicación como tal. Esta transformación performativa de huesos humanos aparece en el Antiguo Testamento puesto que el profeta Ezequiel (Ez 37) recibe una visión de un campo lleno de esqueletos humanos que reviven gracias a la fuerza de Yahvé y simbolizan al nuevo pueblo de Israel.

3. Análisis comparativo de los motivos antropogónicos: hilemas

El objetivo de este trabajo es realizar un análisis comparativo de los mitos griegos con los relatos de creación del hombre que aparecen en la Biblia (*Génesis*) y con aquellos otros mesopotámicos que le sirven de marco narrativo. Tras una atenta lectura de una selección

de estos relatos, se puede notar la presencia de rasgos comunes entre ambas culturas en lo que se refiere a la configuración y tratamiento del origen del hombre. Esto nos permite aplicar una metodología de trabajo comparativa que permita reconstruir una posible convergencia u origen común y para ello el uso de la teoría de los *hilemas*, resumida en el apartado 1.4, y estratos narrativos resulta esencial en este punto del trabajo. Se ha de advertir que los paralelismos literarios no tienen por qué implicar convergencias de fondo en las visiones antropológicas, sino una misma manera de entender la transmisión de valores culturales profunda, de raigambre universal, que adquiere expresiones materiales concretas mediadas por los medios de transmisión oral o escrita (narrativa).

3.1 *Hilemas mayores: componentes del hombre*

Con todo, esta posible convergencia presenta una especie de relación intercultural por varios caminos de transmisión que vimos en el apartado inicial, más directa de lo que podría pensarse, aunque el imaginario del origen del hombre griego se diferencia del relato oriental en gran medida, ya que los mitos mesopotámicos y bíblicos presentan al hombre como sirviente y esclavo de los dioses, mientras que los orígenes del hombre en la cultura griega recurren a modelos totalmente diferentes y son el resultado de un trabajo complejo de reelaboración de un sustrato común en el que las distancias entre el mundo divino y el humano se liman entre sí.

Van Dijk (1971), en un trabajo clásico, propone clasificar los relatos del origen del hombre siguiendo una tipología que ayuda concebirlos por medio de una caracterización textual y genérica. Se clasifican, según su terminología descriptiva, en *emersio*, *formatio* y *sacrificatio*. La *emersio* hace referencia al surgimiento del hombre de la tierra tras fertilizarse desde el ámbito celeste. La *formatio* hace referencia a la formación del ser humano por material divino, continuando con el modelo alegórico de creación de materia a materia prima a través de la arcilla. La *sacrificatio* hace referencia al origen del hombre mediante la sangre de divinidades dadas en sacrificio.

Centrándonos en la tipología de la *emersio*, es decir, la generación de la raza de los hombres por inmersión en un líquido, podemos encontrar una serie de relatos griegos que hacen referencia al surgimiento del hombre a partir de piedras²¹, otros relatos que

²¹ El origen del hombre a partir de las piedras constituye un motivo de referencia antiquísimo (Od. 19.162). Este motivo no es ajeno al relato de la recreación de la humanidad después del diluvio (Acusilao *FGrH* 2 F35). Los hombres salen, en este caso, de las piedras arrojadas por Deucalión y Pirra.

constituyen mitos arborígenes²² o el relato de los Mirmidones (Eeas, Fr. 205) nacidos por medio de la transformación que sufren las hormigas y súbditos de la dinastía périda. Este tipo de relatos suelen hacer referencia a una realidad económica y cultural esencial entre los pueblos griegos, transformando estos entornos naturales en creaciones artísticas o técnicas (τέχνη) de una divinidad no presentada como tal (Carrasco Conde 2011).

Los mitos de autoctonía²³, por su parte, constituyen una parte fundamental dentro de este apartado, puesto que hacen referencia al origen del hombre o de una raza en concreto.²⁴ El mito de Erecteo, por ejemplo, explica el origen de la ciudad de Atenas (Hdt. 8.55) a partir de un elemento natural como la tierra o de un objeto como las piedras, dientes de serpiente, etc. No se debe olvidar que este tipo de mitos se van entretejiendo para justificar el asentamiento de una población en un determinado lugar como sucede con el relato de Triptólemo, hijo de Océano.

El entorno agrícola y la referencia a determinadas realidades del campo se encuentran muy presentes tanto en la mitología griega como en la mesopotámica. En el *Inuma ilu awillum* (InIIAw, 337-339), también conocido como Mito de Atrahasis, este contexto es patente:

Zapapicos y azadas nuevos fabricaron, /construyeron grandes canales / para (remediar) el hambre de las gentes, para alimento (de los dioses²⁵).

Sin embargo, testimonios auténticos de *emersio* terrestre en Mesopotamia se encuentran en otros relatos fragmentarios sumerios de gran antigüedad. En los textos sumerios que hablan acerca de la creación, se pueden encontrar una serie de verbos cuyo significado hace referencia a "brotar" (sum. sig-sig-kí--dím). Este verbo se suele utilizar a la hora de hablar del crecimiento de los vegetales como el grano o los cereales (García Recio 1995:79).

²² Este origen a partir de árboles, y concretamente de los fresnos o de las ninfas, lo localizamos en el surgimiento de la estirpe de bronce de Hesíodo (*Op.* 143-145): “el padre Zeus creó una tercera generación de hombres / dotados de habla, de bronce, en nada semejante a la plata, / salida de los fresnos [...]”.

²³ Para los griegos, la idea de identidad está representada en la fe en los mismos dioses, en tener las mismas costumbres, en hablar la misma lengua, en la descendencia de un mismo antepasado, y en determinada división de la sociedad. El hombre griego, como cualquier otro individuo, posee una identidad múltiple, en varios niveles. Ya sea pertenecer a una fraternidad, a un δῆμος, a una πόλις, a un ἔθνος, a veces a una liga regional, finalmente al pueblo de los helenos. Sin embargo, los acontecimientos de la historia han hecho que la cultura griega clásica, en respuesta a situaciones de crisis, se desarrollara en un doble plano de identidad: la pertenencia a una común cultura griega y, sobre todo, la pertenencia de los ciudadanos a la πόλις. Para saber más de estos mitos véase una buena síntesis en Tortorelli (2015).

²⁴ Para el mito de Erecto véase el estudio de Valdés Guía (2008).

²⁵ Cf. traducción y comentario del *InIIAw* de García Recio (1995: 87).

Por otro lado, la tradición bíblica, que recoge la tradición antropogónica oriental, insiste en la idea de que el hogar del hombre es la tierra. Los juegos de palabras son evidentes en estos relatos porque se utilizan una serie de términos hebreos que establecen la relación del hombre con la tierra o con su finitud. De hecho, el término hebreo habitual para ‘hombre’ y ‘humanidad’, *adam*, evidencia el nombre original *adamah* que es ‘tierra roturable’ y, de esta forma, se constituye una suerte de analogía con todos los relatos en los que la correlación entre tierra y creación del hombre como materia prima de la misma presenta grandes analogías.

Pasando a hablar de la *formatio*, se pueden encontrar multitud de relatos en los que esta juega un papel fundamental. En la tradición griega se encuentra muy presente, aunque de una forma precaria y deslavazada, que en los textos orientales en los que, casi con total seguridad, se basa.

Para comenzar, se puede mencionar el conocido como mito de las *Edades de Hesíodo*, puesto que aparece la modelación del hombre a partir de una materia, y que se repite a lo largo de las diferentes tradiciones semíticas y cananeas como sucede en el segundo relato sobre la creación en el Génesis (Gén 2,7).

Por eso el Señor Dios formó al hombre del barro de la tierra y sopló en su rostro aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente.

En Grecia, este relato aparece en la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 570 y ss.)

Inmediatamente hizo algo malo para los hombres como el precio del fuego; pues el famosísimo Dios formó de la tierra la semejanza de una doncella tímida como quiso el hijo de Cronos.

Asimismo, aparece homologado en el personaje femenino primigenio de Pandora (*Op.* 70 y ss.).

Inmediatamente, el famoso Dios cojo moldeó arcilla a semejanza de una doncella modesta, como se proponía el hijo de Cronos. Y la diosa de ojos brillantes Atenea la ciñó y vistió, y las Gracias divinas y la Persuasión real le pusieron collares de oro, y las Horas de rica cabellera coronaron su cabeza con flores primaverales. Y Palas Atenea adornó su forma con todo tipo de galas. También el Guía, el Asesino de Argus, ideó dentro de ella mentiras y palabras astutas y una naturaleza engañosa a la voluntad de Zeus que truena fuerte, y el Heraldo de los dioses puso palabras en ella. Y llamó a esta mujer Pandora, porque todos los que habitaban en el Olimpo dieron a cada uno un regalo, una plaga para los hombres que comen pan.

En todos estos relatos, se puede ver que la creación del hombre a partir de una

materia concreta es una tradición que se repite no solo en Grecia, sino también en relatos de sustrato oriental como es el libro del *Génesis*. Además, se puede notar una clara influencia que no parece ser fruto de la causalidad.

En los relatos griegos, se puede destacar que se menciona la existencia de unos seres prehumanos en un fragmento de Empédocles que nacen de la tierra, pero que se convierten en humanos una vez que Afrodita les da forma. Hefesto construye a Pandora mediante el barro convirtiéndose en la primera mujer de la que procede la Eva perteneciente a la tradición bíblica de acuerdo con Hesíodo (*Op.* 60-61). El estudio de los paralelismos con las tradiciones religiosas intertextuales de las literaturas del Próximo Oriente Antiguo las trata, monográficamente, (Bremmer 2000).

Empédocles, en otro fragmento, menciona a unos entes prehumanos que surgieron de la tierra y que solo llegan a considerarse humanos como tales cuando la divina Cipris les da forma y los compacta con fuego, es decir, cuando interviene una divinidad. En él hace referencia a la fabricación o producción.²⁶ La interpretación de este pasaje dista de estar muy clara.

Algunos relatos, donde se puede ver cierta influencia bíblica, se suele atribuir el modelado a Prometeo y esta versión acabaría considerándose como la tradicional. En las fábulas de Esopo (100; 240 y 266), la imagen se completa y podemos observar una referencia al enorme esfuerzo que se le pone al hombre por parte de Prometeo que, bajo orden de Zeus, en el momento de la creación, cuelga dos alforjas sobre sus hombros. Se ofrece una línea argumentativa paralela que se inicia ya en las primeras líneas del *InllAw* y que es esencial para comprender el punto de la narración y la subordinación de los hombres a los dioses como resultado de la sublevación de unos dioses de más elevado rango (*Annunaké*) a otros dedicados a esas mismas tareas de rango más inferior (*Igigú*):

Cuando los dioses (crearon) al hombre / sobrellevaban el trabajo, soportaban la prestación (...), la prestación de los dioses era grande, el trabajo (dullum)²⁷ era pesado, enorme la fatiga.

Es significativa la configuración de un hilema propio que permite una dotación estructural y coherente del relato en términos de transmisión oral conjunta de un mensaje.

²⁶ Este es el término técnico que refleja una técnica concreta a lo largo del Mito de las Edades que consiste en la progresión o degradación de las sucesivas “edades”: estirpe de oro (*Op.* 110); la de plata (*Op.* 128), la de bronce (*Op.* 144) y para lo de los héroes (*Op.* 158).

