

PARADIGMA DE LA CONTINUIDAD PALEOMÍTICA

PALEOMYTHIC CONTINUITY PARADIGM

Xaverio BALLESTER*

La cada vez mayor evidencia de la existencia de mitos de origen paleolítico constituye un indirecto apoyo a los postulados del denominado *Paradigma de la Continuidad Paleolítica*, el cual aboga por un origen paleolítico para el conjunto lingüístico indoeuropeo y también para todos o la mayoría de los otros grandes conjuntos lingüísticos del mundo.

Palabras clave: mitología, paleolítico, indoeuropeo.

The increasing evidence of myths with a Paleolithic origin represents an indirect support for the main claims of the so-called Paleolithic Continuity Paradigm, since it assumes a Paleolithic origin for the whole Indo-European linguistic group and, furthermore, for all or most of the other major linguistic groups of the world.

Keywords: mythology, Paleolithic, Proto-Indo-European.

Tres propuestas, tres dataciones

El denominado *Paradigma de la Continuidad Paleolítica* es una de las tres propuestas (*vide* DEMOULE 2014: 348–51; VILLAR 2015: 13–4) que hoy compiten en la explicación del origen del grupo lingüístico indoeuropeo, un extenso conjunto de lenguas que, como muchos sabrán, históricamente ha ocupado casi toda Europa y

* Facultat de Filologia. Universitat de València

Correspondencia: Universitat de València. Facultat de Filologia. Avenida Blasco Ibáñez, 32. 46010 València. España.

e-mail: xaverio.ballester@uv.es

una buena parte de Asia, conjunto documentado como tal desde época ciertamente antigua. Precisamente la crucial diferencia con las otras dos propuestas en liza radica en el marco cronológico, pues, mientras el Paradigma de la Continuidad Paleolítica (*uide* <http://www.continuitas.org>) propone, como su nombre indica, una cronología paleolítica: concretamente en el Paleolítico superior —entre 40.000 y 10.000 a. C. *circa*— para la formación de dicho grupo, las otras dos grandes propuestas postulan una datación neolítica (7.000 a. C. *circa*) o bien esencialmente calcolítica (4.500 a. C. *circa*). Naturalmente las tres propuestas comportan además una serie de atributos de muy diversa índole (arqueológica, climatológica, cultural, ecológica, económica, genética, ideológica, lingüística, social...) sobre los que ahora empero no es preciso entrar. Bastará aquí señalar que el Paradigma de la Continuidad Paleolítica, en definitiva, asigna la fase esencial—lenta y gradual—de conformación del grupo lingüístico indoeuropeo al Paleolítico Superior o Edad del Hielo, conformación aquella verificada tanto por procesos de expansión cuanto—sobre todo para períodos más largos y épocas más remotas—de convergencia en una amplia zona euroasiática dentro de comunidades de caza y recolección, de modo que el conjunto de dialectos—pues nunca habría habido quizá propiamente una lengua única y unificada—se habría inicialmente extendido de modo pacífico y por exploración. Sinópticamente:

<i>período</i>	Paleolítico
<i>edad</i>	de hielo
<i>época</i>	Paleolítico superior
<i>lugar</i>	Eurasia
<i>tipo de sociedad</i>	caza y recolección
<i>modelo de expansión</i>	exploración
<i>lengua</i>	dialectalizada
<i>fórmula de imposición</i>	pacífica

Sí, en cambio, puede importar ahora señalar que el Paradigma de la Continuidad Paleolítica constituye la más *joven* de las propuestas, pues conformada—tras los siempre esperables antecedentes (KÜHN 1934; POGHIRC 1992...)—esencialmente en los años 90 del pasado siglo so-

bre todo en torno a los dos magnos volúmenes del admirado Mario ALINEI (1996 y 2000), con cuya primera entrega puede considerarse ya diseñada la propuesta en sus líneas generales.

Como será sabido, una de las características de las buenas teorías científicas es su potencial predictivo, es decir: su capacidad para dar buena respuesta a nuevos datos que en el futuro emerjan o para acomodarse de modo igualmente armónico a nuevas teorías o incluso metodologías y disciplinas no existentes en el momento en que la propuesta por primera vez aparece. En ese sentido y por resultar poco predecible, ha sido verdaderamente sorprendente el reciente—siempre indirecto y de carácter puramente indiciario—apoyo que los estudios de mitología han ofrecido en los últimos años a las posiciones del Paradigma de la Continuidad Paleolítica al mostrar, con poco margen de duda, que muchos de nuestros mitos más antiguos y ancestrales, nuestros mitos—como suele decirse—*primordiales* remontan precisamente a época paleolítica.

Paradigma de la Continuidad *Paleomítica*

Aunque con una metodología sensiblemente diferente la idea había sido, no obstante, avanzada ya por el gran GALLONI en diversas contribuciones (2006, 2007, 2008/9...), pero acaso haya sido Michael WITZEL con las más de 600 páginas de su *The Origins of the World's Mythologies* (2012) el primer firme adalid de esta nueva y reivindicativa visión. WITZEL, un representante de la Lingüística Indoeuropea tradicional en su calidad de prestigioso *professor* de sánscrito en la Universidad de Harvard y, por tanto, muy poco sospechoso de inclinaciones *heréticas* viene a sostener que buena parte de la mitología más ancestral de nuestro planeta remitiría sin mayores problemas a la edad paleolítica y estaría conformada por dos grupos principales: uno abarcaría el África subsajariana, Papúa y Australia (WITZEL 2012: 5), grupo para el que WITZEL emplea el algo forzado término de *Gondwana*, el otro incluiría el norte de África, Eurasia, Polinesia y América (WITZEL 2012: 4), para este el indólogo acuña el desafortunado pero inocuo y operativo término de *laurasiano* (*Laurasian*). El primer grupo o, por así decir, la primera *corriente* mitológica se concentraría básicamente en el hemisferio

meridional y el segundo esencialmente en el hemisferio norte, aunque incluiría también América del Sur. Dicho esencial componente binario de la mitología *universal* ha sido refrendado muy recientemente por algunos de los más prestigiosos mitógrafos, como THUILLARD, LE QUELLEC, D'HUY y BEREZKIN, quienes escriben: «Nuestros resultados muestran que las mitologías del mundo se estructuran por patrones geográficos y confirman la existencia de grandes dicotomías, como la que se da entre mitos “Gondwanianos” y “Laurasianos” de acuerdo a la nomenclatura de Witzel» (THUILLARD & *al.* 2018: 420: «Our results show that world mythologies are structured in geographical patterns and confirm the existence of great dichotomies like the one between ‘Gondwanian’ and ‘Laurasian’ myths in Witzel’s terminology»), aunque a continuación, como era de esperar, añaden que tal dicotomía es demasiado generalista: «Nuestros resultados [...] indican asimismo que la distribución planetaria de mitos no puede ser reducida a oposiciones tan simples» (THUILLARD & *al.* 2018: 420: «Our results [...] also indicate that the global distribution of myths cannot be reduced to such simple oppositions»).

