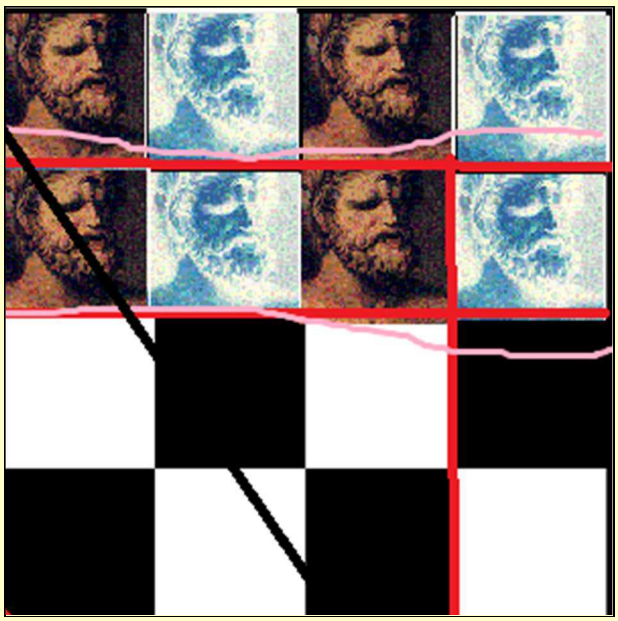
GEMELOS,

CICLÔPES Y

CHAMANES



TRES EXEGÊSIS

MÍTICAS

XAVERIO BALLESTER

MITÁFORAS 9

GEMELOS,

CICLÔPES Y

CHAMANES

XAVERIO BALLESTER

MITÁFORAS 9

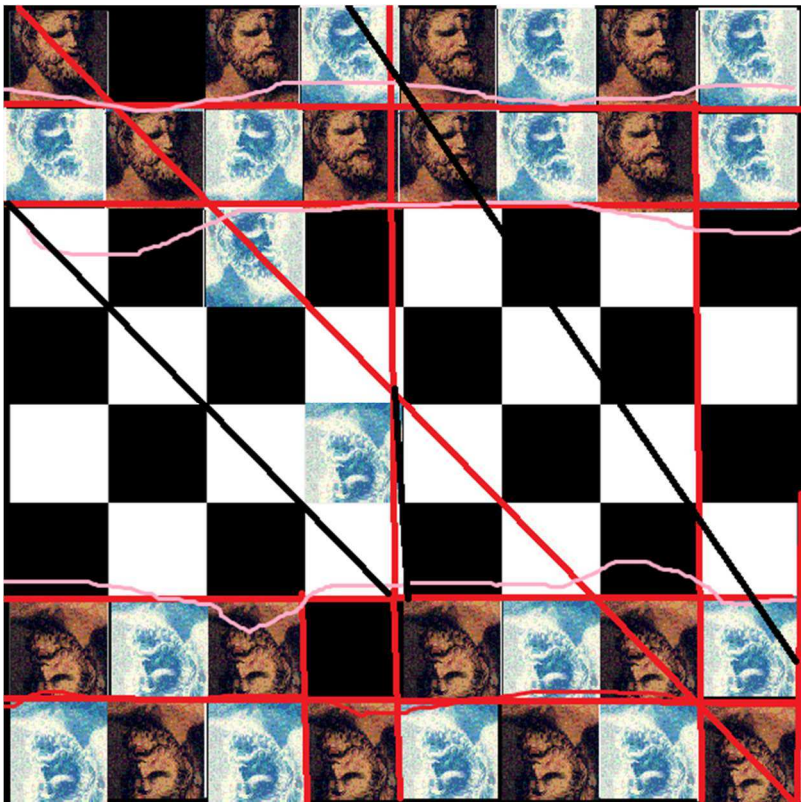
MADRID, MAYO DE 2018

Queda permitida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, siempre que sea sin ánimo de lucro, y con la cita explícita y completa de estos créditos: Xaverio Ballester, *Gemelos, Ciclōpes y Chamanes. Tres Exēgesis Míticas*, Madrid: Mitáforas, 2018.

2018 © Xaverio Ballester
2018 © Mitáforas
ISBN 978–84–09–02324–0

Xaverio BALLESTER ganó oposiciones a Catedrático de Filología Latina en las universidades de Valencia (1994 y 1997) y La Laguna (1997); fundador de la revista *Liburna*, miembo del comité científico del *Paradigma de la Continuidad Paleolítica* y director de la colección *Teoria da Continuidade Paleolítica* (Apenas Livros), es autor, entre otras publicaciones, de «Cuentos lituanos» *Turia* (1992), *Las Primeras Palabras de la Humanidad* (2002), «La cojera del herrero Hefesto» *Actas del III y IV Seminarios de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad* (2002), «*Lupus in fabula* ovvero "in Bocca il Lupo"» *Quaderni di Semantica* (2003), «Las Atlántidas de Platón» *Cuadernos de Aragón* (2004), «Aserrín, Aserrán las ¿Maderas? de San Juan» *Mœnia* (2005), *Zoónimos Ancestrales. Ocho Ensayos de Antropología Lingüística* (2006), «Cuando Ellos Se Ponen a Parir» *Espacios de Infertilidad y Agamia en la Antigüedad* (2007), «Vendrá el Coco y Te Comerá» *Culturas Populares* (2007), «La Magia del Nombre Propio y la Magia Propia del Nombre» *Liburna* (2008), «El Cerdo de Parmenonte» *Revista Saguntina* (2010), «Blancos los Lirios de Virgilio (*Æn.* VI 883)» *Estudios Clásicos* (2012), *40 Antídotos contra los Venenos de la Lingüística Tradicional* (2013) e «Indoeuropeo **gan–* 'rodilla¬ engendrar¬ conocer'» *Myrtia* (2017).

El presente trabajo recoge nuevas, corregidas y muy ampliadas versiones de dos artículos previamente publicados —en *Liburna* 11 (2017) 27–56 y en *Quaderni di Semantica* 3/4 (2017/8) 125–135— más un texto estrictamente inédito. Estos tres interrelacionados trabajos tienen en común el intento de explicar algunos *mitos* —empleando aquí el término en sentido muy amplio y genérico— desde una perspectiva funcional y, diríase, esencialista y reduccionista o, si se acepta, realista. Nos sigue pareciendo un desafío económicamente muy rentable sumergirnos hasta aquel largo período inicial de nuestra vida como especie en el que las causas eran pocas y simples pero importantes, perspicuas y transparentes como las aguas de un río cumbreño.



“Jaque a Polifemo”. Ilustración de Max Turiel

ÍNDICE

¡VAYA PAR DE GEMELOS!
(1–18)

① Dos para uno y uno para dos ② Universales gemelos *indoeuropeos* ③ El mito desde el mito ④ Plátano entre los muslos: policía bueno ⑤ «Uno se comía al otro»: policía malo ⑥ Cuando no hay para todos: creciditos lactantes ⑦ Destete tardón ⑧ Por qué infanticidas ⑨ Sólo puede quedar uno

HITO, RITO, MITO
(19–54)

① Para un protocolo mitográfico ② Estudiando el mito: adáptame ③ El *estiramiento* temporal: de romanos a moros ④ La estratigrafía: de *Samhain* a Todos los Santos ⑤ El *desbordamiento* espacial: ballenas siberianas ⑥ Concatenación de mitemas: Rómulo y Caín, Remo y Abel ⑦ Mono– y poligénesis. Psico– e ideología ⑧ Caperuza roja – boina verde ⑨ Tras las huellas de Polifemo ⑩ Ciclopes, ojáncanos, pataricos, catallanes ⑪ Hitos, ritos, mitos ⑫ Puente sobre aguas turbulentas ⑬ *Cherchez la faim* ⑭ Ocre es vida ⑮ Primas y suegras. Metáforas y metonimias ⑯ La moneda de Melanesia ⑰ La clóchina nos hizo humanos

CAZADOR, RECOLECTRIZ Y... CHAMÁN (55–78)

① Dos mantras indoeuropeísticos: *Dumézil* y *trifuncionalismo* ② Tres críticos del trifuncionalismo ③ En la dorada tierra de la acronía ④ El senado delibera cómo no ser senado ⑤ Blanca y raptada va la novia ⑥ Más *indoeuropeas* creencias universales ⑦ Dieciséis objeciones al trifuncionalismo ⑧ Hombre, mujer y... dos–espíritus ⑨ Nuestro primer *credo* ⑩ El oficio más viejo del mundo

1 ¡VAYA PAR DE GEMELOS INDOEUROPEOS!

"¡Qué enigmático es lo obvio!"
(R. Ballester Añón, *Virutas*, Valencia 2013, 18)

1 Dos para uno y uno para dos

Los manuales de Lingüística indoeuropea o aquellos que se ocupan de temas culturales relacionados con la Lingüística indoeuropea no suelen dejar de dedicar algún apartado a los denominados *mitos indoeuropeos* citando o glosando normalmente algunos de esos mitos así catalogados, por ejemplo y entre otros, el mito de "los gemelos indoeuropeos", el cual se encuentra sin duda entre los más populares. Así, uno de los mejores, más útiles y exitosos de esos manuales, el de Benjamin W. FORTSON (2004: 23–24), afirma:

«Dos importantes figuras mitológicas indoeuropeas son los **gemelos divinos** —de nombre irrecuperable— cuyos representantes más conocidos son Cástor y Pólux en la mitología grecorromana (*Diós̄kouroi*, 'los chicos de Zeus'). Estos tienen su réplica en los *Nāsatyas* o los *Aśvins* de la India védica así como en los *Dieva dēli* o 'hijos del cielo' del folclore de los letones. A partir de una considerable masa de leyendas, bastante variadas a menudo, en torno a estos|personajes parece deducirse que los gemelos divinos protoindoeuropeos eran descendientes del cielo, jóvenes y estaban relacionados con —o incluso tomaban la forma de— caballos, especialmente con los que tiraban del carro solar. Más lejanos ecos de estos gemelos ecuestres podrían acaso encontrarse en la leyenda irlandesa de *Macha*, que dio a luz a

unos gemelos tras haber ganado una carrera a unos caballos, y en los personajes germánicos de *Hengist* y *Horsa*, legendarios o semilegendarios dirigentes de los anglosajones que invadieron Inglaterra y fundaron el reino de Kent, significando respectivamente sus nombres 'semental' y 'jinete'»[1].

Estirados germánicos gemelos Hengist y Horsa desembarcando en Inglaterra según Richard Verstegan (*A Restitution of Decayed Intelligence*, 1605)

Así pues, substancialmente la idea es la de que una serie de relatos diseminados entre los diversos pueblos indoeuropeos coincidiría en presentar una historia similar en su esencia: la

[1] «An important pair of figures in IE myth are the **divine twins** (their names cannot be recovered), whose most familiar representatives are Castor and Pollux in Greco–Roman myth (the Dioskouroi, 'sons of Zeus'). They are also continued by the Nāsatyas or Aśvins in Vedic India and as the Dieva dēli or 'sons of heaven' in Latvian folklore. From te considerable mass of often quite varied legends that surround these | figures, it appears that the PIE divine twins were offspring of Sky, were youthful, and were connected with (or even took the form of) horses, especially the horses that drew the chariot of the Sun. More distant echoes of the horse–twins are arguably found in the Irish legend of Macha, who gave birth to twins after winning a footrace against horses, and in the Germanic figures Hengist and Horsa, legendary or semilegendary leaders of the Anglo–Saxon invaders of England and founders of the kingdom of Kent (their names mean 'stallion' and 'horseman', respectively)».

hostil rivalidad entre dos gemelos, habitualmente bueno uno y malo el otro, y que termina con la muerte de uno de ellos. Podríase aceptar esta síntesis sin tesis (establecida):

> «en la tradición de los arcaicos pueblos indo–europeos existe un antiquísimo mito de una pareja de mellizos divinos o legendarios, uno de los cuales es inferior y antagonista del otro […] En todos los casos, uno de ellos es sacrificado» (Alberro 2003: 44; *idem* literalmente en 2004: 329).

Consecuentemente, en razón de la convergencia testimonial de estos relatos entre pueblos sin directo contacto histórico conocido, se postula que la existencia de un mismo relato en tan diversas y distantes culturas indoeuropeas sólo es explicable como relicto heredado de la fase en la que todos aquellos pueblos hablantes de lenguas pertenecientes al gran conjunto indoeuropeo conformaban una cultura común, en definitiva, se trataría de un mito *indoeuropeo*. Al respecto se ha llegado incluso a afirmar que el mito

> «provenía del arcaico período inicial de unidad de los pueblos indo–europeos (antes de su explosivo período de expansión y dispersión), y pertenece por tanto a un proto–mito de mellizos divinos con origen en el substratum más arcaico de la mitología indo–europea»,

así ALBERRO (2003: 40; *similiter* 2004: 327) diciendo seguir a WIKANDER (1957: 81), amigo de Georges DUMÉZIL, de cuyas ideas luego hablaremos [☞ 3 1], y simpatizante del nazismo como probablemente también este último (*uide* Galloni 2008/9: 99–100). WIKANDER habría interpretado el mito de los *Aśvins* védicos

> «en el sentido de que uno de los dos mellizos, en su rol como guerrero, representa la segunda función del

esquema de Dumézil, mientras que su hermano, interesado en deberes domésticos y en el cuidado del ganado, representa la tercera función» (Alberro 2003: 39; iterado en 2004: 327).

Sin embargo, WIKANDER (1957: 81) habla en realidad sólo de las primera y segunda funciones: «el primer *aśvin* tendría así relación con las divinidades de la segunda función, el segundo con los de la primera función»[2].

② Universales gemelos *indoeuropeos*

En su «Archeologia dei gemelli mitici» en los anhelados *Studi Celtici* acierta, desde luego, Paolo GALLONI (2011: 114) al considerar que el mito *indoeuropeo* de los gemelos no remite al marco supremacista y trifuncionalista de Georges DUMÉZIL (1898–986) y sus seguidores, sino que debe de hundir, como tantos mitos *universales*, sus raíces en la noche de los tiempos, es decir, en la primera y larguísima edad de nuestra especie: en el Paleolítico y dentro de la escenografía más propia del mundo cultural, económico y social de la caza y recolección. Y ello, entre otras razones, a causa de su aludidad universalidad, ya que el mito tiene también una clara proyección no indoeuropea: Nonno y Ogo–Yurugo de los dogones de Malí, Osiris y Set entre los antiguos egipcios, los iroqueses Yosqueha y Tagüiscara, los Yaticu y Natsiti de los indios pueblos de Nuevo Méjico, los canelos de Ecuador… (Galloni 2011: 109) y tantos otros. Como bien señala GALLONI (2011: 107), «Muchísimas mitologías [...] conocen parejas míticas de gemelos con una dicotomía similar a la que Dumézil halla para la mitología

[2] «le premier Açvin aurait donc des attaches avec les divinités de la seconde fonction, le second avec celles de la première fonction».

indoeuropea»[3]. Hasta aquí ensencialmente estamos de acuerdo.

Para comenzar, desde luego, no cabe dudar de la extensión planetaria —y no solamente indoeuropea— del mito. De hecho ya WARD (1968; *non uidimus*) describía

> «lo que él denomina "dioscurismo universal", o sea, los roles que juegan los mellizos en una amplia variedad de las culturas mundiales, antiguas y modernas, llegando a la conclusión de que existe un|número de temas folklóricos relativos a este fenómeno que poseen una distribución universal» (Alberro 2003: 45–46; *idem* en Alberro 2004: 329)

o, en las originales y no *prestadas* palabras de LITTLETON (1973: 208),

> «lo que él denomina *dioscurismo universal*, es decir: los papeles desempeñados por gemelos en una vasta variedad de culturas mundiales, antiguas y modernas, concluyendo que bien podría haber temas universales, folclóricos sobre este fenómeno en cuestión»[4].

Donde resulta más difícil estar de acuerdo con el gran GALLONI es en la explicación del mito:

> «la incomodidad producida por el nacimiento de dos individuos idénticos, aparentemente copia el uno del otro, ha sido resuelta en época prehistórica mediante una lectura mítica en la que a uno de los gemelos se le atribuía alguna relación con la muerte […] la renovación de las reservas de caza por los "señores de los animales" tenía lugar en un reino sobrenatural […] consistiendo

---

[3] «Numerose mitologie [...] conoscono coppie mitiche di gemelli che condividono una dicotomia simile a quella riscontrata da Dumézil nella mitologia indoeuropea».

[4] «what he terms "*universal dioscurism*", that is, the roles played by twins in a wide variety of the world's cultures, ancient and modern, concluding that there may well be some universal, folkloristic themes relative to the phenomenon in question».

[…] en la regeneración de un ser idéntico al abatido por los cazadores […] los señores de los animales serían señores tanto de su renacer como de su duplicación y su reino, además del de los muertos, sería un reino de copias, de dobles. La naturaleza de la incomodidad generada por un nacimiento de gemelos queda, pues, mejor delineada […] en un marco prehistórico: lo doble no puede darse en la misma parte del mundo; el orden del cosmos resulta violado si la copia perteneciente al reino de los muertos aparece, sin embargo, entre los vivos»[5] (2011: 114).

③ El mito desde el mito

Sin entrar ahora en otros detalles, bastará señalar aquí tres puntos donde el relato explicativo de GALLONI resulta menos firme.

Un primer problema de base es que aquí GALLONI interpreta un mito a partir de otro mito, es decir, desde otra explicación mitológica, explicación congruente, desde luego, y seguramente más antigua, pero, al fin y al cabo, también mito. Más bien cumple inicialmente pensar que los mitos tengan de manera regular su origen en hitos [☞ 2 ⑪], es decir: acontecimientos excepcionales o banales fenómenos pero de excepcional trascendencia. Así pues, para explicar el mito de los gemelos acaso convenga *in primis* dar un vistazo a las necesidades terrestres y pedestres

[5] «il perturbamento portato dalla nascita di due individui identici, apparentemente copia l'uno dell'altro, è stato nella preistoria risolto per mezzo di una lettura mitica in cui a uno dei due gemelli veniva attribuito un legame con l'ambito della morte […] il rinnovamento delle scorte di selvaggina da parte dei signori degli animali avveniva in un regno soprannaturale […] e consisteva […] nella rigenerazione di un essere identico a quello abbattuto dai cacciatori […] i signori degli animali sarebbero signori sia della rinascita che della duplicazione, e il loro regno, oltre che dei morti, sarebbe un regno delle copie, dei doppi. La natura del perturbamento determinato da una nascita gemellare si precisa dunque meglio […] in chiave preistorica: i doppi non possono ritrovarsi dalla stessa parte del mondo; l'ordine del cosmo è violato se il doppio che appartiene al regno dei morti appare invece tra i viventi».

antes que hablar, como otros han hecho, de «su pertenencia a la "religión cósmica"»[6] (Haudry 2014: 379) y recurrir a motivaciones celestes o astrales ¡Qué enigmático resulta a veces lo obvio! Y puesto que las necesidades vitales del hombre son universales, ello podría explicar en muchos casos la existencia de tantas historias esencialmente uniformes, historietas fundamentalmente iguales en muy diferentes y hasta remotosímos puntos del planeta.