²⁷ Hay algunos asiriólogos que, de hecho, ponen en relación etimológica el término acadio *dullum* con el griego δοῦλος ‘esclavo’. Entre ellos destaca Simon Parpola.

Esta era una de las características que estaban presentes en las unidades narrativas que se entremezclaba con lo anterior. El que el material utilizado para el modelado sea una mezcla de agua y tierra no es un hecho casual (Apol. 1.7.1)

Prometeo moldeó a los hombres con agua y tierra y les dio también fuego, que, sin que Zeus lo supiera, había escondido en un tallo de hinojo.

Curiosamente, esta sucesión mítica se confunde, a modo de casi una *contaminatio*, todavía no muy bien estudiada, con la versión ovidiana del episodio diluvial de Deucalión y Pirra en el pasaje de las *Metamorfosis* (1.76), donde se menciona la necesidad de que surgiese un ser viviente que dominara a los otros en el mundo que estaba emergiendo y, de esa forma, se estableciera una jerarquía divina que presupone la existencia de seres creados por el mismo modelo narrativo antropogónico.

[...] sino uno más perfecto y más santificado, un ser capaz de pensamientos elevados, inteligente para gobernar, aún faltaba el hombre fue creado!

Durante el proceso de la formación del hombre, parece que existe una clara influencia de una técnica de modelado de figurillas de barro conocidas por la iconografía coetánea. Posiblemente estas figuras podrían estar vinculadas a un contexto ritual en el que los relatos antropogónicos acabaran adquiriendo realización performativa. Estas imágenes plásticas se asemejan a las presentes en la arqueología funeraria que nos hace volver a un contexto terreno, juntando el final de la vida con su inicio originario. Curiosamente, esta materia de arcilla es posible que se vincule a los orígenes ctónicos del hombre y retoma la antigua idea alusiva a la tierra, el barro y el origen del hombre por *emersio* puesto que la tierra es capaz de crear nuevas vidas.

Por último, tratamos la *sacrificatio*. Se puede considerar que la antropogonía es la consecuencia de una mezcla entre la sangre y la carne como componentes hilemáticos, o bien como el resultado directo únicamente de la sangre, que por contacto directo emana de una deidad muerta en sacrificio, como el dios Wê, divinidad rebelde cuya sangre derramada sienta las bases del resto de la humanidad.²⁸ De hecho, en algunos fragmentos de la tradición órfica, el inicio del hombre procede de la sangre de los titanes, como se

²⁸ Debemos a Burkert (2006) en su extraordinaria monografía *Homo necans* cómo la antropología del sacrificio cruento explica muchas de las posibilidades de antropogénesis muy interesantes de cara a la comprensión de la imagen del hombre de cada uno de estos relatos. Los “hilemas” subyacentes a este valor vicario de ofrecer una víctima sacrificial se relacionan muy bien con todo el ideario antropológico y religioso del φάρμακον ‘chivo expiatorio’.

muestra en Dión Crisóstomo (*OF* 32), que funciona como una exégesis del texto histórico:

*Nosotros, los hombres, procedemos de la sangre de los titanes. Como aquellos enemigos eran enemigos de los dioses y hostiles a ellos, tampoco nosotros somos amigos, sino que somos castigados por los dioses y hemos nacido para la expiación, estando bajo custodia en nuestra vida tanto tiempo como vivimos. Y que aquellos de nosotros que mueren tras haber sufrido una expiación suficiente, nos libramos y liberamos y que este lugar al que llamamos mundo es una prisión preparada por los dioses, dura e irrespirable.*²⁹

La tradición que hace surgir a los titanes aparece incluso en el *Himno a Apolo* y otras versiones de la literatura antigua y tardo-antigua que desarrollan el mismo motivo³⁰. Todos los seres se originan de las cenizas de los Titanes. Estos fueron hechos cenizas por el rayo de Zeus ctónico representado por Dionisio. Nos percatamos de una nueva paralelismo que conforma un hilema, entre las cenizas de los relatos griegos y otros elementos de los relatos próximo orientales, como la arcilla o el barro, más evidentemente ctónicos y relacionados con el suelo Sin embargo, el modelo es parangonable y se incluye bien en la consideración de los modelos de sacrificio, entendidos, como descomposición corporal y regeneración a partir de esa destrucción por medio de un “sacrificio” de alteridad.³¹

En cuanto a la narración, un elemento original y único es la idea del alma humana que lleva una culpa que debe purificar y que para expiarla es necesaria la intermediación de un sacrificio. En la tradición mesopotámica del *InllAw* esto está muy presente.

Siguiendo con el relato de Zeus y los Titanes, tenemos una mención a los “iniciuos antepasados” (*OF* 350) que hacen referencia a los Titanes o a los Gigantes del mito hesiódico. Debido a esto, puede considerarse que los neoplatónicos hicieron del nacimiento de la humanidad el último acto de un drama sacrificial perpetrado (τὸ δρῶμενον) por los dioses (Macías y Porres 2011: 166-173), como afirma el siguiente pasaje que se atribuye a Olimpiodoro, en un ejemplo paradigmático de esta visión sacrificial de la creación del hombre por la entrega de una divinidad que, en parte, o en su corporalidad material completa, y gracias a ella, da origen a la humanidad.

²⁹ Cf. También en este mismo sentido Juliano (*OF* 320), “(...) la raza de los hombres ha nacido de las gotas de sangre sagrada caída del cielo”.

³⁰ “Oídme ahora, Tierra y ancho Cielo, progenitores de nuestros padres, que bajo tierra en las moradas del Tártaro, en las profundidades subterráneas vivía, principios y fuentes de todos los mortales de múltiples afanes, de los animales marinos y de las aves que habitan la tierra, de vosotros deriva toda la estirpe en el mundo”. (*Him.Apol.* 3.334-336)

³¹ A primera vista, ya vemos cómo estos elementos han sido con frecuencia utilizados también para entender en el origen del “mito fundacional” cristiano, y en continuación con el sacrificio cultural levítico del judaísmo.

Y los hombres hecatombes perfectas / ofrecerán en todas las estaciones del año y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inicios antepasados. Más tú, poseedor del poder sobre ellos, a los que quieras librarás de sus terribles males y del eterno aguijón de la pasión.

Sin embargo, en esta especulación antropológica posterior, hay algunos testimonios que hacen más hincapié en la materia titánica de la que surge el hombre, como menciona Olimpiodoro (*OF* 320,1).

Los Titanes desmembraron a Dioniso y comieron sus carnes. Irritado contra ellos, Zeus los fulminó y del residuo de los vapores que se elevaron de ellos constituyó la materia de la que vinieron los hombres. (...) En efecto, somos una parte de Dioniso, si es verdad que nuestro origen se deriva del residuo que habían comido de sus carnes.

El elemento cohesivo del texto es un tipo de residuo, que, entre sus acepciones, contiene la de “hollín” o “ceniza” (κῆνος). Si echamos un vistazo a la exégesis neoplatónica de este pasaje, nos permitiría concluir que los fragmentos órficos constituyen su imagen originaria del hombre a partir de tres elementos o fuerzas como son la ceniza, los *disiecta membra* corporales (μέλη) y la sangre [αἷμα]), elemento primario, a través de la sangre derramada de los titanes, que se encuentra dotado constitutivamente de una naturaleza por tanto dúplice de gran potencial simbólico para los relatos.

Paralelamente, en un fragmento de las conocidas *Argonáuticas Órficas* de procedencia egipcia, se pueden hallar tres elementos materiales de los que se origina el hombre. No se sabe si es posible que estos elementos formaran partes, como hilemas, de relatos antropogónicos originales. Cabe destacar, en este ejemplo, que el modelo de *sacrificatio* nunca llega a ser puro y es interesante la intervención de otros elementos como son la *emersio* y la *formatio*. Obviamente, no podemos hablar de tipos puros u originales para todo esto. Necesitamos tener en cuenta la naturaleza oral con la que se transmiten estos pasajes.

[...] el linaje de la poderosa Brimó y las obras terribles de los Gigantes, que un día destilaron de lo alto del cielo la triste semilla de la raza de la que viene la especie de los mortales que se suceden sobre la tierra infinita.

El modelo del nacimiento de los gigantes que se originaron de la destilación de las gotas de sangre de Crono que llegaron a caer en la Tierra (*emersio*) al ser castrado por su hijo Urano, se utiliza como imagen alegórica del nacimiento de los hombres a partir de la mezcla de sangre de los Titanes con la tierra y las cenizas (Hes. *The.* 183-185):

Con dientes irregulares, y rápidamente cortó los miembros de su propio padre y los arrojó para que cayeran detrás de él. Y no en vano cayeron de su mano; por todas las gotas de sangre que brotaron, la Tierra recibió, y a medida que pasaban las estaciones.

Siguiendo con esta idea, se puede deducir que la ausencia entre los griegos de una tradición antropogónica unitaria se ve resuelta por un conjunto variado de relatos o versiones mitológicas que cuenta la condición precaria de los seres humanos esclavos del sufrimiento y la muerte. Asimismo, observamos cómo los relatos se van estructurando por medio de la articulación de elementos o temas de diversas tradiciones para constituir un cuerpo narrativo unitario que sirva de amalgama a una visión más o menos coherente del hombre.

En la primera secuencia del mito de Pandora hesiódico se nos cuenta el plan premeditado de Prometeo que clarifica la ambigüedad de la situación de los hombres en relación con los dioses y que dará origen a un sacrificio sangriento (*Th.* 536-541).

Entonces Prometeo un enorme buey que había dividido le ofreció con ánimo resuelto. Por una parte, puso en la piel, tratando de engañar al inteligente Zeus. Delante de los demás puso carne y entrañas llenas de grasa sobre el cuero, cubriéndolos con panza de buey; pero para Zeus puso los huesos blancos vestidos con arte astuto y cubiertos con grasa brillante.

De los modelos antropogónicos anteriores, se ha asumido que tanto la arcilla como el polvo son un soporte perecedero y frágil³². Para elevar el modelo creacional del hombre se recurre a la analogía con la biología humana a través de un proceso encarnatorio en virtud del cual la diosa Nintú necesita la carne (*sirum*) y la sangre (*damum*) del dios dado en sacrificio We, junto con la saliva del resto de la comunidad divina.³³

En su carne y su sangre Nintú mezcle la arcilla, de modo que el dios y el hombre se mezclen juntamente en la arcilla.

Este modelo referente a la creación en el que intervienen elementos naturales como por ejemplo la sangre humana de un sacrificio parece un préstamo bastante evidente de la tradición mesopotámica. En este ejemplo, aparte de las referencias en el *InllAW*, se

³² Téngase en mente que la vieja expresión eufemística del vocabulario creacional “volver a la arcilla” (acad. *Taru ana tidim*) que conservamos casi intacta en una de las fórmulas del rito de imposición de la ceniza canónicas en la fiesta cristiana de Miércoles de Ceniza que da inicio a la Cuaresma y que se inspira en Gén 3, 19 “eres tierra (*adamah*) y a la tierra (*adamah*) has de volver” tiene su vestigio último reconocible en la literatura mesopotámica en el famoso pasaje de Guilgamés (IX 134): X 72-73) “mi amigo a quien amé se ha vuelto arcilla, Enkidú, mi amigo a quien amé se ha vuelto arcilla”.

