

HITO, RITO, MITO

EVENT, RITE, MYTH

Xaverio BALLESTER*

Una de las mayores y más frecuentes dificultades en el estudio científico de los mitos la constituye su contaminación espacial y temporal. El mito es esencialmente adaptación, por lo que suele actualizarse o modernizarse. Los mitos pueden tener orígenes monogenéticos o poligenéticos, estos últimos suelen tener una motivación psicológica. 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 precede al mito.

Palabras clave: Mitología, Etnología, Historia.

The scientific study of myths is usually hampered by their spatial and temporal contamination. The myth is essentially adaptation. Thus, it is usually updated or modernized. Myths can have monogenetic or polygenetic origins, the latter usually having psychological motivation. In many cases the myth probably has its origin in a specific and natural event. In that sense, it might be said that nature precedes the myth.

Keywords: Mythology, Ethnology, History.

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

* Facultat de Filologia. Universitat de València.

Correspondencia: Avenida Blasco Ibáñez, 32. 46010 Valencia. España.

e-mail: xaverio.ballester@uv.es

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, 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. 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 actualizán-

dose 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 pomposo 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» («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»). 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) 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 fe-

nómenos 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 los nuevos gustos de la sociedad. Así, con buenos argumentos deduce PEDROSA (2010: 44) que la más frecuente asociación de las rimas que relacionan el número de *cucús* del cuclillo con los años que quedan 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 de simplemente 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 Marçà, 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 *El Castell dels Moros* en Benasal, un ibérico yacimiento. Similarmente encontraremos un asentamiento ibérico en *Cormulló dels Moros* en Albalcácer (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 *Caminero 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 de 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, creencias, 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 inconscientemente e inevitablemente comportar la e introducción substitutiva de términos o grafías actuales en lugar de voces ya obsoletas.

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

Por otra parte, también determinadas características de la lengua—el léxico muy notoriamente—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!» («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!») 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 de Hierro o, como mucho, al fin de la Edad de| Bronce, mientras que el propio Newgrange es del III milenio a.C. ¡Resulta difícil creer que una tradición oral de tipo mágico–religioso pueda haber comenzado dos milenios después de la construcción de unos lugares cuya función era precisamente de tipo mágico–religiosa!» (Alinei 2000: 480–481: «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 Daghdha, 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!»).

Similiter pocas dudas puede haber respecto a la continuidad en la cristiana festividad de “Todos los Santos”, el 1 de noviembre, de una

celebración similar 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 muchos 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 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 figuras custodias de los mundos del más allá debe de haber perdurado en el cristiano clavífero San Pedro como portero del reino



Portada del II tomo de los *Origini* o “Alineida” de Mario Alinei

celestial y en otro lugar hubimos mostrado cómo *Pedro* es precisamente la hipótesis etimológica más verosímil para la voz española *perro*.

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*: las 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 escenografías 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 monogénético, 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 plantearse... 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 la lengua o 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, en 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, morsas 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 en la India tropical.



Familia esquimal 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. En cambio, la obligatoriedad—la *grammatica* o *ars obligatoria* de 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—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 fuera, 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 2011/12: 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 la 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 cultural compartida, pues se trata de ideas, manifestaciones o tecnologías relativamente modernas: aleación, arcos voladizos, arcos a nivel, pirámides, armaduras de malla, cascos cóncavos, ciudades amuralladas, clase de mercaderes, columnatas, concepto de rey, emblemas heráldicos, 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 ha hecho posible 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 mito-logema 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 fuerte los ecos del relato de origen, ya que difícilmente un alto número de convergencias puede deberse a la casualidad.

Como anticipábamos, 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 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? Será así un objeto—por ejemplo, una caperuza—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, la mitología no es esencia cosa otra que una combinación ilimitada de mitemas. Ahora bien, precisamente ese detalle que ahora nos parece gratuito, muy probablemente no lo fuera 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” (9,193–479). 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 aunados en un único relato como para suponer que se trate únicamente de 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».

Como sucede en la música o con las letras del alfabeto, la oportuna combinación de unos pocos elementos, ya notas musicales o caracteres escritos, 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 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. Tanto menores los motivos o mitemas en común, tanto mayores 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 positivos y negativos respectivamente, como designadamente la vida y la muerte, por responder a una mental metonimia sinestésica o concatenación sensorial tan básica—‘orto \rightarrow luz \rightarrow día \rightarrow nacimiento \rightarrow vida’ y ‘ocaso \rightarrow obscuridad \rightarrow noche \rightarrow agonía \rightarrow 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. Pero vayamos ahora a lo que probablemente constituye el meollo de la cuestión ¿cómo se origina un mito?