En segundo lugar, el mito de los gemelos, tal como lo conocemos, es un relato humano donde el mundo animal no tiene aparentemente ningún protagonismo; no es, en definitiva, un relato que concierna ni siquiera de modo marginal a "los señores de los animales".

Por último, la hermenéutica galloniana se basa en la aceptación de que el asunto concierne a gemelos, hermanos idénticos, y no a mellizos, hermanos no idénticos, sin que ello sea específicamente señalado o enfatizado en el material disponible. Es verdad que en prácticamente todos los casos conocidos el mito —a veces, como vimos, llamado bastante inapropiadamente, por cierto, *dioscurismo* universal— que implica la imposibilidad o dificultad de supervivencia de gemelos, incumbe a seres del mismo sexo, varones casi siempre, lo que comportaría que verdaderamente se tratara de gemelos univitelinos y no de gemelos bivitelinos o mellizos, pero no es menos cierto que también se registran casos de mellizos de distinto sexo, como, entre los indios, *Yama* y su hermana *Yamī* (Dumézil 2016b: 239), como los hijos de *Adrikā*, «un varón y una hembra» (Dumézil 2016b: 288) o «Mašya y Mašyānī, un varón y una niña, "el Mortal" y "la Mortal"» (Dumézil 2016b: 291). Además en el caso de ver-

[6] «leur appartenance à la "religion cosmique"».

daderos gemelos se esperaría que la identidad física de ambos resultara al menos casi tan explotada como lo es y será en la tradición de la comedia occidental, donde desde los comediógrafos griegos se comenzó a abusar del esperable *malentendu* entre seres idénticos pero diferentes, y, sin embargo, comprobamos que tan efectista recurso no tiene relevancia alguna en las fuentes, lo que induce a pensar que en su origen el mito incluía tanto propiamente gemelos cuanto mellizos, los cuales, como es sabido, pueden ser físicamente bien disímiles e incluso pueden ser de distinto sexo.

④ Plátano entre los muslos: policía bueno

Lo cierto e innegable es que en las diversas tradiciones populares los gemelos suelen aparecer rodeados de connotaciones supersticiosas o incluso religiosas. No parece difícil comprender por qué un acontecimiento excepcional en una contingencia tan vital como el nacimiento venga habitualmente rodeado de connotaciones mágicas. El hecho es que «los nacimientos de gemelos vienen frecuentemente acompañados de creencias que tienden a asociarlos a nacimientos fuera de lo común o extraordinarios»[7] (Voisenat 1988: 88). Los gemelos comportan, pues, de manera general en todas las culturas una ambigua connotación positiva – negativa. Amplia ejemplificación de ello ofrece para África el libro editado por PEEK (2011), si bien en nuestro mito los gemelos, más que una doble maldición o una doble bendición (*double trouble, twice blessed*), son considerados *una* maldición y bendición simultáneas, *ergo*

[7] «les naissances gémellaires ont souvent été accompagnées de croyances qui tendaient à les associer aux naissances hors du commun ou anormales».

más sencilla y concretamente: uno bendito y maldito el otro.

Bajo la voz "gemelos" escribe FLORES (2000: 136) en su útil *Diccionario de supersticiones*:

> «Tradicionalmente se les ha mirado con cierto recelo por considerarlos la prueba patente de una contradicción de la naturaleza […] en algunas culturas se mataba a uno de ellos al nacer […] aunque tampoco faltan otras que los han considerado portadores de una gracia especial para curar ciertas enfermedades».

Muchas etnias de África, por ejemplo «conceden a los gemelos poderes místicos, de adivinación, hechicería y curación de enfermedades» (López 2001: 496). En su "Etnofilología" BENOZZO (2010: 166) recuerda asimismo que las madres de gemelos contaban entre las mejores candidatas a curanderas en la Emilia occidental y otras partes de Italia. Como fenómeno de doble fertilidad humana el carácter mágico de los gemelos se asocia, asimismo de modo natural, a la feracidad de la natura en muchas culturas.

Por obvios motivos, en efecto, algunos ritos que incluyen la presencia o participación de gemelos, se relacionan claramente con la fertilidad. De los bagandas en el África central refiere FRAZER (2003: 173) este asaz curioso ceremonial:

> «una pareja que ha dado pruebas de extraordinaria fecundidad, por ser padres de mellizos, está dotada, según los bagandas, de la potencia correspondiente para aumentar la fructificación de los platanales […] Poco tiempo después del nacimiento de los mellizos hacen una ceremonia cuya intención claramente es transmitir a los plátanos la virtud reproductiva de los padres: la madre se tiende boca arriba en la tupida hierba cerca de la casa y se pone una flor de plátano entre los muslos; hecho esto, llega el marido y tira la flor de un golpe de su miembro genital. Más adelante, los padres van por la

región, bailando en los huertos […] con el indudable propósito de inducir a los platanales a dar más frutos».

⑤ «Uno se comía al otro»: policía malo

Por otra parte y como anticipábamos, los gemelos son, sin embargo, asociados asimismo a situaciones conflictivas en muchos lugares del planeta. Por ejemplo, en varias partes de África «los gemelos son fuente de conflictos. Entre los *lele* del Kasai congoleño se han llegado a consumar casos de infanticidio para eludir los elevados gastos de los rituales» (López 2001: 497). Al respecto recoge también LÓPEZ (2001: 497) este canto de los acanes en Ghana en el que el gemelo sacrificado reprocha su comportamiento al resto de la familia: «Mi madre me mató/ mi padre se comió mi carne,/ mi hermano recogió los huesos/ y los colocó bajo cierto árbol/. Mi sangre se ha vertido en la tierra» (*Me maame alen me,/ me papa awe me nam,/ me nua barimaa asesa nnompe/ ode alesgu dua bi ase/. Me mogya asoso fam*), mencionando este mismo autor (*ibidem*) que los «*ngbandi* del Ubangui identifican a los gemelos con el culto a la Serpiente […] Con frecuencia surge la rivalidad entre ambos, luchando como cuando se hallaban en el seno materno, en que uno se comía al otro». Igualmente entre los todas del sur de la India «Si nacen gemelos, se mata a uno, aunque ambos sean varones; si son hembras, se mata a ambas» (Murdock 1981: 103). Por su parte, los ainúes o aínos, en Japón, nunca practic[ab]an el infanticidio «salvo quizá para hacer desaparecer a un niño cuando nace una pareja de gemelos» (Murdock 1981: 148). Parecidamente en América

«algunas tribus de la región de Oregón y de la Costa Noroeste pensaban que los mellizos poseían poderes extraños […] los salish, quileute y nootka de la Costa Central sometían tanto a los padres como a los

hijos a determinadas imposiciones —por ejemplo, el aislamiento en un lugar lejano— que duraban hasta cuatro años» (Taylor 1996: 19).

Entre los antiguos aztecas, en Méjico, aunque el infanticido estaba prohibido, «cuando nacían gemelos se mataba siempre a uno de ellos» (Murdock 1981: 303). Entre los güitotos, en la Amazonía más profunda, «Los niños deformes o ilegítimos, y el segundo de una pareja de gemelos, suelen abandonarse en el matorral para que se mueran, o se les sumerge durante un rato en el agua del río» (Murdock 1981: 365). El infanticidio en el caso de gemelos está también documentado en el área lingüística de la cuenca entre los ríos Içana y Vaupés en la Amazonia (Aikhenvald 1999: 390).

Barbado adulto varón, magnífico representante de los ainúes, uno de los pueblos de mayor interés etnográfico del planeta, en una fotografía de 1880

Por otra parte, parece claro de modo general que el infanticidio constituye uno de los recursos de los que pueden servirse las comunidades de caza y recolección en situaciones especialmente precarias. Así, entre los netsiliques de Canadá

«el infanticidio era una forma de defensa contra las adversas condiciones ambientales. Las niñas eran abandonadas con más frecuencia que los niños, porque

de mayores ellas no serían cazadoras y nunca podrían contribuir a enriquecer la mesa de la familia. Tener una niña suponía para la madre la obligación de amamantarla por espacio de casi dos años, durante los cuales no podría volver a procrear» (Balikci 1991: 50).

Así pues, no puede extrañar que tal drástico expediente se haya aplicado también en muchas culturas al caso de los gemelos.

⑥ Cuando no hay para todos: crecditos lactantes

Pero ¿por qué tanto *geminicidio* planetario? ¿cuál es el problema con los gemelos? ¿dónde, en suma, está el conflicto? Para poder contestar a estas preguntas podríamos comenzar respondiendo negativamente y comenzar acaso —como una primera y bien grosera aproximación pero necesarísima— por precisar el marco cronológico donde verosímilmente no haya existido ningún problema con los gemelos. Pues bien, el mito de los gemelos en conflicto no es, para nada, cónsono con el mundo neolítico de la agricultura y ganadería, caracterizado en el devenir humano por su exponencial crecimiento demográfico, ya que en este marco social la fertilidad humana es altamente estimada y toda mano de obra *gratuita* es bienvenida en el seno familiar de agricultores y pastores, de modo que la hipótesis primaria es que el mito debe de ser más antiguo; como quería GALLONI, consecuentemente e inevitable el mito, pues, debe de ser... paleolítico.

La época paleolítica, en efecto, contrasta totalmente con la neolítica en lo concerniente al aspecto demográfico.

«Los cazadores–recolectores nómadas se vieron obligados a limitar las dimensiones de sus grupos, tanto por razones prácticas —no se puede transportar a más

de un niño a la vez durante largos trayectos— como para poder sobrevivir cuando los tiempos no son propicios. En una economía agrícola […] un mayor número de manos significa que hay que cultivar más plantas y criar más ganado […] se inicia de este modo un círculo vicioso de crecimiento demográfico que conduce a la demanda de mayores cantidades de alimentos» (Burenhult 1995: 81).

En el Paleolítico, de hecho, ya se practicaba de modo regular y riguroso lo que hoy algunos denominarían *control de la natalidad*. La baja natalidad de los cazadores es, en efecto, conscientemente procurada mediante dispositivos tales cuales el aborto, la abstinencia sexual o la prolongación de la lactancia (Cavalli–Sforza & Cavalli–Sforza 1999: 149). Se estima, por ejemplo, que con la prolongación de la lactancia las madres bosquimanas pueden retrasar hasta más de cuatro años la posibilidad de nuevas pregnancias (Gómez–Tabanera 1980: 294). De este tipo de expedientes se tiene abundante documentación antropológica.

7 Destete tardón

Un hecho, en efecto, que no dejó de llamar tempranamente la atención de los antropólogos es la generalizada circunstancia de que en las culturas *primitivas* el destete ha tenido lugar tradicionalmente a edades muy avanzadas en comparación con lo que sucede en culturas más modernas. Así, entre los citados *geminicidas* todas

«Los niños nacen con intervalos de tres años por término medio. Se les amamanta durante dos años o más, aunque después de la ceremonia en la que se le pone nombre generalmente se suplementa la leche de la madre […] con una papilla» (Murdock 1981: 104).

Asimismo en la tradición de los cazajos, en el Asia central, «Las madres amamantan a menudo a sus hijos durante cuatro o cinco años, aunque se añaden alimentos suplementarios en edad temprana» (Murdock 1981: 131). En la cultura de los ainúes, en el Japón septentrional, «Es frecuente que las madres amamanten a sus hijos hasta el cuarto o quinto año» (Murdock 1981: 149). Entre los semangues, en la Península malaya, la progenetriz «Amamanta al niño por lo menos durante dos años y normalmente tiene otro hijo después de un intervalo de unos tres años» (Murdock 1981: 87). Entre los esquimales «Las madres amamantan a sus hijos durante cinco años o más» (Murdock 1981: 175). Resulta que los esquimales suelen tener «de cuatro a diez hijos. Los que sobreviven tomarán el pecho hasta los tres o cuatro años de edad, pero es probable que varios mueran pronto y, si vienen malos tiempos para el clan, tendrá que matar alguno a su nacimiento» (Weyer 1972: 49). Las madres de los haidas de la Columbia británica «amamantan a sus hijos durante dos años o más» (Murdock 1981: 204). Entre los iroqueses «La madre amamanta al niño durante dos o tres años» (Murdock 1981: 251). Entre los hopios de Arizona, siempre en América, «Las madres amamantan a veces a sus hijos hasta que tienen cinco años de edad, aunque suplementan el pecho con otros alimentos desde temprana edad» (Murdock 1981: 271). Las mamás aztecas «amamantaban durante tres o más años» a sus hijos (Murdock 1981: 303).

Curiosamente de nuevo otro de los pueblos que, como vimos, practica el *geminicidio*, los güitotos, practica también la prolongación de la lactancia; como señala MURDOCK (1981: 366) la madre güitota amamanta a su hijo

«durante dos o tres años […] Cuando al niño le apuntan los dientes, la madre se ordeña a veces ella misma echando la leche en una especie de copa […] y se la da a beber a su hijo. Durante la lactancia los padres […] se abstienen de todo contacto sexual. De esta manera median casi tres años entre los hijos como mínimo. Esta costumbre, unida al elevado coeficiente de mortalidad infantil, hace que sean raras las familias con más de tres o cuatro hijos».

Se sabe que la práctica de la prolongación de la lactancia infantil constituye, en efecto, una suerte de contraconceptivo natural al reducir las posibilidades de embarazo. El diseño general resulta, pues, coherente: lactancia tardía, mortalidad infantil, preocupación por la supervivencia... pero evidentemente el destete tardío representaría una operación muy costosa —o, para ser exactos, doblemente costosa— en el caso de los gemelos.

⑧ Por qué infanticidas

Para el marco económico y social de la caza y recolección hay también evidencias de directos o indirectos infanticidios (Gómez–Tabanera 1980: 291; Harris 1998: 44, 342–343 y 360). La razón de todo esto responde en esencia a factores ecológicos y adaptativos fácilmente comprensibles, cuales las dificultades que una enorme prole de bebés o niños chicos supondría para los desplazamientos, muy especialmente para los más largos, en una banda de cazadores. Como vimos [☞ ❶⑥], en este tipo de comunidades «no se puede transportar a más de un niño a la vez durante largos trayectos» (Burenhult 1995: 81). Así, según algunos cálculos, durante un período regular de dependencia de cuatro años una madre bosquimana puede en el curso de sus expediciones haber cargado a su niño a lo largo de 8.000 kilómetros (Gómez–Tabanera 1980: 292). El he-

cho es que en las culturas de caza y recolección el niño no puede incorporarse sino tardíamente, ya en la adolescencia, a actividades de verdad productivas. La baja densidad demográfica tendría además su razón última en el hecho de que la buena situación de las bandas depende directamente de que la cantidad de población sea proporcionalmente inferior a la cantidad de recursos disponibles, de modo que de estos siempre haya excedencia o al menos reserva. Según algunos estudios, en la Edad de Piedra resultaría inferior a 2,1 la tasa de hijos que alcanzaban la edad fecunda, no explicándose lo bajo de la cifra por una alta cifra de mortalidad (Gómez–Tabanera 1980: 290).

Aunque por lo general aquellas sociedades cuya base nutritiva estaba compuesta por pescado —es decir, por un producto de la *caza* en el mar— presentaban similares índices demográficos, en algunos lugares su densidad de población fue de 100 a 1.000 veces mayor que la de los cazadores terrestres (Cavalli–Sforza & Cavalli–Sforza 1999: 28–30), quizá sobre todo en aquellos lugares que, por sus mayores recursos, propiciaron también asentamientos más estables. Tal pudo ser el caso de Japón, isla que hace unos 12.000 años estaba aún unida al continente, de modo que quedaba conformado un mar interior con abundante pesca (Cavalli–Sforza & Cavalli–Sforza 1999: 179).

Puesto que, en cambio, en una familia de agricultores el *coste* del hijo es mucho más fácil y rápidamente amortizable, la alta natalidad de los agricultores responde también a razones —e intereses— fácilmente comprensibles, sin que puedan excluirse además precisamente factores dietéticos como la menor consumición de féculas en

las sociedades venatorias (Gómez–Tabanera 1980: 294).

⑨ Sólo puede quedar uno

En suma, esa principal razón de «la simple imposibilidad material de alimentar»[8] que junto a la muy española del temor a la acusación de adulterio señalaba ya DELPECH (1983: 182) para los conflictos *gemelares* en la tradición folclórica y literaria hispánica, sería una de las causas del sacrificio de uno de los hermanos: sólo uno tenía posibilidades de sobrevivir, sólo uno podía quedar.

De los griegos y, por tanto, indoeuropeos gemelos Acrisio y Preto cuenta en su "Biblioteca" [Pseudo–]APOLODORO (2,2,1) que «ya se peleaban en el vientre» de su madre (*katà gastròs mèn éti óntes estasíazon*), pero idéntico detalle encontramos entre los hebreos y en consecuencia anindoeuropeos —es decir: no indoeuropeos— gemelos del cazador Esaú, el primogénito velludo y rojizo, y su hermano, el pastor Jacob, quienes para asombro y dolor de su madre ya incluso "de pequeñitos se peleaban dentro de su vientre" (*Gn*. 25,22: *collidebantur in utero eius paruuli*), algo verdaderamente significativo en una cultura tan básicamente pastoril como la de los judíos bíblicos.

Las fraticidas historias de gemelos *indoeuropeos*, en suma, aquellas de los romanos Rómulo o Remo, de los *Nāsatyas* de los indios o de cualquier otro grupo lingüístico muy bien podrían contener el mitologizado y convenientemente actualizado —*id est*: neolitizado— eco de aquel conflicto ya *in utero* de los gemelos en las convencionales bandas de caza y recolección y del aciago destino al que se enfrentaban, una vez que, para

[8] «la simple impossibilité materielle de nourrir».

que uno pudiera sobrevivir y no murieran los dos, era preciso que el *otro*, el *malo*, muriera.

Claro que el mito de los gemelos puede ser también trágicamente considerado un mito indoeuropeo, un mito ario del… s. XX, de DUMÉZIL o WIKANDER o, con una lectura en clave supremacista, el mito del germánico gemelo ario que, porque sólo uno puede gobernar y él es el ser superior, acabará eliminando a su gemelo austríaco, a sus mellizos daneses, holandeses o noruegos, a sus hermanos polacos o checos, a sus primos de la India, los otros —y auténticos— arios… en un mundo destinado a someter «toda la Europa septentrional, occidental, meridional y sudoriental» (Dumézil 1941: 9) [☞ 3 1].

2 HITO, RITO, MITO

apa trece, pietrele rămân
"las aguas pasan, las piedras quedan"
(proverbio rumano)

1 Para un protocolo mitográfico

Si bien desde hace ya bastante tiempo parece definitivamente aceptada la idea de que muchos mitos ofrecen un notable interés antropológico, cultural, etnológico, histórico, psicológico… su estudio científico presenta todavía en la actualidad dificultades metodológicas, enormes a veces, para acceder a esos sus tesoros escondidos. Determinar, por ejemplo, tres tan cardinales aspectos cuales los de dónde, cuándo y por qué se hubo generado un mito, determinar sus primeros actores, su primaria escenografía y geografía, precisar la época de su originaria aparición, dilucidar qué episodio o creencia, qué acontecer o emoción motivó su emergencia... todo ello sigue constituyendo una tarea esencialmente creativa e individual antes que el resultado de la aplicación de una metodología universal y objetiva. En ese sentido podríamos decir que la mitología —considerada esta ahora como el genérico estudio científico de creencias, cuentos, leyendas o relatos tradicionales, considerada como el estudio del material mitográfico— se halla todavía en pañales, se encuentra aún en un estadio casi precientífico.