³³ El elemento líquido de la sangre está presente en textos de variable antigüedad como el Relato bilingüe de la creación del hombre (KAR 4) siguiendo ese mismo patrón intertextual que observamos en el relato mesopotámico: “(...) inmolaremos dos Alla, para que su sangre(us) haga crecer al prototipo (nam-lulú) humano” (Bottéro 1989: 504).

puede encontrar el mismo motivo en otro texto religioso mesopotámico de contenido antropológico como es el *Enuma Eliš* VI.5 en el que aparecen unidos los dos tipos creacionales que implica la sangre de la *sacrificatio* y la tierra de la *formatio*.³⁴

Entrelazaré sangre y haré nacer huesos. / Pondré en pie al prototipo de hombre, su nombre sea hombre. / Crearé al prototipo de hombre, al hombre.

En la tradición mesopotámica, el hombre es modelado por la divinidad. Le da forma mediante los mismos pasos que seguían los artesanos a la hora de modelar con arcilla. En los relatos más antiguos es la Diosa Ninmah da a conocer la idea de creación del hombre y lo lleva a cabo con la ayuda del dios Enki o Ea. En el *Atrahasis* es el dios Enki el que concibe la idea de crearlo y la diosa Madre la que da forma física a la idea. En el *Enuma Eliš*, gran canto en honor de Marduk, Marduk concibe la idea y su hijo Ea quien la crea sobre el cuerpo abierto en canal de la diosa Tiamat. En la epopeya de *Gilgamés*, la diosa Aruru es la responsable de la creación de los hombres. En el *Génesis* bíblico, Dios es el creador del hombre y de la mujer, ya sea mediante sus manos de artista alfarero ya sea por la creación inspirada de una palabra creadora performativamente. No deja de ser curioso que esta mentalidad creacionista se pueda encontrar en todas las culturas del Próximo Oriente y en Grecia.

La materia básica y primaria para la creación del hombre es la arcilla, aunque el hombre parte o se forma también a partir de una deidad. Por ello, se junta carne y sangre de algún dios con arcilla, además de su saliva, por lo que se puede decir que el hombre tiene una cualidad divina. También en el mundo ugarítico se puede ver la creación a partir del barro. En la epopeya de Kirta, en un fragmento bastante deteriorado se puede leer en la línea 28 un ejemplo de ello (Del Olmo 1981: 318).

De [barro] llenó [su mano] / con óptimo barro [su diestra] / modeló con sangre soplando... / ...[con sangre] del dragón...

No se muestra, en cambio, el fuego, que es un elemento que en el mundo griego conlleva la presencia de una civilización. Sí se ve, sin embargo, en una ocasión, que los dioses insuflaron a los hombres el aliento de vida. En el *Enuma Eliš*, para formar el hueso de los hombres se utiliza la sangre. De hecho, en esta tradición el hombre no procede en sí de la arcilla sino de la sangre de un dios.

³⁴ El texto acadio reza así: *da-mi lu-uk-sur-ma es-me-ta lu-sab-si-ma / lu-us ziz-ma lul-la-a lu-u a-me-lu mu-su / lu-ub-ni-ma lu-u-lu-a a.me-lu*. Cf. Lambert- Parker (1966: 34) para una buena edición del texto.

En el relato del *Génesis* (2,7) Dios, como si fuese un alfarero, modeló primero al hombre también «de arcilla del suelo» y luego le «sopló en su nariz aliento de vida», también formó con arcilla a los animales para que lo acompañaran y finalmente, para que el hombre no estuviese solo, le quitó una costilla a Adán y la transformó en mujer. En el llamado relato elohista, en cambio, dio vida con el poder de su palabra a la vez al hombre y a la mujer.³⁵

El hombre, al igual que en la antropología griega, está formado por cuerpo y alma. Por ello, para su creación se recurrió a un dios con *etemnu*. Este *etemnu* le entrega al hombre habilidad para reflexionar y crear. Gracias al *etemnu* no será olvidado y por así decirlo no desaparecerá. En la tradición griega, para hacer que el hombre tenga cualidad divina, un dios debía ser sacrificado. En el relato bíblico, Dios le da al hombre, por su nariz, el aliento de vida.

La principal razón para la creación del hombre en la realidad mesopotámica es el trabajo. Los dioses crearon a los seres humanos para que se encargaran de los trabajos que hacían los mismos dioses. Esto le daría a la divinidad la oportunidad de tener un ocio placentero. En el *Enuma eliš* (6,9) se nos dice que Marduk les dio vida para embellecer la inmortal existencia de los dioses y para que todos los dioses fueran adorados por igual. Pues así se acabaría la diferencia constante entre los dioses que trabajan y los que ordenan trabajar. De hecho, es la rebelión de los dioses trabajadores, los Igitú, la que provocó que se concibiese a Ninmah (o a Ea), es decir, la idea de fabricar unos sustitutos.

En el poema de *Gilgamés* la diosa Aruru, durante los orígenes del hombre en el POA, formó a otro hombre, Enkidú, para hacer frente a la fuerza y el poder del protagonista de la epopeya. Fue una prostituta sagrada, Samkat, en cambio, quien le enseña los elementos básicos de la vida en ciudad.

Yahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén para que lo labrara y lo guardara.

En Gn (2, 15), Dios colocó al hombre en el Edén y le mandó crecer y multiplicarse y dominar los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra (1, 28).

³⁵ Llamamos relato elohista a la fuente redaccional postexílica en la que se forjan algunos materiales que aquí se incluyen.

Dios los bendijo. Dios les dijo: "Fructificad, multiplicaos, llenad la tierra y sojuzgadla. Dominad los peces del mar, las aves del cielo y todas las bestias que se mueven sobre la tierra".

Después, Gn (2, 4b) nos lleva por así decirlo de forma mucho más clara a los relatos mesopotámicos, pues sólo gracias a la labor del hombre, la tierra llegaría a ser un lugar habitable.

Cuando el Señor Dios hizo tierra y cielo, no había aún matorrales en la tierra ni brotaba hierba en el campo porque el Señor Dios no había enviado lluvia a la tierra ni había hombre que cultivase el campo y sacara un manantial de la tierra para regar la superficie del campo.

Curiosamente, en la Biblia no se menciona como tal, como en los textos mesopotámicos, que el hombre llegó a vivir para trabajar, pero parece que conlleva esa misma visión. También es cierto que en el relato del Génesis se le entregan al hombre todo lo que produce la tierra y el propio dominio sobre el mundo animal.

Más adelante, se aprecia que el trabajo del hombre y su mortalidad surgen a causa de su desobediencia al mandato que Dios le dio. Cabe destacar que es posible que estos relatos reflejen en realidad el interminable esfuerzo que debió de suponer la formación de las primeras ciudades y la creación de un sistema de regadíos al utilizar las aguas para ser capaces de plantar frutas, verduras y cereales. En cambio, en los relatos mesopotámicos se hace énfasis en la carga de trabajo que el hombre debe soportar, como esclavo de los dioses como se aprecia en los textos anteriormente comentados, mientras que el Génesis insiste en el dominio del hombre sobre la naturaleza, sin que por ello se olvide que debe esforzarse para que siga existiendo la misma. (Gn. 1.28)

Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que pulule sobre la tierra.

La abundante multiplicación de los hombres y el gran alboroto que causaban llevó a Enlil, el Señor de los grandes dioses, a causa de que no le dejaban dormir, a concebir la idea de exterminar al hombre de la faz de la tierra. Primero, por medio de la enfermedad, más tarde con la sequía del campo y el hambre y finalmente con un diluvio. En estas tres ocasiones fue Enki el que logró impedir que éste desapareciera para siempre, puesto que era el creador de la humanidad y el más inteligente. De hecho, Enki consigue ponerse de acuerdo con los demás dioses y pone bajo su mandato a la humanidad, de tal manera que no se excediesen multiplicándose, mediante una triple ley: la mortalidad, la infertilidad de ciertas mujeres y también su adoración divina.

En el imaginario griego, Zeus, para evitar un incremento de población desmesurado, decidió provocar la guerra de Troya para evitar que la muerte dejase a la tierra sin hombres, de acuerdo con la *Cipria*, un poema épico del siglo VII a. C. que formaba parte del ciclo épico, es decir, de los poemas que se escribieron seguramente para completar algunas lagunas de la *Ilíada* (Bernabé 1979: 127-128). También Yahvé Dios, cuando vio cómo se incrementaba la maldad de los hombres decidió reducir su edad biológica.

En el mundo paleobabilónico, el diluvio no es más que un intento de evitar la multiplicación ilimitada de los humanos. En la tradición ninivita del poema de Gilgamés el Diluvio es un evento que surge por los Grandes Dioses (11.113-115).

En el Gn (6,1), antes del relato del Diluvio, también se hace una referencia al incremento de la estirpe humana y con qué ojos miraron los hijos de Dios a las hijas de los hombres al considerarlas bellas y cómo se unieron a ellas. Sin embargo, como Dios observaba que la maldad del hombre no paraba de crecer, provoca el conocido diluvio universal para exterminarlo de la existencia.

Aconteció que cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les nacieron hijas

Curiosamente, en todas las tradiciones mítico-religiosas, al hombre que se salva del diluvio, las deidades le otorgan la eternidad, aunque le ordenan mantenerse fuera del mundo civilizado. Esto es constitutivo de otro hilema. El personaje que escapa al diluvio sumerio concretamente se llama Ziusudra³⁶ y Uta-napisti³⁷, según la epopeya ninivita, es el único superviviente del diluvio, que le relata sus propias experiencias vividas a Gilgamesh. También entre la literatura ugarítica de Ras Shamra se ha podido observar la presencia de un relato acerca de un Diluvio, cuyo protagonista es conocido como Atramhasîsum.

En el Gn (9, 28), a Noé se le concedieron novecientos cincuenta años de vida.

Noé vivió trescientos cincuenta años después del diluvio

Hay que tener en cuenta que a ningún hombre de época histórica se le atribuyen tantos años. El Diluvio, que en el Génesis sucede cuando los Gigantes poblaban la tierra

³⁶ Nombre parlante sumerio que significa «vida de días prolongados».

³⁷ Nombre parlante sumerio que significa «yo encontré mi vida».

(6, 4), constituye la línea entre el mundo primordial y el mundo histórico.

Los Nephilim estaban en la tierra en aquellos días, y también después de eso, cuando los hijos de Dios vinieron a las hijas de los hombres. Les engendraron hijos: estos fueron los valientes que desde la antigüedad fueron hombres de renombre.

En todas las tradiciones, el superviviente del Diluvio, al salir del arca, ofrece sacrificios a todas las divinidades, incluso a los que pretendían exterminarlos, por lo que se reconcilian con él. Además, los dioses se dan cuenta de que ellos habrían tenido que regresar a sus trabajos, y, al no recibir ofrendas conocieron lo que era el hambre y la necesidad (*Atrahasis* III 30, Bottéro-Kramer 2004, 564).

