

QUADERNI DI SEMANTICA

Rivista internazionale di semantica teorica e applicata
An International Journal of Theoretical and Applied Semantics

Direttore / General Editor

FRANCESCO BENOZZO

Nuova serie / *New series*

Vol. VI / 2020



Edizioni dell'Orso

Oso ominoso

por XAVERIO BALLESTER

Universitat de València
xaverio.ballester@uv.es

Abstract

The bear is one of the most tabooed animals in Eurasia, as it is evident from the quality and quantity of substitute words used to refer to it. Undoubtedly, many of these words include a series of very old-fashioned beliefs.

Keywords: Anthropology - Linguistics - Proto-Indo-European - bear

1. *Tabú*

La voz *tabú* o similares fue incorporada a las lenguas europeas, principalmente trámite el inglés (*taboo*), desde las lenguas polinesias, donde el término de base (*tapu* o similares) designa de modo general toda prohibición de tipo religioso o supersticioso. La voz quedó tempranamente incorporada a la literatura antropológica clásica, así verbigracia es abundantemente empleada en obras clásicas de referencia como *La Rama Dorada* de Frazer [2003], donde el tabú es sencillamente definido como «magia negativa» [2003: 43 y 44].

En los estudios antropológicos occidentales y junto al término *tabú* se ha abierto paso más recientemente el uso del término *noa* como su contrario. Voz asimismo de origen polinesio, designaría, por tanto, un tipo de eufemismo, la palabra permitida que sí puede ser pronunciada, ya como forma neutra o ya incluso con carácter propiciatorio, como – diríamos – magia positiva. Los conceptos de ‘tabú’ y ‘noa’ son centrales, por ejemplo, para la cultura tradicional maorí [*vide* Sachdev 1989].

2. *Tabú lingüístico*

Una clase específica y bien importante de tabú es el lingüístico, esto es: el conjunto de normas que prohíben la mención expresa, verdadera o íntegra de una voz, usualmente un nombre. Como ha podido

comprobarse, existen a su vez diversos hipótipes o subclases de tabúes lingüísticos. Por ejemplo, en un buen número de culturas es tabú la mención de un individuo muerto, la de animales peligrosos o la del verdadero nombre de un siempre más vulnerable infante. En general cualquier entidad [potencialmente] dañina o vulnerable puede ser objeto de tabú.

Parece claro que tras el tabú lingüístico está la ancestralísima creencia de que nombrar equivale a llamar. Así, mencionar entidades potencialmente nocivas o peligrosas, como depredadores o enfermedades, o bien hablar de situaciones de vulnerabilidad, como nacimientos o muertes, o bien nombrar objetivos, como presas de caza, equivale a llamar a esos seres y alertarlos. Respecto a la posible explicación o, si se quiere, corolario lingüístico del fenómeno, seguimos pensando lo mismo que escribimos hace tiempo en otro lugar, a saber: que bajo la creencia de que la mera mención de un ser, humano o divino, bueno o malo, equivale directamente a invocarlo, apenas puede subyacer otro fenómeno lingüístico que la prioridad cronológica del vocativo en la categoría de los casos nominales en las diversas lenguas, tal como paralelamente sucede con el imperativo en la de los modos verbales, lo que supone que nuestros humanos ancestros comenzaron a hablar, tal como refrenda la morfología de las lenguas históricamente conocidas, con vocativos e imperativos, pues solo en ese antiquísimo contexto de primacía de la invocación alcanza pleno sentido la creencia de que decir ‘lobo’, ‘espíritu’, ‘muerte’ o ‘divinidad’ equivale a decir ‘¡lobo!’, ‘¡espíritu!’, ‘¡muerte!’ o ‘¡divinidad!’; equivale, en definitiva, a llamarlos, citarlos y convocarlos.