Más implicaciones presenta para el Paradigma de la Continuidad Paleolítica, como se anticipó, la convicción, en muchos datos basada, que muestra WITZEL respecto a la existencia de un muy significativo estrato paleolítico—al punto que podría considerarse mayoritario—en muchos de estos mitos *quasi* planetarios. Una propuesta que se impone en buena lógica si tenemos en cuenta que el Paleolítico es la época «más larga de la historia del *homo sapiens sapiens* y la edad de la oralidad por excelencia» (FRAZÃO & MORAIS 2009: 22: «mais longa da história do *Homo sapiens sapiens* e a idade da oralidade por excelência»). Este es aquí para nosotros el detalle más trascendente, pues si las razas se mezclan con más esfuerzo y más parsimoniosamente que las lenguas y estas con mayores parsimonia y esfuerzo que los mitos y leyendas, ello comporta un inherente nivel de extraordinarias estabilidad y continuidad para que estos mitos, muchas veces documentados solo oralmente y en época contemporánea, puedan haber llegado incluso hasta nuestros días y a veces por vía únicamente oral. Así pues, la existencia de tan básico y significativo fondo mitológico

con sus raíces en el Paleolítico, si bien ciertamente no prueba sin más la existencia de conjuntos lingüísticos con raíces paleolíticas, sí supone indirectamente un buen respaldo para la propuesta continuista, ya que es perfectamente cónsona con dicha propuesta, resultando bien armónica con la suposición de que grandes conjuntos lingüísticos y mitos, por definición más viajeros, asociados a aquellos conjuntos se preservaran juntos, mientras que en la opción inversa habría que explicar por qué la mayoría de los hablantes del planeta—incluyendo, desde luego, los hablantes del conjunto indoeuropeo—habría abandonado sus más resistentes lenguas antes que sus más mudables mitos. Si un relato de época paleolítica pudo conservarse esencialmente idéntico durante miles y miles de años, ¿cómo no una más resistente lengua pudo conservarse esencialmente idéntica durante ese mismo período de tiempo? Ni las tradiciones mitológicas ni las lingüísticas están *genéticamente* programadas para cambiar constantemente, de modo que al cabo de un cierto tiempo sean totalmente irreconocibles dos estadios de una misma continuidad... o dos versiones de un mismo mito. Por otra parte, «nos arriesgaríamos a cometer un grave error “permitiéndonos suponer que no habría relación alguna entre mitología, lingüística, arqueología y genética: son unos mismos genes los que han dejado estos tres tipos de vestigios y no puede haber más que relaciones entre todos ellos”» (D’HUY, 2012b: 25: «on risquerait de commettre une grave erreur “en laissant supposer qu’il n’y aurait aucun rapport entre mythologie, linguistique, archéologie et génétique; ce sont les mêmes gens qui ont laissé ces trois types de traces, et il ne peut qu’y avoir des rapports entre elles”»).

Polifemo y una ¿la primera? antropogonía

Junto a la mencionada y más bien general reivindicación *paleolítica* para el origen de muchos mitos por parte de WITZEL han venido apareciendo en los últimos años no pocos estudios sobre mitos concretos y específicos realizados por autores otros y en los que *expressis uerbis* se proclama tal paleolítico origen, exhibiéndose además públicamente hechos, métodos y argumentos que avalarían tal datación. Así, por ejemplo, en su modélico “Polyphemus: a Palaeolithic Tale?” 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). El veredicto de D’HUY (2014/5: 55) es claro: «La evidencia comparativa refrenda la probabilidad de que el cuento de Polifemo estaba ya de alguna manera presente en época Paleolítica» («Comparative evidence supports the probability that the Polyphemus tale was current in some form in the Palaeolithic era»), puesto que «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» (D’HUY 2014/5: 58: «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»).



***Ulises y Polifemo* (1896), lienzo de Arnold Böcklin (1827–901)**

Otro buen ejemplo de datación tempranísima sería un trabajo de LE QUELLEC (2015) que, de ser ciertas sus conclusiones, comportaría que la transmisión oral de mitos podría superar los 100.000 años, es decir:

alcanzaría el Paleolítico medio. El investigador francés centra su estudio en los mitos *antropogónicos* o relatos tradicionales que explican el origen de la [moderna] especie humana. Tras catalogar los diversos tipos fundamentales y siguiendo una metodología lo más empírica posible, LE QUELLEC concluye que muy probablemente el tipo más antiguo de estas tradiciones está en el relato que explica la aparición del hombre—literalmente—*sobre* la faz de la tierra por haber emergido los primeros humanos a la superficie terrestre desde el subsuelo a través de un agujero. Ahora bien y entre otras razones, puesto que el núcleo de este cuento se da muy claramente en el África austral y al mismo tiempo se haya extendido por una gran parte del globo, LE QUELLEC razona que este únicamente podría haberse generado antes de la separación de los africanos más meridionales—los bosquimanos o técnicamente también denominados *sanés* (inglés *San*)—del resto de los humanos, separación que—hoy sabemos—se produjo hace unos 100.000 años, de modo que todos los pueblos que, por ejemplo, en Asia o América mantuvieron, con las sólitas actualizaciones o adaptaciones y variaciones, aquel mismo mito ancestral habrían conservado, al igual que los bosquimanos, un vetusto relato de unos cien milenios de [antigü]edad.

Reminiscente eco europeo o *laurasiano*, muy probablemente pasado por el tamiz agrícola de la neolitización, de aquel mito meridional podría haber en la creencia en la tierra madre, pues, en palabras de ELIADE (1981: 86): «Es ésta del alumbramiento de los humanos por la Tierra una creencia difundida universalmente. En muchas lenguas se llama al hombre “nacido de la tierra”. Se cree que los niños “vienen” del fondo de la Tierra, de las cavernas, de las grutas, de las hendiduras y también de los mares, de las fuentes, de los ríos».

También apunta a una extraordinaria longevidad, por ejemplo, el mito del “oso en la constelación”, pues podría según D’HUY (2012a: 101) «remontarse hasta el Paleolítico superior» («retourner jusqu’au Paléolithique supérieur»), siendo otrosí congruente con el circumpolar culto al oso, el cual «posiblemente hunde sus raíces en el pasado paleolítico» (GUENTHER 2002: 430: «roots, possibly, deeply into the Palaeolithic past»; *item* FRANK 2016: 346; D’HUY 2017c: 17...).

En fin, asimismo para otros diferentes mitos en diferentes lugares se ha propuesto una datación en el Paleolítico Superior. Bastará aquí una cursoria y sintética selección. Así BEREZKIN (2009: 54): «La interpretación de la Osa mayor más extendida en Eurasia y Norteamérica es la de los “Siete” hombres con Alcor como perro o como persona más joven o débil [...] debe haber sido conocido en la zona templada euroasiática al menos desde el Paleolítico final» («The most widespread Eurasian – North American interpretation of Ursa Major is ‘Seven’ men with Alcor as a dog or as a younger or weaker person [...] must be known across the moderate zone of Eurasia at least since the Terminal Paleolithic»); D’HUY (2013a: 101): «Nuestra aproximación filogenética [...] nos permite confirmar la datación paleolítica del cazador cósmico de un herbívoro con cornamenta» («Our phylogenetic approach [...] allows us to confirm the Palaeolithic datation of the Cosmic Hunt linked to a horned herbivore»); D’HUY (2013c: 102) sobre el mito de los hombres–perros: «remonta al menos al Paleolítico superior» («il remonte au moins au Paléolithique supérieur») o (*ibidem* 103): «remon-tando algunos de ellos hasta el Paleolítico» («remontant pour certains d’eux jusqu’au Paléolithique»); D’HUY (2013d: 15): «la asociación entre la Osa mayor y la caza cósmica remontaríase al Paleolítico superior» («l’association entre la Grand Ourse et la chasse cosmique remonterait au Paléolithique supérieur»); BEREZKIN (2014: 347): «La distribución planetaria de los tramposos zoomórficos más populares puede tener sus raíces en la remota época de la expansión inicial del hombre moderno desde África y en la aparición de las principales áreas culturales» («The world distribution of the most popular zoomorphic tricksters can have its roots in the remote epoch of the initial spread of modern man from Africa and the emergence of major cultural areas»); D’HUY (2016/7: 120): «Una tradición nuclear de motivos puede ser estadísticamente reconstruida como expandiéndose en el momento de las emigraciones desde África a la vez que otro conjunto de motivos (*e.g.* mitos sobre el origen de la humanidad desde el subsuelo, la serpiente, el matriarcado, el origen del fuego, la Vía láctea, Orión etc.)» («A core tradition of motifs can be statistically reconstructed as spreading at the time of the migrations out of Africa, at the same time as other set of

motifs (e.g. myths of: the origin of humanity from underground, the serpent, matriarchy, the origin of fire, the Milky Way, Orion, etc.)); D'HUY (2017b: 109): «Todos estos motivos [...] han resultado identificados de manera independiente como de origen paleolítico por diversos investigadores utilizando diferentes bases de datos y métodos de análisis» («Tous ces motifs [...] ont été identifiés indépendamment comme ayant une origine paléolithique par divers chercheurs utilisant différentes bases de données et méthodes d'analyse»).

