



FERNÁNDEZ DE AZCÁRATE, Martín. Divindades elementales e influencias babilonias en *Teogonía*.. *Revista Épicas*. N. 16 – dez 24, p. 157-164.

DOI: <http://dx.doi.org/10.47044/2527-080X.2024.v16>

DIVINIDADES ELEMENTALES E INFLUENCIAS BABILONIAS EN *TEOGONÍA*

ELEMENTAL GODS AND BABYLONIAN INFLUENCES IN *THEOGONY*

Martín Fernández de Azcárate¹
Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP)

RESUMEN: Es posible ubicar las obras hesiódicas en una constelación en la cual intervienen diversos factores: el paso del *mythos* al *logos*, las interacciones culturales entre Grecia y Oriente y sus características genéricas, que las ubican a medio camino entre la literatura y la reflexión filosófica. Particularmente, la crítica especializada ha demostrado la existencia de relaciones intertextuales entre *Enuma Elis* (poema babilonio datado alrededor del segundo milenio a.C.) y *Teogonía* a partir de una serie de elementos comunes a ambos, como el establecimiento del origen del universo en el caos o vacío y la presencia de una pareja inicial de divinidades elementales (Tiamat-Apsu y Gea-Urano, respectivamente). El presente trabajo se propone analizar la configuración discursiva de las alusiones a los dioses elementales que aparecen en el comienzo de la parte cosmogónica de *Teogonía* (Hes. *Th.* 116-138) en relación con la primera tablilla del texto babilonio, con el objetivo de examinar las modulaciones de las influencias babilonias que allí tienen lugar. En este sentido, entendemos que el recorte propuesto constituye una zona propicia para pensar ambos textos, en la medida que allí se materializa el cruce de fuentes presente en la obra hesiódica.

Palabras claves: Hesíodo, *Teogonía*, *Enuma Elis*, cosmogonía, Gea-Urano, Tiamat-Apsu.

ABSTRACT: It is possible to place the hesiodic texts as a part of a constellation where several factors come into play: the passage from *mythos* to *logos*, the cultural interactions between ancient Greece and Near East and their philosophical and literary features. In particular, the scholars have shown intertextual bonds between *Enuma Elis* (babylonian poem dated around 2000 BCE) and *Thegony* from many common elements: the establishment of the origin of the universe as chaos or void and the presence of an initial couple of elemental gods (Tiamat-Apsu and Gaia-Uranus, respectively). This article aims to study the discursive shaping of the references to elemental

¹ Estudiante de Licenciatura en Letras. Profesor en Letras por la Universidad Nacional de Mar del Plata, febrero de 2024. Mail de contacto: mf34292@gmail.com

gods at the start of the cosmogonic section in *Theogony* (Hes. *Th.* 116-138) and their relationships with the first tablet of the babylonian text, in order to analyze the modulations of the babylonian influences that take place there. We consider that the proposed cut is appropriate for thinking both texts, because there we can see materialized the sources crossing present in the hesiodic poem.

Keywords: Hesiod, *Theogony*, *Enuma Elis*, cosmogony, Gaia-Uranus, Tiamat-Apsu.

Introducción

Las relaciones intertextuales entre *Enuma Elis* (poema babilonio datado alrededor del segundo milenio a.C.) y *Teogonía* son susceptibles de ser rastreadas a partir de una serie de elementos comunes a ambos, como el establecimiento del origen del universo en el caos o vacío y la presencia de una pareja inicial de dioses (Tiamat-Apsu y Gea-Urano, respectivamente). El presente artículo propone analizar la configuración discursiva de algunos de los dioses elementales mencionados en el comienzo de la parte cosmogónica de *Teogonía* (Hes. *Th.* 116-138) en relación con la primera tablilla del texto babilonio, con el objetivo de abordar las modulaciones de las influencias babilonias que allí tienen lugar. El foco estará puesto, entonces, en las figuras de Caos, Gea, Urano y Eros y en la relación con sus correlatos presentes en *Enuma Elis*.

