

Xaverio Ballester Gómez*

Universitat de València

1. Homero el gigante y los enanos

Ya se sabía desde hace tiempo que en realidad las obras atribuidas a Homero contenían varias manos o, mejor, varias bocas —seguramente muchas— como producto de una vetusta tradición oral, anónima y colectiva, pero hoy además sabemos que los poemas homéricos presentan no únicamente la capa cultural e ideológica de la Edad de Bronce, tan patente en las bronceas armas de la *Iliada* y en sus denominaciones —las cuales, por cierto, quedaron después confirmadas con el desciframiento del Lineal B y la identificación del micénico como perteneciente al *continuum* lingüístico helénico— sino también otros estratos cronológicos. Era asimismo reconocida la existencia, en ambas las obras homéricas pero sobre todo la *Odisea*, de un fondo de numerosos cuentos populares. Ya Carpenter (1946) detectó muchos elementos de estos cuentos en las *sagas* homéricas¹ y otros autores han detectado la influencia de tradiciones épicas de territorios vecinos (Bachvarora, 2016), pero lo que hemos sabido solo mucho más recientemente es que una buena parte de esos cuentos remiten sin duda a la época... paleolítica. Y como muestra un botón o varios.

La geranomaquia o batalla de grullas contra enanos o pigmeos —voz griega que constituye un derivado de πύγμα, medida aproximadamente equivalente a la de un antebrazo humano², aludiéndose así a la estatura que mediría tal pueblo— aparece recogida como pasajero pero eficaz símil en la *Iliada* (3,3–6). Suena de este modo en la clásica traducción de Segalá³: «— así profieren sus voces las grullas en el cielo, cuando para huir del frío y de las lluvias torrenciales, vuelan gruñendo sobre la corriente del Océano, y llevan la ruina y la muerte a los pigmeos». El mismo tema es aludido en otros muchos pasajes de autores griegos (Ballabriga, 1981), como seguramente Quérilo (Bernabé, 1984), o romanos, como Plinio (*nat.* 4,11,44: *Gerania, ubi Pygmæorum gens fuisse proditur*) y su sucedáneo Solino (10,11: *urbem Geraniam, Cathizon barbari uocant: unde a gruibus Pygmæos ferunt pulsos*) y está también presente... en los relatos populares de casi medio mundo.

Este impactante relato contiene, en efecto, una serie de *mitemas* o unidades mitológicas narrativas de carácter *universal*. Le Quellec y d'Huy⁴ detectan cuarenta y ocho versiones del mito, veinticinco en Eurasia, diecisiete en América septentrional y seis en América meridional, sin contar otras versiones más alejadas y probablemente muchas de ellas resultado de la contaminación con el relato de la geranomaquia propiamente dicha y que fueron estudiadas en su día por Berezkin (2007). Los mitemas básicos serían⁵:

1) Escasa estatura de los humanos (enanos, pigmeos...), a veces caracterizados por enfermedades que afectan a sus orificios naturales (ano, boca, ojos...).

2) Enemistad tradicional con grandes aves (cigüeñas, cisnes, grullas, ocas, patos... según normalmente el ecosistema y fauna imperantes en el correspondiente lugar del relato) o incluso insectos alados.

* Dirección para correspondencia: xaverio.ballester@uv.es

¹ Véase verbigracia R. Carpenter, 1946, p. 71.

² P. Chantraine, 1999, p. 955, s. u. πύξ.

³ L. Segalá, 1976, p. 33.

⁴ J.-L. Le Quellec y J. d'Huy, 2017, p. 282.

⁵ Vide J.-L. Le Quellec y J. d'Huy, 2017, pp. 284–285; *similiter* Y. Berezkin, 2007, p. 67

3) Ataque, en muchas versiones con periodicidad, de las bestias mediante diversas estrategias (asfixiar con las plumas, engullirlos, picar en los ojos...).

Otrosí en veintiséis de las versiones los enanos reciben los refuerzos de uno o varios extranjeros que han descubierto por azar tal apartado país. No es difícil comprobar que el breve símil narrativo de Homero menciona una simple variante de este cuento, reflejado o parodiado también iconográficamente en muchos lugares (*vide* Ovadiah & Mucznik 2017), entre otros, en un mosaico romano de Fuente Álamo, en Puente Genil (Córdoba), si bien sería el llamado *vaso François* — impresionante jarrón griego datado hacia el 570 a.C., encontrado en Etruria y con un gran número de pintadas escenas mitológicas— el que, al parecer, contendría la primera representación hoy conocida del mito⁶.