Memoria de tres lagos

Ciertamente la mitología *per se* no puede datar con la precisión de otras ciencias digamos *físicas*, como la astronomía o la geología, por lo que alguno puede siempre objetar con difidencia que el Polifemo de D'HUY—a pesar de su apuntada dependencia del puente terrestre de Bering, elemento, como veremos, crucial para fijar cronologías—o aquel primer humano que emergió de las *cavernas* según LE QUELLEC—a pesar de su apuntada dependencia del quedar separados de los bosquimanos los demás humanos—sean en realidad bastante más jóvenes de lo que suponen sus postulantes, pero resulta que a veces los mitos incluyen intrínsecamente—y no solo implican externamente—componentes físicos que permiten su muy precisa datación y en tales casos ha podido fehacientemente acreditarse que... sí pueden alcanzar plurimilenarias edades.

Puede, pues, hoy confiadamente afirmarse que en condiciones apropiadas algunos relatos pueden perdurar durante milenios y milenios, ya que no uno sino varios son los testimonios de culturas y tradiciones puramente orales que, con elementos empíricamente verificables, han podido dejarse certificar como vestigios de un acontecer ocurrido hace miles y miles de años. Así, por ejemplo, algunos relatos de los aborígenes australianos proporcionan una explicación bastante precisa de hechos que sucedieron hace mucho, mucho tiempo. Refiere PIELLA (2002: 99–100) un *mito* engallano (inglés *Ngadyan*) que explica el origen de tres lagos volcánicos—el *Barany*, el *Ngimun* y el *Yidyam*—situados en la zona de Atherton. Cuéntase que dos hombres habrían transgredido un sacrosantísimo tabú, la cual cosa habría provocado la

ira de la serpiente multicolor (no la del pelotón ciclista, sino la del arco iris, aclararemos). Entonces la tierra comenzó a rugir como un gran trueno, el viento a soplar como un huracán y en los cielos apareció una inmensa nube roja nunca antes vista al tiempo que en la tierra se abría una sima enorme. «Esta plausible descripción de una erupción volcánica», señala PIELLA (2002: 100), «concuerta con información arqueológica sobre sedimentos orgánicos que datan la formación de estos lagos hace unos 10.000 años» («Aquesta plausible descripció d'una erupció volcànica concorda amb informació arqueològica sobre sediments orgànics que daten la formació d'aquests llacs fa uns 10.000 anys») y en una fecha que coincide además con la primera ocupación humana de estas tierras.

Como en otros muchos lugares, igualmente en Australia algunos relatos suponen la existencia de tierra donde, desde hace milenios, solo hay mar, así en el *mito* de Gurrugar, quien se habría desplazado de isla en isla por el mar del Coral, andadura que ciertamente habría sido literalmente perfectamente factible hace *solo* unos 9.000 años, en el momento final de la última glaciación (PIELLA 2002: 100).

Igualmente el etnoastrónomo HAMACHER ha detectado el recuerdo de la caída de un meteorito en el desierto australiano dentro de las tradiciones orales de los aborígenes: el pedrusco habría impactado en Henbury, en el centro del continente, hace unos 4.700 años produciendo un vistoso cráter (HAMACHER 2012/3: 100), de modo que, si tal tradición oral refleja aquel evento, tendría más de 4.500 años (HAMACHER 2012/3: 109). Algunos otros relatos o—si se nos permite el oxímoron—orales *leyendas* de los pueblos aborígenes de Australia refieren que los primeros pobladores llegaron a la superínsula por mar y desde el noroeste. Pues bien, esto es exactamente lo que la arqueología moderna y otras disciplinas han podido confirmar como acaecido efectivamente al menos hace unos 50.000 años (¡!).

Recuerda, por otra parte, el bravo BENOZZO (2010: 95) una *leyenda*—pues registrada por escrito en el s. XVI—de Gales sobre «una colina donde se conservaba el cuerpo de un noble con armadura de oro» («una collina dove era preservato il corpo de un nobile con armature

d'oro»). Pues bien, las excavaciones arqueológicas *in situ* descubrieron allí en 1833 «el esqueleto de un varón con algunos brazaletes de oro (datados según los más recientes análisis en el 900 a.C.), y dos piedras megalíticas pertenecientes al III milenio a.C.» (BENOZZO 2010: 95: «lo scheletro di un uomo che portava alcuni bracciali d'oro (datati dalle più recenti analisi al 900 a.C.), e due pietre megalitiche appartenenti al III millennio a.C.»). El estrato más reciente de esta tradición remontaría, pues, probablemente al 900 a.C., pero algún estrato más antiguo podría remontar hasta el tercer milenio.

Asimismo y aventurando ahora una interpretación *literal*—con nuevo oximoron—de las tradiciones orales, si recordamos que los especialistas consideran que ya no el uso del fuego, que es algo antiquísimo, sino su control y dominio constituyó una técnica que comenzó a expandirse *solo* hace unos 125.000 años, habría que remontar a esa época las creencias tradicionales de algunos pueblos. Así, «Los Ekoi del sur de Nigeria [...] dicen que al principio del mundo, el dios del cielo, Obassi, no dio el fuego a los hombres» (PEDROSA & *al.* 2009: 88). También entre los chiluques (inglés *Shilluk*) del Nilo Blanco se cuenta que «Hubo una época en que nadie conocía el fuego. La gente calentaba la comida exponiéndola al sol» (PEDROSA & *al.* 2009: 88). Naturalmente—bien es cierto—también cabe interpretar tales relatos de modo no literal sino como el resultado de una retroproyección de tipo explicativo.

En los Himálayas los *limbus* son un pueblo históricamente sedentario y de agricultores (VAN DRIEM 1987: XIX). Sin embargo en uno de sus mitos se relata cómo finalmente el «primer hombre, un cazador-recolector [...] asume el papel de agricultor sedentario» (VAN DRIEM 1987: 335: «primordial Man, a hunter-gatherer [...] assumes the role of sedentary agriculturalist»). Significativamente el relato comienza así: «Los hombres primitivos solo iban de caza. No conocían otro trabajo» (VAN DRIEM 1987: 339: «Ancient men only went hunting. They did no other work»), remitiendo, pues, a un indeterminado tiempo pasado pero sin duda lejano.

Cómo saber si un mito tiene componentes paleolíticos

Cuando en un mito no disponemos de referentes físicos e internos que fehacientemente indiquen una datación—lo que es la situación más habitual—podemos, sin embargo, contar con una serie de indicios que hagan bastante probable su ancestral datación paleolítica. Puesto que un relato no deja de ser un relato, no deja de ser una *película* que contamos, no extrañará que tales principales indicios se basen en criterios que pueden presentar cierta analogía con elementos habitualmente capitales de los relatos cinematográficos. Básicamente serían 8:

- ambientación o escenografía,
- extensión o localización,
- incoherencia o efectos especiales,
- motivación o montaje
- presencia o producción,
- protagonismo o actor,
- temática o guión original y
- variabilidad o guión adaptado.