Los Anunnaku, los grandes dioses, seguían débiles por culpa del hambre y la sed.

Pero cuando Atramhasis les ofreció un banquete sacrificial, es curioso recalcar que una expresión muy parecida se encuentra en el poema de Gilgamés (11.160-163; Sanmartín 2005: 279).

Aspirando el buen olor, los dioses se agruparon alrededor del banquete como mosca.

Los dioses husmearon el aroma, / los dioses husmearon el aroma dulce; / los dioses, como moscas, / se congregaron en torno al sacrificador

Además, cuando Noé salió del arca y ofreció un sacrificio (Génesis 8.21), y es por ello que Dios llevó a cabo el pacto con Noé de no provocar otro diluvio que destruyera la tierra.

El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre.

A partir de estos pasajes se da a entender que existe una dependencia de los dioses y los sacrificios de los hombres, con cuyo olor se alimentan. El tema regresa en el *Himno a Deméter* y en el mito del andrógino del *Banquete* de Platón. Los dioses no quieren hacer desaparecer la raza humana, a pesar de sus insolencias. Así se nos muestra el problema de Zeus y del resto de los dioses en lo que respecta a los hombres.

No les era posible darles muerte y extirpar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los Gigantes, pues en ese caso los honores y los sacrificios que recibían de los hombres se hubieran acabado, ni tampoco el consentirles su insolencia.

3.2 Hilema: “Duelos de prestigio y honra”

Otro elemento narrativo constitutivo de ser considerado un hilema, son los llamados “duelos de prestigio u honra”. Se justifican o se explican las deformaciones parciales o totales que tienen algunas personas desde su nacimiento, atribuyéndolas a los duelos de prestigio. La honra (τιμή) en las sociedades tradicionales antiguas juego un papel decisivo. La diosa Ninmu deformaba ciertos moldes para ver si Enki podía dar un destino y aportar una forma de vida a los seres que surgían de ellos. De la misma forma, el *Génesis* pretende explicar la mortalidad de los hombres, las enfermedades y el esfuerzo del trabajo, pero lo justifica mediante la desobediencia del hombre a Yahvé en el paraíso.

Enki, en cambio, es un dios artesano y filántropo, se opone a Enlil cuando quiere matar o destruir a los hombres. Enki es el dios que, a causa de sus habilidades artesanas, creó al hombre y que, cuando se enfrentaron el hombre y la divinidad, siempre eligió al hombre, como Prometeo, oponiéndose a los demás dioses. No podemos dejar de lado el valor de su palabra y su sentido de justicia. De él se habla en un poema acerca del orden del mundo (Lara Peinado 1984: 77) que decidió el destino de las ciudades entregándolas como don las leyes en este mismo poema sumerio-acadio.

Yo soy el señor del mandato indiscutido... Mi palabra construye los establos, rodea los apriscos. Si me acerco al cielo, una lluvia de prosperidad cae del cielo, / si me acerco a la tierra, traigo una abundante inundación, / si me acerco a las verdes praderas, las pilas y los montones de mies se levantan con mi palabra.

Conocemos también la importancia de la palabra para Marduk y en la tradición elohista o sacerdotal de la creación bíblica. En la tradición yahvista, en cambio, el dios creador del hombre se muestra como un artesano de la arcilla.³⁸ Por otro lado, los dioses del poema de Gilgamesh, de acuerdo con Utanapistim, que le cuenta al héroe que cuando vieron las consecuencias del diluvio, se asustaron y se arrepintieron de haberlo enviado y lloraron por ello. En el mundo babilónico, en cambio, el conflicto entre aniquilar al hombre o preservarlo surge entre dioses diferentes, en los relatos bíblicos es el mismo Dios que reflexiona acerca de si exterminarlos o preservarlos. Tenemos aquí un hilema que refleja el ámbito civilizador de una sociedad a través de una purificación de la divinidad.

En esta serie de relatos cosmogónicos y antropogónicos que se ha ido comentando

³⁸ Se denomina Yahvista (abreviada J), en oposición a la Elohísta (abreviada E) porque sus autores suelen designar al dios judío con el nombre Yahvé (es decir, el tetragrámaton «YHWH»); suelen describir a ese dios con reacciones y actitudes humanas, como un dios familiar y cercano, y tienen un interés especial en el territorio del Reino de Judá y en personas relacionadas con su historia. Redactada durante el cautiverio en Babilonia (597-539 a. C.), fue más tarde incorporada a la Torá (ca. 400 a. C.).

no aparece aún una preocupación acerca de las leyes que constituyen la vida en común. Veremos si esto es constitutivo de ser considerado una unidad narrativa o hilema igualmente. Es posible que estos poemas surgiesen en un momento de la historia en que el trabajo de la construcción de ciudades y del cultivo y regadío de la tierra estaba sometido a muy duras condiciones. Estos pasajes etiológicos se usan para justificar y explicar la causa de que el hombre tenga que hacerse cargo de tan pesada carga de trabajo y el por qué los dioses están ociosos. Los mesopotámicos nos han legado, pues, mediante su escritura cuneiforme y una creación de gran magnitud, una justificación de los orígenes del hombre y los elementos que explican con detalle la condición de los seres humanos y su herencia divina. Habrá que pensar, que ya por vía anatolia, o por medio oral, algunas de estos valores universales llegaran a Grecia. Además, es mediante códigos comunicativos basados en fragmentos mitológicos que trataron de explicar la causa de que los hombres sean mortales en contraste con la inmortalidad de los dioses y tratar de dar un origen a la infertilidad y a las malformaciones de algunos seres humanos en el ámbito de los mitos de nacimientos teratológicos que constituirían otro hilema no directamente implicado en nuestro trabajo, pero constitutivo de un estrato que proyecte hilemas para la comparación.

3.3 *Hilema: Papel femenino en las antropogonías*

Se ha visto, asimismo, el papel que lleva a cabo el elemento femenino a la hora del surgimiento del hombre, tal como se corresponde con las sociedades agrícolas, y la visión en el linaje divino de un universo humano, cuyas condiciones económicas y sociales debían de diferenciar las relaciones entre propietarios acomodados y trabajadores, como se puede ver también en los *Trabajos y Días* hesiódico.

La tradición bíblica, en cambio, perteneciente a pueblos nómadas, de cultura patriarcal, que quieren contar la historia del pueblo de Israel con los orígenes del hombre en el POA, no concediendo apenas espacio a la figura o dimensión femenina en la obra de la creación e indicando que es la mujer la que procede del hombre. Sin embargo, la creación del hombre y de la mujer es consecuencia directa de la divinidad, es responsable de la finitud del hombre, de sus males y de por qué debe trabajar. Debe tenerse en cuenta,

en cambio, que la causa de que los hombres hayan de trabajar en el pensamiento mítico mesopotámico se atribuye al cansancio mismo de los propios dioses; en el mundo bíblico el trabajo original es el cultivo de la tierra y el regadío del suelo. Luego, la expulsión del paraíso y la obligación «el ganarse el pan con el sudor de su frente» se debe a la desobediencia del hombre a la palabra de Yahveh, al probar el fruto del árbol prohibido lo que conlleva a que el trabajo fuese más duro. Por ello, los relatos bíblicos hacen referencia, en efecto, a que cuando sólo existían el cielo y la tierra no había vegetación, porque aún no existía el hombre para cuidar de la tierra. De la misma manera, los relatos mesopotámicos dan a entender desde la razón imaginativa de por qué la construcción de ciudades y el desarrollo sostenido del mundo, así como la productividad de la tierra y el cuidado de plantas y animales, se sitúa desde los orígenes siendo el trabajo, destino del hombre.³⁹

3.4 *Creatio ex nihilo, orígenes remotos.*

Por su parte, en los relatos griegos se debe entender que el hombre no aparece de la nada y se encuentran numerosas razas de hombres antes que la nuestra. Los hombres de las razas anteriores tenían una vida bastante parecida a la de los dioses; parecían estar completamente ausentes de la muerte y del trabajo. De hecho, estos hombres de razas anteriores son más poderosos que nosotros o, al menos, lo suficientemente poderosos como para herir o, al menos, enfrentarse a los dioses. Curiosamente, el origen de la raza de los hombres está unido de una manera o de otra a los Titanes (y, en ocasiones, a los Gigantes) que se enfrentan en batalla a Zeus y a sus hermanos en este esquema genealógico. En sí, nuestra raza, en tanto que es mortal (βροτός), es más débil que las razas anteriores, después de un proceso de separación o de división que implica una jerarquización bastante evidente. La característica esencial de esta separación es el sacrificio de sangre, donde las partes de la víctima quedan bien divididas. Esto provoca que a los dioses les correspondan los huesos y la grasa que no pueden comerse. En cambio, para el hombre es el resto, especialmente la carne y los despojos (Hes. *The.* 536-541), en un pasaje que ya ha sido citado previamente por contener otro motivo antropogónico.

³⁹ En la escatología dionisíaco-órfica esto es muy común.

Entonces Prometeo, un enorme buey que había dividido le ofreció con ánimo resuelto. Por una parte, puso en la piel, tratando de engañar al inteligente Zeus, la carne y las entrañas ricas en grasa, ocultándolas en el estómago del buey; por otro lado, colocando bien los blancos huesos del buey con engañoso arte, se los presentó, después de haberlos cubierto con grasa blanca.

El elemento importante que diferencia al hombre de los dioses es el hecho de ser mortales y no inmortales, que introduce dos elementos esenciales en la vida de los hombres. El primer elemento es la reproducción sexual, que implica una diferenciación clara entre el hombre y la mujer y las funciones que les pertenecen por evocación a su biología. La mujer trae al mundo a los hijos y los cría y en este esquema antropológico y familiar tradicional ya desde la Antigüedad debe, por tanto, permanecer en casa. En cambio, el hombre debe encontrar el alimento para alimentar a su mujer y a sus hijos, por lo que está obligado a trabajar. Ahora bien, para el trabajo y el sacrificio se recurre al uso del fuego, y se hace necesario que el hombre sepa encenderlo sin problemas. De hecho, el uso del fuego será lo que, precisamente, lo diferencie de las bestias u otras formas de vida. (Hes. *The.* 561-570):

Así dijo, lleno de irritación Zeus, sabedor de inmortales designios, y desde ese momento acordándose a cada instante del engaño, no otorgaba a los fresnos la fuerza del incansable fuego para los mortales que habitan sobre la tierra. [...] Dañó así, de nuevo, en lo más profundo el ánimo del altitonante Zeus, y le irritó en su corazón cuando vio entre los hombres el brillo del fuego que desde lejos se observa.

Como ya se ha comentado, la aparición del hombre en la mitología griega es progresiva, queda sujeta a un proceso de diferenciación desarrollado poco a poco que conlleva una jerarquía en crecimiento. El hombre de nuestra época es siempre más débil que el hombre de las razas anteriores u originales. Es, sobre todo, un ser mortal y la mujer es el ser más importante en esa situación, dado que ella debe asegurar la supervivencia de la estirpe y no del individuo propiamente dicho. El fuego permite finalmente a los hombres forjar relaciones entre los dioses (por medio del sacrificio), con los mismos hombres (por medio del trabajo), y le hace distinguirse de las bestias o animales. (Hes. *The.* 556-557):

Desde entonces en la tierra las estirpes de hombres queman para los inmortales blancos huesos sobre humeantes altares.