Detalle del mosaico romano de Fuente Álamo (Córdoba) con representación de la geranomaquia en la parte superior (fotografía de WildBeard)

El hito, última motivación o al menos estructura mínima original del relato podría según Le Quellec y d'Huy (2017: 305) responder a la de un «país de enanos, al borde —o más allá— del mar, los cuales tienen como enemigo a unas aves migratorias que les atacan»⁷. Más importante es la datación que proponen en su concienzudo estudio estos autores, pues la enorme extensión de la historieta «aboga por su difusión en América por el estrecho de Bering, hace, por tanto, unos 16.000 años. El mito en sí es, pues, muy anterior»⁸ (Le Quellec & d'Huy 2017: 305; *item* Berezkin 2007: 67 y 68). Los primordiales motivos «enanos y grullas», «batalla contra aves» y «enanos atacados» aparecen, en efecto, catalogados como mitos mundiales por los especialistas (Thuillard & *al.* 2018: A14), lo que de nuevo apunta a su carácter antiquísimo, atávico y ancestral.

2. Voladoras sirenas

Bastante más conocido es el relato homérico (*Od.* 12,37–52) sobre las sirenas que nuestro imaginario colectivo conceptúa en la actualidad como seres mitad mujer, mitad pez, tal como muestra asimismo la moderna iconografía, por ejemplo, efímeramente en la escocesa película “Un Tipo Genial” (*Local Hero*, 1983), con rubios pelos y señales en “1,2,3... Splash” (*Splash*, 1984) o en la televisiva serie australiana *H₂O* (*H₂O: Just Add Water*, 2006–10), pues publicidad y sobre todo cine y televisión son los grandes conformadores iconográficos de la mitología tradicional en época contemporánea. Las sirenas homéricas, sin embargo, en la iconografía antigua eran *parcialmente* bien distintas: una parte de mujer y otra de ave. Ahora bien, la mujer-pájaro constituye otro de los personajes más universales y aparentemente más viejos del folclore, de suerte que probablemente

⁶ Y. Berezkin, 2007, p. 67.

⁷ «Pays des Nains, au bord (ou au-delà) de la mer, et ils ont pour ennemi des oiseaux migrateurs, qui les attaquent».

⁸ «Plaide pour une diffusion en Amérique par la Béringie, il y donc environ 16.000 ans. Le mythe lui-même est donc bien antérieur».

quepa remontar su origen al Paleolítico y ello ahora no solo por su vasta difusión por tantas culturas y gentes, sino porque tal tipo de míticos seres zoomórficos o metamórficos se corresponden mucho mejor con una mentalidad anterior a la neolítica, caracterizada ya esta por un paulatino fenómeno de humanización de la divinidad.



El episodio de Ulises y las sirenas en una cerámica ática datada hacia el 475 a.C. (Ilustración de dominio público. *British Museum*)

Este proceso ha sido defendido por Mario Alinei⁹, quien lo ejemplifica con las denominaciones populares o dialectales de fenómenos atmosféricos raros o más bien excepcionales: aguanieve, arco iris, fuego fatuo, granizo, lluvia con sol, niebla, torbellino, trueno... de modo que, por ejemplo¹⁰, en Europa las ancestrales denominaciones zoomórficas para el arco iris del tipo ‘buey’, ‘comadreja’, ‘dragón’, ‘serpiente’, ‘zorra’... fueron siendo reemplazadas por apelativos antrópicos, esencialmente el de ‘vieja’, y estas a su vez en un tercer estadio —que Alinei¹¹ llama «estrato reciente, antropomórfico histórico»¹² por humanizaciones cristianas del tipo ‘Dios’, ‘Noé’, ‘San Bernardo’, ‘Santa María’, ‘[la] Virgen’... resultando así que, según las hablas o dialectos, en culturas bien afines a veces pueden empero pervivir las denominaciones del estadio más vetusto, como el italiano, *arcobaleno* (formado sobre *balena* ‘ballena’) junto a los apelativos de la fase intermedia, como el *arco da vella* en gallego, bien presente, como era de esperar, en los dichos populares (verbigracia: *arco das vellas*, *cheo de pedras*), o los del estadio más reciente, como el valenciano y cristiano *arc* o *ralla de Sant Martí*, igualmente bien presente en el refranero climatológico popular: *Sant Martí de vesprà*, *l'auya s'en va* etc.