Veamos. Un primer indicio habitualmente bien visible y hasta vistoso de los mitos primordiales es el de su escenografía o ambientación. La referencia, por ejemplo, a cavernas o grutas, a bosques como lugares de habitación remite obviamente a épocas más ancestrales que las alusiones a castillos o ciudades. La especificación del oficio de los personajes—herreros, princesas, sastres, por ejemplo—excluye en principio, al menos en este aspecto, su datación paleolítica. La literalmente *leyenda urbana* que describe la aparición de caimanes por los inodoros de Nueva York (PEDROSA 2007: 213–7)—mito quizá basado en un hito real—evidentemente incluye en su escenografía referentes, como el váter y la ciudad de Nueva York, recentísimos en términos macrohistóricos, por lo que estaríamos ante una creación o, como mucho, una recreación bien moderna.

En lo concerniente a su localización, la enorme extensión geográfica de un mito, especialmente si esta no es siempre compacta, suele ser un buen indicio de su antigüedad, ya que un mito en condiciones normales y puramente orales ha necesitado de un gran lapso de

tiempo para poder extenderse. Por el contrario, un mito documentado únicamente en un lugar pequeño y de más difícil acceso, como una isla menor, difícilmente podría ser primordial. Ya aludimos a que la detección de esencialmente un mismo mito en Eurasia y América del Norte, si puede demostrarse que este no es reciente sobre todo en el caso americano, ha de remontar en condiciones normales a la época previa a la desaparición—hacia el 10.000 a. C.—del puente terrestre en el actual estrecho de Bering, lo que automáticamente nos sitúa ya en época paleolítica.

También los mitos que presenten serias incoherencias internas—ya culturales, ecológicas, ideológicas etc.—y llamativos errores de *raccord* o evidentes desajustes temporales y otros remiendos son directamente sospechosos de presentar diversos estratos. En estos casos normalmente no es demasiado complicado determinar cuáles son más antiguos y cuáles más modernos. Por ejemplo, en muchos mitos y otras tradiciones occidentales se mezclan elementos paganos y cristianos, de modo que regularmente la capa cristiana será posterior. A veces son también las incoherencias externas—es decir: las referidas al contexto climático, cultural, ecológico, económico... etc.—las que nos pueden llevar a suponer que ciertos componentes más antiguos remontan al Paleolítico. Aunque el Polifemo homérico contiene obvias referencias a la general ambientación de la Edad de Bronce descrita en la “Odisea”, en tal descripción rechinan como anacrónicas, por ejemplo, la referencia a cavernas como habitáculo o a la antropofagia del ciclope. Los mitos de origen paleolítico suelen contener elementos disarmónicos similares, a veces incluso aparentemente superfluos y, sin embargo, por ello mismo dichos elementos pueden darnos la mejor pista sobre su datación originaria. Seguramente por efecto de su *longue durée* los mitos paleolíticos, necesariamente los más antiguos, contienen mucha contaminación, mucha mezcla de planos, sobre todo de lo natural y sobrenatural, personificaciones de animales o de fenómenos naturales, y presentan para nuestra mentalidad muchos elementos disparatados, estrambóticos, fantásticos e irracionales, ya que el contexto ideológico originario, donde casi sin duda quedarían justificados, puede a veces habérsenos perdido incluso en su totalidad.

Por el contrario, hay otros elementos de coherencia que nos pueden llevar a presumir y luego proponer una datación paleolítica, sobre todo su motivación, es decir, encontrar aquel contexto donde sea más probable, de acuerdo al entorno o a la ideología, que se hayan dado las circunstancias propicias para la emergencia del mito. Los mitos, por ejemplo, que comportan el desconocimiento de la reproducción sexual apuntan al Paleolítico, pues a partir del Neolítico dicho desconocimiento resulta una motivación anacrónica. La correcta secuenciación de causa y desarrollo, el congruente *montaje* del relato corresponderá a esa época en la que no se presenten hiatos abruptos. La mencionada personificación de animales o de fenómenos naturales, incoherente en el mundo histórico occidental, deviene, en cambio, perfectamente motivada y coherente en el marco de la mentalidad propia de las bandas de caza y recolección. En la mitológicamente tan conservadora Galicia, como en muchos otros lugares, es costumbre «llevar una piedra al lugar donde alguien murió» (CUBA & al. 2000: 189 s. *pedra*: «levar unha pedra ata o lugar onde morrese alguén»), en la creencia de que «Las piedras son almas» (CUBA & al. 2000: 190 s. *pedra*: «As pedras son almas»), costumbre que debe de proceder de tiempos anteriores al Neolítico, ya que su motivación apenas parece poder encontrarse fuera del ámbito paleolítico.

Hemos de atender también a la producción o más exactamente a los agentes productores de los mitos estudiados. Obviamente la presencia en culturas paleolíticas modernas—entre aborígenes australianos, bosquimanos, esquimales... etc.—constituye también un buen indicio de su datación paleolítica, ya que las tradiciones de estos pueblos siempre se han movido en el ámbito cultural propio de las comunidades de caza y recolección. Aunque lógica pero raramente el mito también puede entre ellos ser muy reciente e incluso de época moderna, la presencia de un mito en bandas de cazadores y recolectoras, como lo eran todas las sociedades paleolíticas, indica al menos la posibilidad de que en el seno de estas comunidades se haya generado dicho mito.



Aborígenes australianos hacia 1933

Los actores no humanos son de modo general característicamente paleolíticos, como también la general ausencia del hombre tal cual es característico del arte del Paleolítico superior. Indudablemente los mitos de tipo astronómico, por ejemplo, despiertan mucho menor interés en las culturas modernas que en las más antiguas, de modo que apuntan decididamente al Paleolítico aquellos relatos donde los actores *estelares*—nunca mejor dicho—sean constelaciones, estrellas o astros como el sol y la luna. Conviene además no olvidar que los «pueblos indígenas han sido en todo el planeta finos observadores del cielo nocturno» (HAMACHER 2014: 162: «indigenous cultures around the world were keen observers of the night sky»). Además especialmente «las áreas desérticas del mundo, a menudo habitadas por cazadores–recolectores, resultan los mejores lugares para la observación» de los astros (FOWLER & TURNER 2002: 423: «the world’s desert areas, often peopled by hunter–gatherers, become the best places for observations»). Consecuentemente «Muchos cazadores–recolectores ponen nombre a las constelaciones e incorporan estas a sus tradiciones míticas» (FOWLER & TURNER 2002: 423: «Many hunter–gatherers name constellations of fixed stars and integrate them into mythic traditions») y, desde luego, «las comunidades paleolíticas de Europa occidental agrupaban ya las estrellas formando constelaciones» (D’HUY 2012a: 91: «les sociétés

paléolithiques d'Europe de l'Ouest assemblaient déjà les étoiles pour former des constellations»). Otrosí la interpretación uniforme de las combinaciones estelares son muy significativas, ya que, por ejemplo, las «reconocidas por los europeos y por los pueblos de otros continentes raramente coinciden. Únicamente Orión, las Pléyades y, en el hemisferio norte, el Carro presentan trazos tan característicos que les permiten desempeñar algún papel en la mayor parte de las mitologías mundiales» (BEREZKIN 2006: 80: «recognized by the Europeans and by people of other continents rarely coincide. Only Orion, the Pleiades, and (in the Northern Hemisphere) the Big Dipper have such characteristic outlines that they play some role in most of the world mythologies»). También el protagonismo de animales y plantas, tan esenciales en las creencias adscribibles al animismo o chamanismo propias de tantas comunidades de caza y recolección, apuntan a su génesis en fase paleolítica.