Se podría, por tanto, afirmar que en la Grecia antigua los mitos no relataban tanto un origen concreto del hombre sino su definición constitutiva o funcional y por ello tiene consecuencias importantes desde el punto de vista de la ética.

En el libro del *Génesis*, Dios creó al hombre a su imagen, lo que implica que todo hombre, incluso el más degenerado, el más discapacitado o el más disminuido, representa un valor igual al de cualquier otro en tanto que es hijo de Dios. (Gn 1,27):

Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó.

Por el contrario, en la Grecia antigua, los hombres, que son inferiores a los dioses pero superiores a los animales, se presentan de forma mecánica o robótica, por así decirlo, como los frutos, y no se les concede ningún valor esencial en sí desde su perspectiva moral.

3.5 El Diluvio y la culpa de la humanidad: “Aguas expiatoria”

Una serie de fragmentos conciben todos ellos la misma idea: existió un primer linaje humano que fue castigado por las divinidades con un gran diluvio que lo exterminó. Sólo conservaron la vida unos pocos elegidos de los que luego desciende una nueva raza de hombres. No es, por lo tanto, un mito acerca del inicio del hombre sobre la tierra, pues se hace referencia a una primera humanidad que es destruida. Siguiendo en la misma línea que se comentó anteriormente de que el diluvio no es más que un intento de evitar la multiplicación ilimitada de los humanos con sus correspondientes textos en diversas tradiciones, el mito de Deucalión y Pirra es la versión griega de este conocido hecho que aparece en las tradiciones mitológicas de muchos pueblos, desde el relato bíblico de Noé a historias de los indios americanos o los aborígenes de Australia (Gn 6-9).

Y se arrepintió Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y le pesó en su corazón. Y dijo Yahvé: Quitaré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo, porque me arrepiento de haberlos hecho.

Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé.

Estas son las generaciones de Noé: Noé, varón justo, era perfecto en su generación; con Dios caminó Noé.

En Grecia este motivo está presente en Píndaro, y se conoce que fue desarrollado por Epicarmo (Pind. *O.* 9-42-53).

Mantén la guerra y todas las batallas apartadas de los inmortales. Pero presta tu lengua a la ciudad de Protogeneia, donde, por orden de Zeus con el relámpago del rayo, Pirra y Deucalión descendieron del Parnaso y establecieron su primera morada, y sin el lecho nupcial.

Pero el testimonio más completo es el que ofrece Apolodoro (1.7.2-3⁴⁰)

Hijo de Prometeo fue Deucalión. Éste, que reinaba en la región cercana a Ptía, se casó con Pirra, hija de Epimeteo y Pandora, la primera mujer modelada por los dioses. Cuando Zeus decidió destruir a la raza de bronce, Deucalión, por consejo de Prometeo, construyó un arca y, poniendo dentro todo lo necesario, se embarcó en ella con Pirra. Zeus, con abundante lluvia derramada desde el cielo, inundó la mayor parte de la Hélade, de modo que perecieron todos los hombres excepto unos pocos que huyeron a las elevadas montañas de las cercanías. Entonces se separaron las montañas de Tesalia, y todo lo que rodeaba el Istmo y el Peloponeso quedó sumergido. Deucalión, llevado en el arca a través del mar nueve días y otras tantas noches, arribó al Parnaso, y allí, cuando cesaron las lluvias, desembarcó y ofreció un sacrificio a Zeus Fixio. Por mediación de Hermes, Zeus le concedió lo que quisiera y él eligió que hubiera hombres. Ante el asentimiento de Zeus, cogió piedras y las arrojó por encima de su cabeza, y las que arrojó Deucalión se hicieron varones y las que arrojó Pirra, mujeres. Por eso la gente se llama metafóricamente así: laos, de las, piedra.⁴¹

Como se puede ver, el hilema de un diluvio que acabó con la humanidad es bien conocido a través de otras tradiciones, que nos hablan de una primera humanidad siendo azotada por los dioses con un gran diluvio que la hizo desaparecer al cual sobrevivieron unos pocos elegidos de gran valor, de cuyos descendientes surgirían unos nuevos hombres. Por ello, no se trata de un mito sobre el origen del hombre, ya que se da a entender que existe una humanidad anterior a la actual que es aniquilada. De entre las numerosas tradiciones religiosas en forma de relato acerca del diluvio la más conocida es el relato bíblico del Gn sobre Noé, pero también conocemos otras versiones procedentes de Mesopotamia como la versión babilonia del *Poema de Gilgamés* (tablilla XI) y la acadia del *Poema de Atrahasis*. En ellas, se pueden destacar una serie de elementos o motivos, unas veces coincidentes con la versión griega, otras no, que merece la pena comentar, ya que es posible que estas versiones, cronológicamente anteriores a las griegas, fueran conocidas por los griegos e influyeran en su tradición. Muchos de ellos son susceptibles de ser considerados materiales hilemáticos.

En estas versiones, el diluvio es obra de los dioses de acuerdo con Apolodoro. Zeus envía el diluvio para acabar con la raza de Bronce, aunque no sabemos en sí la causa directa. De acuerdo con Hesíodo, los hombres de la raza de Bronce se extinguieron sin que existiese un castigo por parte de Zeus o alguna divinidad, según parece ser a causa de su propia violencia (Hes. *WD*. 152-155).

⁴⁰ Traducción de Rodríguez de Sepúlveda 2000

⁴¹ En griego la palabra λαός significa «pueblo, gente», y λαῖς significa «piedra», aunque no proceden de la misma raíz, como se demuestra por el micénico y por ciertos compuestos que aparecen en inscripciones dialectales de los siglos vii y vi a.C., mientras que λαασ procede de *λαασ-.

Su armadura era de bronce, y sus casas de bronce, y de bronce sus utensilios: no había hierro negro. Estos fueron destruidos por sus propias manos y pasaron a la casa húmeda del frío Hades, y no dejaron nombre: por terribles que fueran, la Muerte negra se apoderó de ellos, y dejaron la luz brillante del sol.

Tampoco Píndaro comenta nada acerca de las causas del diluvio ni cómo comenzó. Por lo tanto, en la tradición griega el diluvio es provocado por Zeus, el dios que habitualmente envía castigos, como el del propio Prometeo, y que es también el dios del trueno, el rayo y la lluvia. Sin embargo, no es evidente una razón clara y lógica que le mueva a desear la exterminación total de esa primera humanidad, y en esto coincide con la versión acadia de *Gilgamés*. En otras tradiciones, por ejemplo, en la versión del *Atrahasis* la multiplicación sin límites de los hombres, y el hecho de que con su alboroto no dejaran dormir a los dioses, es la razón por la que estos deciden destruir a los hombres. En el *Génesis*, en la historia de Noé, también se hace referencia a esa idea de la multiplicación descontrolada que provoca la propia maldad en el hombre, que por ello debe ser castigado. En todas las versiones, por lo tanto, hay una intención por parte de los dioses de destruir a los hombres, aunque también en todos los casos los dioses se encargan de que haya unos supervivientes. De hecho, en el mito griego, la idea de que los dioses deseen destruir a los hombres porque son demasiados y pesan sobre la Tierra aparece sólo en una explicación a la Guerra de Troya (*Ciprias*, Fr. 1 Bernabé):

Hubo un tiempo en el que innumerables tribus de hombres errantes por la tierra agobiaban la superficie de la tierra de profundo pecho. Zeus se apiadó al verlo y... decidió aligerar de hombres a la tierra... atizando la gran querrela de la guerra troyana... (cf. Bernabé 1979, 127-128).

Cuando se construye un arca y en ella una pareja humana sobrevive al diluvio, la tradición griega se sigue o continua las versiones orientales en la idea de un arca, una especie de cofre o cajón, a modo de barco. El término griego es *λάρναξ*, que es usado también en otros mitos en los que un personaje es arrojado al mar, por ejemplo, en la historia de Dánae y Perseo en *PMG* 543 o en la visión ya mitográfica de Ps.-Apol. *Bibl*, 2.2.4 que también nos recuerda al mito de Pandora.

Cuando Acrisio supo después que había tenido un hijo, Perseo, no quiso creer que Zeus la había seducido, y metiendo a su hija con el niño en un cofre, lo arrojó al mar.

Es posible que los griegos adaptaran la versión oriental del arca al mito de Deucalión, en correlación con su propia tradición religiosa. Por otro lado, a diferencia de las otras versiones, el relato griego no habla acerca de la propia construcción del arca,

como tampoco de la idea que aparece en el *Génesis* de llevar animales en ella para lograr la supervivencia de las distintas especies de éstos.

Luciano⁴², en cambio, ofrece una versión de este mito en la que hay animales en el arca, pero es una versión que no forma parte de la tradición griega, sino que probablemente se debe a la influencia de la versión bíblica. El mito griego, en este caso, no parece interesado en el origen ni el destino de los animales sobre la tierra. Es curioso darse cuenta de que, en todas las versiones del mito del diluvio, el elegido para sobrevivir a éste es advertido a tiempo e instruido para construir el arca.

De hecho, en Gn 6, 12-21 es Dios mismo el que habla directamente a Noé, puesto que quiere salvarlo a causa de su virtud:

Dios vio la tierra, y vio que estaba corrompida, porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra. Dios le dijo a Noé: "El fin de toda carne ha llegado ante mí, porque la tierra está llena de violencia a través de ellos. He aquí, los destruiré con la tierra. Haz un arca de madera de tuza. Harás aposentos en el arca, y la sellarás con brea por dentro y por fuera.

Así es como lo harás. La longitud del arca será de trescientos codos, su anchura de cincuenta codos y su altura de treinta codos.

Harás un techo en el arca, y lo terminarás a un codo hacia arriba. Pondrás la puerta del arca a su lado. Lo harás con niveles inferior, segundo y tercero.

Yo, sí, traigo un diluvio de aguas sobre esta tierra, para destruir toda carne que tenga aliento de vida de debajo del cielo. Todo lo que hay en la tierra morirá. Pero yo estableceré mi pacto contigo. Entrarás en el arca tú, tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo.

De todo lo que vive, de toda carne, dos de cada especie meterás en el arca, para que tengan vida contigo. Serán macho y hembra. De las aves según su especie, de las bestias según su especie, de todo reptil de la tierra según su especie, dos de cada especie vendrán a ti, para darles vida. Toma contigo de todo alimento que se come, y júntalo; y os servirá de alimento a vosotros ya ellos.