Ahora bien, si, como parece obvio, en el último estadio nos encontramos evidentemente con una motivación *religiosa* —lo que no puede sorprender— para estos fenómenos más o menos extraordinarios o como mínimo bien llamativos, probablemente habrá que proyectar esa misma motivación religiosa a los otros tipos de denominaciones y asignarles, en la misma secuenciación que Alinei propone, las sucesivas fases culturales e ideológicas, de donde resulta que las denominaciones zoomorfas —de tipo *totémico*, dice Alinei (1996: 693)— corresponderán a la época paleolítica como nombres de divinidades o seres sobrenaturales y el tipo apelativo de la ‘vieja’ a la sucesiva fase neolítica en calidad de ‘diosa’ o divinidad máxima, superior y aparentemente única. Este último detalle deviene un indirecto apoyo a la conocida propuesta de Gimbutas (1998, 1991...) de la existencia de una gran

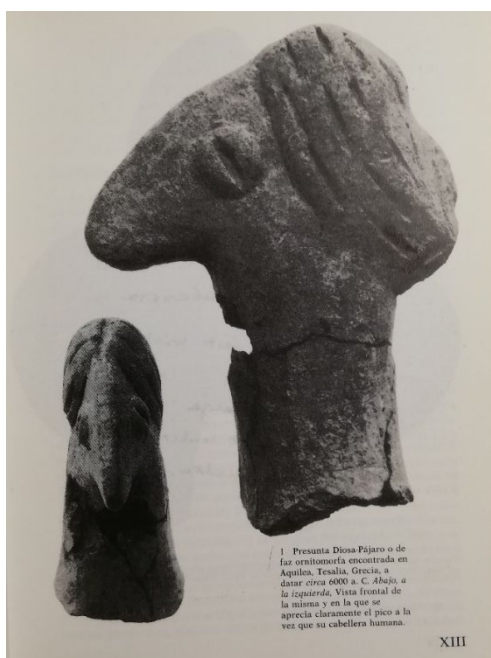
⁹ M. Alinei, 1996, pp. 715-716.

¹⁰ Véase M. Alinei, 1996, pp. 693-694.

¹¹ M. Alinei, 1996, p. 639.

¹² «strato recente, antropomorfo storico».

diosa en la “Vieja Europa”, es decir: en la Europa oriental del Neolítico y cuya asociación, sin embargo, «con animales salvajes parece remontarla al Paleolítico Superior»¹³.



Una representación de la Diosa-Pájara según Gimbutas (1991: XIII), pieza hallada en Tesalia y datada hacia el 6000 a.C.

Pues bien, en aquel totémico marco conceptual, en ese contexto *politeísta* —pero *avant la lettre!*— de divinidades esencialmente zoomórficas encaja, desde luego, mucho mejor la figura, con poderes sobrenaturales, de la mujer semipájaro (o eventual y, al parecer, posteriormente semipez). Por añadidura el personaje de la mujer-ave aparece asociado a otros motivos primordiales recogidos como mitos mundiales en los repertorios especializados, así al del “hijo transforma a su madre en pájaro”¹⁴ o el de “la mujer-pájaro mata hombres”¹⁵. Tampoco deja de ser curioso el hecho de que para aquella suprema diosa de la “Europa vieja” existan abundantes representaciones de la supuesta suprema deidad con faz de aspecto *ornitomorfo*, es decir, con cara de pájaro.

3. El de la nariz algo tosca

Y volviendo ahora a la cuestión homérica, tampoco deja de ser llamativa la existencia de un inveterado debate sobre la probable literalidad etimológica de algunos epítetos homéricos aplicados a las divinidades, como notoriamente el constante empleo de *γλαυκῶπις* para la diosa Atenea y «cuyo sentido originario ritual» dice Chantraine¹⁶ «debe ser ‘con cara’ o ‘con ojos de lechuza’»¹⁷, debatiéndose si con tal apelativo pretendíase en su origen describir una divinidad con cara o cabeza de lechuza y su —etimológicamente— *personificación* o correspondiente empleo de máscara para su figuración por algún representante humano o semihumano al modo bien documentado en los ritos chamánicos o afines prácticas animistas tan propias de las culturas de las comunidades de caza y recolección. En suma: posible divinidad evolucionando desde la animalización a la humanización

¹³ M. Gimbutas, 1991, 227.

¹⁴ M. Thuillard *et al.*, 2018, A14.

¹⁵ M. Thuillard *et al.*, 2018, A20.

¹⁶ P. Chantraine, 1999, p. 226, s. u. *γλαυῶξ*.