El énfasis temático—es decir: el punto de interés—es evidentemente muy diferente según épocas y culturas. En razón del guión original desarrollado pueden igualmente muy bien remitir al Paleolítico las cosmogonías (*u.g.* D'HUY 2017b) o bien los simples y genéricos mitos de creación, esto es: diversos relatos explicativos sobre el origen de referentes de importancia para una cultura, ya sea sobre el hombre, una tribu o nación, el cielo, fenómenos naturales diversos... También los relatos que comprenden metamorfosis con estadios no humanos (animales, plantas, minerales...) apuntan a ideologías propias de época paleolítica. En cambio, los mitos sobre el origen de la agricultura, por ejemplo, o concernientes a otros atributos propios del Neolítico en su sentido literal no pueden obviamente remontar a una época paleolítica, aunque en algún caso puedan representar un adaptivo reciclaje de un mito anterior.

Como sucede en la genética y en la lengua, también en el caso de los mitos podemos postular que a mayor variabilidad interna tendremos mayor antigüedad. En condiciones por lo demás iguales, un relato que contenga muchas versiones será en principio más antiguo que aquel del que se conozca una única versión o menos variantes. La evidencia de un guión adaptado o, mejor, muy adaptado, apunta a su antigüedad.

En principio aquellos mitos que contengan el máximo número de variantes, versiones y adaptaciones pueden asimismo remontar a época paleolítica.

El cuélebre o “pra Babilonia vou”

Mito que probablemente tenga sus raíces en el mundo paleolítico—y así suele considerarse (*u.g.* D’HUY 2013b, 2014, 2016)—es el que podemos simplemente referir como el del dragón y del que a título ilustrativo aquí expondremos un esbozo. Se trata de un mito ampliamente difundido por nuestro planeta, por lo que peca de estrechez de miras y de ese eurocentrismo tan propio de muchos estudiosos del ámbito de la lingüística indoeuropea el “Cómo Matar un Dragón” de WATKINS (1995), al tratar de montar una “Poética indoeuropea” a partir de un tópico—matar a un dragón—existente en muchísimas otras culturas no indoeuropeas. WITZEL, por ejemplo, señala paralelos para este mito en Egipto, Mesopotamia, China, Japón y Hawai (2012: 149), también en Borneo y entre los maoríes (WITZEL 2012: 152–3) o en China, donde el mito habría tenido gran resonancia (WITZEL 2012: 152–3). Para WITZEL (2012: 154) el mito tendría al menos unos 20.000 años de antigüedad.

La escenografía más habitual incluye grutas, cuevas, fuentes u otros lugares recónditos.

Como acabamos de ver, la localización del relato es extensísima, narrándose entre numerosos pueblos y en muy lejanos lugares. En el anexo clasificatorio del estudio de THUILLARD, LE QUELLEC, D’HUY y BEREZKIN, el motivo “la serpiente se transforma en dragón” (*snake turns into dragon*) aparece recogido en Eurasia y en el sudeste asiático (THUILLARD & *al.* 2018: A7/ A26/ A37). CUBA, REIGOSA y MIRANDA (2000: 83–4 *s. cobra con ás*) glosan asimismo testimonios albaneses, árabes, chinos y japoneses del genérico mito del dragón. No falta el mito, por supuesto, en el conservador panteón mitográfico galaico, por ejemplo, en las contiguas tradiciones referentes al *cuélebre* o culebrón asturiano (FERNÁNDEZ 2001: 12–3) o al *cuélebre* o *culebrón* y *basilisco* leoneses (BARTOLOMÉ 2013: 75–82), de hecho «El cuélebre (culebrón, culebre) era el dragón de la mitología leonesa» (BARTOLOMÉ 2013: 77:

«El cuélebre (culebrón, culebre) yía'l dragón de la mitoloxía llionesa»). Tanto el dragón propiamente dicho como la serpiente están asimismo bien representados en la mitología gallega. El dragón era una «Serpiente gigantesca con pies y alas» (CUBA & al. 2000: 106 s. *dragón*: «Serpe xigantesca, con pés e ás») que siempre antes de partir decía la enigmática cantinela: «Para Babilonia me voy/ mal haya quien me vio de nuevo y no me mató» (CUBA & al. 2000: 106 s. *dragón*: «Pra Babilonia vou/ mal haxa quem me viu de novo e non me matou»), donde parece evidente que Babilonia representa una cristianizada actualización del mito. Estaba también la culebra con alas, pues «Las culebras, al alcanzar cierta edad y tamaño, se convierten en culebras aladas» (CUBA & al. 2000: 83 s. *cobra con ás*: «As cobras, ó chegar a certa idade e tamaño, convértense en cobras aladas»). Se trata aquí evidentemente del citado extendido mito de *snake turns into dragon*.

Aunque el animal es concebido como una suerte de reptil, habitualmente incluye insólitos *efectos especiales* e impropios de los reptiles convencionales, como la posesión de alas y consecuente facultad para volar o también la capacidad de arrojar fuego por la boca. La existencia de un reptil con alas, nunca documentado en el mundo animal real, constituye otra irracional incoherencia que apunta a estadios muy primitivos de la mentalidad humana. La más común versión gallega del mito, por ejemplo, incluye el don de la palabra y la longevidad entre los atributos del dragón y una enigmática, anacrónica y *anatópica* relación con Babilonia (CUBA & al. 2000: 106–7 s.u.). El *cuélebre* leonés, por su parte, devora personas y ganado, pudiendo poseer hasta 7 cabezas (BARTOLOMÉ 2013: 77).

Un primer y banal estímulo, un primer motivador hito para la dramatización del relato pudo venir del enfrentamiento entre un valiente cazador y una peligrosa sierpe al entrar aquel en alguna cueva. La hiperbólica fanfarronería del varón cazador, bien acreditada en tantas culturas, pudo hacer el resto constituyendo un irrefrenable móvil psicológico para el desarrollo del mito.

Vemos el mito producido también en culturas muy primitivas y tradicionales, en comunidades de caza y recolección como la de los aborí-

genes australianos, donde el dragón es esencialmente concebido como una serpiente.

El protagonismo de un animal fantástico que sea más bien la suma de dos especies constituye un buen indicio, aunque sólo sea un indicio, de origen paleolítico. Además, «casi todas las grandes cosmogénesis tienen la serpiente como símbolo primordial y principal personaje principal [...] La serpiente habría sido una de las referencias fundamentales para el hombre primitivo» (FRAZÃO & MORAIS 2015: 15: «quase todas as grandes cosmogéneses têm a serpente como símbolo primordial e personagem principal [...] A serpente terá sido uma das referências fundamentais para o homem primitivo»).

Como vimos, el borrador probablemente inicial del guión original (“la serpiente se transforma en dragón”) incluía una metamorfosis de animal tabuístico a animal fantástico. El desarrollo más habitual presenta al dragón como un ser muy peligroso y custodio de algún objeto valioso, usualmente un tesoro, siendo al final derrotado por un héroe. Como se adelantó, la idea original o base del relato es un reptil, un ofidio, una serpiente (“la serpiente se transforma”), referente fundamental e inspirador de tantísimos y variados mitos. El esencial hito—ideológico—del mito del dragón parece estar en el cambio de consideración del animal: de ser benéfico y positivo a entidad maligna y negativa.

Sugiere también una antigüedad extraordinaria la gran cantidad de variantes que pueden [de]mostrarse como derivativas de aquel mito primordial. Evidente versión moderna adaptada es la cristianizada leyenda de San Jorge—otras veces el héroe puede ser el apóstol Santiago—o las diversas leyendas de doncellas o princesas liberadas de un dragón custodio por el valor de un adalid. Así el mito ofrece algunas frecuentes variantes dentro de los básicos *mitemas*—motivos básicos o unidades mínimas componentes de un mito—de “victoria en combate contra el dragón de un héroe con poderes extraordinarios (apóstol/ caballero/ cura/ santo...)”, “obtención de premio o recompensa (tesoro/ princesa...)”, uso de estrategia precisa (herir en un punto vulnerable/ engañarle...)”, etc.