Desarrollo

La primera figura que atrae nuestra atención en el recorte propuesto es la de Caos, quien encarna el vacío primordial en tanto primer estado del universo. Se trata de un sustantivo de género neutro, que se encuentra etimológicamente conectado con χαίνω o χάσκω (“bostezar”) y, por lo tanto, alude a un espacio abierto y oscuro, similar a un abismo (WEST, 1966, 192-193). Es posible, entonces, trazar un paralelismo entre este estadio inicial y el explicado en *Enuma Elis* 1.1-8, donde se describe un vacío previo a la creación, con mayor detalle que en *Teogonía*:

When on high no word was used for heaven, / Nor below was firm ground called by name,
/ Primeval Apsu was their progenitor, / Matrix-Tiamat was she who bore them all / They
were mingling their waters together, / No lea was packed together, no canebrake matted
close. / When no gods at all had been brought forth, / Nor called by names, none destinies
ordained / Then were gods formed within these two. (FOSTER, 2005, 439)

Así, lo único que existe hasta aquí son las primeras divinidades, la pareja de dioses Tiamat y Apsu, personificaciones de diferentes corrientes de agua (salada y dulce, respectivamente) quienes, como puede advertirse en el pasaje, dan nacimiento a la segunda generación de dioses. No hay nada previo a ellos, sino que el caos primitivo es encarnado por la unión de ambos en tanto corrientes de agua y, como consecuencia, en tanto caldo primigenio (*they were mingling their waters together*). Se trata del tiempo y el espacio de las ausencias. Como se puede notar en el pasaje, el vacío aquí se manifiesta a través de aquello que aún no existe o no ha sido nombrado y es encarnado por la mezcla anárquica de aguas, previa a las disputas por el poder. Debe recordarse, además, que en *Enuma Elis*,

el espacio habitable como tal no surge hasta la victoria de Marduk y la posterior partición del cuerpo de Tiamat, con lo cual todas las disputas por el poder entre dioses narradas en el poema tienen lugar en este escenario acuoso.

Por otra parte, el abismo o bostezo primordial descrito en el poema hesiódico representa estas mismas ausencias, en la medida que, a través de su propia etimología, el término Χάος remite a un vacío, definido por Vernant como “abismo ciego, oscuro, ilimitado” (VERNANT, 1999, 15). Si bien no hay un correlato explícito de la figura de Caos, en ambos casos el primer estadio del universo reviste características similares. No obstante, la primera diferencia que puede advertirse en ambas representaciones de los orígenes es el hecho de que en *Teogonía* la distinción entre este momento y el mundo habitable es marcada a partir de una antítesis entre el momento en el cual únicamente existe Caos y el posterior engendramiento de las demás divinidades. Además, el rol de pareja elemental corresponde a Gea y Urano, quienes personifican la tierra y el cielo, respectivamente. A Gea se la describe en los siguientes términos: Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ/ ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου (Hes. *Th.* 117-118). Mientras que en el poema babilonio la dupla aparece en simultáneo, aquí en primer lugar surge la diosa ctónica. Ella es definida por Colombani en los siguientes términos: “Si Caos es lo ilimitado, Gea es el espacio recortado, definido, de bordes nítidos, que se convierte en el suelo seguro de hombres y dioses. Es el sostén y en ese sentido, tensiona el vértigo del espacio tenebroso” (COLOMBANI, 2008, 4). En primer lugar, cumple, al igual que Tiamat, la función de dar a luz a una serie de divinidades y, por lo tanto, se construye como “imagen reproductora”, puesto que también alimenta y nutre a tales seres. Esta condición puede rastrearse textualmente: mientras que Caos en griego antiguo es un sustantivo neutro, sin género o, en todo caso, indefinido, el nombre Gea (Γαῖα) es femenino, y aquí lo acompaña el epíteto εὐρύστερνος, que puede traducirse como “de amplio pecho” y, por lo tanto, alude a la función nutricia mencionada anteriormente.

Por otra parte, dada su condición antitética respecto de Caos, tensiona y reactualiza aquella espacialidad primitiva y, como consecuencia, se configura como ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ (Hes. *Th.* 117). Es por ello que en los versos 118-119 también son aludidos el punto más elevado y el más profundo de la tierra (Hes. *Th.* 118-119: οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου, / Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης), con lo cual el espacio deja de ser ilimitado para definirse con mayor claridad en relación a sus fronteras. Si bien Tártaro nace después de Gea y parece ser una entidad claramente diferenciada, aun así debe entenderse que nace en su interior, en la medida que está ubicado μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης (Hes. *Th.* 119). La capacidad de la diosa ctónica de albergar otras divinidades se pone de manifiesto en su tamaño hiperbólico, que puede inferirse de algunos de los epítetos con los que se alude a ella, como πελώρη (Hes. *Th.* 159), ἀπείρονα (Hes. *Th.* 187) y μεγάλης (Hes. *Th.* 622). Así, al

abarcando la polaridad que se establece entre el monte habitado por los Olímpicos y la región donde serán encerrados los Titanes por disposición de Zeus, también se constituye como el escenario de los eventos posteriores de la cosmogonía.