¹⁷ «Dont le sens rituel originel doit être “à la face” ou “aux yeux de chouette”»

trámite la consabida vía intermedia (animal > animal-humanizado/ humano animalizado > humano), diosas-pájaros, totemismo, animismo, chamanismo... todo ello son pistas ciertamente algo imprecisas, pero que en su conjunto apuntan convergentemente al mundo Paleolítico, al ámbito de la edad universal de la caza y recolección.

También, por cierto, indirectamente podría apuntar en esta misma dirección el conocido recurso de la tradicionalmente denominada *dicción formular* en lo relativo a los famosos epítetos homéricos. Así, por ejemplo, “el de la nariz algo tosca” no es epíteto de ninguna divinidad *trifuncional* del *panteón* indoeuropeo, por mucho que pueda a alguno sonar a ello en su traducción, ya que en su expresión original *ló-dyó-nàráb à èkúmè ló* suena a lo que es: turcana, una lengua nilótica, donde la secuencia se emplea como artificio poético para referirse al ‘búfalo’¹⁸. También, por ejemplo, en un *primitivo* canto esquimal se denomina “proveedor del caldo” a la foca y “animal que desmaleza” al buey almizclero (Bowra 1984: 131) y por su parte los bosquimanos comparan a la grulla azul, con su cabeza de plumas blancas con «una esquirla de piedra, y cuando se escapa cantan: “Una esquirla de piedra que es blanca”, y esta frase se emplea como un encantamiento mediante el cual esperan apresarla. Debe repetirse tres veces»¹⁹.

Pues bien, resulta casi inevitable plantear la legítima hipótesis de que quizá esta clase de circunloquios tenga en un buen número de casos un origen tabuístico, pues parecen habitualmente emplearse para seres considerados como sobrenaturales o potencialmente peligrosos, como deidades y animales, lo que, como es sabido, es tan propio del universal tabú lingüístico. De hecho, en la lengua turcana, donde esta clase de compuesto es rara y sentida como especial, se emplea, sin embargo, creativamente para referirse a *personajes* animales²⁰. Este tipo de empleos, en efecto, guarda similitud asimismo con las perífrasis que encontramos en los llamados *lenguajes ceremoniales*; así, por ejemplo, en la lengua zuni, en Norteamérica, la palabra usual para ‘rana’ (*takka*) es substituida en las canciones sagradas por la remota locución *woliye tinan k’ayapa*, es decir, «hay varios en un somero receptáculo»²¹. Ahora bien, a aquella misma tabuística motivación sería también fácil adscribir esta y muchas otras formas de los vocabularios ceremoniales —caracterizados por el eufemismo, la metáfora o la perífrasis— de tantas lenguas norteamericanas como en el hablar de los chamanes en wintu con *yaleqta* ‘dejar ir’ en vez de *minel* ‘morir’ o con *tu-winherestopi* “lo que se ve delante” en vez de ‘ojos’; en esa misma línea *poética* en seneca, lengua iroquesa, se dirá “nuestra madre, que soporta nuestros pies” en vez de ‘la tierra’²², etc., todo lo cual alienta la hipótesis de que algunos de los epítetos homéricos —tan prácticos y cómodos métricamente— o en general de las épicas populares tradicionales tenga en última instancia su origen en usos ceremoniales, tabuísticos y, por tanto, probablemente antiquísimos.

4. Escollos errabundos, tramposos, ciclopes y chamanes

Parecidamente para el relato de las *simplégades* o marinas rocas flotantes y errabundas con las que es fácil chocar, contingencia descrita en la *Odisea* (12,55–62), ya suponía Claude Lévi-Strauss²³ un origen muy antiguo: «el tema de las simplégades pertenece sin duda al más vetusto repertorio mítico de la humanidad»²⁴. Antes de dedicar exploraciones a localizar geográficamente los escollos para reconstruir viajes *cósmicos* (N. Marinatos, 2001) o *heterotopías*, reales o mentales (M. Deriu, 2020), del itinerario odiseo, algunos aventureros harían mejor en intentar indagar sobre las posibles bases populares de los relatos.

¹⁸ G. J. Dimmendaal, 2000, p. 168.

¹⁹ C. M. Bowra, 1984, p. 66.

²⁰ G. J. Dimmendaal, 2000, p. 168.

²¹ M. Mithun, 2001, p. 287.

²² M. Mithun, 2001, p. 287.

²³ C. Lévi-Strauss, 1971, p. 370.