Por recurrir a una analogía: no es que en el campo, por ejemplo, de la toponimia o estudio de los nombres de lugar la aplicación rigurosa de una

metodología o —si se prefiere expresarlo con más humildad— de un recetario de prácticas orientativas signifique siempre y de modo automático la obtención de resultados seguros, pero sí y al menos que un buen número de errores desaparecerá del camino si seguimos una serie de principios, los cuales nos pondrán en la buena pista para la resolución de los diferentes problemas o cuestiones. Ante el mito, en cambio, el investigador se encuentra a menudo como el profesional que debe apelar sobre todo a sus propios recursos, con frecuencia a su inventiva personal, alguna vez incluso a su creativa fantasía para solventar un problema, descifrar un enigma, para, en definitiva, explicar un mito... o al menos intentarlo.

Especialmente enojoso resulta, anticipemos, el comprobado y deformante *estiramiento* temporal de los mitos, es decir, la constante modernización de su marco temporal, de suerte que estos van actualizándose como un programa informático, y también y no menos enojoso resulta su *desbordamiento* espacial, su mezcolanza de pueblos y culturas, pues a menudo podemos encontrarnos con las mismas historietas diseminadas por vastísimos territorios y entre pueblos variadísimos que, sin embargo, históricamente nunca llegaron a tener directo contacto, a veces incluso nos topamos con verdaderos contares planetarios. Esa doble connatural *contaminación* y espacial y temporal constituye, pues, una de las mayores dificultades en el estudio del mito. Y estas contaminaciones, estas mezclas, estas, en definitiva, convergencias pueden ser de lo más exóticas e insospechadas...

② Estudiando el mito: adáptame

Así, BENOZZO (2012: 147), por ejemplo, nos recuerda que la unidad mínima significativa en mitología o —por utilizar un término pompo-

so pero práctico— *mitema* del arco iris como serpiente bebedora se encuentra en varios lugares del globo: «La serpiente–arco iris es además uno de los mitos más conocidos en sociedades etnográficas cuales los aborígenes australianos, los nagos de la costa africana o los pueblos de Guinea septentrional»[9]. Otro mitema habitualmente relacionado con el arco iris, como es la posesión de un objeto mágico, encontramos, al lado del aludido carácter bebedor de tal colorido fenómeno celeste, en el cuento haitiano "El Gorro del Arco Iris", a propósito del cual PEDROSA, KALZAKORTA y ASTIGARRAGA (2008: 167) —adivinen cuál de los tres no es vasco— señalan: «Maravilla descubrir que las leyendas vascas y asturianas que acabamos de conocer están estrechamente emparentadas con un tipo de relato que es relativamente común en la lejana Haití».

Pero para que esencialmente una misma idea, un mismo relato pueda servir en tantos y tan diversos lugares y tiempos, este debe poseer, por lógica, una cierta capacidad adaptativa, una cierta ductilidad. En efecto, como los seres vivos, como la lengua y como tantos otros fenómenos humanos también el mito es esencialmente adaptación, pero veamos brevemente en qué concretos parámetros fundamentales suele el mito adaptarse.

En primer lugar, la actualización puede ser cosa de modas y nuevos tiempos, es decir, el mudar de las circunstancias culturales, ideológicas o en general sociales puede comportar una readaptación de mitos o creencias a las nuevas modas o circunstancias de la sociedad. Así, con buenos argumentos deduce PEDROSA (2010: 44) que la más frecuente asociación de las rimas que relacionan el

[9] «Il serpente–arcobaleno è inoltre uno dei miti più conosciuti presso società etnografiche quali gli Aborigeni australiani, i Nagos della costa africana o i popoli della Guinea settentrionale».

número de *cucús* del cuclillo con los años que restan hasta la muerte del escuchante es más antigua que aquellas que relacionan ese número con los años que quedan para el matrimonio, de modo que, por ejemplo, «en Gran Bretaña [...] la superstición que liga al cuco con la predicción de la muerte se halla documentada ya en el siglo XIV, mientras que la que lo liga a los matrimonios solo está registrada a partir de 1852». Así pues, en un determinado momento una innovación, sin duda ahora más atractiva, comenzó a extenderse en un contexto social ya menos receptivo al macabro y arriesgado rito anterior. Como el número de *cuquidos* es normalmente muy alto, en algún momento se consideró más llevadero el postergar el matrimonio que el hacer esperar a la muerte...

③ El *estiramiento* temporal: de romanos a moros

Para afrontar el problema que supone el *aggiornamento* de los mitos cuando precisamente lo que se pretende investigar es su más primitiva esencia, contamos, en todo caso, con algunos útiles consejos protocolariamente disponibles, como en primer lugar el simple mantener alerta la conciencia de que dicha modernización se produce de modo regular, de suerte que, por ejemplo, los moros de nuestros hispánicos contares y cantares puedan en realidad no ser otra cosa que unos más antiguos romanos, tal como también precisamente en nuestra toponimia muchos acueductos, castillos o puentes romanos han sido popularmente conocidos como puentes, castillos o acueductos de *moros*, pues la invasión y larga ocupación musulmana constituye en la colectiva memoria hispánica el último significativo horizonte de contacto con una temporalidad histórica y antigua.

Así, los tarraconenses *Castell dels Moros* contienen, el de Godall, una torre romana fortificada con posibles antecedentes ibéricos (Pera 1997: 57 *s.u.*) y, el de Marçá, restos de una posible torre de época romana (Hernández 1997: 58 *s.u.*). El *Castillejo de la Romana* se asocia a un asentamiento ibérico más que romano. *Fuente de Moros* en Yélamos de Abajo (Guadalajara) es en realidad una fuente romana y *El Castell dels Moros* en Benasal, un ibérico yacimiento. Similarmente un asentamiento ibérico encontraremos en *Cormulló dels Moros* en Albocácer (Castellón; Arasa 1997: 66 *s.u.*), mientras que, por su parte, *La Torrassa del Moro* en Llinars del Vallés (Barcelona) designa un torreón de origen… romano. También restos romanos fueron encontrados en la abulense *Pared* —o *Pareja*— *de los Moros*. El yacimiento ibérico de *Puig Castellar* cerca de Sant Just Desvern (Barcelona) es actualmente más conocido como *Penya del Moro*. En el *Serrat dels Moros* en Castellolí (Barcelona) se encontró una necrópolis tardorromana. Restos romanos asimismo hay en la *Torre dels Moros* en Riudecols (Tarragona) o en el *Tossal del Moro* en Corbins. En fin y por no abrumar con más datos, digamos que *Vereda de los Moros* junto a precisamente un *Camino del Moro*, en el término de Siruela (Badajoz), corresponde a un tramo de una antigua vía... romana. En definitiva, muchos de nuestros *moros* toponímicos resultan ser en realidad no musulmanes de época medieval sino pobladores paganos de la Edad del Hierro, ya ibéricos indígenas o muchas veces romanos.

En suma, si un mito —o por decirlo de una manera más abstracta y que pueda incluir todas las variantes de la transmisión oral de conocimientos populares: creencias, cuentos, leyendas, supersticiones...— si un *mitologema* o relato mítico esencial compuesto por unos mismos mitemas mínimos

ha llegado hasta nuestros días, este se habrá inevitablemente *estirado* y habrá ido integrando elementos actuales o al menos más modernos, tal como la copia de manuscritos suele casi inconsciente e inevitablemente comportar la introducción substitutiva de términos o grafías actuales en lugar de voces ya obsoletas.

④ La estratigrafía: de *Samhain* a Todos los Santos

Por otra parte, también determinadas características de la lengua —el léxico sobre todo— o de la escenografía o bien la localización de los elementos culturales más vetustos pueden darnos alguna pista sobre el contexto temporal en el cual un cuento fuera engendrado. Muy ilustrativo, como de costumbre, ALINEI (2000: 480) al tratar las leyendas vinculadas al imponente yacimiento arqueológico de Tara, en Irlanda, pues «su leyenda» dice el maestro turinés «se relaciona con la residencia de los reyes de Irlanda y la visita de San Patricio en el s. V d.C., pero la *Passage Tomb* de Tara se puede datar en el IV milenio a.C. ¡su leyenda no puede sino remontar a dicho período!»[10] y añade

> «Newgrange, famosa *Passage Tomb* del IV milenio a.C. […] es el lugar de sepultura de los reyes prehistóricos de Tara […] Newgrange era también tenido por la morada de Dagda, dios del bien […] era, en definitiva, un lugar mágico. Sin embargo, la Celtística tradicional atribuye todas estas leyendas a la Edad del Hierro o, como mucho, al fin de la Edad del|Bronce, mientras que el propio Newgrange es del III milenio a.C. ¡Resulta difícil creer que una tradición oral de tipo mágico–religioso

[10] «la sua leggenda viene collegata alla residenza dei re d'Irlanda e alla visita di san Patrizio nel V secolo d.C. Ma la *Passage Tomb* di Tara è databile al IV millennio a.C. e la sua leggenda non può che risalire a quel periodo!».

pueda haber comenzado dos milenios después de la construcción de unos lugares cuya función era precisamente mágico–religiosa!»[11] (Alinei 2000: 480–481).

Similiter pocas dudas puede haber respecto a la continuidad en la cristiana festividad de "Todos los Santos", el 1 de noviembre, de una afín celebración en el antiguo mundo céltico, que marcaba el inicio del año pastoral y era «el único período en que los espíritus del otro mundo se hacían visibles a los hombres» (Dunning 2004: 77). En efecto, para los antiguos celtas de Irlanda el año se dividía en verano e invierno y este «empezaba el primer día de noviembre, tras la fiesta de Samhain (31 de octubre), fecha en que, en Irlanda, se creía que las Sidhe (hadas del más allá) abandonaban el país anunciando el tiempo de los muertos» (Bellingham 1997: 97).

Ha mostrado también ALINEI (2013: 23–35) los posibles antecedentes del culto a la diosa egipcia Isis escondidos bajo la festiva y ritual advocación a la Virgen María como *stella maris*. El mismo autor (1996: 716) habla de "reflujos" (*Riflussi pagani sul Cristianesimo*) para fenómenos lingüísticos de esta índole, de suerte que paralelamente a la casi automática cristianización de numerosos elementos míticos o folclóricos del mundo pagano, como hubimos escrito en otro lugar, muchas

«plantas, animales o fenómenos de la naturaleza que recibían un nombre y una explicación desde una

[11] «Newgrange, famosa *Passage Tomb* del IV millennio a.C. […] è il luogo di sepoltura dei re preistorici di Tara […] Newgrange era anche considerato la dimora del Daghda, il dio del bene […] era insomma un luogo magico. Ma la celtistica tradizionale attribuisce tutte queste leggende all'età del Ferro, o al massimo alla fine del|Bronzo, mentre Newgrange stesso è del III millennio a.C. È difficile credere che una tradizione orale di tipo magico–religioso cominci due millenni dopo la costruzione di siti la cui funzione era proprio magico–religiosa!».

mentalidad precristiana [...] recibieron cristianísimo barniz [...] flora, fauna y otros fenómenos del mundo natural europeo se llenaron de Vírgenes o San Antones, Jorges Santos o Santos Martines».

Más superposiciones: se asume también frecuentemente, por ejemplo, que nuestros cristianos árboles de Navidad son en esencia un trasunto del antiguo "árbol cósmico" de las tradiciones chamánicas (Guenther 2002: 431).

Evidentemente algo del helénico perro Cérbero o de tantas otras similares caninas figuras custodias de los mundos del más allá repartidas por gran parte del planeta (Berezkin 2005) debe de haber perdurado en el cristiano clavígero San PEDRO como portero del reino celestial y en otro lugar hubimos mostrado cómo *Pedro* es precisamente la hipótesis etimológica más verosímil para la voz española *perro*. Finamente observa BEREZKIN (2005: 146) que el mitema del chucho guardián del más allá solamente pudo suceder tras la domesticación del animal, acaecida, según los datos hoy disponibles (Berezkin 2005: 146), en fechas del Paleolítico reciente: hacia el 15.000 a.C.

En estos últimos casos, por tanto, el elemento cristiano no es la escenografía original de estos mitos–creencias sino únicamente un reflujo, un estrato, una capa más, sólo que más reciente, de un fenómeno mucho más antiguo... conveniente y debidamente adaptado.

⑤ El *desbordamiento* espacial: ballenas siberianas

Así pues —primer *caueat*— si un mitologema ha llegado hasta nuestros días, habrá inevitablemente sobrepasado los originales límites cronológicos de su entorno de nacimiento para incorporar detalles y elementos de otras escenogra-

fías y latitudes, es decir, para haberse *contaminado*. Con objeto de discernir dichas latitudes y escenografías, de nuevo determinadas características de la lengua —el léxico notoriamente— o la localización de los elementos geográficos y ecológicos más singulares pueden orientarnos a precisar su *cuna* original, siempre y cuando se trate de un mitologema con un origen único y singular, es decir, de un fenómeno monogénetico, aparecido originariamente en un único lugar, aunque luego haya podido propagarse a otras regiones. En cambio, para aquellos mitologemas poligenéticos —es decir: aquellos que pueden haber surgido de forma independiente en diversos puntos del planeta— no habrá que plantearse de la misma manera la cuestión, antes bien, habrá que plantearse la cuestión doble o triplemente o… Y a veces también ni siquiera habrá que planteársela. En todo caso, la mayor variabilidad —es decir: el mayor número de variantes de un mitologema o bien el mayor número de mitemas que este contenga— puede constituir, como análogamente sucede con el mayor número de variantes para la lengua o para la genética de poblaciones, un buen indicio —no una prueba— de que pueda hallarse allí la zona originaria desde la cual el cuento, mito o superstición pudo transmitirse a otros territorios con los que en el momento *procesal* oportuno existió algún contacto.

Aunque hay muchos puntos comunes entre las creencias de los pueblos siberianos, en Asia, y de los esquimales o inuites americanos, dentro de otras muchas analogías, en lo tocante a las relaciones entre humanos y animales y dentro de la escenografía faunística de los asiáticos «los renos, osos, lobos y zorros son personajes animales dominantes en mitos y leyendas; mientras que los mitos inuit giran en torno a focas, ballenas, mor-

sas y peces» (Nuttall 2004: 134). Nada más lógico. Lo sorprendente sería lo contrario: focas y ballenas poblando los mitos siberianos y renos y lobos paseándose por los cuentos esquimales. Naturalmente también la leyenda del increíble hombre de las nieves es más fácil que haya surgido en los Himálayas que, por ejemplo, en la India tropical.

Abrigada y laboriosa familia esquimal —o *inuite*, como asimismo a sí mismo se llama este pueblo— fotografiada en Alasca por George R. King en 1917

⑥ Concatenación de mitemas: Rómulo y Caín, Remo y Abel

En ese sentido y si el *atrezzo* no es obligatorio, los elementos de la adaptación son secundarios y modificables o hasta prescindibles según contextos culturales o entornos ecológicos, pues en palabras de D'HUY y BEREZKIN (2016/7: 102) «un mito puede primero propagarse y luego padecer modificaciones locales en razón de los contactos culturales establecidos, cambios sociales o diferencias en la ecología del lugar»[12]. En cambio, la obligatoriedad —la *grammatica* o *ars obligatoria* de

[12] «a myth may first spread and then undergo localized transformations in relation to cultural contacts, social change or difference in the local ecology».

un relato— en los detalles de la escenografía sí pueden ser bien indicativos del origen espacial o temporal de un contar.

Por otra parte, hay mitos que por su afinidad intrínseca tienden a asociarse, como a concatenarse, siendo esta una natural y primaria forma de contaminación. Así, en el planetario mito, por ejemplo, de los gemelos o mellizos rivales tipo Rómulo o Remo —sólo uno ha de quedar [☞ 1 9]— puede integrarse cómodamente otro ancestral motivo universal: el de la rivalidad —y, en consecuencia, normalmente lucha por el poder— entre afines. El agricultor Caín, celoso de su hermano pastor Abel, lo matará: "Abel fue, pues, pastor de ovejas y Caín agricultor" dice el texto de la *Vulgata* (*Gn.* 4,2: *fuit autem Abel pastor ouium et Cain agricola*). Estos dos personajes bíblicos son presentados como simples hermanos, no son gemelos ni mellizos, pero podrían haberlo sido perfectamente sin mermar —antes bien: agudizando— esa natural rivalidad entre una y otra básicas actividades económicas complementarias y simultáneamente antagónicas.

Así, otra forma básica por la que los mitos se replican es la concatenación: mediante un mitema común significativo un mito puede enlazar con otro, tal como, por ejemplo, sucede analógicamente en la composición de los antropónimos de la aglutinante lengua ibérica: BiURILTiŘ > ILTiŘBaŠ > BaŠTaŘTiN > TaŘTiNISCeR > ISCeRATiN > ATiNBELS > BELSOSIN > SOSINBiUR, lo que permite por combinación aislar los componentes: BiUR, ILTiŘ, BaŠ, TaŘTiN, ISCeR, ATiN, BELS y SOSIN (ejemplo de Blasco 2011/2: 181). Claro que, de haberse perdido algún eslabón de la cadena, resulta más difícil llegar a identificar ese componente mínimo, ese mitema, y podemos tender a creer que en realidad tengamos una única unidad

—si se nos permite tal redundancia— donde acaso tengamos dos o más componentes.

En suma, como en otros aspectos de la vida, a la hora de distinguir entre mitologemas esencialmente monogenéticos y poligenéticos la diferencia puede estar… en el detalle.

⑦ Mono– y poligénesis. Psico– e ideología

Todo ello, como se advirtió, en el supuesto, aparentemente no asaz frecuente, de que un mitologema tenga un único origen y no sea común producto —poligénesis— a la vez de la creatividad de diversos pueblos o culturas, en cuyo caso suele ser explicable como una básicamente idéntica respuesta al mismo estímulo, lo que en la práctica viene a significar que estamos ante una misma motivación psicológica.

Aquí se dan la mano tanto las creaciones inmateriales, cuales cuentos y leyendas, cuanto las materiales. En este concreto orden material e inmaterial, típico producto poligenético es el fenómeno conocido como *desarrollos paralelos* y por el cual determinadas culturas de modo independiente han llegado a producir *creaciones* muy similares. HARRIS (1998: 304–305), por ejemplo, elenca casi un centenar de "Similitudes entre el Viejo y el Nuevo Mundo" en forma de artículos, conceptos, creencias o artilugios que estaban presentes en América y en Europa antes del colombino encuentro de 1492. Sin duda un buen número de estos no puede deberse a un común pasado paleolítico, a una básica y ancestral cultura compartida, pues se trata de ideas, manifestaciones o tecnologías relativamente modernas: aleación, arcos voladizos, arcos a nivel, armaduras de malla, cascos cóncavos, ciudades amuralladas, clase de mercaderes, columnatas, concepto de rey, emblemas he-

ráldicos, encolado de la superficie de escritura, forja, fundición, ladrillos al fuego, pirámides, sistema jeroglífico, telares, trabajo de metales en general, trabajo servil, utilización del incienso… responden a similares reacciones mentales del ser humano ante problemas prácticos o concretos desafíos.