Otra característica propia de Gea es la recurrencia del color negro en sus descripciones. Es por ello que suele recibir el epíteto μέλαινα (Hes. *Th.* 69-70., también aparece en Homero asociado a la tierra en diversas ocasiones, como Hom. *Il.* 2. 699., Hom. *Il.* 15. 715. y Hom. *Il.* 15. 416., entre otras), que alude a tal característica y, además, lo comparte con Noche (Hes. *Th.* 120) y con Ker, entendida como la muerte. Entre las acepciones del adjetivo se encuentran las relativas al color negro y a la oscuridad, pero también otras del orden de lo tenebroso en tanto enigmático o maligno. A partir de tales significados, entonces, remite a las características de Caos, de quien surgieron Érebo y Noche y con los cuales Gea compartiría su caracterización como μέλας. Es preciso recordar, en este sentido, que la diosa ctónica surge inmediatamente después que este (Hes. *Th.* 116.: αὐτὰρ ἔπειτα) y, como se ha mencionado anteriormente, ambos sostienen una relación de complementariedad que, no obstante, no puede ser pensada como una oposición excluyente, dada la condición común a ambos.

Tal epíteto le imprime, por lo tanto, una doble naturaleza. Se contrapone a Caos en la medida en que delimita y personifica el espacio habitable, pero también posee una inconmensurabilidad que resulta temible. Colombani, en este sentido, habla de una “lógica de la complejidad”, “donde cada dios no sólo se presenta junto a su opuesto, sino que también puede presentarse él mismo con una multiplicidad de caras opuestas” (2008, 5). Así, resulta posible pensar las divinidades elementales analizadas en la presente ponencia en términos rizomáticos (DELEUZE y GUATTARI, 2010) en la medida en que el rizoma, como postulan Deleuze y Guattari, “no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple” (2010, 25). La multiplicidad irreductible presente en la figura de Gea, entonces, constituye una reminiscencia de la doble naturaleza de Tiamat. En un primer momento, como complemento de Apsu, ella forma parte de la convergencia de aguas primigenias, pero luego de ser derrotada por Marduk es partida a la mitad por él para crear el cielo y la tierra: *Having spread [half of] her as a cover, he established the earth / [After] he had completed his task inside Tiamat, / [He re]leased his net, let all (within) escape, / He created the ... [...] heaven and earth / Tightening the connection between them* (FOSTER, 2005, 465). Como consecuencia, al igual que Gea, se constituye de modo rizomático en la medida en que pasa de encarnar el caos inicial a devenir en una espacialidad habitable por dioses y mortales caracterizada por el orden. Es por ello que Marduk, durante este proceso, también crea las constelaciones y establece la división del tiempo que será utilizada por los babilonios: *He made positions for the great gods, / He set up constellations, the star images. / He marked the year, drew (its) boundaries, / He set up twelve months of three stars each / After he had laid out the plan for the days of the year, / He fixed the position of Neberu to mark the (stars') relationships* (FOSTER, 2005,

463).

Por otra parte, en *Teogonía* la propia Gea da a luz a Urano, ἴσον ἑαυτῇ (Hes. *Th.* 126), quien personifica el cielo. En opinión de WEST, el rol de este último en la mitología y religión griegas es mucho menor al de Gea y parece ser, ante todo, un complemento suyo (1966, 198). Aun así, su figura resulta relevante tanto en la configuración espacial delineada en el poema como en la construcción del linaje divino que allí tiene lugar en la medida en que, como dice el texto griego, ella lo engendra ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει (Hes. *Th.* 127) y que, entre medio de ambos, existe el mundo como tal (KIRK, 1992, 20). En este sentido, el papel fundamental de la figura de Urano, sustantivo masculino (οὐρανός), parece ser el de fertilizar a la femenina Gea. West cita diversas fuentes donde la lluvia es representada como la semilla del cielo, entre las cuales aparecen algunas relativas a los misterios eleusinos (1966, 199-200), fenómeno que explica la unión sexual entre ambos elementos y que, a partir del episodio de la castración de Urano a manos de su hijo Crono, entrará en tensión y reconfigurará la espacialidad del universo hesiódico (COLOMBANI, 2008).