10 Hitos, ritos, mitos

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* (μῦθος), tal como, suele decirse, este precedió a la razón – *lógos* (λόγος) o explicación racional. Aunque por simplista nuestra parodia explicativa pueda resultar 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 fronterizas sobre territorios de caza dos tribus primitivas acuerdan finalmente marcar con una gran y vistosa señal—un simple pedrusco erecto, por ejemplo—el límite entre ambos los 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. Nace 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”.

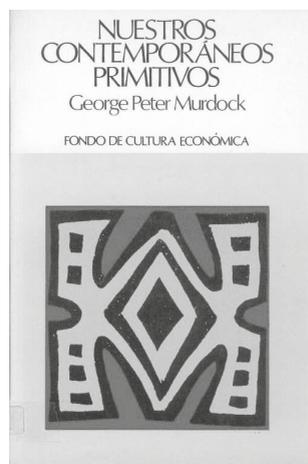
Un hito, en suma, es cualquier evento importante, relevante, trascendental, ya sea extraordinario y excepcional, como un cataclismo o un acontecimiento histórico, u ordinario y cotidiano, como la vida o la muerte. Anticipemos que los hitos extraordinarios suelen asociarse más a las humanas ideologías y los ordinarios a la psicología humana. Además los primeros tienden asimismo a ser más bien monogénéticos y los segundos, monogénéticos.

hito		
<i>frecuencia</i>	<i>explicación</i>	<i>origen</i>
ordinario	ideología	monogénético
extraordinario	psicología	poligénético

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.

11 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.



Portada del libro de
George P. Murdock

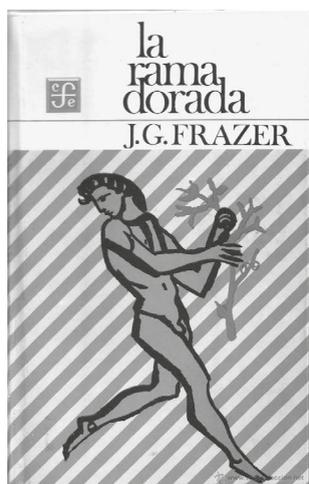
En Indochina para llegar al cielo el alma ha de «salvar mil dificultades y escollos, particularmente los de los guardianes celestiales [...] monstruos de figura humana o animal [...] creencia muy extendida es la del puente lleno de obstáculos y de peligros que hay que atravesar» (Del Castillo 1962: I 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 micronesica isla de Yape «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—comentábamos en su día— podría resultar «simplemente la versión moderna, *capitalista* y mercantil de la vitualla depositada en el gacete 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 produciendo fuego fotografiados en 1905 por Rudols Weber



**Portada del célebre libro
de James G. Frazer**

naquelos de las islas 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: 153).

12 Cherchez la faim

Ahora bien y máximamente en los más prístinos orígenes, las necesidades vitales, cercanas y perentorias—de nuevo la natural *phýsis*—de-

ben 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» («najplastyczniejszym/ opisem *chleba*/ jest opis *głodu*»). Y puesto 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 Yámnya* 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 Vasilevka (*Vasiliivka* 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.

13 Ocre es vida

Así pues, para que el ocre alcanzara el valor simbólico de la ‘vida’ debió de haber una frase 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 recubrir 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 uso 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 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.



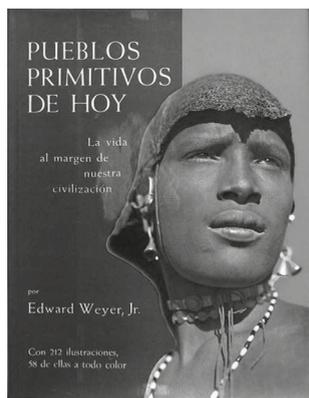
Nativos de Andamán. Fotografía de Maurice Vidal Portman (1876)

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 primaria función práctica, perviviendo, 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 acababan 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 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 empleo del ocre cabría

también contar con las candidaturas 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 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 fenómeno de un elemento útil y a la vez simbólico, práctico y religioso. Ahora bien, lo práctico, por más perentorio, debe de haber precedido a lo simbólico y lo útil a lo religioso o ideológico. Sin duda el rito de su empleo como sustituto monetario o como ornamento debió de consolidar su nítido simbolismo.



**Portada del informado
libro de E. Weyer Jr.**

14 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 dui (Silberbauer 1983: 180), cafres (Frazer 2003: 296), todas (Murdock 1981: 102), dayagues (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.