De la misma manera, en *Atrahasis* y en *Gilgamés* es el dios Ea (Enki) el que decide avisar e instruir al humano elegido. En el texto de Apolodoro es Prometeo, ese rol lo desempeña el “consejero” de Deucalión y decide intervenir para salvar a la humanidad a su linaje. Prometeo, el gran astuto rival de Zeus, que en la versión de Hesíodo se enfrenta al padre de los dioses y provoca su cólera y su castigo no solo hacía él sino a toda la humanidad, parece moverse aquí también en contra de la voluntad de Zeus de eliminar la raza de los mortales. Así vuelve a mostrar su favor a los hombres salvando a uno de ellos, o a una pareja para asegurar una descendencia. En este caso, Zeus no parece enojarse con

⁴² Luciano, *Sobre la diosa siria* 12 ss. confirma la existencia de este motivo con categoría de hilema.

la particular decisión de Prometeo, que acaso actúa en esta ocasión con su consentimiento. En la versión griega se deja en evidencia que no se trata de un diluvio universal que destruye penitencialmente a toda la raza humana como lo creen otras tradiciones, sino más bien local, es decir, limitado a una parcela de la realidad. Y no deja de ser interesante cómo Apolodoro incluso habla de otros supervivientes además de Deucalión y Pirra. (Apolod. 1.7.2).

... que inundó la mayor parte de la Hélade, de modo que perecieron todos los hombres excepto unos pocos que huyeron a las elevadas montañas de las cercanías.

No es, por tanto, toda la humanidad la que pierde la vida sino la mayoría de los hombres que habitaban en Grecia en aquella época. Esto no deja de ser una contradicción con la idea de que es la raza de la edad de Bronce la que, según Hesíodo, es completamente aniquilada. Las contradicciones entre un mismo relato mítico no son extrañas y una misma tradición, como la griega, puede heredar, por la naturaleza fluida de estos relatos, retazos de tradición de una vertiente o de otra. En cualquier caso, frente a la historia de Noé y las versiones mesopotámicas, la versión griega, de acuerdo con los textos que conocemos, no extiende el diluvio a toda la humanidad, sino tan sólo a un fragmento de esta y a unas regiones en particular, concretamente al reino de Deucalión. También respecto al número de días que dura el diluvio la versión griega difiere en gran medida de la versión bíblica. Esto es evidente porque Apolodoro dice que Deucalión navegó durante nueve días y nueve noches hasta llegar al monte Parnaso, donde desembarcó cuando cesaron las lluvias. Frente a esta versión, el diluvio de Noé transcurrió durante cuarenta días y cuarenta noches, y en *Gilgamés* se comenta que fueron seis días y seis noches. Es interesante mencionar, en cualquier caso, que la versión griega hace referencia al número nueve, número de reminiscencias homéricas, tan usado en la poesía, por ejemplo, en *Il.* (I.53):

Durante nueve días completos disparó sus flechas entre el pueblo, pero al décimo día Aquiles los convocó en asamblea.

O en el *Himno a Deméter* (v. 47):

Luego, durante nueve días, la reina Deo vagó por la tierra con antorchas encendidas en las manos, tan afligida que nunca probó la ambrosía ni el dulce trago del néctar.

En cualquier caso, el potencial simbólico de durabilidad amplia es, en todo caso, a pesar de las diferencias culturales, palmario en ambas ocasiones y demuestra la

existencia de patrones comunes.

Respecto al lugar al que llegó el arca, un monte al que se detiene el arca de Deucalión, que Píndaro identifica con el monte Parnaso, en Delfos. Se le describe como un lugar elevado, una montaña, misma descripción que, por cierto, se menciona en el *Génesis* y en las versiones de *Atrahasis* y *Gilgamés*. En todos los casos, se da a entender que la altura proporciona un lugar seguro para el arca, donde no ha sido alcanzado por las aguas. No se debe dejar de lado, que las cimas de las montañas y los orónimos son habitualmente lugares epifánicos que hacen referencia a los dioses en los textos religiosos, a Zeus, como dios que habita las alturas montañosas, en la mayoría de las ocasiones. Además, generalmente las montañas eran consideradas el primer espacio colonizado por la raza humana. Si se echa de nuevo un vistazo a la versión que relaciona el diluvio con Dodona, podría existir un intento de relacionar el mito del diluvio con dos lugares sagrados, oraculares, de extrema importancia desde el punto de vista religioso, el uno consagrado a Apolo, el otro a Zeus.

En la mayoría de las versiones, después del diluvio se envía un ave para comprobar el estado de las aguas y si han cesado las lluvias. La causa del envío de un ave después de la lluvia se suele mencionar, salvo en una versión, la griega⁴³, puesto que no hay animales en el arca.

Es curioso cómo un suceso parecido aparece en cambio en el mito griego en el viaje de Jasón, al que Fineo aconseja que debe soltar una paloma antes de cruzar las Rocas Errantes para asegurar el destino de la nave de acuerdo con lo que le ocurra a la paloma (A.R. Arg. 2, 550-573):

Cuando ellos llegaron a la angostura del tortuoso paso, estrechado por ásperos escollos de uno y otro lado, y la voraginosa corriente por debajo batía la nave en su avance, y con gran temor seguían adelante, y ya el fragor de las rocas al chocar violentamente golpeaba sus oídos y resonaban las riberas bañadas por el mar; entonces se levantó Eufemó con la paloma cogida en su mano para subir a la proa, y los otros por orden de Tifís Hagníada hicieron una boga lenta, a fin de encaminarse luego a través de las rocas confiados en su fuerza. Apenas doblaron el último recodo, las vieron cuando se abrían; y se les sobresaltó el corazón. Eufemo soltó la paloma para que se lanzara con sus alas, y todos ellos a un tiempo alzaron sus cabezas mirando. Ésta

⁴³ En Pl. *De Soll.* 968 F, hay una versión del mito de Deucalión que parece influida por el relato bíblico, ya que incluye este tema de las aves enviadas para comprobar el estado de las aguas.

voló entre ellas. Y ambas a la vez viniendo a juntarse de nuevo la una contra la otra chocaron entre sí con estrépito. Se levantó, como una nube, abundante agua salobre borbotando. Retumbaba el mar terriblemente; y por todas partes en derredor bramaba el espacioso éter. Las cóncavas grutas zumbaban al batir el mar en su interior bajo los ásperos escollos, y a lo alto del acantilado salpicaba la blanca espuma del hirviente oleaje. Después la corriente hizo girar la nave. Las rocas cortaron la punta de las plumas caudales de la paloma, pero ésta salió indemne, y los remeros lanzaron grandes gritos.

De la misma forma, dos aves enviadas por Zeus desde los extremos del mundo se encuentran en Delfos para marcar el lugar que se corresponde con el centro del mundo (ὄμφαλος)⁴⁴, lo que podría aproximarse mucho a los motivos del relato del diluvio: aquí se vale de las aves para señalar el lugar del oráculo, que además será el primer asentamiento de los seres humanos en un futuro. (Strab. 9.3.6)

Ahora bien, aunque la mayor parte del honor se pagó a este templo debido a su oráculo, ya que de todos los oráculos del mundo tenía la reputación de ser el más veraz, sin embargo, la posición del lugar añadió algo. Porque está casi en el centro de Grecia tomada en su conjunto, entre el país dentro del Istmo y el que está fuera de él; y también se creía que estaba en el centro del mundo habitado, y la gente la llamaba el ombligo de la tierra, además de fabricar un mito, que cuenta Píndaro, que las dos águilas (algunos dicen cuervos) que habían sido puestas libre por Zeus se encontraron allí, uno que venía del oeste y el otro del este. También hay una especie de ombligo que se ve en el templo; está cubierto con filetes, y sobre él están las dos semejanzas de los pájaros del mito.

A la hora de llevar a cabo un sacrificio en el libro del Génesis Noé, tan pronto como salió del arca, construyó un altar y ofreció un sacrificio a Dios. (Gn 8,20)

Noé edificó un altar a Yahvé, y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocaustos en el altar.

También, en los poemas orientales se hace referencia, aunque no directamente, a un sacrificio a los dioses justo para compensar ese desequilibrio en la edad de la creación.

En las versiones griegas, la existencia de los hombres tras el diluvio es consecuencia de la decisión del propio Deucalión, quien, probablemente al existir en un mundo vacío e inhóspito tras el diluvio necesita apaciguar la soledad. Su deseo se cumple, ya que al arrojar piedras a la tierra nacerían los hombres, mientras que de las piedras que

⁴⁴ La mitografía antigua ha matizado la transmisión de estos motivos, por eso en la literatura fragmentaria encontramos algunos de estos elementos. Así, en Píndaro (Fr. 54 Mäler), Stra. 9.3.6, Epiménides, (Fr. 43 Bernabé).

arroje Pirra resultarán las mujeres.

Como en el mito griego de Orfeo y Eurídice y en la tradición bíblica de Lot, lo que se aprecia, en principio, es un tabú de trasgresión. Este tema aparece en casos de purificación y magia, pero también cuando algo es demasiado terrible o demasiado asombroso como para ser digno de admiración (Bremmer 2008: 117-132).

El nacimiento de esta nueva humanidad hace referencia a lo que está más allá de los límites del ser humano, y, aunque sucede por obra de lo humano, las manos de Deucalión y Pirra estaban bendecidas gracias al poder de las divinidades, de lo que se conoce como *extraño* (Ov. *Met.* 390-394).

*Entonces el tranquilo Promethides llamado Epimethidas
suave y "o engañoso", dice, "es astucia para nosotros,
o son piadosos y no aconsejan ningún mal oráculo.
El gran padre es la tierra, las piedras en el cuerpo de la tierra
Creo que deberías decir huesos; Se nos ordena tirar esto detrás de nosotros".*

Los textos mesopotámicos aluden a la misma tradición de un gran cataclismo y muestran que el diluvio fue considerado una indiscutible distinción entre dos períodos de toda la historia: el mundo antediluviano y el postdiluviano. Es la historia de una catástrofe que no se puede negar que esté basada en un acontecimiento auténtico. Si, por ello, el tema del diluvio, repetido en muchas otras tradiciones, aparece ahí como un punto de referencia a la historia y se refiere a acontecimientos o eventos de “antes del diluvio” y “después del diluvio”, también esta visión es evidente en algunas de nuestras fuentes griegas. Así el Fragmento 4 del Catálogo de las Mujeres cita: “Deucalión, en cuya época se produjo el Diluvio...”. La creencia en la existencia real del diluvio por parte de los griegos se puede ver en el hecho que refiere Pausanias de que, en Atenas, en el templo de Zeus, se mostraba una grieta por la que se decía que las aguas se habían ido tras la catástrofe. (Paus. 1.18.7)

Dentro del recinto se encuentran antigüedades: un Zeus de bronce, un templo de Cronos y Rea y un recinto de la Tierra de apellido Olímpico. Aquí el piso se abre a la anchura de un codo, y dicen que por este lecho corrió el agua después del diluvio que ocurrió en el tiempo de Deucalion, y en él echaban todos los años harina de trigo mezclada con miel.

Además, Pausanias nos habla de que la antigua ciudad de Delfos fue inundada por las lluvias que cayeron en la época de Deucalión (Paus. *Geogr.* 10.6.1-5).

Ahora bien, esta ciudad, según continúa la historia, fue inundada por las lluvias que cayeron en el tiempo de Deucalion.

El relato del diluvio se circunscribe siempre en un contexto de re-creación o purificación, es decir, una creación secundaria que sigue a la destrucción de la humanidad producida por la primera creación. Como propugna West (1997: 490), no puede establecerse una separación entre la versión griega de las versiones orientales con las que presenta tantos paralelos y para las que este hilema ocupa una posición tan central, por lo que, en este caso, no sería descabellado atribuirle una conexión directa probablemente por vía intermedia anatolia.