En definitiva, numerosas veces ante un mito común el problema céntrico para el investigador estribará en determinar a qué se debe: o bien si a nuestra universal condición de humanos —es decir: esencialmente a nuestra psicología o forma muy parecida de reaccionar ante bien similares experiencias— o bien si a una compartida historia humana, es decir: a nuestra ideología. En el segundo caso la coincidencia implicará, por tanto, un pasado común o al menos un pasado con contactos, directos o indirectos —trámite otra cultura— que posibilitó que un pueblo hiciera suyo —por lo general con modificaciones y adaptaciones— la experiencia mitológica de otro.

⑧ Caperuza roja – boina verde

Así pues, cuanto mayor el número de motivos replicados en un mitologema y compartidos por culturas diversas y lejanas, tanto mayores serán las posibilidades de que este sea resultado de un proceso monogenético que, aunque haya podido ir adaptándose a entornos y culturas bien distintas, mantenga sonoros y fuertes los ecos del relato de origen, ya que difícilmente un alto número de convergencias puede deberse a la casualidad.

Como anticipábamos [☞ ❷ ⑥], para determinar si es uno o múltiple el origen de un mito, en muchos casos apenas contaremos con más instrumento metodológico que la atención al detalle, sobre todo al detalle obligatoriamente presente

pero superfluo, arbitrario, gratuito. O aparentemente arbitrario... en el sentido de que no imprescindible dentro del engranaje de la mecánica narrativa, pues, en principio ¿qué cambiaría si en vez de una caperuza la protagonista del famoso relato empleara otra prenda —una boina *verbi gratia*— o esta fuera de color diferente del rojo... y fuera verde, por ejemplo? Así será finalmente un objeto —una caperuza, por ejemplo— o un color —por ejemplo, el rojo— el que pueda ayudar a identificar al menos un mismo original, una fuente única para un relato o —nuevo *caue[at]*— para una parte del relato, pues en realidad el mito, como el propio cuento, como toda la *literatura*, incluso —o a veces: más aún— la de tradición oral suele representar un trenzado de cuentos y relatos, un mosaico de mitos, una constelación de mitemas, tal como venimos diciendo. Y si la literatura esencialmente no es otra cosa que infinitas combinaciones de motivos o tópicos, la mitología no es en esencia cosa otra que una combinación ilimitada de motivos o mitemas. Ahora bien, precisamente ese detalle que ahora nos parece gratuito, no lo fuera muy probablemente en el momento original, sino, bien al contrario, fuera un elemento necesarísimo y, por tanto, puede darnos una clave para localizar sus originales contexto espacio–temporal y motivación.

⑨ Tras las huellas de Polifemo

En su extraordinario "Polifemo ¿Un Cuento Paleolítico?" establece D'HUY (2014/5) la existencia de una básica versión originaria de este cuento luego diversamente replicado y recreado, pues contar extendido por África septentrional, América del Norte, Asia desde Laponia hasta Pamir, el Cáucaso, Europa, Oriente Próximo… e inmortalizado por HOMERO en su "Odisea"

(9,187–540). Nota D'HUY (2014/5: 49) que son cinco al menos los motivos tradicionales o mitemas que pueden señalarse en los cuentos que narran esencialmente esta misma historia: ① el gigante u ogro peligroso ② el ingenuo al que el tramposo ciega ③ el uso de indumentaria animal ④ el empleo de "nadie" como nombre personal y ⑤ la huida bajo el vientre de un carnero. Demasiados motivos —aunque, *pace* D'HUY, los motivos ③ y ⑤ podrían quizá de algún modo subsumirse— aunados en un único relato como para suponer que su presencia en tantas partes del terráqueo gloso débase únicamente a la pura casualidad.

Adaptaciones o variantes de los motivos primero, segundo y cuarto encontramos, por ejemplo, en un cuento vasco (seguimos la versión de Pedrosa, Kalzakorta y Astigarraga 2009: 120–121) donde un

> «hombre hizo fuego con unos palos, puso el tocino en el asador y lo asó. Estaba untando con la grasa unos trozos de pan, cuando le vino una bruja [...] También esta tenía su asador, en el que traía atravesado un sapo. Untaba su pan en el sapo mientras decía al hombre:|—"Si tú haces *past*, *past*, yo hago lo mismo". El hombre se asustó [...] y metió su asador en el ojo de la bruja, dejándola ciega. Esta empezó a dar gritos. Quería saber quién era aquel hombre, y le preguntaba: —"¿Cómo te llamas?". Aquel le contestó: —"*Ni naz neu*. Yo soy yo". A los gritos de la bruja acudieron sus compañeras, y le preguntaron: —"¿Quién te ha herido?" —"Me ha herido *neu*, yo", contestó ella. —"Si tú eres la causante, no tenemos por qué intervenir", le dijeron sus compañeras».

El veredicto de D'HUY (2014/5: 55) es claro: «La evidencia comparativa refrenda la probabilidad de que el cuento de Polifemo ya estaba

presente de alguna manera en época Paleolítica»[13], pues

> «es improbable que complejas narraciones sobre cómo escaparon de la gruta de Polifemo, emergieran de modo independiente, tales relatos sólo pudieron haberse extendido por Eurasia y América de Norte cuando un antiguo puente terrestre conectaba la actual Alasca y Siberia oriental durante la Edad del Hielo del Pleistoceno»[14] (d'Huy 2014/5: 58).

En fin, como sucede en la música o con la escritura, la oportuna combinación de unos pocos elementos, ya notas musicales o letras, puede generar infinitos conjuntos diferentes, ya canciones o textos. Así también el saber combinar los apropiados mitemas puede producir relatos muy diferentes, de suerte que una especie de necesidad de contaminación de relatos —esto es: de empleo de mitemas procedentes en realidad de mitologemas distintos en su origen— resulta algo muy consubstancial a la creatividad que encontramos en los mejores cuentos, decires y mitos. En suma, el mezclar, combinar, contaminar nuestros cuentos los hizo desarrollarse cuantitativamente y cualitativa.

En cambio, cuando los relatos míticos presentan un único mitema común, aunque este sea cualitativamente relevante, tienen más posibilidades de remontar a fuentes varias e independientes, especialmente cuando respondan a básicos procesos de respuesta psicológica ante un estímulo.

---

[13] «Comparative evidence supports the probability that the Polyphemus tale was current in some form in the Palaeolithic era».

[14] «complex narratives of the escape from Polyphemus are unlikely to emerge independently of one another, these stories could only have spread across Eurasia and North America when a former land bridge joined present day Alaska and eastern Siberia during the Pleistocene ice ages».

Tanto menores los motivos o mitemas en común, tanto mayores serán las posibilidades de que nos encontremos ante procesos poligenéticos.

Por sí misma la asociación, por ejemplo, entre el orto solar o levante y el ocaso o poniente con elementos respectivamente positivos y negativos, como designadamente la vida y la muerte, por responder a una mental metonimia sinestésica o concatenación sensorial tan básica y general —'orto¬ luz¬ día¬ nacimiento¬ vida' y 'ocaso¬ obscuridad¬ noche¬ agonía ¬ muerte'— ninguna relación puede fehacientemente indicar entre lenguas y culturas.

Igualmente la ausencia de comunes detalles innecesarios o hasta arbitrarios sugerirá una creación independiente a partir de un motivo común.

⑩ Ciclopes, ojáncanos, pataricos, catallanes

Por otra parte, ya en otros lugares hemos señalado la posibilidad de que los cuentos de ogros, gigantes o ciclopes, como Polifemo, recubran [pre]historias muy ancestrales y contengan una primerísima capa de evocación de nuestro impactante encuentro como *homines sapientes sapientes* o *uulgo* cromañones con nuestros primos neandertales u *homines sapientes neanderthalenses*, una vez que muchas de las características físicas, psíquicas y etológicas de los gigantes y ogros de nuestros relatos tradicionales casan —a veces increíblemente y hasta en pequeños detalles— con los que hoy la *ciencia* asigna a los neandertales. Así y por citar una sola analogía, refiere en su "Biblioteca" el helénico autor APOLODORO (1,1,2) que la deidad helénica Gea 'Tierra' tuvo con el dios Urano a los ciclopes de «un único ojo» (*héna ophthalmòn*) en la frente. Y tal, en efecto, es cómo los griegos entendían el término de *ciclope*, del

griego *kýklōps* (κύκλωψ). La forma original griega es en realidad un compuesto de dos formas significando primariamente 'redondo' y 'ojo'. También la iconografía tradicional de la mitografía helénica —aunque esta siempre suele presentar más variaciones que las piezas para teclado de Johann Sebastian BACH (1685–750)— solía presentarlos, en efecto, con un único ojo en la frente, lo que mal se compadece con el término empleado en griego para tal espécimen y donde no hay nada que justifique lo de 'único'. Además, también existen representaciones de los *ciclopes* griegos con dos e incluso tres ojos (Bremmer 2002: 138 y 141–142), modalidad esta bien representada, por ejemplo, en el folclore de los *triamátēs* o 'tres–ojos' de Creta (Faure 1967 y 1970) y confirmada por la noticia antigua de Mauro SERVIO en su comentario a la "Eneida" de Publio VIRGILIO (70–19 a.C.): «muchos dicen que Polifemo tenía un único ojo, otros que dos, otros que tres» (*ad Æn.* 3,636: *multi Polyphemum dicunt unum habuisse oculum, alii duos, alii tres*).

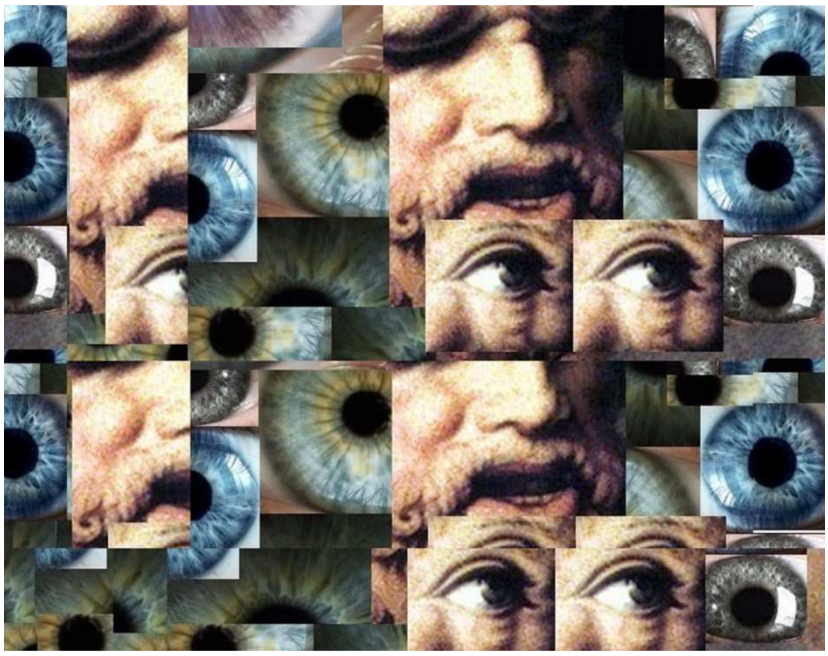
Es sabido, por otra parte, que no hay documentación alguna —ni es previsible que se encuentre— de especies o razas de humanos o de homínidos que hayan tenido, como la curvilínea LEELA de *Futurama*, un solo ojo. De hecho la visión binocular excede en mucho incluso el reino de los mamíferos, de modo que la encontramos también, a partir del celacanto, en toda la fauna medianamente compleja. En la genealogía animal hay que remontarse probablemente a la medusa para encontrar una bestia sin un buen par de ojos. El primer componente del término helénico, *kúklos*, en verdad da poco de sí, pues todos los posibles valores derivados, como 'corona – corro – esfera – globo – rueda' *uel similiter* se dejan relacionar bien con su prístino valor de 're-

dondez – círculo'. En cambio, el segundo elemento permite extensiones metonímicas más exóticas, pues el 'ojo' puede ser también la 'cara' y esta a su vez el 'aspecto' en general. De modo que etimológicamente *ciclope* podría ser también el 'de aspecto/ rostro – redon[dea]do/ circular'. En varias opciones la descripción cuadra muy bien a unos rasgos que —no es difícil imaginar— los cabezudos cromañones debieron de ver como distintivos de los *gigantes* neandertales: su cabeza de hecho podría muy bien parecerles redondeada de perfil, una especie de pelota de *rugby* con su prominente apéndice nasal proyectándose en punta bajo una frente fugaz y sobre el abismo de una también huidiza mandíbula conejil y huérfana de mentón, mientras que por la *popa* la característica prominencia ósea —denominada a veces *moño* neandertal— acabaría por conformar un casi perfecto melón; pero también de frente, su aspecto pareceríales pasablemente circular, pues su *nihilista* mentón y su frente en retaguardia, conferirían al rostro neandertal —amén de una menor resistencia aerodinámica— un anguloso 'aspecto circular'.

Por último, no cabe olvidar su otro —quizá el más— relevante rasgo facial: su abultado toro supraorbital, albergando unos ojos abismados y párvulos —pues que más apropiados a *deportes* de riesgo y gélidas temperaturas— y a ambos lados del comienzo también profundísimo de la nariz —lo contrario, por cierto, del clásico canon de belleza para los helenos— en la distancia penumbrosa podría muy bien dar la idea de cobijar un único ojo.

Aunque suspectos, dada la vecindad geográfica, de influencia helénica los llamados *catallanes*, los gigantes del folclore albanés, son también ciclopes, esto es: iban provistos de un solo

faro. Igualmente, entre otros, los míticos gigantes *ojáncanu* de la tradición de los cántabros, *pataricu* de los ástures o *tartalo* de los váscones disponían de un solo ojo. Ha de tenerse en cuenta, además, que la brevedad de la frente neandertal, muy notoria en comparación con el *frontón* cromañón, muy bien podría sugerir la apariencia de que el prominente doble arco supraciliar constituía una suerte de visera única y continua.



"Ojo de Ojáncano". Ilustración de Max Turiel

⑪ Hitos, ritos, mitos

Pero vayamos ahora a lo que probablemente constituye el meollo de la cuestión ¿cómo se origina un mito? En bastantes, quizá en muchos casos el mito probablemente tiene su origen en un acontecer, material o no, bien concreto y natural. En ese sentido, puede decirse que la *naturaleza* o *phýsis* (φύσις) precede al mito o *mýthos* (μὰθος), tal como, suele decirse, este precedió a la razón – *lógos* (λόγος) o explicación racional. Aunque por simplista nuestra parodia explicativa pueda resul-

tar un poco grosera, se nos permitirá, dada su eficacia ilustrativa, exponerla en toda su crudeza.

Imaginemos que ante un problema práctico y concreto de disputas sobre los lindes de un territorio de caza dos tribus primitivas acuerdan finalmente marcar con una gran y vistosa señal —un simple pedrusco erecto, por ejemplo— el límite entre los ahora ambos territorios. Los años, siglos, quizá milenios pasan y el hito, en su sentido físico y concreto, ya no cumple su función e incluso el **hito**, en su acepción inmaterial y abstracta de 'acontecimiento importante', insólito o excepcional, simplemente se ha borrado de la memoria colectiva. No obstante, ante monumento tan singular y cuyo respeto, valor o sacralidad se ha transmitido de generación en generación los hombres pueden continuar durante un tiempo ilimitado practicando ceremonias conmemorativas, las cuales a su vez se irán sucesivamente modernizando. Surge así el **rito**, al que la curiosidad humana, mucho tiempo después, intentará dar una explicación que a su vez podrá sucesivamente actualizarse, dando de este modo origen al **mito**.

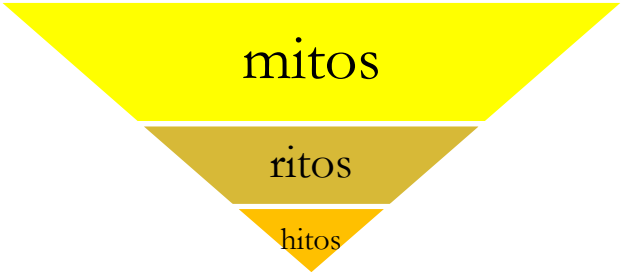
Así pues, el reconocimiento de un evento especial habrá de esta manera perdurado, aunque su celebración posiblemente se haya modificado y su explicación pueda incluso llegar a ser totalmente novedosa. Como en el cuento "Emma Zunz" de Jorge Luis BORGES (1899–986) podríamos concluir que lo esencial de los hechos era verdadero y verdaderas eran al menos las emociones "verdadero el pudor, verdadero el odio [...] sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios".

Un hito, en suma, es cualquier evento importante, relevante, trascendental, ya sea extraordinario y excepcional, como un cataclismo o un acontecimiento histórico, o cualquier acontecer

ordinario y cotidiano, pero trascendente como la vida o la muerte. Anticipemos que mientras los hitos extraordinarios suelen asociarse más a las humanales ideologías, los ordinarios lo hacen a la psicología humana. Además los primeros tienden asimismo a ser más bien monogenéticos y los ordinarios, poligenéticos. Sinópticamente:

hito		
frecuencia	*explicación*	*origen*
ordinario	**psicología**	**poligenético**
extraordinario	**ideología**	**monogenético**

De modo general y casi por definición, hay más ritos que hitos y más mitos que ritos, ya que los hitos presentan menores posibilidades de variación y regularmente menor número de variantes que los ritos y estos, a su vez, que los mitos.



⑫ Puente sobre aguas turbulentas

En otro lugar nos hemos ocupado extensamente de ese viaje a ninguna parte que realiza el alma y con el cual se representa —y no necesariamente de modo metafórico— la muerte en tantísimas culturas. Viaje lejano, exótico, habitualmente a una isla occidental —u otro lugar caracterizado por alguna suerte de barrera geográfica— y para el que con frecuencia hay que proveerse de *cum quibus* para peajes y otros gastos. Como de modo general ya señalara la BURNE (1997: 81),

«Cuando se cree que el alma deja este mundo por otro [...] tiene que "hacer un viaje", cuya caracterización típica es el cruce de un río, lago o mar [...] Los peregrinos de Bunyan cruzan el Río de la Muerte; los mahometanos llegan al paraíso por un puente formado por un solo cabello. Las tribus salvajes de la península de Malasia imaginan que un tronco de árbol caído permite cruzar un lago ardiente y [...] llegar a la isla de las Frutas, la morada de los muertos [...] en Inglaterra, se ponía una moneda en la boca del difunto para que "pagara su peaje" en el otro lado».

Estos eran más resumidamente algunos de los testimonios con los que ilustrábamos tal creencia en las diversas culturas del globo. En Indochina para llegar al cielo el alma ha de

«salvar mil dificultades y escollos, particularmente los de los guardianes celestiales [...] monstruos de figura humana o animal [...] creencia muy extendida es la del puente lleno de obstáculos y de peligros que hay que atravesar» (Del Castillo 1962: I 280).