Naturalmente, los famosos chistes y cuchufletas sobre la suegra que con tanta frecuencia encontramos en las sociedades contemporáneas—como denominar asiento de suegra a un cactus de buenas proporciones 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 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 (1854–41), 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

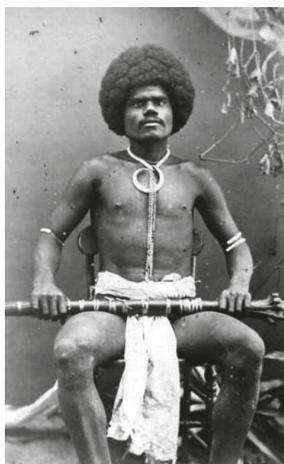
desea atacar y sobre el que el hechicero vudú clava sus alfileres—y la metonímica magia por contacto—verbigracia las uñas o el cabello de la persona a la que se desea hechizar y sobre el que la bruja veneciana ejercerá sus destructivos rituales. Así pues, ante la visión de un hongo con llamativa forma 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.

15 La moneda de Melanesia

Lo susodicho a propósito de ocres o tintes azules podría decirse, *mutatis mutandis*, de las conchas marinas, para las que en algunas partes del globo está bien documentado 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 lo capaucus, en Papúa, «el precio de la novia consiste en dinero en forma de conchas» (Harris 1998: 412).



Melanesio de las Fiyi. Fotografía de Francis Herbert Dufty hacia 1870

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 blancas [...] Estos objetos constituyen adornos apreciadísimos y sólo son mostrados en las fiestas y ceremonias más importantes» (Forde 1995: 227). 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» (Aikhenwald 2010: 12: «receive a large mortuary payment which invariably includes shell valuables»). 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 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 kilómetros» (Mellars 1998b: 92: «transportation of sea shells and other materials over remarkable distances of up to 400–600 km.»). Siempre durante esa misma época para la Europa central tenemos evidencias de la llegada de conchas desde más de 800 kilómetros de distancia (Ramos 1999: 242–243, 249, 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 kilómetros de distancia» (Kuhn & Stiner 2001: 115: «Kebaran (early Epipalaeolithic) sites in the Levant contain marine shells obtained from sources up to 300 km away»). Además, las conchas 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 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 hombre fue por la carnosa y nutritiva pulpa de algunos de estos moluscos? *Cherchez la faim*. De nuevo hito => rito => mito.

17 ABREVIATURAS

Enciclopedia... = COTTERELL Arthur 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 1962₅, II voll.

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

18 REFERENCIAS

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

ARASA GIL Ferran, «Cormulló dels Moros», *Tabula... Baleares*, 66.

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

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

BLASCO FERRER Eduardo, «Le origini linguistiche della Sardegna», *Revista de Filoloxía Asturiana* 11/12 (2001/12) 175–220.

BURENHULT Göran, «Por qué algunos pueblos no se hicieron agricultores. Una panorámica global», G. Burenhult ed., *Pueblos de la Edad de Piedra. Exploradores y agricultores de Asia, América y el Pacífico*, trad. F. Chueca, Debate, Madrid 1995, 80–89.

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

D'HUY Julien, «Polyphemus: A Palaeolithic Tale?», *The Retrospective Methods Network Newsletter* 9 (Winter 2014–2015) 44–64.

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

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

FORDE C. Daryll, *Introducción a la Etnología*, C. Huera trad., oikos-tau, Barcelona 1995₂ [= 1934].

FRAZER Sir James George, *La rama dorada. Magia y religión*, E. Campuzano & T.I. Campuzano tradd., Fondo de Cultura Económica, México–Madrid 2003 [= 1951₂].

GUENTHER Mathias, «From totemism to shamanism: hunter–gatherer contributions to world mythology and spirituality», R.B. Lee & R. Daly edd., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 [= 1999], 426–433.

HARRIS Marvin, *Introducción a la antropología general*, J.O. Sánchez et al. tradd., Alianza Editorial, Madrid 1998₆.

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

JAKOBSON Roman & HALLE Morris, *Fundamentos del lenguaje*, trad. C. Piera, Editorial Ayuso, Madrid 1980₃.

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

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

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. M^a 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*, Madrid 1995.

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

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

PEDROSA José Manuel, «Parecias, 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.

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.

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, Barcelona 1983.

TORRENCE Robin, «Útiles de obsidiana: estudio del comercio prehistórico en Melanesia», G. Burenhult ed., *Pueblos de la Edad de Piedra. Exploradores y agricultores de Asia, América y el Pacífico*, trad. F. Chueca, Debate, Madrid 1995, 54-55.

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