Cómo lampedusianamente se conserva un mito

Huelga decir que cuando hablamos de la preservación de un mito, una creencia, un cuento... hablamos de la preservación de esencialmente un mismo mito, una misma creencia, un mismo cuento... hablamos de una continuidad, como en el caso de las lenguas, reconocible. Lo cierto es que cuando «una tribu aprende de un viajero (transmisión horizontal: rara) o de sus antepasados (transmisión vertical: la más corriente) un mito nuevo, lo adaptará a su situación actual, a sus creencias y a sus conocimientos, lo modificará, incluso distorsionará su significado. Al mismo tiempo el mito parece ofrecer una cierta resistencia a esos mismos cambios, permitiendo su identificación de generación en generación» (D'HUY 2012a: 94: «une tribu apprendre d'un voyageur (transmission horizontale, rare) ou de ses ancêtres (transmission verticale, la plus courante) un mythe nouveau, elle l'adaptera à sa situation actuelle, ses croyances et ses connaissances, le modifiera, voire en détournera le sens. Parallèlement, le mythe semble opposer une certaine résistance à ces mêmes changements, permettant son identification, génération après génération»). Parece, pues, haber acuerdo en que «los mitos se transmiten esencialmente de modo vertical» (D'HUY 2013a: 93: «les mythes se transmettent essentiellement de façon verticale»).



La osa cósmica (ilustración de Lavinia Ballester)

Quizá la más primaria de las adaptaciones que experimentan los mitos sea la ecológica. Así, por ejemplo, los tuaregues «conocen a la Osa

menor y la Osa mayor como el camello joven y su madre» (D'HUY 2013a: 94: «know Ursa Minor and Ursa Major as a young camel and its mother»). Así pues, la paradoja radica en que un mito puede conservarse porque cambia... Como en aquel célebre aserto de *El gatopardo* (*Il gattopardo*) de Giuseppe TOMASI DI LAMPEDUSA (1896–957): «Si queremos que todo se quede como está, es preciso que todo cambie» (*Se vogliamo que tutto rimanga com'è, bisogna que tutto cambi*). En realidad no literalmente *todo*, pero sí una buena parte, la no substantiva, debe cambiar. Bellamente también lo expresaron las grandes mitólogas lusas Fernanda FRAZÃO y MORAIS Gabriela (2009: 16–7): «Fácilmente se puede todavía comprobar que muchas creencias en santos o en nuestras vírgenes y en sus respectivas capacidades de intervención | en los dolores y alegrías del pueblo son transposiciones fieles de dichas creencias: los nombres cambiaron, pero lo fundamental se mantuvo» («Facilmente podemos verificar, ainda, que muitas crenças em santos, ou em nossas senhoras e nas suas respectivas capacidades interventivas | nas dores e alegrias das populações são transposições fiéis dessas crenças: os nomes mudaram, mas o fundamental manteve-se»). En palabras de BEREZKIN (2007: 68): «la trama de la historia permanece inalterable si un búfalo es reemplazado por un caballo o el fuerte por un rey» («the plot of the story remains unchanged if a buffalo is replaced with a horse and a strong man with a king»). De modo parecido el gran escritor argentino Jorge Luis BORGES (1899–986) podría haber dicho, como en la conclusión de su relato “Emma Zunz”, que la historia «sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono [...] verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios».

Lo cierto es que la enorme proyección temporal de los mitos hace que estos se comporten como los yacimientos arqueológicos en el sentido de contener normalmente múltiples estratos. En esta sucesión de actualizadas capas normalmente permanecen—por decirlo borgesianamente—el tono, el pudor, el odio, el ultraje, pero varían las circunstancias, la hora y algunos nombres propios. Tanto los griegos (*u.g.* Ptolomeo *geogr.* 3,5,4: Ἱερόν ἀκρωτήριον) como los romanos (*u.g.* Plinio *nat.* 4,35,115: *promunturium Sacrum*) llamaban cabo ‘sagrado’ a

nuestro Cabo de San Vicente. Cambió la denominación; religiosidad y creencias persistieron. Brillantemente muestra ALMAGRO–GORBEA (2013) cómo el fenicio *Melqart* es reemplazado por el grecorromano Hércules y este por el cristiano San Pedro en una misma referencia toponímica gaditana. Cambiaron dos nombres propios; la divinidad del lugar perduró. Nada nuevo desde DARWIN (1809–82): adaptarse para sobrevivir, actualizarse para perdurar, cambiar para seguir igual.

Hermano sol, hermana luna

Entre numerosos otros posibles mitos y creencias primordiales y universales, nos detendremos para concluir nuestra exposición y siempre a título ilustrativo en un tema de fácil exposición y transparente motivación. En efecto, en muchas tradiciones populares y repartidas prácticamente por todos los continentes, el sol y la luna conforman una pareja de frustrados amantes, lo que propicia que ambos tan distintos astros sean imaginados como de *opuesto* sexo y, si la morfología de la lengua en cuestión lo permite, sean registrados como de género masculino y femenino respectiva o irrespectivamente. En la lengua manambu, en Papúa, el «sol es femenino porque es redondo» (AIKHENWALD 2010: 119: «sun is feminine because it is round»), mientras que la «Luna es un macho mítico, del que se dice que tiene relaciones sexuales con las mujeres cuando estas tienen la menstruación» (AIKHENWALD 2010: 121 n3: «Moon is a mythical male, it is said to have sexual intercourse with women when they menstruate»). Esa básica creencia en una dicotomía sexual para nuestros dos principales astros de referencia se plasmaría en mitos primordiales transcontinentales cuales el “El sol persigue a la luna” (*The sun pursues the moon*; THUILLARD & al. 2018: A14/ A31/ A40), “Sol masculino y luna femenina” (THUILLARD & al. 2018: A17), “Sol femenino” (THUILLARD & al. 2018: A17), “Luna incestuosa” (THUILLARD & al. 2018: A17) y “Eclipses: relaciones entre el sol y la luna” (THUILLARD & al. 2018: A18).

En sede indoeuropea, por ejemplo, la luna fue tratada como entidad masculina en muchas lenguas históricas, pero nótese que griegos (σελήνη) y latinos (*lūna*) prefirieron hacer mujer a la esquiva, voluble y pequeña esfera y anteponer así esas *femeninas* cualidades a las lu-

minosas connotaciones maternas del sol—masculino, por supuesto, en esas dos lenguas—dador de toda vida. Lo cierto es que las lenguas que distinguen género gramatical, tienden a marcar con géneros diferentes el sol y la luna, siendo tal contraste lo determinante y no el concreto género atribuido. Así pues, de modo general en aquellas lenguas donde el sol es masculino, la luna es de género femenino, mientras que en aquellas donde el sol presenta marca de femenino, la luna regularmente la presenta de masculino (SERGENT 1995: 325). En general en sede indoeuropea el sol es femenino en el norte (irlandés *grian*, lituano *saulé*, antiguo nórdico *són*) y masculino (griego *hēlios*, latín *sol*, védico *sūriyah*) en el sur, aunque la repartición septentrional, más periférica, parece la originaria (SERGENT 1995: 324–5). Así, en ámbito indoeuropeo «los dos grandes astros son hermanos y hermanas (Grecia, Escandinavia) o cónyuges (lituanos, letones; huellas en el *R̥g-Veda*)» (SERGENT 1995: 325: «les deux grands astres sont frères et sœurs (Grèce, Scandinavie), ou époux (Lituanien, Letton; trace dans le *R̥g-Veda*)»).