Para los semangos, en Malasia, los difuntos habitan una isla del mar occidental a la que se accede sobre un mar férvido por un precario puente de cuerdas en cuyo final les espera un monstruo (Murdock 1981: 92). Según algunas tribus papúas «las almas han de cruzar un río y pagar un tributo a un espíritu que vigila [...] Para ello se ponen junto al difunto unas monedas [...] o algún objeto [...] de valor» (Serra–Ráfols 1962: I 407). En la micronésica isla de Yape (*Yap*) «A los muertos les ponen alguna moneda para subvenir a las necesidades del viaje al cielo» (Serra–Ráfols 1962: I 430).

Inevitable comentar el parecido del rito con aquel del óbolo que los antiguos griegos colocaban en la boca del difunto para pagar al barquero Caronte el trayecto hasta *la otra orilla*, lo que —en su día comentábamos— podría resultar «simple-

mente la versión moderna, *capitalista* y mercantil de la vitualla depositada en el gaznate del finado como alimenticio viático para allegarse a idéntica destinación», rito y mito reencontrable en algunos pueblos de cazadores, como los camchatcos o los coriacos, quienes proporcionan «provisiones para el viaje en forma de budines o carne de reno» a los osos que han dado muerte (Frazer 2003: 590) y suelen «insertar renuevos de una planta parecida al madroño rastrero en la boca de los animales que matan» (Frazer 2003: 589). Una estupenda combinación de dos tan básicos hitos cuales el hambre y la muerte.

Coriacos, habitantes de las gélidas tierras de Camchatca, en el extremo oriental de Siberia, produciendo fuego en esta fotografía de Rudolf Weber en 1905

También el dayaque cree que el alma

«vaga por la selva, ya hasta llegar a un obscuro mundo de las almas, ya hasta reencarnar a un animal [...] Es creencia en algunas tribus que el alma [...] ha de pasar por un puente tendido sobre una ciénaga y guardado por demonios» (Serra–Ráfols 1962: I 357).

Para los bataques con la muerte el alma emprende un gran viaje y para alcanzar su misterioso lugar de reposo ha de cruzar un puente, lo que

sólo consigue con la ayuda de otras almas de difuntos (Serra–Ráfols 1962: I 344). Para los polinesios «las almas de los muertos, además de residir en diferentes seres, tenían un imperio llamado *Hawaiki* o *Hawai'í*, situado en los confines del mundo» (Serra–Ráfols 1962: I 453). Entre los naquelos de las islas Fiyi (*Fiji*) se requiere asimismo un barquero para el último tránsito fluvial del alma de los jefes (Frazer 2003: 219).

Ya en América, entre los algonquinos era «general la creencia en varias almas que iban después de la muerte hacia Occidente, teniendo que cruzar un ancho río sobre un tronco de árbol como puente» (Pericot 1962: II 62). Por su parte, los interfectos menos distinguidos de los aztecas

> «tenían que pasar entre dos montañas que amenazaban aplastarles, evitar a una gigantesca serpiente y a un monstruoso cocodrilo, atravesar ocho desiertos y ocho montañas repletas de terrores, resistir la furia de un viento lleno de filosos cuchillos y, por último, cruzar a nado un gran río» (Murdock 1981: 306).

También, en fin, para los araucanos el «alma de los difuntos va a una isla del mar del Oeste» (Pericot 1962: II 153).

⑬ *Cherchez la faim*

Ahora bien y máximamente en los más prístinos orígenes, las necesidades vitales, cercanas y perentorias —de nuevo la natural *phýsis*— deben de constituir por pura lógica el motivo más primario de todos los ritos y creencias: por ordinarios, los hitos más primordiales, comunes y ancestrales. Como escribiera el poeta polaco Tadeusz RÓŻEWICZ (1921–2014): «La más plástica/ descripción del pan/ es la descripción del hambre»[15]. Y puesto

[15] «najplastyczniejszym/ opisem chleba/ jest opis głodu».

que las preocupaciones vitales —comer, engendrar, sobrevivir...— del hombre son universales, ello podría explicar en muchos casos la existencia de tantas historias esencialmente uniformes, historietas fundamentalmente iguales en muy diferentes y hasta remotísimos puntos del planeta. Así pues, razón principal de muchas poligénesis independientes de creencias, mitos y leyendas estaría en lo que todos los seres humanos tienen en común —aparte de su muy similar *carrocería* o anatomía— estaría, como vimos, en su también esencialmente común psicología, en su mental *anatomía* interior, en definitiva; contingencia que les habría inducido a dar respuestas fundamentalmente iguales, a generar reacciones esencialmente similares ante idénticos o muy parecidos estímulos, aunque sea en muy diferentes y hasta remotísimos puntos del planeta… y siempre que la ideología, mucho más mudable, endémica y relativa no interfiriera en su psicológicamente automática respuesta.

En su día notara LEROI–GOURHAN (1984: 579–580):

> «los prehistoriadores se han asombrado, durante largo tiempo, ante la presencia frecuente de ocre rojo (hematites) en las sepulturas del Paleolítico Superior. La materia colorante se presenta como un lecho sobre el que reposa el esqueleto, como una|mancha en la región de la cabeza o espolvoreada por toda la fosa […] muy bien podía haber simbolizado a la sangre o a la vida».

Y aun:

> «La presencia del ocre rojo se ha convertido, prácticamente, en una constante en las sepulturas y habitaciones […] se admite que este colorante poseyó un valor simbólico. El hecho […] ha llevado a muchos prehistoriadores a considerar el ocre como un equivalente de la sangre […] un símbolo de la vida» (Leroi–Gourhan 1984: 619).

Parece además que el uso del ocre pudo mantenerse durante milenios en determinadas culturas. Así, en la denominada *cultura Yámnaya* de tribus nómadas, en un vastísimo territorio al norte de los *mares* Negro y Caspio aproximadamente entre el 3220 y 2300 a.C., el uso del ocre era tan común en las tumbas de los difuntos que dicha cultura pasó a ser también conocida en alemán como "Cultura de las Tumbas de Ocre" (*Ockergrabkultur*; Mallory 1997: 240). Ya mucho antes, en época mesolítica, en el curso inferior del Dniéper se localizaron también en el área de Vasílevka (*Vasílivka* en ucraniano), en Ucrania, numerosas tumbas con cuerpos coloreados con ocre (Mallory 1997: 209).

Pero a propósito del empleo del mineral de ocre en la "Europa Prehistórica" también observa RAMOS (1999: 198): «además de su posible implicación simbólica o ideológica el ocre se podía utilizar como componente terapéutico, para decorar el cuerpo, dar color a objetos y artefactos o en el curtido de las pieles». En realidad el valor simbólico–ideológico del ocre debe de ser, en principio y mientras no se demuestre lo contrario, secundario respecto al uso práctico del mismo como medicina o para curtir pieles, pues estas son necesidades mucho más primarias —literalmente vitales, *hitos* de pura subsistencia— para los humanos.

⑭ Ocre es vida

Así pues, para que el ocre alcanzara el valor simbólico de la 'vida' debió de haber una fase previa en la que este color fuera visto por los ojos humanos en su más terrena, concreta y física función práctica antes —al menos unos *minutos* antes— de ser conceptualizado como un elemento simbólico. Hipotéticamente, pues, el ritual de re-

cubrir con ocre el cadáver pudo haber surgido, por ejemplo, a partir de un *hito*, un hecho clave bien práctico. Pues bien, curiosamente en algunas culturas está bien documentado el empleo de tal terroso mineral para repeler insectos, como, por ejemplo, entre la tribu de los onguis u ongues en las índicas islas de Andamán (Burenhult 1995: 82). A partir de tan aconsejable práctica, pongamos por caso, podría haberse generado el *rito* de embadurnar y recubrir los cadáveres de ocre, como muchas veces hacían también los propios vivos, y de ahí el *mito* del ocre como símbolo de la vida póstuma.

Diecisiete nativos de las islas Andamán de diversas edades posando organizadamente y con serio ademán para Maurice Vidal Portman en el año 1876

Desde luego —y aquí nos topamos ya con un factor tan crucial en la evolución humana como la tecnología— cuando para su primitiva función práctica —pongamos por caso: esa de repelente de mosquitos— se encontrara un producto más eficaz o simplemente la población se trasladara a un *habitat* sin esos latosos y zumbones insectos, entonces automáticamente aquel comportamiento perdería su primigenia función práctica, pervi-

viendo, sin embargo, su uso *figurado*, translaticio, connotativo...

En ese sentido los hitos – ritos – mitos se comportan muy mucho como las palabras en sus derivas semánticas, pues perdiendo con el tiempo la mayoría de ellas su sentido prístino y original acaban perviviendo solamente como contiguas metonimias o asemejadas metáforas de aquel primer referente, de modo que, por ejemplo, en latín clásico *carina*, que originariamente designaba la simétrica mitad de una cáscara de nuez, acabó indicando fundamentalmente la 'quilla' de una nave por metafórico parecido o incluso toda la 'nave' ella misma por metonímica contigüidad.

En suma, aunque la causa última o últimas concausas pudieron ser diferentes a las aquí aventuradas —en el caso del uso del ocre cabría asimismo, desde luego, contar con las candidaturas explicativas de sus reales o ficticias propiedades curativas o de su utilidad para el curtido de pieles— difícilmente el proceso esencial: hito → rito → mito pudo ser diferente. También aquí, como en tantas otras contingencias, el entorno físico —la ecología— parece haber condicionado claramente rituales y *mituales*.

Parecidamente y a propósito de la tribu panameña de los indios San Blas y al pie de una imagen comenta WEYER (1972: 95 ilustración 48):

> «El tinte azul oscuro de la planta *genipa* es añadido aquí a las tradicionales monedas y otros adornos. Se dice que el tinte ahuyenta los insectos, pero tiene además su especial significado religioso, como ocurre en muchas otras partes de la América del Sur tropical».

El material y el color son bien distintos, pero esencialmente tenemos el mismo fenómeno de un elemento útil y a la vez simbólico, práctico y religioso. Ahora bien, lo práctico, por más peren-

torio, debe de haber precedido a lo simbólico y lo útil a lo religioso o ideológico. Sin duda el rito de su empleo como substituto monetario o como ornamento debió de consolidar su nítido simbolismo.

⑮ Primas y suegras. Metáforas y metonimias

Sobre la clara preferencia en tantas culturas ancestrales por los matrimonios entre primos cruzados —el hombre debe preferentemente casarse con la hija o de la hermana de su padre (tía paterna) o del hermano de su madre (tío materno) y la mujer *uice uersa*— hubimos escrito hace años que tan curiosa práctica probablemente buscaba

> «establecer dentro de la proximidad la mayor distancia posible, ya que entre dos puntos el camino más largo es el zigzag [...] en la mentalidad primitiva, en la férrea exogamia caracterizante de tantas culturas paleolíticas, la zigzagueante interposición [...] de la serie chica – chico – chica – chico... propicia[ba] —creían aquellos— [...] el máximo abismo exogámico posible. Si el principio básico era que el matrimonio debía *perpetrarse* entre contrarios [...] la aplicación general de ese mismo principio–clave significaba evitar, por ejemplo, la hija del hijo (chico) del hermano (chico) del padre (chico)».

También ya hace años intentamos mostrar en otro lugar cómo parece inevitable relacionar el tabú de la suegra o regulación muy restrictiva del contacto entre yernos y suegras y que encontramos en numerosas culturas y ubicaciones —bosquimanos duis (Silberbauer 1983: 180), cafres (Frazer 2003: 296), todas (Murdock 1981: 102), dayaques (Frazer 2003: 296), semangos de Malasia (Murdock 1981: 88, 92), alfures de las Célebes (Frazer 2003: 296), arandas de Australia (Murdock 1981: 40), tasmanios (Murdock 1981: 24)...— con

«lo que técnicamente se denomina *residencia patrilocal*, es decir [...] la normalmente concomitante circunstancia de que la esposa pasa a residir con la banda del marido», mudanza que sigue caracterizando actualmente a las comunidades cinegéticas perviventes (Moure & González 1995: 106) dentro de la conocida general exogamia practicada por las culturas de caza y recolección.

Cactus popularmente conocido como *asiento de suegra*. La cuchufleta esconde muy probablemente una ancestralísima motivación (fotografía de Aka)

Por supuesto, los famosos chistes y cuchufletas sobre la suegra que tan a menudo encontramos en nuestras sociedades contemporáneas —como denominar *asiento de suegra* a un cactus (*Echinocactus grusonii*) endémico del centro de Méjico, de buenas proporciones y con forma de *puff*— muy probablemente no serían en esencia más que un relicto actualizado sobre aquella severísima prohibición de cualquier tipo de contacto con la suegra —como veto de la residencia matrilocal o uxorilocal, es decir: con los familiares de la espo-

sa— y que durante tantos milenios acompañó la mayor parte de nuestra vida como especie.

Así pues, como en la lengua, que, en última instancia, es substancialmente el resultado de una mentalidad colectiva, también en el mundo de los mitos al final están nuestros dos básicos modos de proceso mental: la esencialmente ritual metonimia y la básicamente mítica metáfora, aspecto que, por ejemplo, en el ámbito de la magia ya fuera reconocido al menos desde el antropólogo escocés James G. FRAZER (1854–941), tal como recordaran en su día JAKOBSON y HALLE (1980: 141), al distinguirse entre la metafórica magia por simpatía —verbigracia el imitativo fetiche con algún parecido con la persona a la que se desea atacar y sobre el que el hechicero vudú clava sus alfileres— y la metonímica magia por alguna suerte de contacto —verbigracia las uñas o el cabello de la persona a la que se desea hechizar y sobre el que la bruja veneciana ejercerá sus destructivos rituales. Así pues, ante la visión de un hongo con llamativa forma de hígado, nuestro asociativo pensamiento metafórico nos inducirá a pensar que pueda tener alguna propiedad —por lo general, más bien beneficiosa— para nuestro depurativo y vital órgano. Así pues, ante la visión de un colmillo de lobo, nuestro asociativo pensamiento metonímico nos hará visualizar el lobo mismo o, ya en una sucesión de metonimias, suponer que, por ejemplo, colgado de nuestro pecho, nos infundirá las aptitudes cazadoras propias del feroz depredador.

⑯ La moneda de Melanesia

Lo susodicho a propósito de ocres o tintes azules podría decirse, *mutatis mutandis* y *ceteris paribus*, de las conchas marinas, para las que en algunas partes del terráqueo globo está bien documen-

tado su uso igualmente *monetario* y ornamental. En su descripción de una boda bosquimana refiere WEYER (1972: 219) que la prometida «llevaba alrededor de la frente y colgando del cuello, todos los abalorios de conchas que poseía [...] también un collar hecho de dientes de animal, entre los cuales había una concha de aurí (muy rara tan tierras adentro)», a lo que en nota a pie de página añade el traductor: «concha que sirve de moneda entre algunos poblados de África».

Es, en efecto, muy de destacar la importancia de las conchas para los pueblos primitivos y específicamente para los pueblos que vivían de la caza y recolección o, si se prefiere ser más específico, de la pesca y recogida de moluscos. Así, en

> «muchas zonas de Melanesia los pagos y cambios son realizados con discos o anillos de conchas y ristras de cuentas circulares, asimismo de conchas, la famosa moneda de Melanesia. Para adquirir canoas, cerdos y comida, para pagar las cuotas de entrada en el club de los hombres, en pago de multas a los jefes y como ofrendas a los espíritus, deben entregarse ristras de cuentas de concha. También hay que entregar esta moneda al padre de la muchacha con la que un hombre desea casarse» (Forde 1995: 225; ítem 226).

Detalle este último que proporciona, de nuevo, una curiosa conexión con lo nupcial o erótico. También entre los capaucus, en Papúa, «el precio de la novia consiste en dinero en forma de conchas» (Harris 1998: 412).

Además en

> «algunas zonas de Melanesia los viajes comerciales son estimulados y regulados por la *kula*, intercambio ceremonial de regalos […] Las cosas que son objeto primordial de este tipo de intercambio se reducen a collares de discos de conchas rojas y brazaletes de conchas blan-

cas […] Estos objetos constituyen adornos apreciadísimos y sólo son mostrados en las fiestas y cermonias más importantes» (Forde 1995: 227).

El reposo del guerrero: un melanesio de las islas Fiyi con cuidado *casco* capilar y taparrabos fanfarrón en fotografía de Francis Herbert Dufty hacia 1870

También en ciertos pueblos de Papúa–Nueva Guinea como parte de algunos ritos funerarios los parientes «reciben una gran paga mortuoria que siempre incluye valiosas conchas»[16] (Aikhenvald 2010: 12). Parece que este tipo de prácticas o tradiciones arranca de épocas muy remotas, cuando un tipo especial de adorno de concha era trocado por otro, tal como también cierta cantidad concreta de pescado a cambio de cierta cantidad de *sagú* o fécula de palmera y en «Melanesia no había "dinero" ni medio universal alguno de intercambio» (Torrence 1995: 54).

Tal práctica no queda, sin embargo, restringida a los pueblos marítimos. Los yocutos, en la Gran Cuenca del oeste norteamericano,

> «utilizaban ristras de conchas, cuyo valor era calculado de acuerdo con unidades de longitud medidas con la mano, como presentes y también para ciertas formas de intercambio. En tiempos relativamente recientes, por lo menos, estas conchas eran obtenidas mediante largas expediciones realizadas hasta territorios lejanos, en la costa del Pacífico» (Forde 1995: 60).

[16] «receive a large mortuary payment which invariably includes shell valuables».

⑰ La clóchina nos hizo humanos

Hay más que indicios de que esta *comercial* situación descrita podría haberse dado en época antiquísima. Ya durante el Paleolítico Superior: «tanto en Europa occidental como en Europa central […] hay evidencia de comercio o intercambio de varias especies de conchas y moluscos marinos a través de áreas muy extensas» (Mellars 1998a: 71). En el Paleolítico Superior extensas redes de intercambios comerciales se dejan documentar en muchas zonas de Europa, acreditando, por ejemplo, el «transporte de conchas marinas y otros materiales a lo largo de extraordinarias distancias de hasta 400 o 600 quilómetros»[17] (Mellars 1998b: 92). Durante esa misma época y para la Europa central tenemos evidencias de la llegada de conchas desde más de 800 quilómetros de distancia (Ramos 1999: 242–243, 249 y 326–327). También, verbigracia, «Los yacimientos de Quebara (comienzos del Epipaleolítico) en el Próximo Oriente contienen conchas marinas obtenidas desde unas fuentes de suministros de hasta 300 quilómetros de distancia»[18] (Kuhn & Stiner 2001: 115). Además, estos esqueletos de moluscos constituirían el primer tipo de adornos que tenemos en la actualidad documentado, pues se encontraron unas conchas perforadas datables hace 100.000 años en los yacimientos de Skhul en Israel y de Oued Djebbana en Argelia.

Ahora bien, según los más recientes estudios especializados en la evolución humana precisamente la introducción de moluscos y otros elementos marinos en nuestra dieta contribuyó sobremanera al desarrollo cerebral del *homo sapiens*

---

[17] «transportation of sea shells and other materials over remarkable distances of up to 400–600 km.».