4. A modo de conclusión

En este apartado se van a recoger las conclusiones obtenidas parcialmente después de haber realizado un análisis comparativo entre los textos mesopotámicos, bíblicos y griegos a lo largo de los diversos apartados.

En la primera parte del trabajo se ha realizado un repaso breve acerca de los principales estudios o trabajos existentes referentes al origen del hombre mitológico a modo de estado de la cuestión. Estos estudios permiten conocer una amplia perspectiva de los diferentes materiales narrativos que se han puesto en consideración haciendo una mínima contextualización de su contenido como fuentes literarias para la comparación.

En la segunda parte del trabajo, se ha introducido la metodología de la mitología comparada, así como la explicación del método que se aplica en este trabajo a la hora de realizar un análisis comparativo mediante el estudio de los estratos compositivos de motivos o hilemas. Este punto del trabajo es clave, puesto que, hasta donde sabemos, no se ha puesto nunca en práctica con las antropogonías ni tampoco en el ámbito español.

En la tercera y última parte del trabajo, se ha realizado el análisis comparativo de los mitos aplicando, en la medida de nuestras posibilidades, la teoría de los hilemas con sus textos y correspondientes explicaciones como referencia. Se trata de la parte más importante del trabajo, puesto que trata de poner en práctica el objetivo de encontrar posibles elementos comunes entre los diferentes materiales narrativos. Al no ser especialistas en mitología o historia de las religiones, nuestro objetivo ha sido el de tratar las fuentes griegas con suficiente solvencia filológica y mediante traducciones para

reconstruir los motivos de los principales componentes (hilemas) dejando hablar a los propios textos y observando la tipología y formas concretas de representación del origen de la estirpe humana a partir de la lectura de sus propios relatos míticos y plateando clasificaciones de los estratos redaccionales muy sencillas.

Se puede deducir que, tras haber realizado el correspondiente análisis, existen varios elementos que ejercen una convergencia común entre diversos relatos griegos y orientales. No debe resultar extraña esta perspectiva, puesto que, a pesar de la distancia geográfica y temporal, es natural que se repitan temas universales en contextos próximos de fuerte raigambre oral, así como el recurso a los mismos materiales que se usan en la formación del hombre en la mayoría de las culturas. Las claves antropológicas de una cultura es muy normal que se reflejen en el ideario sobre el origen del ser humano que en ellas está vigente. No es extraño que ciertos préstamos culturales del POA mesopotámico, egipcio o cananeo, penetraran, primaria o secundariamente, durante el período arcaico en Grecia, de forma tal que dejaran huella de un desarrollo antropológico de siglos de reflexión sobre estos temas. Los esquemas universales se concretan en culturas y el carácter mítico de la epistemología griega se ha nutrido, sin duda, de buena parte de materiales externos que ha hecho suyos.⁴⁵

⁴⁵ Para un resumen de los principales hilemas se recomienda acudir a los anexos donde esquemas e infografías reflejan en síntesis y de forma más visual todo lo que hemos estado tratando.

Referencias bibliográficas

- Aguirre, M. (2011): “Deucalión y Pirra”, en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.), *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas artes), pp. 241-262.
- Agamben, G. (2006): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, Pre-textos.
- Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.) (2011): *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas Artes).
- Biwul, J. K. T. (2019): “The restoration of the dry bones in Ezekiel 37: 1-14: an exegetical and theological analysis”, *Scriptura <Stellenbosch>*, 118, 1-10.
- Bottéro, J. y Kramer, S. N. (2004 [1989]): *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid, Akal/Oriente 5.
- Bremmer, J. (2000): “Pandora or the creation of a Greek Eve, The Creation of man and woman: interpretations of the biblical narratives in Jewish and Christian traditions”, pp. 19-33.
- Brisson, L. (2011): “Deucalión y Pirra“, en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.) (2011) *Mitos sobre el origen del hombre*. Madrid, Ediciones Pensamiento (Círculo de Bellas artes), pp. 131-152.
- Burkert, W. (2009): *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion* (2a ed.). C.H. Beck.
- Burkert, W. (2013): *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Barcelona, Acantilado.
- Carrasco Conde, A. (2011): “Los orígenes del hombre en Hesíodo“, en Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. (eds.) *Der Neue Pauly*: URL: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e123670. (consulta realizada el 10 de Junio de 2023)
- Castro Lodeiro, J.A. (2018): “La cuestión del hombre en *Inûma ilû awîlum* y Génesis 1-11”, *Sembrar en surcos de esperanza*. Miscelánea en honor de Mons. Julián Barrio Barrio (*Collectanea Scientifica Compostellana* 40; Santiago de Compostela), pp. 111-152.
- Castro Lodeiro, J. A. (2020): *Venid y trabajad: ¡Es tiempo de alabar!: la vocación del hombre en los relatos de creación mesopotámicos y bíblicos*. Editorial Verbo Divino.
- Détienne, M. (2005 (2003)): *Cómo Ser autóctono*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Early Text Cultures*: URL: <https://www.earlytextcultures.org/>
- García Recio, J. (1994-1995): “Anotaciones a la antropología del *Inûma ilû awîlum*, *Ilû 0-1*, pp. 77-95.
- García Recio, J. (2003): “El hombre en perspectiva mesopotámica”, *Lógos hellenikos I*. Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo (ed. J. M. Nieto Ibáñez) León, pp. 479-509.
- Ghidini, M. T. (2015): “Identidad y mito de la autoctonía en la Grecia antigua. La tierra, los hijos de la tierra”. *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 49(49), 5-14.

- Guía, M. V. (2008): “El nacimiento» de Erictonio y las panateneas: la creación de un mito”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 23, 105-152.
- Heiermann, L., Kabashkin, I., Liedtke, G., Linnenberg, U., Nögel, A., Reuter, S., Röder, A., Rögnitz, A., Severin, H. G., & Sterzel, K. (2007): *Potenziale, Umsetzungsstrategien und Visionen: Gastvortragsreihe 2007* (M. Schenk, Ed.). Fraunhofer IRB Verlag.
- Høgel, Ch. (2015): *The Human and the humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus: (Reflections on (in-)humanity)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kelly, A., & Metcalf, C. (2021). *Gods and Mortals in Early Greek and Near Eastern Mythology*. Cambridge University Press.
- Paganini, S. (2011): “Die Schöpfung der Welt und die Erschaffung des Menschen: Zwischen Kosmologie, Anthropologie und Gender“ en *Schöpfung - Evolution - Verantwortung*, pp. 31-46.
- Penglase, C. (2003): *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. Routledge.
- Rutherford, I. (2009): “Hesiod and the Literary Traditions of the Near East”, en Montanari, F., Tsagalis, Ch., Rengakos, A. (eds.), *Brill's Companion to Hesiod*, pp. 9-35.
- Schöpflin, K. (2009): “The Revivification of the Dry Bones: Ezekiel 37:1-14”, *Deuterocanonical and cognate literature, 2009*(2009), 67-86.
- Vives Cuesta, A. (2021): Herencias mesopotámicas del *Inūma ilu awīlum* en la conformación del concepto ἄνθρωπος y en las narraciones antropogónicas griegas: migajas de antropología comparada. *Instituto bíblico y oriental*, pp. 913-950.
- Van Dijk, J. (1971): “Sumerische Religion“, en Asmussen, J.P., Laessøe, Colpe, C. y Van Dijk, J. (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 431-496.
- Wilcke, C. (2020): *Geschichte Und Kultur Mesopotamiens* (W. Sallaberger, K. Volk, & A. Zgoll, Eds.; 1a ed.). de Gruyter.
- Zgoll, C. (2019): “Myths as Polymorphous and Polystratic Erzählstoffe“, en *Tractatus Mythologicus: Theorie Und Methodik Zur Erforschung Von Mythen ALS Grundlegung Einer Allgemeinen, Transmedialen Und Komparatistischen Stoffwissenschaft*, de Gruyter, pp. 9-82.
- Zgoll, C. (2019): *Tractatus Mythologicus: Theorie Und Methodik Zur Erforschung Von Mythen ALS Grundlegung Einer Allgemeinen, Transmedialen Und Komparatistischen Stoffwissenschaft*, de Gruyter.

Anexo de textos e infografías

Para una consulta más cómoda para el lector, se incluyen los principales textos que han sido objeto de nuestro análisis comparativo. Están en orden de aparición en el texto, no siguen otro criterio lógico ni temático de agrupación. Consideramos que un TFG debe demostrar mínimamente nuestra competencia con los textos griegos (y latinos) que han sido citados, por esa razón, aquí, tras haber cotejado las principales ediciones de los pasajes y extraerlas de los principales repositorios digitales del TLG (suscrito por el Departamento de Filología Clásica de la Universidad de Valladolid) y *Perseus* (en modalidad abierta), ofrecemos en lista aquellos pasajes que, a nuestro juicio, han resultado más significativos en la realización de la comparativa de nuestro trabajo. En el cuerpo del trabajo hemos incluido nuestras traducciones. Hemos cotejado con las principales ediciones los textos que aquí se consignan.

- Hes. *Th.* vv. 570 y ss.

αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν:
γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
παρθένω αἰδοίῃ ἵκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς.

- Hes. *Op.* 70 y ss.

ὥς ἔφαθ': οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι.
αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσειν κλυτὸς Ἀμφιγυήεις
παρθένω αἰδοίῃ ἵκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς:
ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη:
ἀμφὶ δὲ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ
ὄρμους χρυσεῖους ἔθεσαν χροῖ: ἀμφὶ δὲ τήν γε
Ἔρραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν:
πάντα δὲ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη.
ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης
ψεῦδέα θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
τεῦξε Διὸς βουλῆσι βαρυκτύπου: ἐν δ' ἄρα φωνὴν
δοθῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν.

- Apol. Bibl. 1.7.1

Προμηθεὺς δὲ ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ πῦρ, λάθρα Διὸς ἐν νάρθηκι κρύψας.

- Ov. Met. 1.76-77

*Sanctius his animal mentisque capaci
altae deerat adhuc et quod dominari in cetera posset. Natus homo est.*

- Hes. Th. 536-541

καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι
Μηκῶνῃ, τότε ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προέθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.
τοῖς μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοεῖῃ,
τῷ δ' αὖτ' ὅστέα λευκὰ βοδὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ
εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργεῖι δημῷ.

- Hes. Th. 561-570

ὡς φάτο χωόμενος Ζεὺς ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς:
ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα δόλου μεμνημένος αἰεὶ
οὐκ ἐδίδου Μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο
θνητοῖς ἀνθρώποις, οἳ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.
565 ἀλλὰ μιν ἐξαπάτησεν εὖς πάϊς Ἰαπετοῖο
κλέψας ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον. αὐγὴν
ἐν κοῖλῳ νάρθηκι: δάκεν δὲ ἐν νειόθι θυμόν,
Ζῆν' ὑψιβρεμέτην, ἐχόλωσε δὲ μιν φίλον ἦτορ,
ὡς ἴδ' ἐν ἀνθρώποισι πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν.
570 αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν:

- Hes. The. 556-557

ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῶλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὅστέα λευκὰ θηέντων ἐπὶ βωμῶν.