Urano puede pensarse como contraparte de Apsu a partir de una serie de similitudes que pueden identificarse entre ellos. Ambos encarnan la figura masculina y fertilizadora en la pareja primordial de dioses y oprimen a sus descendientes en la medida en que se dedican a restringir su comportamiento. Así, Urano retiene a los hijos en el interior del seno materno y les impide salir de allí y Apsu planea destruirlos a causa de su comportamiento ruidoso. Del mismo modo, ambos son derrotados por uno de sus descendientes a través de un artificio y no mediante la fuerza bruta: Cronos castra a Urano en el marco de una emboscada llevada a cabo en colaboración con Gea y Ea duerme a Apsu mediante un conjuro y luego le arrebató los elementos que representan su nobleza: *He untied his sash, he stripped off his tiara, / He took away his glory, he himself put it on.* (FOSTER, 2005, 441) No obstante, la relación que sostiene cada uno con su consorte en el marco de las disputas generacionales por el poder y las dinámicas de opresión son diferentes. Mientras que Tiamat colabora con Apsu prácticamente desde el comienzo y, tras su caída, decide vengarse de los responsables (Ea y quienes colaboraron con él, es decir, los dioses de conducta ruidosa), Gea se opone desde el primer momento a la opresión de sus hijos y, como se ha mencionado anteriormente, colabora con ellos para destronar a Urano, liberarlos y permitir la continuidad del linaje divino.

En la cosmogonía hesiódica, además, se suman aquellos dioses que surgen sin elemento masculino o, en términos del propio Hesíodo, ἄτερ φιλότητος ἐφ' ἡμέρου (Hes. *Th.* 132): el propio Urano, las Montañas y el Ponto. Esta distinción entre dos tipos diferentes de nacimientos (es decir, producidos o no por una unión sexual) constituye otra divergencia respecto de *Enuma Elis*. Del mismo modo, los dioses producto de cada uno difieren sustancialmente. Por un lado, aquellos nacidos por partenogénesis son eminentemente elementales o, por lo menos, asociados a fenómenos naturales

tanto en el caso de los nacidos de Caos (Erebo y Noche) como de los hijos de Gea ya mencionados. Por otra parte y, como advierte Kirk, mientras que los hijos de Tiamat y Apsu muestran una clara asociación con los elementos, la mayoría de los Titanes griegos no la tienen (KIRK, 1992, 63). Dado que el elemento masculino parece ser una condición *sine qua non* para formar parte de un linaje y disputar la soberanía, es posible pensar que tal distinción ordena el universo hesiódico en función de la construcción del linaje soberano. Los dioses que no surgen de una unión sexual, a excepción de Urano (creado por Gea para que sea su consorte), forman parte únicamente de una etiología física que puede identificarse en ellos y no ocupan un rol protagónico en los enfrentamientos divinos por el poder.

Otro elemento que no parece encontrar un paralelismo explícito en el poema babilonio es la figura de Eros, quien en *Teogonía* se configura como dios del amor pero también como fuerza primordial, presente prácticamente desde el comienzo de la cosmogonía. Su engendramiento da cuenta de la universalidad de su influencia: ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν. (Hes. *Th.* 120-122) West identifica una carga demiúrgica en él en la medida que, si bien no se lo vuelve a mencionar, parece funcionar constantemente como una fuerza de generación y reproducción (1966, 195-196). Por otra parte, Aristóteles arriba a la misma lectura sobre los vv. 116-120 en su *Metafísica*: ὡς δέον ἐν τοῖς οὐρανοῖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα (Arist. *Metaph.* 984b30). El filósofo aquí recoge las dos dimensiones principales de su acción en el poema hesiódico, relacionadas entre sí. El primer verbo de la subordinada (κινήσει) asocia una de ellas al movimiento, en la medida en que el influjo de Eros provoca que el universo comience a cambiar su fisonomía, y el segundo (συνάξει) identifica la otra con la reproducción entre seres, que da lugar a la inauguración del linaje divino y a las disputas por el poder.