[18] «Kebaran (early Epipalaeolithic) sites in the Levant contain marine shells obtained from sources up to 300 km away».

sapiens. Así pues y según dichos estudios, por resumirlo casi groseramente en una frase, la almeja nos hizo inteligentes, la clóchina nos hizo humanos. En ese contexto ¿qué duda puede haber de que el primer interés del hombres fue por la carnosa y nutritiva pulpa de algunos de estos moluscos? *Cherchez la faim*. De nuevo hito → rito → mito.

3 CAZADOR, RECOLECTRIZ Y… CHAMÁN

"Dèu me dòne contienda ab qui mentenga"
(Carlos Ròs, *Tratat de adages*, Valencia 1736, 51)

1 Dos mantras indoeuropeísticos: *Dumézil* y *trifuncionalismo*

En la práctica, como vimos [☞ 1 1], resulta poco menos que imposible adentrarse mínimamente en la monumental e inabarcable bibliografía sobre muchos mitos considerados indoeuropeos sin toparse repetidamente con el nombre de DUMÉZIL y su teoría denominada *trifuncionalismo*. A veces incluso desde el propio título del trabajo, como en los dos citados artículos de ALBERRO, que casi difieren más en el propio título que en el contenido: «Las tres funciones dumezilianas y las tradiciones mitológicas […]» (2003) y «Las tres funciones dumezilianas y el mito […]», o como en el caso de la mucho más original aportación de GALLONI: «Archeologia dei gemelli mitici (Georges Dumézil […]».

De hecho bien puede darse como poco menos que unánimemente aceptado dentro de la Indoeuropeística tradicional el modelo social e ideológico representado por ese sistema tripartito propugnado, popularizado y casi caricaturescamente caracterizado por el francés Georges DUMÉZIL (1898–986) en múltiples obras (1941, 1952, 1958, 2016a, 2016b…) y conocido sintéti-

camente bajo aquella denominación de *trifuncionalismo*, una suerte de reduccionismo histórico según el cual tres básicas funciones socio–ideológicas corresponderían a tres clases sociales: la función soberana y religiosa a la clase de reyes y sacerdotes, la militar a los guerreros y la productiva a pastores, agricultores y artesanos. Para DUMÉZIL, por ejemplo, la tríada divina de Júpiter, Marte y Quirino representarían en la religión romana las respectivas funciones soberana, guerrera y… el *profanum uolgus* (*carm.* 3,1,1), por decirlo con el poeta romano Quinto HORACIO (65–8 a.C.). Según el autor francés «La comparación de las más antiguas tradiciones de los diversos pueblos de habla indoeuropea vino a revelar un considerable fondo de elementos comunes […] para los cuales los demás pueblos del mundo antiguo no presentan equivalencias»[19] (Dumézil 1958: 5).

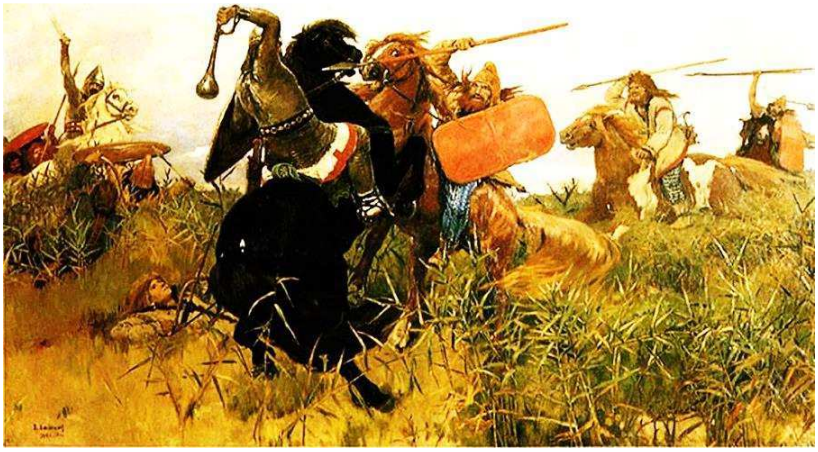
Por otra parte, la admiración por unos excepcionales indoeuropeos así como el históricamente preciso eurocéntrico marco contextual en el que se mueve el autor francés, podría quedar sintetizado en este épico *incipit* de uno de sus libros (Dumézil 1941: 9):

> «En el transcurso del III y II milenios a.C. tuvo lugar el acontecimiento más importante de la historia reciente de la humanidad: desde una región que podría situarse entre la llanura húngara y el Báltico, por oleadas sucesivas, salieron en todas las direcciones tropas de conquistadores que hablaban esencialmente la misma lengua ¿Qué sucedió? […] Nunca lo sabremos. Pero el hecho es que centrífugas correrías, en unos pocos siglos,

[19] «La comparaison des plus vieilles traditions des divers peuples parlant des langues indo–européennes a révélé un fond considérable d'éléments communs […] dont les autres peuples de l'ancien monde n'offrent pas l'équivalent».

sometieron ante estos audaces caballeros toda la Europa septentrional, occidental, meridional y sudoriental»[20].

Nótese lo apodíctico y hasta apocalíptico o, cuando menos, hiperbólico de ciertas expresiones: "el acontecimiento más importante de la historia reciente de la humanidad", "oleadas sucesivas", "en todas las direcciones", "tropas de conquistadores", "sometieron ante estos audaces caballeros toda la Europa"…



"Batalla de escitas y eslavos" (1881) de Víktor Mixájlovič Vasnecóv o la estética de la belicosa épica indoeuropea: heroica, sí, pero ¿histórica? ¿real?

② Tres críticos del trifuncionalismo

Es sorprendente que tan groseras simplificaciones hayan tenido éxito tamaño en el mundo indoeuropeístico, llegando de hecho DUMÉZIL a convertirse en una especie de *ideólogo* cuasi oficial de la Lingüística indoeuropea tradicional. En efecto, como bien dice FORTSON (2004: 28), «la

[20] «Au cours du troisième et du second millénaires avant Jésus–Christ se produisit l'événement le plus important de l'histoire temporelle récente de l'humanité: d'une région qu'on semble pouvoir situer entre la plaine hongroise et la Baltique, par vagues successives, partirent en tous sens des troupes conquérantes qui parlaient sensiblement la même langue. Que s'était–il passé? […] Nous n'en saurons jamais rien. Mais le fait est là: des courses centrifuges, en quelques siècles, asservissent à ces hardis cavaliers toute l'Europe du Nord, de l'Ouest, du Sud et du Sud–Est».

ideología tripartita […] se ha convertido en la doctrina oficial para numerosos especialistas en las cultura y mitología indoeuropeas comparadas, pero hay buenos motivos para la cautela»[21], teoría que el mismo autor critica por cuatro motivos fundamentales:

> «la ideología no cuadra bien con el material […] existe además una peligrosa circularidad al aplicar una teoría a un conjunto de|mitos y analizarlos de modo tal que encajen con la teoría […] es dudoso qué ganancia se obtenga en la comprensión o de interés reduciendo un tan rico material cultural a un marco que en última instancia es bastante pobre. Incluso si fuera real, el trifuncionalismo indoeuropeo podría resultar ser un fenómeno cognitivo casi universal, ya que está testimoniado también para algunas culturas anindoeuropeas»[22] (Fortson 2004: 28–29; *item* Renfrew 1990: 16).

Tampoco puede sorprender que los dos autores probablemente más críticos contra la doctrina *oficial* sobre los orígenes de las lenguas indoeuropeas: Sir Colin RENFREW (1990: 203–210) y Mario ALINEI (1996: 293–296) hayan dedicado unas cuantas páginas a rebatir la fundamentación de las tesis dumezilianas, sin, por otra parte, negar al citado autor, al igual que nosotros, los méritos de su extraordinaria erudición y vasta documentación. Lapidaria la sentencia del maestro

---

[21] «the tripartite ideology […] has become standard doctrine among many specialists in comparative IE myth and culture. But there are good reasons to be cautious with it».

[22] «the ideology does not match very well much of the material […] there is also a dangerous circularity in applying a theory to a set of|myths and analyzing those myths in such a way as to make them fit the theory […] it is unclear how much understanding, or interest, is gained by reducing such rich cultural material to a framework that is ultimately rather bare. Even if the trifunctionalism of PIE is real, it may turn out to be a cognitive quasi–universal, as it has been documented for some non–IE cultures as well».

de Turín: «su teoría general sólo puede calificarse de ridícula»[23] (Alinei 1996: 294).

Seria objeción y planteada ya tempranamente por diversos autores es la constatación de que el trifuncionalismo que DUMÉZIL propugna como fenómeno característicamente indoeuropeo, se da en realidad en muchas otras culturas no indoeuropeas, como recordaba FORTSON, siendo, por tanto, falaz aquel citado [☞ 3 1] axioma dumeziliano de que «los demás pueblos del mundo antiguo no presentan equivalencias» (Dumézil 1958: 5). Lord RENFREW, por su parte, señala paralelismos con las antiguas culturas polinesias y de América central (1990: 206), aduce la crítica de BROUGH (1959 *non uidimus*) relativa a que el mismo trifuncionalismo se encontraría también en el Antiguo Testamento de los semíticos hebreos (Renfrew 1990: 207) y finalmente, no sin sorna, evoca a aquel discípulo japonés del propio DUMÉZIL y que habría mostrado que la ideología indoeuropea de las tres funciones se daba también ¡en la antigua mitología japonesa! queriendo hacer remontar el tal pupilo nipón dicha ideología patria, de modo tan coherente cuan inverosímil, a la externa influencia indoeuropea (Renfrew 1990: 207; *item* Alinei 1996: 294). Lo que se dice un discípulo leal y consecuente… pero demoledor para las tesis del maestro. Metodológicamente cabe, pues, señalar el grave error de determinar que algo es característico de los indoeuropeos sin comprobar si se da en otras culturas.

Otra crítica fundamental —y ya por sí misma suficiente para dar por derribado todo el edificio trifuncionalista— radica en la imposibilidad de que el sistema descrito por DUMÉZIL se haya dado en una época común para *el* pueblo

[23] «la sua teoria generale può essere definita soltanto ridicola».

indoeuropeo incluso en el caso de que se admita la más baja de las cronologías aceptables, que es forzosamente algo antes de la de la Edad del Bronce, período para el que ya tenemos seguras evidencias de la existencia de grupos lingüísticos indoeuropeos independientes: anatolios, helénicos e indoiranios al menos, conformando así esta época un obligatorio *terminus ante quem* para establecer cualquier fase de comunidad lingüística indoeuropea. La teoría de DUMÉZIL, por tanto, contendría «un completo anacronismo» (Renfrew 1990: 204), ya que «Tal articulación social, con una casta sacerdotal y una clase militar totalmente ajena a la producción no pudo formarse antes de la Edad del Bronce»[24] (Alinei 1996: 294; *similiter* Renfrew 1990: 204).

③ En la dorada tierra de la acronía

RENFREW (1990: 228) insiste en el carácter acrónico y atópico de la reconstrucción de DUMÉZIL y de su legión —justo es reconocerlo— de seguidores: «Operan en la tierra dorada de una sociedad protoindoeuopea y creen que hunde sus raíces fuera del espacio y del tiempo». Finalmente señala también RENFREW (1990: 206) que

> «no está claro cuántas de las aparentes concordancias entre los distintos mitos deben considerarse realmente equivalentes […] Lo que hay que comparar sobre todo es la relación estructural […] En tales casos […] la base para reivindicar concordancias es muy difícil de verificar».

Por su parte, el escaso riesgo del método y su banalidad son igualmente censurados por

[24] «Un'articolazione sociale di questo tipo, con una casta sacerdotale e una classe militare totalmente sottrate alla produzione non può essersi formata prima dell'età del Bronzo».

ALINEI (1996: 294) cuando afirma que «descubrir una tripartición en cualquier fenomenología histórico–ideológica del globo terráqueo es […] la cosa más fácil del mundo»[25] y observa que el hecho de

> «que todas las sociedades desarrollen mitologías basadas sobre la propia articulación social es indudablemente uno de los principios básicos de la moderna historia de las religiones, pero hay un límite a las banalidades que se puedan construir sobre esta base»[26] (1996: 294).

Crítica esta que nuestro autor ejemplifica del siguiente elocuente modo:

> «Ningún historiador de las religiones ha sostenido jamás que la existencia de|divinidades masculinas y femeninas en las diversas religiones […] sea consecuencia de la existencia de sexo en el género humano o que la existencia de dioses niños, dioses adultos y divinidades ancianas sea el reflejo del ciclo de la vida humana»[27] (Alinei 1996: 294–295).

Igualmente —y, *nota bene*, esto afecta a cualquier otro aspecto reconstructivo de la *res Indoeuropæa*—

> «Encontrar en el léxico indoeuropeo pruebas del conocimiento de la agricultura, de la ganadería, de la guerra, de otros aspectos de la reciente prehistoria […]

---

[25] «Scoprire il tre in qualunque fenomenologia storico–ideologica del globo terrestre è […] la cosa più facile del mondo».

[26] «che tutte le società sviluppino mitologie basate sulla propria articolazione sociale è senza dubbio uno dei principi basilari della moderna storia delle religioni, ma c'è un limite alle banalità che si possono costruire su questa base».

[27] «Nessuno storico delle religioni ha mai sostenuto che l'esistenza di|divinità maschili e femminili nelle diverse religioni […] è la conseguenza dell'esistenza dei sessi del genere umano, o che l'esistenza di dèi bambini, dèi adulti e divinità vegliarde è il riflesso del ciclo della vita umana».

no prueba absolutamente nada fuera del hecho que los diversos grupos indoeuropeos pasaron por este tipo de experiencia»[28] (Alinei 1996: 296).

Es más: que esté mejor preservado en el léxico indoeuropeo el reciente estadio patriarcal, agrícola y ganadero antes que el matriarcal de la caza y recolección tampoco significa mucho, ya que «un léxico conserva siempre mejor los estadios culturales más recientes»[29] (Alinei 1996: 296). Finalmente, otro yerro de la teoría de DUMÉZIL en opinión de ALINEI (1996: 296) es que «carece de estratigrafía»[30] y presupone así que los indoeuropeos no han conocido ningún otro período cultural anterior.

④ El senado delibera cómo no ser senado

En todo caso, es capital incidir en el crucial punto metodológico de que, a la hora de calificar de *indoeuropeo* un mito o cualquier otro fenómeno, el primer requisito exigible es precisamente el dejar bien establecido que dicho fenómeno sea exclusivo del mundo lingüístico indoeuropeo, lo que comporta obviamente la inspección de otros ámbitos lingüísticos a fin de comprobar que ese mismo fenómeno no se da en estos, pues, al dejar sin examen lo que no es indoeuropeo, se puede caer fácilmente en la tentación de considerar como una *exclusividad* indoeuropea aquello que en realidad es también afroasiático… o amazónico… o australiano… o esquimo–aleutiano… o

[28] «Ritrovare nel lessico IE prove di conoscenza di agricoltura, di pastorizia, di guerra, di altri aspetti della preistoria recente […] non prova assolutamente nulla, al di là del fatto che i diversi gruppi IE sono passati attraverso queste esperienze».
[29] «Un lessico conserva sempre meglio gli stadi culturali più recenti».
[30] «è priva dell'elemento stratigrafico».

nilo–sajariano… o túrcico… o urálico… etc. etc., considerar, en definitiva, indoeuropeo aquello que es en realidad planetario o mundial. Veamos unos pocos pero seguramente harto elocuentes ejemplos.

La existencia en Roma de un *senatus* u originario consejo de ancianos, a juzgar por su clara etimología (*cf. senex* 'anciano – viejo') y de un análogo *presbytérion* (πρεσβυτέριον; *cf. présbus* – πρέσβυς 'anciano – viejo') o 'consejo de ancianos' entre los griegos ¿nos da derecho a hablar de una institución *indoeuropea*? Lo cierto es que dicha institución muy bien podría ser el relicto de prácticas más simples y mucho, muchísimo más antiguas, pues que documentadas, al parecer, en los cinco continentes.

Así, en la cultura tradicional de los ainúes «Cada poblado tiene un jefe cuya autoridad está moderada por un consejo de ancianos» (Weyer 1972: 232), pues «Cada aldea está gobernada por un jefe […] pero su autoridad no es absoluta. Un consejo de ancianos, que se reúne en su casa, tiene el derecho de veto sobre sus decisiones» (Murdock 1981: 145). Los bontoques de Baguío, una de las tribus de los igorrotes malayos, carecen de jefe y «se gobiernan por el *igtugtuku* o consejo de ancianos» (Serra–Ráfols 1962: I 383). Los consejos de ancianos están asimismo bien documentados para algunos pueblos papúas (Serra–Ráfols 1962: I 402). Entre los arandas, cazadores–recolectores de la Australia central, el jefe totémico

> «consulta todos los asuntos importantes […] con un consejo formado por los hombres más ancianos y más respetados del grupo. Este consejo de ancianos ejerce unas cuantas funciones estrictamente reguladoras —referentes a los extranjeros y a la organización de los

grupos encargados de castigar un crimen y de ejecutar una venganza» (Murdock 1981: 49).

También entre el resto de los aborígenes australianos con frecuencia la «autoridad corresponde a los ancianos, que se reúnen en una especie de asamblea, de la cual sale a veces un jefe no hereditario» (Serra–Ráfols 1962: I 437). Entre los lapones los «elementos fundamentales de toda comunidad local eran la familia y el consejo llamado *siida*, compuesto por los miembros más ancianos de las distintas familias» (Vorren 1991: 110) etc. etc.

⑤ Blanca y raptada va la novia

Las analogías —y en mito y muy significativamente incluso en rito— entre las culturas más remotas son a menudo pasmosas. La simulación del rapto por parte del marido que incluía el ceremonial de las nupcias romanas lo encontramos a miles de quilómetros geográficos y socioculturales entre los bosquimanos:

> «las muchachas jugaron a ser capturadas como esposas. Otras fingieron ser las pretendientes, pero esto ni disminuyó la excitación ni hizo ver menos claro el hecho de que un matrimonio "real" comporta siempre alguna violencia […] Entre clanes amigos la lucha puede ser puramente simbólica, pero cuando un hombre captura una esposa de un grupo muy distante, que trata auténticamente de evitar el rapto, el asunto es mucho más serio. Algunos de los hombres […] se habían fugado con una muchacha yéndose a otra parte, pero esta no era la forma normal de casarse» (Weyer 1972: 216).

Y aún: «le faltaba sin embargo todavía apoderarse de ella por la fuerza, porque la palabra bosquimana de matrimonio significa "tomar a la fuerza". Ella tenía que demostrar resistencia» (Weyer 1972: 219).

Asimismo una hostilidad ritual es fingida entre los lolos, en los Himálayas orientales y ya en territorio chino, previamente a la ceremonia nupcial:

«Las complicadas hostilidades que preceden al matrimonio son de lo más curioso […] los padres […] se resisten vigorosamente a las gestiones del intermediario […] lo golpean duramente como prueba del valor que tiene su hija para ellos. Las negociaciones deliberadamente se prolongan, y al final el novio reúne a sus amigos y ataca la casa […] el daño producido a personas y cosas puede ser considerable. Pero cuando las fuerzas del novio consiguen entrar, se declara la paz» (Weyer 1972: 257).