- Apoll. Bibl. 1.7.2

Προμηθέως δὲ παῖς Δευκαλίων ἐγένετο. οὗτος βασιλεύων τῶν περὶ τὴν Φθίαν τόπων γαμεῖ Ἰ Πύρραν τὴν Ἐπιμηθέως καὶ Πανδώρας, ἣν ἔπλασαν θεοὶ πρώτην γυναῖκα. ἐπεὶ δὲ ἀφανίσαι Ζεὺς τὸ χαλκοῦν ἠθέλησε γένος, ὑποθεμένου Προμηθέως Δευκαλίων τεκνηνάμενος λάρνακα, καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἐνθέμενος, εἰς ταύτην μετὰ Πύρρας εἰσέβη. Ζεὺς δὲ πολὺν ὑετὸν ἀπ' οὐρανοῦ χέας τὰ πλεῖστα μέρη τῆς Ἑλλάδος κατέκλυσεν, ὥστε διαφθαρῆναι πάντας ἀνθρώπους, ὀλίγων χωρὶς οἳ συνέφυγον εἰς τὰ πλησίον ὑψηλὰ ὄρη. τότε δὲ καὶ τὰ κατὰ Θεσσαλίαν ὄρη διέστη, καὶ τὰ ἐκτὸς Ἰσθμοῦ καὶ Πελοποννήσου συνεχέθη πάντα. Δευκαλίων δὲ ἐν τῇ λάρνακι διὰ τῆς θαλάσσης φερόμενος ἐφ' ἡμέρας ἐννέα καὶ νύκτας τὰς ἴσας τῷ Πάρνασσῷ προσίσχει, κάκει τῶν ὄμβρων παῦλαν λαβόντων ἐκβάς θύει Διὶ φυζίω. Ζεὺς δὲ πέμψας Ἑρμῆν πρὸς αὐτὸν ἐπέτρεψεν αἰρεῖσθαι ὅ τι βούλεται: ὁ δὲ αἰρεῖται ἀνθρώπους αὐτῷ γενέσθαι. καὶ Διὸς εἰπόντος ὑπὲρ κεφαλῆς ἔβαλλεν αἴρων λίθους, καὶ οὗς μὲν ἔβαλε Δευκαλίων, ἄνδρες ἐγένοντο, οὗς δὲ Πύρρα, γυναῖκες. ὅθεν καὶ λαοὶ μεταφορικῶς ὀνομάσθησαν ἀπὸ τοῦ λάας ὁ λίθος. γίνονται δὲ ἐκ Πύρρας Δευκαλίωνι παῖδες Ἑλλήν μὲν πρῶτος, ὃν ἐκ Διὸς γεγεννησθαι ἔνιοι λέγουσι, δεύτερος δὲ Ἀμφικτύων ὁ μετὰ Κραναὸν βασιλεύσας τῆς Ἀττικῆς, θυγάτηρ δὲ Πρωτογένεια, ἐξ ἧς καὶ Διὸς Ἀέθλιος.

- Hes. Op. 152-155

καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπο σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἴδαο
νόνυμνοι: θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας
εἴλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡέλιιο.

- Apoll. Bibl. 2.2.4

Ἀκρίσιω δὲ περὶ παίδων γενέσεως ἀρρένων χρηστηριαζομένω ὁ θεὸς ἔφη γενέσθαι παῖδα ἐκ τῆς θυγατρὸς, ὃς αὐτὸν ἀποκτενεῖ. δεισας δὲ ὁ Ἀκρίσιος τοῦτο, ὑπὸ γῆν θάλαμον κατασκευάσας χάλκεον τὴν Δανάην ἐφρούρει. ταύτην μὲν, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἔφθειρε Προῖτος, ὅθεν αὐτοῖς καὶ ἡ στάσις ἐκινήθη: ὡς δὲ ἔνιοι φασί, Ζεὺς μεταμορφωθείς εἰς χρυσὸν καὶ δία τῆς ὀροφῆς εἰς τοὺς Δανάης εἰσρυεὶς κόλπους συνῆλθεν. αἰσθόμενος δὲ Ἀκρίσιος ὕστερον ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Περσέα, μὴ πιστεύσας ὑπὸ Διὸς ἐφθάρθαι, τὴν θυγατέρα μετὰ τοῦ παιδὸς εἰς λάρνακα βαλὼν ἔρριψεν εἰς θάλασσαν

- Apoll. Bibl. 1.7.2

...χέας τὰ πλεῖστα μέρη τῆς Ἑλλάδος κατέκλυσεν, ὥστε διαφθαρῆναι πάντας ἀνθρώπους, ὀλίγων χωρὶς οἳ συνέφυγον εἰς τὰ πλησίον ὑψηλὰ ὄρη.

- Il. I.53

έννημαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὄχετο κῆλα θεοῖο,
τῆ δεκάτῃ δ' ἀγορὴν δὲ καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς:

- HDem. 47 y ss.

οὐτ' οἰωνῶν τις τῆ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν.
έννημαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Διῶ
στρωφᾶτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα,
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἠδυπότοιο
50πάσασατ' ἀκηχεμένα, οὐδέ χροά βάλλετο λουτροῖς.

- A.R. Arg. 2 550-573

οἱ δ' ὅτε δὴ σκολιοῖο πόρου στεινωπὸν ἴκοντο
τρηχεῖης σπιλάδεσσιν ἐργγμένον ἀμφοτέρωθεν,
δινήεις δ' ὑπένερθεν ἀνακλύζεσκεν ἰοῦσαν
νῆα ῥόος, πολλὸν δὲ φόβῳ προτέρωσε νέοντο,
ἤδη δὲ σφισι δοῦπος ἀρασσομένων πετράων
νωλεμές οὔατ' ἔβαλλε, βόων δ' ἀλιμυρέες ἀκταί,
δὴ τότε ἔπειθ' ὁ μὲν ὄρτο πελειάδα χειρὶ μεμαρπῶς
Εὐφημος πρῶρης ἐπιβήμεναι: οἱ δ' ὑπ' ἀνωγῆ
Τίφυος Ἀγνιάδαο θελήμονα ποιήσαντο
εἰρεσίην, ἔν' ἔπειτα διέκ πέτρας ἐλάσειαν,
κάρτεϊ ᾧ πίσυνοι. τὰς δ' αὐτίκα λοίσθιον ἄλλων

οἰγομένας ἀγκῶνα περιγνάμψαντες ἴδοντο.
σὺν δὲ σφιν χύτο θυμός: ὁ δ' αἰζαί πτερύγεσσιν
Εὐφημος προέηκε πελειάδα: τοῖ δ' ἅμα πάντες
ἦειραν κεφαλὰς ἐσορώμενοι: ἡ δὲ δι' αὐτῶν
ἔπτατο: ταὶ δ' ἄμυδις πάλιν ἀντίαι ἀλλήλησιν
ἄμφω ὁμοῦ ξυνιοῦσαι ἐπέκτυπον. ὄρτο δὲ πολλὴ
ἄλμη ἀναβρασθεῖσα, νέφος ὄς: αὐτὴ δὲ πόντος
σμερδαλέον: πάντῃ δὲ περὶ μέγας ἔβρεμεν αἰθήρ.
κοῖλαι δὲ σπήλυγγες ὑπὸ σπιλάδας τρηχείας
κλυζούσης ἀλὸς ἔνδον ἐβόμβεον: ὑπόθι δ' ὄχθης
λευκὴ καχλάζοντος ἀνέπτυε κύματος ἄχνη.

νήα δ' ἔπειτα πέριζ εἴλει ῥόος. ἄκρα δ' ἔκοψαν
οὐραῖα πτερὰ ταίγε πελειάδος: ἡ δ' ἀπόρουσεν
ἀσκηθῆς. ἐρέται δὲ μέγ' ἴαχον.

- *Ον. Met.* 390-394

*Inde Promethides placidis Epimethida dictis
mulcet et "aut fallax" ait "est sollertia nobis,
aut pia sunt nullumque nefas oracula suadent.
Magna parens terra est, lapides in corpore terrae
ossa reor dici; iacere hos post terga iubemur."*

- *Paus. Geogr.* 1.18.7

ἔστι δὲ ἀρχαῖα ἐν τῷ περιβόλῳ Ζεὺς χαλκοῦς καὶ ναὸς Κρόνου καὶ Πέρας καὶ τέμενος Γῆς
τὴν ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας. ἐνταῦθα ὅσον ἐς πῆχυν τὸ ἔδαφος διέστηκε, καὶ λέγουσι μετὰ τὴν
ἐπομβρίαν τὴν ἐπὶ Δευκαλίωνος συμβᾶσαν ὑπορρυῆναι ταύτη τὸ

ὔδωρ, ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μίζαντες.

- *Paus. Geogr.* 10.6.1-5

ταύτην μὲν οὖν κατακλυσθῆναι τὴν πόλιν ὑπὸ τῶν ὄμβρων τῶν κατὰ Δευκαλίωνα
συμβάντων.

- *Hes. Op.* 106-108

εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

- *Hes. Op.* 90-92

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νοῦσων τ' ἀργαλέων, αἶ τ' ἀνδράσι Κῆρας ἔδωκαν.

- *Hes. Op.* 127-129

καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον—,
δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
χρυσέω οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα.

- Hes. *Op.* 157-160

αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψεν,
αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἄρειον,
ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
ἡμίθεοι, πρότερη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.

Infografías



Principales hilemas

	GRECIA	BÍBLIA	MESOPOTÁMIA
DUELOS DE PRESTIGIO Y HONRA	Prometeo	Desobediencia de Adán	Diosa Nimmu y Dios Enki
ROL FEMENINO	Pandora libera el mal primigenio	Eva culpable de los males	Hombre primero de la arcilla
ORÍGENES REMOTOS	Razas de hombres	Hijos de Dios a su imagen	Modelo de arcilla original
AGUA PURIFICATORIA O EXPIATORIA	Deucalión y Pirra elegidos entre pocos	Noé y su familia son elegidos	Dios Enki instruye a un hombre

Tabla 1. Principales hilemas detectados en la comparación de las narraciones

Número nueve referencia
en las versiones griegas

APOLLOD. 1.7.2	IL.(I.53)	HIMNO A DÉMETER (V. 47)
DILUVIO DURANTE NUEVE DÍAS Y NUEVE NOCHES	DURANTE NUEVE DÍAS COMPLETOS	DURANTE NUEVE DÍAS, LA REINA DEO VAGO.....

Tabla 2. Referencia al hilema del “diluvio” en la tradición griega

Modelos de creación del hombre

	Emersio	Formatio	sacrificatio
GRECIA	Piedras similares a huesos-Deucalión y pirra	Barro y agua	Sangre y cenizas de titanes o deidades
BÍBLIA	<i>Adam, adamah.</i> "Hombre", "Tierra roturable"	Barro	Yahvéh alfarero mismo
MESOPOTÁMIA	sum. sig-sig-kí--dím "Brotar"	Tierra	Sangre de un Dios

Tabla 3. Modelos de creación del hombre comparados