²⁴ «Le thème des simplégades appartient certainement au plus vieux répertoire mythique de l’humanité».

En fin, el mismo Odiseo encarna el prototipo del burlador–embaucador–timador–tramposo (inglés *trickster*), figura sobradamente conocida de los mitógrafos. No solo el *personaje* en sí, sino, lo que es más significativo, algunos de sus concretos atributos los encontramos presentes, incluso en el detalle, en otros muchos tramposos universales en los cuentos de numerosas culturas. De las *epopeyas* de los *aedos* del río Níger —analogía especialmente significativa por tratarse de un pueblo anindoeuropeo— citemos aquí el paralelismo con el héroe local Gorba Dikko, del que expresamente dicen Amadou y Pedrosa²⁵: «Con Ulises es también más que pertinente la comparación. Sobre todo con el Ulises que, vuelto a su palacio de Ítaca, es acogido», comparación señalada por estos autores en diversas analogías²⁶. Así, por ejemplo, «la herida o la anomalía en el pie o en la pierna es marca distintiva de los héroes en muchas tradiciones culturales, recuérdese el débil talón de Aquiles, el pie sin sandalia de Jasón, la cicatriz en el muslo de Ulises» («La herida en el pie asigna a nuestro guerrero [...] a una estirpe de héroes muy ilustre, en la que también cabrían Aquiles con su talón vulnerable, Ulises con su cicatriz en el muslo [...] y muchos más»)²⁷.

Como figura *universal* y protagonista de tantos mitos *primordiales* en prácticamente todo el planeta, resulta obvio que es más fácil adscribir la génesis del *héroe* astuto y tramposo, ya fuera animal, humano–animal o humano, a la primordial época paleolítica y a la universal cultura común de caza y recolección que a múltiples poligénesis casualísimas o bien a incesantes circulaciones de los diversos relatos en épocas posteriores o más recientes. Es, desde luego, más fácil suponer un previo fondo común del que se nutrieron los *aedos* del río Níger o de las islas del Egeo que en la azarosa circunstancia de que las historias de Odiseo u Órfeo se generaran de manera independiente en modalidades esencialmente tan afines en Níger y Grecia o bien que pasaran desde Níger a Grecia —o viceversa— y además a otros muchos lugares.

Igualmente en su “Polifemo ¿Un Cuento Paleolítico?” establece J. d’Huy (2014-2015) 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* (IX 187–540). El veredicto de d’Huy²⁸ es claro: «La evidencia comparativa refrenda la probabilidad de que el cuento de Polifemo ya estaba presente de alguna manera en época Paleolítica»²⁹, pues «es improbable que complejas narraciones sobre cómo escaparon de la gruta de Polifemo, emergieran de modo independiente; tales relatos solo 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»³⁰.

No son estos, sin embargo, los únicos elementos que apuntan a un fondo paleolítico en los estratos más profundos de “La Odisea”. Recientemente Magini (2019) ha señalado hasta 10 paralelismos entre los episodios narrados a lo largo de los libros XVII y XXIII de la *Odisea* —ese «sol poniente» en la aguda descripción del anónimo autor de *Sobre lo sublime* (9,13: *καταδυομένων* [...] *ἡλίω*)— y los ritos de caza históricamente documentados entre los chamanes siberianos, remitiendo, pues, a una mentalidad que, como unánimemente se piensa, tiene sus raíces en el mundo paleolítico de la caza y recolección, con sus largas veladas al atardecer de contares y cantares.

Tenía, en fin, razón Carpenter al afirmar que, aunque «hoy los poemas homéricos nos parezcan el inicio mismo de la literatura griega [...] Más bien debieron estar muy cerca del fin [...] de

²⁵ S. Amadou y J. M. Pedrosa, 2014, p. 121.

²⁶ S. Amadou y J. M. Pedrosa, 2014, pp. 121–122, otras parciales semejanzas en 128 y 221.

²⁷ S. Amadou y J. M. Pedrosa, 2014, pp. 44; *item* 74.

²⁸ J. d’Huy, 2014-2015, p. 55.

²⁹ «Comparative evidence supports the probability that the Polyphemus tale was current in some form in the Palaeolithic era».