Incluso en el detallito del empleo del velo por la novia romana encontramos un paralelo, como en tantas otras culturas, entre los lolos:

«La novia […] es cubierta con un espeso velo y llevada a su nueva casa, acompañada por sus hermanos. A su llegada hay otra refriega. Se le arranca el velo y sus parientes tratan de lanzarlo al techo como prueba de la autoridad con que mandará en su nuevo hogar […] la familia del novio trata de pisotear el velo en el umbral de la puerta para probar lo contrario […] no siempre es una lucha ficticia» (Weyer 1972: 257).

Ergo lo[lo] más prudente es buscar algún pretexto para no acudir a una boda... si la invitación es para una ceremonia por el rito lolo…

También entre los aruntas o arandas, en el corazón de Australia,

«la joven prometida suele estar sentada en las rodillas de la madre, llorando. Cuando llega el novio […] se dirige directamente a su futura madre política y le dice: "Dame tu hija". Agarra a la muchacha por el brazo y ella finge resistir. La madre pone el brazo de la muchacha en la mano del hombre y éste se lo estruja con fuerza. Esto significa que están casados» (Weyer 1972: 271).

En principio apenas cabe dudar de que en su origen aquella resistencia no era, no, precisamente fingida…

En muchas lenguas indoeuropeas la práctica ancestral —después a menudo solidificada como ficción en el rito o en el folclore— del secuestro de la novia y su matrimonio a la fuerza resulta bastante evidente por mor del uso del verbo que significa 'llevarse – conducir – [trans]portar' para expresar el casamiento, así en el ámbito indoiranio, báltico, céltico, eslávico, helénico o latino (Sergent 1995: 228). El léxico latino es bien elocuente, pues 'casar' puede decirse *[uxōrem domum] dūcere* etimológica y literalmente "llevarse [la mujer a casa]", pero sólo cuando se habla del hombre, ya que, si es la mujer la que se casa, se dirá literal y etimológicamente "ponerse el velo [para el marido]": *[marītō] nūbere*. Nótese incidentalmente la referencia a la ancestral residencia patrilocal [☞ 2 15], propia de tantas culturas primitivas, que connota la expresión latina *uxōrem domum dūcere*. De hecho el uso del velo, pervivido hasta hoy en el mundo occidental, se da[ba] en numerosas otras culturas antiguas, como acabamos de ver.

Elocuente también el testimonio eslávico, donde una voz que etimológicamente significaría 'no–llevada' ha generado los términos para 'nuera', 'cuñada', 'esposa' o 'novia' en diversas lenguas: checo *nevěsta* 'esposa – nuera', polaco *niewiasta* 'mujer', ruso *nevésta* 'novia', serbocroata *nevjesta* 'esposa – nuera – cuñada', ucraniano *nevísta* 'esposa'… Sólo cabe, pues, deducir que la acepción 'esposa' es secundaria y debida a un desplazamiento metonímico y quizá tabuístico del sentido referido a aquella mujer normalmente joven —'cuñada', 'novia' o 'nuera'— que, a dife-

rencia de la esposa, no abandonaba la residencia de la tribu para seguir al marido.

⑥ Más *indoeuropeas* creencias universales

Igualmente la consideración divina del fuego u *hogar* —derivado del latín *focus* 'fuego'— doméstico que tenían los romanos, la reencontramos también entre los ainúes del Japón: «El hogar debe ser tratado también con respeto, porque es la morada de la importante Diosa del Fuego» (Weyer 1972: 223).

Item, en su sección dedicada a "La cultura primitiva indoeuropea" señala SERGENT (1995: 216–217) la costumbre indoeuropea de inmersión del recién nacido en agua [fría]:

> «Entre numerosos pueblos, el recién nacido es sumergido en el agua, si es posible, fría: se trata de endurecer desde el principio […] (Grecia, celtas, ítalos, escitas, dárdanos, eslavos, antigua India; aspersión entre los germanos) [..|..] El agua fría fue substituida por vino en Grecia: se le lava con vino en Esparta»[31].

Ahora bien, esa misma usanza, ese mismo rito se da bajo variadas formas asimismo en numerosos pueblos anindoeuropeos. Así, por ejemplo, entre los panameños indios San Blas durante el parto la madre «yace en una hamaca en la que se ha practicado una abertura y, cuando nace el bebé, éste cae por la misma dentro de una canoa llena de agua de mar» (Weyer 1972: 92). También evidentemente el bautismo judeo–cristiano podría presentarse como un suavizado relicto de esa

[31] «Chez de nombreux peuples, le nouveau–né est plongé dans l'eau, si possible froide: il s'agit de l'endurcir dès le début […] (Grèce, Celtes, Italiques, Scythes, Dardaniens, Slaves, Inde ancienne; aspersion chez les Germains) [..|..] L'eau froide est remplacée en Grèce par du vin: on le lave avec du vin à Sparte».

misma práctica que con probabilidad acabó representado simbólicamente una suerte de purificación.

El abusivo empleo de la adivinación por los romanos antes de cada acontecimiento importante —costumbre compartida con los etruscos y, se cree, heredada de estos— tendría su correlato, aparte de entre otros muchos pueblos anindoeuropeos, entre, por ejemplo, los citados lolos, para quienes «el día indicado para una batalla u otras empresas importantes o peligrosas es determinado por adivinación» (Weyer 1972: 256).

Los restos del banquete… o el suelo por barrer. Mosaico romano (s. II *a.D.*). A veces gracias a los restos diseminados por todo el planeta es posible reconstruir el gran mosaico de la mitografía más ancestral.

Y ¿qué decir de la tan extendida creencia, desde los Cárpatos hasta Australia (Hamacher 2012/3: 108), de que la aparición de un cuerpo celeste, ya estrella o meteorito, comporta la muerte de una persona? *Că o stea iar a că,/ Şi din lume a trecut* se dice en la poesía popular rumana o «"Porque una estrella ha caído/ Y del mundo ha pasado". Pues es de advertir que la superstición

popular cree que la *caída* de una estrella —*scilicet*: la estrella fugaz— indica la muerte de un hombre» (Cortés 1955: 35). Superstición o creencia que tanta bella poesía ha generado, desde "La trenza de Berenice" del helénico CALÍMACO (310–240 a.C.) o del romano CATULO (s. I a.C) en su latino versionar hasta aquel «Hoy en la noche nacerá/ la estrella Hamlet»[32] del inolvidable "Treno de Fortimbrás" (1961) de Zbigniew HERBERT (1924–98).

Lo seguro y cierto es que muchos mitos *indoeuropeos* resultan ser, ejem, bastante universales...

⑦ Dieciséis objeciones al trifuncionalismo

A estas críticas a las teorías dumezilianas podrían sumarse otras, siempre en el terreno de los planteamientos metodológicos más básicos. En efecto, enlazando con lo dicho por ALINEI Mario sobre la falta de estratigrafía de la propuesta dumeziliana, otro de los errores de base del estudioso francés estaría probablemente en suponer, al menos en la práctica, que todo tiene su origen en la historia, especialmente e inclusive los mitos y leyendas.

Otra seria y concreta objeción estriba en la circunstancia de que muchos de los términos característicos de la sociedad dumeziliana, como 'ejército', 'guerra' o 'rey' no son panindoeuropeos, es decir, no cuentan con una etimología común, lo que sugiere que la presencia de estos conceptos, por no venir acompañados de términos con una raíz común en las lenguas indoeuropeas, se deba no a una herencia compartida sino a desarrollos ya independientes y paralelos.

[32] «Dziś w nocy urodzi się/ gwiazda Hamlet».

Por último, metodológicamente puede objetársele también a DUMÉZIL y sus seguidores el que su ambicioso intento de reconstruir la religión de los antiguos indoeuropeos se base casi exclusivamente en los datos suministrados por la Mitología comparada... con parada y fonda, diríamos...

Substancialmente, por tanto, todas estas básicas objeciones podrían resumirse en los 16 puntos siguientes:

① la inaplicabilidad de la ideología tripartita a gran parte del material estudiable,

② la circularidad potencial de la propuesta, por la que se simplifican los mitos para acomodarlos a la teoría y la teoría se complica para acomodarla a los mitos,

③ el dudoso beneficio obtenido por tan rígido reduccionismo,

④ la posibilidad de que el trifuncionalismo sea menos una marca de la cultura indoeuropea que una simple impronta cognitiva humana y, por tanto, potencialmente universal,

⑤ la falta de comparación o consideración del material anindoeuropeo,

⑥ la constatación efectiva de que el trifuncionalismo indoeuropeo se da también en remotas culturas anindoeuropeas,

⑦ la imposibilidad de que tal sistema, emergido sólo con la Edad del Bronce, pueda remontarse a una época —necesariamente anterior— de comunidad lingüística indoeuropea,

⑧ la indeterminación de los factores tiempo y espacio en la reconstrucción dumeziliana,

⑨ la ambigüedad en el establecimiento de qué concordancias son realmente equivalentes,

⑩ la escasa dificultad de hallar estructuras tripartitas en fenómenos histórico–ideológicos,

⑪ la obviedad de que las mitologías son por norma general una proyección del tipo de sociedad y no viceversa,
⑫ la relatividad de la significación de la presencia de léxico agro–ganadero o bélico en la lenguas indoeuropeas, ya que es seguro que todos los grupos indoeuropeos atravesaron esta fase cultural,
⑬ la carencia de una estratigrafía,
⑭ la suposición de que todo mito indoeuropeo es de origen epineolítico,
⑮ la inexistencia de étimos indoeuropeos comunes para los elementos característicos de la sociedad descrita, y
⑯ la casi exclusiva dependencia para todos los datos en el material suministrado por la Mitología comparada.

⑧ Hombre, mujer y... dos–espíritus

Con quizá menos forzatura —y seguramente más ganancia o, desde luego, alcance cronológico— podría proponerse también que el trifuncionalismo social o funcionalismo tripartito es un eco de las tres primeras *funciones*, es decir, ocupaciones o profesiones básicas de las comunidades humanas. La soberana y *guerrera* del cazador, la artesanal de la mujer y la religiosa del chamán, que no solía participar en los aspectos reproductivos de la comunidad. En algunas culturas está incluso documentada la relevancia de la homosexualidad en esta función; baste al respecto el parágrafo con el sugestivo título de *The Paleolithic Origins of the Two–Spirits Tradition* en NEILL (2009: 39–40), siendo "doble espíritu" el término empleado en alguna lengua indígena para esta orientación sexual aludiendo al espíritu masculino y femenino a la vez (*eiusdem* 2009: 38: «existe una

estrecha relación entre el doble espíritu y el chamanismo»[33]). Así, la función chamánica actuaría como punto intermedio de equilibrio entre las dos *funciones* primarias que, en un reduccionismo último y máximo, serían el del varón y la fémina.

En efecto, al menos

> «Entre los esquimales, el *angakok* constituye […] un "tercer sexo" […] En cuanto al sexo biológico, el chamán es normalmente un varón entre los cazadores–recolectores frente a lo que sucede en las sociedades jerarquizadas […] donde, a causa de la marginalidad religiosa del chamanismo […] puede encontrarse una alta incidencia de chamanes femeninas»[34] (Guenther 2002: 427).

Universal	**hombre**	**mujer**	**hombre/mujer**
Paleolítico	**cazador**	**recolectriz**	**chamán**
Neolítico	**pastor**	**agricultor**	**sacerdote**
Epineolítico	**guerrero**	**productor**	**rey**

En la mitología de los taínos, en el Caribe, al menos un par de mitos refieren los viajes de un chamán con curación de su enfermedad sexual (Saunders 2004: 265). En todo caso, el celibato constituía una de las prácticas habitualmente seguidas por los chamanes para alcanzar el *éxtasis* o estado alterado de la conciencia (Winkelman 2013: 48). El chamán prototípico gusta de vestirse llamativa y hasta estrafalariamente, sobreadornándose con cuernos, huesos, pieles, plumas u otros accesorios animales. Mientras las ocupaciones de cazador y recolectriz están asignadas a sexos distintos, la *profesión* de chamán puede indis-

[33] «there is a strong association between two–spirits and shamanism».

[34] «Among the Inuit, the *angakok* is […] a "third gender" […] As regards the shaman's biological gender, it is usually male among hunter–gatherers, as against hierarchical societies […] where, because of the religious marginalization of shamanism […] a high incidence of female shamans can be found».

tintamente ser desempeñada por hombres y mujeres, así

> «Entre los yucaguires, tanto hombres cuanto mujeres podían ser chamanes […] Hombres y mujeres tlinguites podían unos y otros ser chamanes y hechiceras […] Los chamanes tologuas eran siempre mujeres o trasvestidos»[35] (Endicott 2002: 413).

Igualmente varones y féminas ejercen de chamanes entre los ainúes (Svensson 2002: 135) así como entre los chucchis y yupiques (Schweitzer 2002: 139) y «En la mitología de los barasana de la Amazonia colombiana, Romi Kumu era la "Mujer chamana" que dio forma al mundo» (Saunders 2004: 302).

⑨ Nuestro primer *credo*

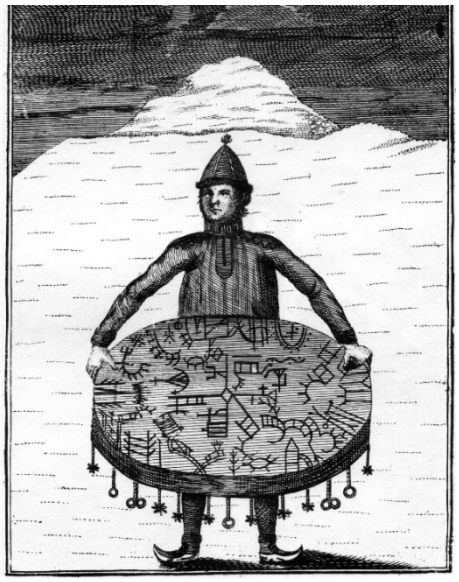
Aunque «No hay una definición del chamanismo consensuada»[36] (Le Quellec 2006: 55), un resumen de sus características generales ofrece FELTON (1991) y para una zona, como la siberiana, en la que el chamanismo se ha conservado con buena salud prácticamente hasta nuestros días, por lo que de alguna manera el chamán de los pueblos siberianos representa, *uelis nolis*, una suerte de arquétipo:

> «Cada comunidad tenía su propio chamán, que generalmente era un hombre. Este papel solía ser encarnado por una persona cuyas características psíquicas destacaban de las corrientes. El chamán tenía menos necesidad del hongo alucinógeno [...] porque estaba poseído por los espíritus [...] a menudo el chamán mostraba síntomas de neurosis sexuales [...] Con frecuencia los

[35] «Among the Iukagir, both men and women could become shamans […] Tlingit men and women could become both shamans and witches […] Tolowa shamans were always women or transvestites».

[36] «Il n'y a pas de définition consensuelle du chamanisme».

chamanes se reclutaban entre las mujeres de carácter nervioso e inestable [...] Los chamanes establecían un contacto sexual con sus espíritus auxiliares» (Felton 1991: 35).



Chamán lapón con coquetuelo gorro y panderote. Dibujo de O.H. von Lode para la obra de Knud Leem: *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper* (1767)

De hecho, como se ha señalado, puede decirse que «uno de los rasgos distintivos del chamán tradicional consiste precisamente en el hecho de que este contrae con los espíritus una alianza de tipo matrimonial»[37] (Galloni 2008/9: 116).

En todo caso, el «*Chamanismo* es otra práctica fundamental que resulta común a la inmensa mayoría de pueblos cazadores–recolectores»[38] (Lee & Daly 2002: 5) y de hecho «Totemismo y chamanismo son dos conjuntos de creencias y rituales característicamente asociados […] a las comunidades de cazadores y recolectores o, en su

[37] «uno dei tratti salienti dello sciamano tradizionale consiste proprio nel fatto che egli contrae con gli spiriti un'alleanza di tipo matrimoniale».

[38] «*Shamanism* is another major practice common to the great majority of hunting and gathering peoples».

fase inicial, a las de agricultores»[39] (Guenther 2002: 426), por lo que el chamanismo puede considerarse la

> «más antigua religión de la humanidad, los cimientos primeros sobre los que se levantarían todas las religiones mundiales […] el chamán es evidentemente el ancestro del sacerdote […] Como común substrato de todas las religiones, el chamanismo dejó su impronta mitológica y espiritual en numerosas tradiciones religiosas de todo el mundo»[40] (Guenther 2002: 431).

En consecuencia, hay quienes han considerado incluso que

> «el chamanismo es un rasgo universal de las sociedades de cazadores primitivos [...] Algunos investigadores [...] opinan que el chamanismo es la más antigua religión propiamente dicha, mientras otros sostienen que el culto de los antepasados es anterior» (Felton 1991: 37).

⑩ El oficio más viejo del mundo

Una serie de atributos se dan además con relativa frecuencia en la mayoría de las tradiciones o prácticas chamánicas. Así, la vida y residencia retiradas o aisladas de los chamanes, que encontramos al menos bien representado en Norteamérica, constituye[n] otro de los puntos comunes con la actividad religiosa en tantos lugares del globo, pues en América del norte había «un linaje de chamanes separado, paralelo al de los clanes

---

[39] «Totemism and shamanism are two complexes of belief and ritual associated typically […] with hunter–gatherer, and incipiently agricultural societies».

[40] «mankind's oldest religion, the ultimate foundation from which arose all the religions of the world […] the shaman is clearly father to the priest […] As such a substrate to all religion, shamanism has left its mythological and spiritual imprint on the many religious traditions over the world».

[…] Vivían aparte, más allá de los confines de las aldeas» (Bancroft–Hunt 1997: 72).

Ahora bien, puesto que cazador y recolector son comportamientos innatos a nuestra especie como básica forma de subsistencia, podría decirse que en su sentido estricto el oficio más viejo del mundo no es el que los franceses popularizaron con una película de igual título: *Le plus vieux métier du monde* (1967), sino la de… sí… la de cura, sacerdote o, por definirlo probablemente con más precisión al menos para nuestro ámbito euroasiático, la de chamán, un chamán —bien es cierto— pluriempleado, pues podía ejercer también de adivino, artista, consejero, curandero… En Norteamérica, por ejemplo, el chamán «suele ser un personaje extraordinario, tanto en su aspecto físico como en sus capacidades de interpreta|ción. Puede ser místico, poeta, sabio, sanador de enfermos, guardián de la tribu e historiador» (Riordan 2004: 270–271).

Cornudo chamán siberiano con su *superpandereta* en una muy tempranera representación del explorador holandés Nicolaes Witsen a finales del siglo XVII

Contra lo pensado o más bien conjeturado por algunos, aduciendo posibles analogías en sucesos acaecidos muchísimos milenios después, la religión, religiosidad, superstición o como más oportunamente quiera denominarse, no supuso

con probabilidad un freno al pensamiento científico, un obstáculo frente al humano afán de inquirir las causas de las cosas —si se nos permite tal redundancia etimológica— sino justamente lo contrario: su primerísimo estímulo y el primerísimo también resultado, en forma de explicación, de las más cercanas, urgentes y prácticas cogitaciones humanas.