En tigríña, donde el género gramatical de la mayoría de los inanimados es altamente inestable (KOGAN 1997: 442), sol (*ṣāḥai*) y luna (*wṛḥi*) son, sin embargo, de estables géneros masculino y femenino respectivamente (KOGAN 1997: 431).

Entre los zarmas el eclipse es denominado «mediante una expresión que significa “el Sol ha atrapado a la Luna”, ya que se cree que el Sol y la Luna son enemigos eternos, a pesar de ser hermanos» (AMADOU & PEDROSA 2005: 233). Muy explícito un mito siberiano sobre el origen del sol y de la luna y donde se relata el siguiente episodio: «La muchacha corrió cada vez más rápido hasta ascender a los cielos y convertirse en el sol. Su hermano la seguía [...] y él se convirtió en la luna. Desde entonces el sol sigue siendo expulsado por la luna. En ocasiones sol y luna se abrazan, y entonces se producen los eclipses» (NUTTALL 2004: 137). En tal contexto resulta, pues, bien comprensible la genérica explicación por los aborígenes australianos de los eclipses como un buen *revolcón* de los ya susodicho[so]s amantes, explicaderas que se dan también, *mutatis mutandis* y salvadas las largas distancias, entre otros muchos pueblos de la tierra.

No faltan tampoco en el folclore popular de muchos pueblos contares y cantares que presentan otrosí los ambos astros como una problemática pareja de amantes: “La luna al sol desposó/ a principios de la primavera” (*Mėnuo saulužę vedė/ pirmą pavasarėlį*; DINI 1997: 421) tal el *incipit* de una *dainà* o canción popular lituana, en la que el casquivano astro lunar—pues masculino en esta lengua—acaba enamorándose de la aurora y abandonando a la esfera solar—pues femenina en esta lengua—por lo que como castigo termina siendo cortado por una espada. En cambio, en la balada popular rumana “El Sol y la Luna” (*Soarele și Luna*) la maldición los alcanzará a ambos—“Con los ojos os veréis,/ Pero estaréis siempre apartados,/ Días y noches llenos de deseo,/ Ardiendo con fuego inextinguible./ Eternamente os alejaréis” (*Cu ochii să vă zăriți/ Dar să fiți tot despărțiți./ Zi și noapte plini de dor,/ Arși de foc nestingător,/ Veșnic să vă alungați*; en traducción de CORTÉS 1955: 239)—como punición esta vez por el no casto delito de haberse querido casar... siendo hermanos. De hecho en la tradición rumana para evitar el incesto «Dios coloca el sol en la luna en partes opuestas del cielo advirtiéndoles de que nunca deben encontrarse» (BEREZKIN 2012: 626: «God puts the Sun and the Moon at the opposites sides of the sky and tells them never to meet each other»). Igualmente en la vecina tradición búlgara «la novia del sol era su hermana la luna» (BEREZKIN 2012: 625: «the Sun’s bride was his sister the Moon»).

También para los barasanas, en la Amazonía colombiana, «el sol y la luna eran hermanos» (SAUNDERS 2004: 305). Para los xingus, en la Amazonía brasileña, luna y sol son los padres de las diversas tribus humanas y ellos mismos son gemelos: «fueron extraídos del cuerpo de la madre y se vio que eran la luna y el sol» (BRECHER 1999: 14). Comprendible también que en la religión de los antiguos incas el superior dios Inti o Punchan, el sol, incestuoso, tuviera por esposa a su hermana Quilla, la luna (PERICOT 1962: 121), tenemos así un reflejo del «prototipo mítico del matrimonio entre hermanos de la realeza inca» (SAUNDERS 2004: 297)... o *uice uersa*.

Ecos de esta creencia encontraríamos en la tradición mítica gallega según la cual «Como pareja del sol, la luna es de sexo femenino; pelea-

ron, él arrojó ceniza en su cara y la luna le lanzó agujas al Sol» (CUBA & al.: 2003: 149 s. *lúa*: «Como parella do Sol, a Lúa é de sexo feminino. Pelexaron, o Sol botoulle borralla na cara, e a Lúa guindoulle agullas ó Sol»), lo que parece verdaderamente una pelea entre amantes. Además, también en Galicia «Los eclipses suceden cuando luchan el sol y la luna» (CUBA & al. 2000: 108 s. *eclipse*: «A Eclipse ocorre porque loitan o sol e a lúa»). Similar idea encontramos, por ejemplo, en Burgos, donde el sol es el novio de la luna, como queda acreditado en estas coplas: *Ya sale la luna/ ya sale el lucero; ya sale María/ del albergadero.// Ya sale su amor/ y la luna lo lleva,/ porque ha venido quien la quiere/ y el sol se la lleva* (RUBIO & al. 2007: 33). Naturalmente el enigmáticamente lúdico cancionero infantil español no ha dejado de aludir al tema, así en “El sol le dijo a la luna” (CALVO [& PÉREZ] 2003: 146): «Tienes unos ojos, niña/ ocairá, ocairá/ que me dicen que te quiera» o más explícitamente en “La luna y el sol tenían amores” (CALVO [& PÉREZ] 2003: 155): «La luna y el sol tenían amores,/ y tienen amores la luna y el sol».

Parece evidente que los hitos detrás de estos mitos están, por un lado, en el hecho de que sol y luna son entidades a la vez similares y diferentes, como la mujer y el hombre, y como estos también complementarios, y también en la circunstancia de que excepcionalmente pueden coincidir obscureciéndose uno a otro. Ciertamente su extensión universal se debe sin duda esta vez a la psicología humana y potencialmente se pudo originar de modo independiente en diversas culturas, aunque ello no quita para que su antigüedad sea también precisamente la de la psicología humana, la cual quedó formada, desde luego, al menos en el Paleolítico Superior. ♪ ♪ ♪

♪ ♪ ♪ El presente texto representa la adaptación de una parte de la conferencia “El Paradigma de la Continuidad Paleolítica y la Mitología Galaica” pronunciada el día 11 de mayo de 2019 en Pitões das Júnias (Portugal) dentro del marco de las VIII Jornadas Galego-Portuguesas. Conste nuestra gratitud a toda la organización y especialmente a Xoán PAREDES y José Manuel BARBOSA por las atenciones recibidas.

REFERENCIAS

Abreviaturas

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

The Cambridge... = LEE Richard B. & Richard DALY, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Obras

AIKHENVALD Alexandra Y., *The Manambu Language of East Sepik, Papua New Guinea*, Oxford University Press, Oxford 2010.

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.

ALMAGRO–GORBEA Martín, «La ‘Tumba de Melqart’ del Herákleion de Gadir», *Madrider Mitteilungen* 54 (2013) 159–202.

AMADOU Safiatou & PEDROSA José Manuel, *Cuentos maravillosos de las orillas del río Níger. Tradiciones Orales del pueblo Djerma–Songay*, Miraguano Ediciones, Madrid 2005.

BARTOLOMÉ PÉREZ Nicolás, *Mitología Popular del Reinu de L̄lion*, Asociación Cultural Faceira, s.l. [= León] 2013.

BENOZZO Francesco, *Etnofilologia. Un'introduzione*, Liguori Editore, Nápoles 2010.