Esta faceta creadora de Eros también es referida por Ferécides (B3, A11), Parménides (B13), Empédocles (B17, B20) y en las teogonías órficas, donde el dios también recibe los nombres de Fanes, Protogónos, Ericepeo, Metis, Príapo y Antauges y se lo identifica como el creador del mundo y los dioses. Entonces, la alusión a una αἰτία que pone en movimiento y une lo existente y, como consecuencia, sirve de impulso a la creación del universo constituye un punto de divergencia respecto de la cosmogonía propuesta en *Enuma Elis* o, en todo caso, implica volver explícito aquello que motiva la sistematización de las figuras divinas en parejas, común a ambos textos. En este sentido, como plantea Olof Gigon, “justifica, por tanto, que el poema sea efectivamente una teogonía, un devenir de los dioses, desde el principio hasta el presente, y es el principio dinámico en el cosmos hesiódico” (GIGON, 1980, 34).

Consideraciones finales

En ambos casos, la cosmogonía presente en cada uno de los poemas se organiza a través de dualidades que estructuran cada uno de los textos. Incluso la figura de Eros, sin aparente correlato en este texto babilonio (*EE*), puede pensarse a partir de su inserción en este esquema binario, en la medida en que lo justifica al propiciar la unión entre los seres. Dado que los dioses aludidos se configuran, en casi todos los casos, como personificaciones de diferentes elementos o fuerzas universales, conviene recordar que, como sostiene Olof Gigon: “La Teogonía habla de los dioses. Pero sólo los menos son figuras al estilo de las que son invocadas en el culto comunitario y en la oración personal. Hesíodo no trata de informar sobre los dioses de su fe, sino de exponer una visión total del mundo, en forma de una extensa genealogía de los dioses.” (GIGON, 1980, 27) Así, los modos de ordenar y jerarquizar las divinidades en los textos analizados, con sus similitudes y diferencias, obedecen a distintas formas de pensar y entender el universo.

Tanto *Teogonía* como *Enuma Elis* se erigen con el objetivo de justificar el reinado de Zeus o de Marduk, respectivamente, y, por lo tanto, el orden del universo. Se constituyen, entonces, como etiologías que tienen a los dioses por agentes fundamentales, fenómeno que puede identificarse, sobre todo, en las similitudes presentes en el plano de lo narrativo. En ambos casos, el origen del universo está situado en el tiempo y espacio de las ausencias y hay una pareja primordial de dioses elementales que da inicio a una genealogía divina, cargada de tensiones y conflictos por el poder que concluyen con la obtención del poder por parte del dios soberano. Las similitudes entre los dioses elementales están asociadas al rol que cumple cada uno en este esquema narrativo, común a ambos textos. Es por ello que los correlatos se pueden establecer entre dioses que personifican elementos o fuerzas de la naturaleza diferentes, como sucede con Gea y Tiamat o con Urano y Apsu.

Del mismo modo, las diferencias que pueden advertirse entre ambos poemas también parecen explicarse por este fenómeno. Tanto la presencia de Eros como de los dioses elementales nacidos por partenogénesis en *Teogonía* se insertan con naturalidad en la estructura mencionada. Así, la presencia demiúrgica de un dios que propicia las uniones la justifica y la distinción entre distintos tipos de engendramientos agrega al mito de sucesión una diferenciación entre una etiología divina, que culmina con el orden divino en el mundo contemporáneo de Hesíodo, y una física, que explica la constitución del universo habitado por dioses y por mortales. Queda pendiente para investigaciones posteriores, entonces, indagar en detalle en el resto de los elementos de la estructura narrativa identificada, es decir, en la construcción discursiva de los Titanes y de la figura del dios soberano, y en las relaciones intertextuales con otros textos de la literatura babilonia.

Referencias bibliográficas

COLOMBANI, María Cecilia. El papel de Tierra en Teogonía. Poder y resistencia: el modelo de la batalla

perpetua. En: **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, n. 1, p. 1-16, 2008.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. **Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia**. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 2010.

FOSTER, Benjamin. **Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature**. Bethesda, Maryland: CDL Press, 2005.

GIGON, Olof. **Los orígenes de la filosofía griega**. Madrid: Gredos, 1980.

KIRK, Geoffrey Stephen. **La naturaleza de los mitos griegos**. Barcelona: Labor, 1992.

SASSI, María Michela. **Gli inizi della filosofia in Grecia**. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2020.

WEST, Martin. Hesiod, **Theogony**. Oxford: Clarendon Press, 1966.