³⁰ «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», J. d’Huy, 2014-2015, p. 58.

una larga tradición de poesía oral»³¹. Según Ateneo de Náucratis (VIII, 347e) el cronológicamente primero de los tres grandes dramaturgos helénicos, Ésquilo «dijo que sus propias tragedias no eran más que raspos de la comilona de Homero» (τὰς αὐτοῦ τραγωδίας τεμάχῃ εἶναι ἔλεγε τῶν Ὀμήρου μεγάλων δείπνων). Homero —quienquiera o quienesquiera se oculte[n] bajo tal denominación— pasa, en efecto, por ser el padre de la literatura helénica y consecuentemente de la literatura romana y consiguientemente de la literatura europea y, en consecuencia, de la literatura occidental y, por consiguiente, casi de la literatura mundial. Sin embargo, este padre de la literatura fue él mismo, como sabemos hoy, un hijo de la oralidad, un receptor de la tradición de milenarios cuentos y oyendas, un *raspero* él mismo de un banquetazo mayor, de una cuchipanda incesante, infinita y sobre todo mucho, muchísimo más antigua.



Hipnos y Tánatos transportando a Licia el cuerpo de Sarpedon. Ilustración (de dominio público) realizada en 1795 por Tommaso Piroli

Bibliografía

- M. Alinei, 1996, *Origini delle lingue d'Europa. I. La Teoria della Continuità*, Bologna, Il Mulino.
- S. Amadou y J. M. Pedrosa, 2014, *El héroe que fue al infierno y escuchó que cantaban allí su epopeya. Cantos épicos del pueblo djerma de Níger*, Madrid, Calambur Editorial.
- M. R. Bachvarora, 2016, *From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- A. Ballabriga, 1981, “La malheur des nains. Quelques aspects du combat des grues contre les Pygmées dans la littérature grecque”, *Revue des Études Anciennes* 83, 57–74.
- Y. Berezkin, 2007, “Dwarfs and Cranes. Baltic–Finnish Mythologies in Eurasian and American Perspective (70 years after Yrjö Toivonen)”, *Folklore* 36, 75–96.
- A. Bernabé, 1984, “Quérilo y la geranomaquia. Sobre el fr. 13 Colace (= 14 Kinkel = *Suppl. Hell.* 332”, *Emerita* 52.2, 319–323.
- C. M. Bowra, 1984, *Poesía y canto primitivo*, trad. C. Agustín, Barcelona, Antoni Bosch editor.

³¹ «For us of today, the Homeric poems constitute the very beginnings of Greek literature [...] Rather they must have been very near the ending [...] of a long antecedent tradition of oral poetry» (R. Carpenter, 1946, p. 16).

Xaverio Ballester Gómez
Homero, paleolítico cuentista

- R. Carpenter, 1946, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley – Los Ángeles, University of California Press.
- P. Chantraine, 1999, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck.
- J. d’Huy, 2014–2015, “Polyphemus: a Palaeolithic Tale?”, *The Retrospective Methods Network Newsletter* 9 (Winter), 43–64.
- M. Deriu, 2020, *Nēsoi: L’immaginario insulare nell’Odissea*, Venecia, Edizioni Ca’ Foscari.
- G. J. Dimmendaal, 2000, “Morphology”, Bernd Heine & Derek Nurse edd., *African Languages. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 161–193.
- M. Gimbutas, 1898, *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, Londres, Thames and Hudson.
- M. Gimbutas, 1991, *Diosas y dioses de la vieja europa (6500–3500 a.C.)*, trad. Ana Parrondo, Madrid, Ediciones Istmo.
- J.-L. Le Quellec y J. d’Huy, 2017, “Géranomaquie: aréologie et phénétique”, Alain Meurant ed., *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, París, L’Harmattan, pp. 281–308.
- C. Lévi-Strauss, 1971, *L’homme nu*, París, Plon.
- L. Magini, 2018-2019, “Shamanic Hunting Rites at the Place in Ithaca”, *Philology* 4, 333–345.
- N. Marinatos, 2001, “The Cosmic Journey of Odysseus”, *Numen* 48, 381–411.
- M. Mithun, 2001, *The Languages of Native North America*, Cambridge, Cambridge University Press [= 1999].
- A. Ovadiah y S. Mucznik, 2017, “Myth and Reality in the Battle between the Pygmies and the Cranes in the Greek and Roman Worlds”, *Gerión* 35.1, 151–166.
- L. Segalá y Estalella, ¹¹1976, *Homero. La Ilíada*, Madrid, Espasa-Calpe [= 1954].
- M. Thuillard, J.-L. Le Quellec, J. d’Huy y Y. Berezkin, 2018, “A Large-Scale Study of World Myths”, *Trames* 22, 407–424 [con anexo clasificatorio].