BEREZKIN Yuri, «The Cosmic Hunt: Variants of a Siberian – North–American myth», *Folklore* 31 (2006) 79–100. «Dwarfs and Cranes. Baltic–Finnish Mythologies in Eurasian and American Perspective (70 years after Yrjö Toivonen)», *Folklore* 36 (2007) 75–96. «Seven Brothers and the Cosmic Hunt: European Sky in the Past», *Paar Sammukest. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat* 26 (2009) 31–69. «Some motifs of Bulgarian folk beliefs in Eurasian context», *Изкуство и идеология*

(2012) 625–632. «Serpent that closes sources of water and serpent that devours nestlings of giant bird: assessment of the age of the dragon–fighting myths in Eurasia» *Aramazd* 8 (2013–2014) 178–185. «Three tricksters: world distribution of zoomorphic protagonists in folklore tales», A. Baran, L. Laineste & P. Voolaid edd., *Scala Naturae. Festschrift in Honour of Arvo Krikmann for his 75th birthday*, ELM Scholarly Press, Tartu 2014, 347–356.

BRECHER Kenneth S., «Los Xingu», E. Evans–Pritchard dir., *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres. Amazonia y Pampas*, s. trad., Salvat, Barcelona 1990, 14–21.

CALVO CANTERO Raquel & PÉREZ FARIÑAS Raquel, *Pinto, pinto, gorgorito (Retahilas, juegos y cuentos infantiles antiguos)*, Ediciones Sammer, Madrid 2003.

CORTÉS Luis L., *Antología de la Poesía Popular Rumana*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1955.

CUBA Xoán R. & REIGOSA Antonio & MIRANDA Xosé, *Diccionario dos seres míticos galegos*, Edicions Xerais de Galicia, Vigo 2000.

DEMOULE Jean–Paul, *Mais où sont passés les Indo–Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Éditions du Seuil, Paris 2014.

D'HUY Julien, «Un ours dans les étoiles: recherche phylogénétique sur un mythe Préhistorique», *Bulletin Préhistoire du Sud–Ouest* 20.1 (2012a) 91–106. «Mythes, langues et génétique. Réponse à B. Sergent et J.L. Le Quellec», *Mythologie Française* 247 (2012b) 25–26. «A Cosmic Hunt in the Berber sky: a phylogenetic reconstruction of a Palaeolithic Mythology», *Les Cahiers de L'AARS* 16 (2013a) 93–103. «Le motif du dragon serait paléolithique: mythologie et archéologie», *Bulletin Préhistoire du Sud–Ouest* 21 (2013b) 195–215. «Des mythes préhistoriques ont–ils pu survivre au dépeuplement du Sahara? Les cas des hommes–chiens», *Les Cahiers de L'AARS* 16 (2013c) 99–104. «Constellations et permanence de l'imaginaire», *Mythologie Française* 250 (2013d) 15–17. «Mythologie et statistique: reconstructions, évolutions et origines paléolithiques du combat contre le dragon» 256 (2014) 17–23. «Polyphemus: a Palaeolithic Tale?», *The Retrospective*

Methods Network Newsletter 9 (Winter 2014–2015) 43–64. «Première reconstruction statistique d'un rituel paléolithique: autour du motif du dragon», *Nouvelle Mythologie Comparée* 3 (2016) 1–33. «How Did the First Humans Perceive the Starry Night? – On the Pleiades», *The Retrospective Methods Network Newsletter* 12–13 (Double Issue 2016–2017) 100–122. «Lascaux, les Pléiades et la Voie lactée: à propos d'une hypothèse en archéoastronomie», *Mythologie Française* 267 (2017a) 19–22. «Un récit de plongeon cosmogonique au Paléolithique supérieur?», *Bulletin Préhistoire du Sud-Ouest* 25 (2017b) 109–117. «L'ours était-il vénéré durant le Paléolithique supérieur? Contribution des statistiques à une histoire du passé», *International Newsletter on Rock Art* 17 (2017c) 14–18.

DINI Pietro U., *Le Lingue Baltiche*, La Nuova Italia Editrice, Florencia 1997.

ELIADE Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. L. Gil, Guadarrama – Punto Omega, 1981₄.

FERNÁNDEZ MÉNDEZ Servando, *La mitología asturiana*, Cajastur, Oviedo s.d. [= 2001].

FOWLER Catherine S. & TURNER Nancy J., «Ecological/ cosmological knowledge and land management among hunter–gatherers», *The Cambridge...* 2002, 419–425.

FRANK Roslyn M., «Sky Bear Research: Implications for “Cultural Astronomy”», *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 4 [2016] 343–350.

FRAZÃO Fernanda & MORAIS Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas. Volume I*, Apenas Livros, Lisboa 2009. *Viagem da Serpente por Portugal. A persistência de um culto?*, Apenas Livros, Lisboa 2015.

GALLONI Paolo, «Il dio cornuto. Alcune metamorfosi di una divinità paleolitica», *Quaderni di Semantica* 27 (2006) 277–288. *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Edizioni

dell'Orso, Alessandria 2007. «Escursioni sciamaniche», *Studi Celtici* 7 (2008–2009) 97–127.

GUENTHER Mathias, «From totemism to shamanism: hunter–gatherer contributions to world mythology and spirituality», R.B. Lee & R. Daly, *The Cambridge...* 2002, 426–433.

HAMACHER Duane W., «Recorded Accounts of Meteoritic Events in the Oral Traditions of Indigenous Australians», *Archaeoastronomy* 25 (2012/3) 99–111. «Are Supernovae Recorded in Indigenous Astronomical Traditions?», *Journal of Astronomical History and Heritage* 17.2 (2014) 161–170.

KOGAN Leonid E., «Tigrinya», R. Hetzron ed., *The Semitic Languages*, Routledge, Londres–N. York 1997, 424–445.

KÜHN Herbert, «Herkunft und Heimat der Indogermanen», *Proceedings of the First International Congress of Prehistory and Protohistoric Sciences*, Oxford University Press, Oxford 1934, 237–242.

LE QUELLEC Jean–Loïc, «Peut–on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques», *Bulletin de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1 (2015) 235–266.

NUTTALL Mark, «Siberia y el Ártico», *Enciclopedia...* 2004, 132–143.

PEDROSA José Manuel, «Dragones medievales, caimanes neoyorquinos, *aliens* espaciales, tortugas Ninja, ratas de Lovecraft (y un topo gigante de Kafka)», *La voz y la noticia: palabras y mensajes en la tradición hispánica*, Fundación Joaquín Díaz, [Valladolid] 2007, 212–254.

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.

PERICOT GARCÍA Luis, «Los pueblos de América», P. Bosch Gimpera dir., *Las Razas Humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, Instituto Gallach, Barcelona 1962₅, II 1–161.

PIELLA VILA Anna, *Parentiu a Jambun. Canvis i continuïtats en una comunitat aborigen d' Austràlia*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2002.

POGHIRC Cicerone, «Pour une concordance fonctionnelle et chronologique entre linguistique, archéologie et anthropologie dans le domaine indo-européen», R. Beekes & A. Lubotsky & J. Weitenberg edd., *Rekonstruktion und relative Chronologie. Akten der VII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck 1992, 321–333.

RUBIO MARCOS Elías, PEDROSA José Manuel & PALACIOS César Javier, *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos. El cielo, la tierra, el fuego, el agua, los animales*, Tentenublo, Burgos 2007.

SAUNDERS Nicholas J., «Centroamérica y Sudamérica», *Enciclopedia...* 2004, 282–305.

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

THUILLARD Marc, LE QUELLEC Jean-Loïc, D'HUY Julien & BEREZKIN Yuri E., «A Large-Scale Study of World Myths», *Trames* 22.4 [72/ 67] (2018) 407–424.

VAN DRIEM George, *A Grammar of Limbu*, Mouton de Gruyter, Berlín–N. York–Amsterdam 1987.

VILLAR Francisco, «Las lenguas de Europa en la Prehistoria», *Hápx* 8 (2015) 11–37.

WATKINS Calvert, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, N. York–Oxford 1995.

WITZEL E.J. Michael, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press, Oxford 2012.