El hombre, considerado el único ser racional sobre la tierra, es también *casualmente* el único ser *religiosus*, la única especie espiritual. La explicación mítica —resultando en la inmensa mayoría de los casos mucho más sencilla, abreviada, compendiosa y sobre todo práctica— debió de constituir para las primeras comunidades un útil expediente para ir atesorando el conocimiento de los diversos fenómenos que más acuciaban tanto al hombre primitivo como al actual, comenzando por el de la subsistencia. Además dada la inevitable concurrente competencia de teorías ≡ ideologías ≡ supersticiones ≡ rituales ≡ religiones, tal proceso debió de representar un estímulo para el desarrollo del pensamiento especulativo y, en definitiva, científico. Paradójicamente el mito como sucedáneo de la razón, a veces incluso como fracaso de la razón —es decir: la irracionalidad— supuso un acicate para la racionalidad humana. En buena medida, pues, la religiosidad nos hizo seres razonantes y razonables, la religiosidad nos hizo humanos. La religión constituyó la primera actividad científica o, si se prefiere, la primera respuesta cognitiva —bien elíptica, desde luego— a los enigmas y misterios de —y probablemente en este orden— la naturaleza, el mundo y el ser. Así, el hombre que podía explicar el pasado, el presente y el futuro: el chamán, fue también a su manera el primer científico del devenir humano: el primero que dudó, el primero que

explicó y también muchas veces, a sabiendas o no, el primer mentiroso, el primero que engañó, el primero que inventó. Y el primer actor, adivino, artista, bailarín, bardo, botánico, boticario, brujo, el primer cantante, consejero, creador, cura, curandero, danzarín, dirigente, exorcista, hechicero, mago, médico, músico, poeta, profeta, psicólogo, sacerdote, terapeuta... De algún modo explicativa la superstición nos hizo humanos, de alguna manera la irracionalidad nos hizo racionales.

Percusionista y emperifollado chamán —un 'dos–espíritus' quizá— de la cordillera de Altái, Asia central, según una postal rusa de principios del siglo XX.

Con eventual ayuda de las abreviaturas

Enciclopedia… = A. Cotterell comp., *Enciclopedia de Mitología Universal*, trad. A. Clavería, S. Navarro y E. Torres, Parragon, Barcelona 2004.

Las Razas… = P. Bosch Gimpera dir., *Las Razas Humanas*, Instituto Gallach, Barcelona 1962$_5$, II voll.

Pueblos de la Tierra... = *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres. El Ártico*, s. trad., Salvat, Barcelona 1991.

Pueblos de la Edad de Piedra... = G. Burenhult ed., *Pueblos de la Edad de Piedra. Exploradores y agricultores de Asia, América y el Pacífico*, trad. F. Chueca, Debate, Madrid 1995.

Tabula… *Baleares* = *Tabula Imperii Romani. Full K/J–31: Pyrénées Orientales–Baleares. Tarraco. Baliares*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1997.

The Cambridge… = R.B. Lee & R. Daly edd., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 [= 1999].

quedaron citadas las obras de

AIKHENVALD Alexandra Y., «Areal diffusion and language contact in the Içana–Vaupés basin, north–west Amazonia», R.M.W. Dixon & A.Y. Aikhenvald edd., *The Amazonian Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 384–416. *The Manambu Language of East Sepik, Papua New Guinea*, Oxford University Press, Oxford 2010.

ALBERRO Manuel, «Las tres funciones dumezilianas y las tradiciones mitológicas indo–europeas de los "mellizos divinos" reflejadas en las leyendas acerca de El Cid», *Polis* 15 (2003) 35–62. «Las tres funciones dumezilianas y el mito de los mellizos divinos de la tradición indoeuropea en el *Compendio Historial* de Diego Rodríguez Almela [*sic*]», *En la España medieval* 27 (2004) 317–337.

ALINEI Mario, *Origini delle lingue d'Europa. I. La Teoria della Continuità*, Il Mulino, Bolonia 1996. *Origini delle lingue d'Europa. II. Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Il Mulino, Bolonia 2000. «*Carnevale*: dal carro navale di Iside a Maria Stella Maris», *Quaderni di Semantica* 34.1 (2013) 9–38.

ARASA i GIL Ferrán, «Cormulló dels Moros», *Tabula… Baleares...* 66.

BALIKCI Asen, «Los Netsilik», *Pueblos de la Tierra...* 38–51.

BANCROFT–HUNT Norman, *Los Indios de Norteamérica*, trad. C. Córdoba, Ágata, Madrid 1997.

BELLINGHAM David, *Mitología celta*, s. trad., Edimat, Madrid 1997.

BENOZZO Francesco, *Etnofilologia. Un'introduzione*, Liguori Editore, Nápoles 2010. *Breviario di Etnofilologia*, Pensa Multimedia, Lecce – Brescia 2012.

BEREZKIN Yuri E., «"The Black Dog at the River of Tears": Some Amerindian Representations of the passage to the Land of the Dead and Their Eurasian Roots», *Forum for Anthropology and Culture* 2 (2005) 130–170.

BLASCO FERRER Eduardo, «Le origini linguistiche della Sardegna», *Revista de Filoloxía Asturiana* 11/12 (2011/2) 175–220.

BREMMER Jan N., «Odysseus versus the Cyclops», *Myth and Symbol I. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture. Papers from the First International Symposium on Symbolism at the University of Tromsø, June 4–7, 1998,* S. des Bouvrie ed., Norwegian Institute at Athens, Atenas 2002, 135–152.

BROUGH John, «The tripartite ideology of the Indo–Europeans, an experiment in method», *Bulletin of the School of Oriental and African Research* 22 (1959) 69–85.

BURENHULT Göran, «Por qué algunos pueblos no se hicieron agricultores. Una panorámica global», *Pueblos de la Edad de Piedra...* 80–89.

BURNE Charlotte Sophia, *Manual del Folclore*, trad. M.V. Tealdo, M.E. Editores, Madrid 1997.

CAVALLI–SFORZA Francesco & CAVALLI–SFORZA Luca, *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*, trad. J. Vivanco, Crítica, Barcelona 1999.

CORTÉS Y VÁZQUEZ Luis Leocadio, *Antología de la Poesía Popular Rumana. Edición Bilingüe con un Estudio Preliminar y Notas*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1955.

D'HUY Julien, «Polyphemus: A Palaeolithic Tale?», *The Retrospective Methods Network Newsletter* 9 (Winter 2014/5) 43–64.

D'HUY Julien & BEREZKIN Yuri E., «How Did the First Humans Perceive the Starry Night? – On the Pleiades», *The Retrospective Methods Network Newsletter* 12/3 (2016/7) 100–122.

DEL CASTILLO YURRITA Alberto, «Los pueblos de Asia», *Las Razas*… I 122–287.

DELPECH François, «Les jumeaux exclus: cheminements hispaniques d'une mythologie de l'impureté», A. Redondo ed., *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe–XVIIe s.). Idéologie et discours*, Publications de la Sorbonne, París 1983, 177–203.

DUMEZIL Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo–européenne de la Société et sur les origines de Rome*, Gallimard, París 1941. *Les Dieux des indo–européenes*, Presses Universitaires de France, París 1952. *L'idéologie tripartie des indo–européens*, Latomus, Bruselas 1958. *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, trad. E. Trías, Fondo de Cultura Económica, México 2016a [= 1968]. *Mito y epopeya, II. Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*, trad. S.R. Madero, Fondo de Cultura Económica, México 2016b [= 1971].

DUNNING Ray, «Los celtas», *Enciclopedia*… 76–101.

ENDICOTT Karen L., «Gender relations in hunther–gatherer societies», *The Cambridge*… 411–418.

FAURE Paul, «Le mythe des Cyclopes dans la Grèce contemporaine», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 26, diciembre (1967) 384–407. «Du nouveau sur les Cyclopes crétois», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, marzo (1970) 119–132.

FELTON David, «El Chamanismo», Aa. Vv., *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres. Rusia Asiática*, s. trad., Salvat, Barcelona 1991, 34–37.

FLORES ARROYUELO Francisco J., *Diccionario de supersticiones y creencias populares*, Alianza Editorial, Madrid 2000.

FORDE C. Daryll, *Introducción a la Etnología*, trad. Mª C. Huera, oikos–tau, Barcelona 1995$_2$ [= 1934].

FORTSON Benjamin W. IV, *Indo–European Language and Culture. An Introduction*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton, 2004.

FRAZER Sir James George, *La rama dorada. Magia y religión*, E. Campuzano & T.I. Campuzano tradd., Fondo

de Cultura Económica, México – Madrid 2003 [= 1951_2].

GALLONI Paolo, «Escursioni sciamaniche», *Studi Celtici* 7 (2008/9) 97–127. «Archeologia dei gemelli mitici (Georges Dumézil nella Preistoria, III)», *Studi Celtici* 9 (2011) 97–114.

GÓMEZ–TABANERA José Manuel, *La Caza en la Prehistoria (Asturias, Cantabria, Euskal–Herría)*, Ediciones Istmo, Madrid 1980.

GUENTHER Mathias, «From totemism to shamanism: hunter–gatherer contributions to world mythology and spirituality», *The Cambridge*… 426–433.

HAMACHER Duane W., «Recorded Accounts of Meteoritic Events in the Oral Traditions of Indigenous Australians», *Archaeoastronomy* 25 (2012/3) 99–111.

HARRIS Marvin, *Introducción a la antropología general*, J.O. Sánchez & *al.* tradd., Alianza Editorial, Madrid 1998_6.

HAUDRY Jean, «Les jumeaux divins indo–européens», *Os Celtas da Europa Atlântica. Actas do III Congresso Internacional sobre cultura celta. 15, 16 e 17 de abril 2011 Narón*, Instituto Galego de Estudos Célticos, Lugo 2014, 377–385.

HERNÁNDEZ I HERRERO Gemma, «Castell dels Moros», *Tabula*… *Baleares*, 58.

JAKOBSON Roman & HALLE Morris, *Fundamentos del lenguaje*, trad. C. Piera, Editorial Ayuso, Madrid 1980_3.

KUHN Steven L. & STINER Mary C., «The antiquity of hunter–gatherers», C. Panter–Brick, R.H. Layton & P. Rowley–Conwy edd., *Hunter–gatherers: an interdisciplinary perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 99–142

LE QUELLEC Jean–Loïc, «L'extension du domaine du chamanisme à l'art rupestre sud–africain», *Afrique & histoire* 6 (2006) 41–75.

LEE Richard B. & DALY Richard, «Foragers and others», *The Cambridge*… 1–19.

LEROI–GOURHAN André, *Símbolos, artes y creencias de la Prehistoria*, trad. J.M. Gómez, Istmo, Madrid 1984.

LITTLETON Covington Scott, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University of California Press, Berkeley – Los Ángeles – Londres, 1973 [= 1966].

LÓPEZ ORTEGA Ángel Antonio, «Cantos africanos de gemelos. Reencuentro con la ambivalencia original», C. Alvar coord., *Lyra minima oral: los géneros breves de la literatura tradicional: actas del Congreso internacional celebrado en la Universidad de Alcalá, 28–30 octubre 1998*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2001, 493–500.

MALLORY James P., *À la recherche des Indo–Européens. Language, archéologie, mythe*, trad. J.–L. Giribone, Éditions du Seuil, París 1997.

MELLARS Paul, «La revolución del Paleolítico Superior», B. Cunliffe ed., *Prehistoria de Europa Oxford. Edición Ilustrada*, trad. Mª J. Aubet, Crítica, Barcelona 1998a, 47–81. «Neanderthals, Modern Humans and the Archaeological Evidence for Language», N.G. Jablonski & L.C. Aiello edd., *The Origin and Diversification of Language*, The California Academy of Sciences, San Francisco 1998b, 89–115

MOURE ROMANILLO Alfonso & GONZÁLEZ MORALES Manuel R., *La Expansión de los Cazadores. Paleolítico Superior y Mesolítico en el Viejo Mundo*, Síntesis, Madrid 1995.

MURDOCK George Peter, *Nuestros Contemporáneos Primitivos*, trad. T. Ortiz, Fondo de Cultura Económica, México 1981 [= 1934].

NEILL James, *The Origins and Role of Same–Sex Relations in Human Societies*, McFarland & Company, Jefferson 2009.

NUTTALL Mark, «Siberia y el Ártico», *Enciclopedia*… 132–143.

PEDROSA José Manuel, «Paremias, creencias, ritos. Los augurios del cuco», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante 2010, 33–49.

PEDROSA José Manuel, KALZAKORTA Jabier & ASTIGARRAGA Asier, *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín. Mitología vasca y mitología comparada*, Fundación José Miguel de Barandiarán, Ataun (Guipúzcoa) 2009.

PEEK Philip M. ed., *Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed*, Indiana University Press, Bloomington 2011.

PERA I ISERN Joaquim, «Castell dels Moros», *Tabula… Baleares*, 57.

PERICOT GARCÍA Luis, «Los pueblos de América», *Las Razas*... II 1–161.

RAMOS MUÑOZ José, *Europa Prehistórica. Cazadores y Recolectores*, Sílex, Madrid 1999.

RENFREW Colin, *Arqueología y Lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, trad. M.J. Aubet, Editorial Crítica, Barcelona 1990.

RIORDAN James, «Norteamérica», *Enciclopedia*… 266–281.

SAUNDERS Nicholas J., «El Caribe», *Enciclopedia*… 258–265. «Centroamérica y Sudamérica», *Enciclopedia*… 282–305.

SCHWEITZER Peter P., «The Chukchi and Siberian Yupik of the Chukchi Peninsula, Russia», *The Cambridge*… 137–141.

SERGENT Bernard, *Les Indo–Européens. Histoire, langues, mythes*, Éditions Payot, París 1995.

SERRA–RÁFOLS José de C., «Los pueblos de Oceanía», *Las Razas*… I 288–458.

SILBERBAUER George, *Cazadores del desierto. Cazadores y habitat en el desierto de Kalahari*, trad. L. Porta, Editorial Mitre, Barcelona 1983.

SVENSSON Tom G., «The Ainu», *The Cambridge*… 132–136.

TAYLOR Colin F., *Vida de los nativos americanos. La familia, la caza, tradiciones y ceremonias*, trad. M.D. Crispín, Editorial Libsa, Madrid 1996.

TORRENCE Robin, «Útiles de obsidiana: estudio del comercio prehistórico en Melanesia», *Pueblos de la Edad de Piedra*... 54–55.

VOISENAT Claudie, «La Rivalité, la séparation et la mort. Destinées gémellaires dans la mythologie grecque», *L'homme. La fabrication mythique des enfants* 28 nº 105 (1988), 88–104.

VORREN Ørnulv, «Los Lapones. Noruega, Suecia, Finlandia y U.R.S.S.», *Pueblos de la Tierra*... 98–111.

WARD Donald, *The Divine Twins: An Indo–European Myth in Germanic Tradition*, University of California Press, Berkeley – Los Ángeles 1968.

WEYER JR. Edward, *Pueblos Primitivos de Hoy*, trad. R. Huguet, Editorial Seix Barral, Barcelona 1972.

WIKANDER Stig, «Nakula et Sahadeva», *Orientalia Suecana* 6 (1957) 66–96

WINKELMAN Michael, «Shamanism in Cross–Cultural Perspective». *International Journal of Transpersonal Studies* 31.2 (2013) 47–62.

Gracias a Max TURIEL por sus ciclopeas ilustraciones, a Xavi CARQUÉS por su meticulosísima revisión del *llobarro* y a PEDROSA José Manuel por sus orientaciones y siempre generosa disposición

"Del Mito al Logos" rezaba el título original (*Vom Mythos zum Logos*) de un merecidamente célebre libro sobre el desarrollo del pensamiento helénico antiguo desde Homero hasta Sócrates, pero suponer que el pensamiento —y un pensamiento tan brillante y admirado como el de la clásica Hélade— tenga en el mito su punto de partida, puede ser algo parecido a entrar en un cine cuando, sin saberlo, la película está ya muy avanzada y creer haberla visto entera por haber disfrutado de su final, mientras que en realidad uno se ha perdido quizá lo más interesante de una larga película, de una obra maestra.

Todo apunta a que incluso los más granados frutos del pensamiento occidental —y probablemente universal en general— hunden sus raíces no en la homérica Edad del Bronce sino en el remotísimo anochecer de los tiempos, cuando ante el estímulo de las más básicas necesidades de subsistencia los humanos aprendieron a responder con el intelecto de una muy práctica manera: por metáforas y metonimias esencialmente. O dicho más propiamente en el contexto de esta colección: por mitáforas y mitonimias.

MITÁFORAS

EDITORIAL

DIRECTORES

Óscar Abenójar · José Luis Garrosa · José Manuel Pedrosa

CONSEJO EDITORIAL

José Luis Agúndez · Sergio Callau · Alberto del Campo Tejedor · Eva Belén Carro Carbajal · Xochilquetzali Cruz Martínez · Daniel Escandell Montiel · David González Ramírez · Desirée López Bernal · Josemi Lorenzo Arribas · David Mañero Lozano · Francisco Molina Moreno · Laura Puerto Moro · Bernadett Smid

CONSEJO ASESOR

Martín Almagro Gorbea · Susana Asensio Llamas · Cristina Azuela · Xaverio Ballester · Luis Beltrán Almería · Martha Bremauntz · Araceli Campos Moreno · Claudia Carranza Vera · Gerardo Fernández Juárez · Antonio Domínguez Leiva · Ángel Gari Lacruz · Francisco Miguel Gil · Luis Miguel Gómez Garrido · Raúl Eduardo González · Luis González Fernández · José Manuel González Matellán · Margit Frenk · Gustav Henningsen · Carolina Ibor Monesma · María Jesús Lacarra · Miguel Manzano · María Antonia Martín Zorraquino · Alejandro Martínez de la Rosa · Mariana Masera · Gabriel Medrano de Luna · Pedro Moya Maleno · Pedro Piedras · José Manuel de Prada Samper · Juan José Prat · Francisco Ramírez Santacruz · Salvador Rebés · Joaquín Rubio Tovar · Marina Sanfilippo · Jesús Suárez López · María Tausiet · Dolores Thion · María Jesús Zamora Calvo · Mercedes Zavala del Campo

Mitáforas

Colección de libros independientes y gratuitos

1

José Manuel Pedrosa

Heródoto y la soprano que cruzó el mar con el hombro tatuado

(2016)

2

José Manuel Pedrosa

Dante y Boccaccio entre brujas y caníbales: el cuento de El corazón devorado *en África y Europa*

(2016)

3

Alberto del Campo Tejedor

Elogio de la locura sevillana

(2017)

4

Óscar Abenójar

Primer tesoro de cuentos del Atlas telliano

(2017)

5

Óscar Abenójar

Segundo tesoro de cuentos del Atlas telliano

(2017)

6

Juan José Prat Ferrer

Y la diosa cantó:
anotaciones sobre el pensamiento mítico

(2017)

7

Óscar Abenójar

Tras las huellas de Don Juan
por el norte de África y por la Grecia clásica

(2018)

8

Agustín Clemente Pliego

Cancionero popular de Castellar de Santiago

(2018)

9

Xaverio Ballester

Gemelos, Ciclōpes y Chamanes.
Tres Exēgesis Míticas

(2018)

10

Mohamed Abdelkefi

En busca del pájaro esmeralda
y otros cuentos tunecinos de Lela Ula

(2018)