3. *Tabú lingüístico de animales*

Como quedó dicho una interdicción lingüística, diríase, *universalmente* extendida veta la mención de ciertos animales, por lo general aquellos considerados especialmente peligrosos para el hombre, o bien aquellos para los que a su vez el humano resulta especialmente peligroso. Asimismo la creencia, de clara raíz *animística* en muchos casos, en el poder a veces considerado sobrenatural de algunos *animales* es otro motivo para que las respectivas denominaciones se vean afectadas por el tabú lingüístico. En definitiva, hay siempre motivaciones de tipo mágico, supersticioso o religioso para evitar mediante alguna suerte de

circunloquio decir el verdadero nombre del animal. En nuestro más cercano ámbito europeo – ámbito fácilmente ampliable al menos al general marco euroasiático – basta *asomarse* a denominaciones de animales como la comadreja, la lechuza, la libélula, el lobo, la mariposa, la mariquita, el oso, el sapo, la serpiente, la urraca o la zorra en las diversas lenguas indoeuropeas para darse cuenta de que detrás de tantas extrañas y bizarras denominaciones – sobre todo en los usos populares y tradicionales o en sus nombres dialectales – debió de existir alguna creencia que generó esa obviamente voluntaria mención indirecta o perifrástica.

Una de las creencias más usualmente asociadas al tabú zoonímico en las diversas culturas y más explicativas del fenómeno es la convicción de que los animales entienden el lenguaje humano, creencia bien documentada en numerosos estudios antropológicos [Zelénin 1988: 194-205]. Así, los camchadales (*Kamchadal*), en la Península de Camchatca, «no llaman a la ballena, el oso o el lobo por sus auténticos nombres cuando se encuentran con ellos, suponiendo que estos seres entienden el hablar de los hombres»¹ [Hallowell 1926: 48: *item* Frazer 1987: 30-1]. En ese contexto de comprensión del lenguaje humano se explica, aunque seguramente solo en parte, el dicho de los lapones de que “el oso tiene la fuerza de 12 hombres y la intelección de 10» [Hallowell 1926: 60 n236].

Muy diversos autores han ido recogiendo ejemplos de formas substitutivas de nombres de animales en todas las culturas del planeta, permitiendo que con este amplio material documental pueda proponerse una tipología básica de tabúes zoonímicos. Básicamente y por orden alfabético los nombres noa o substitutivos suelen corresponder a estas 10 básicas categorías:

- 1) Antónimos – en el también etimológico sentido de ‘pronominal’ y no de ‘contrario’ – o uso de pronombres substitutivos. Como es sabido, el pronombre es, como sugiere su etimología (*pro-nomen* ‘en lugar de-nombre’, calco del griego ἀντωνιμος), una suerte de universal substituto nominal. Esta modalidad podría asimismo ser considerada una subclase de los hiperónimos (*lege infra*).
- 2) Antropónimos o nombres de persona, los cuales parecen de alguna manera *humanizar* al animal.

¹ «do not call the whale, bear, and wolf by their proper names when they meet them, as these creatures understand human speech».

- 3) Etónimos o denominaciones descriptivas de base etológica, es decir: a partir de alguna particularidad real o supuesta del comportamiento del animal.
- 4) Fisiónimos o denominaciones descriptivas de base fisiográfica, esto es: a partir de algún rasgo físico particular e identificativo de animal; muchas veces se trata de simples descripciones metonímicas de parte por el todo.
- 5) Genónimos o nombres de parentela, que indicarían una relación familiar – o en algún caso totémica, si se quiere – con el referente y que de alguna manera parecen querer *animalizar* lo humano.
- 6) Hiperónimos o nombres que bajo una vaga mención general no permiten reconocer al animal aludido; consisten habitualmente en el uso metonímico del nombre de la especie o de un término máximamente genérico.
- 7) Ledoriónimos (*cfr.* Macrobio, *sat.* 7,3,6: *lædoria est quod aperte adiectum exprobratumque est*) o términos insultantes o vejatorios.
- 8) Parónimos o los nombres tabuísticos y verdaderos pero levemente modificados, en general o bien mediante metátesis – esto es: simple alteración de la posición de al menos un fonema – o bien cambiando al menos un fonema por otro.
- 9) Xenónimos o nombres foráneos, denominaciones procedentes de otra lengua y que constituyen un arcano para el hablante convencional, entre los cuales, como hubimos apuntado, estaría el propio animal implicado.
- 10) Zoónimos o nombres de otros animales, lo que puede entenderse de nuevo como una mera metonimia substitutiva.

Naturalmente, no se excluyen, como veremos, formaciones mixtas, resultado del empleo de al menos dos motivaciones básicas.

4. Tabú lingüístico de animales: el oso

Sin duda uno de los grandes campeones del tabú lingüístico animal es el oso, poderoso depredador y ser extraordinariamente llamativo para los humanos por una serie de extraordinarias características (§ 5.5). En consecuencia es muy amplia la variedad de denominaciones tabuísticas y substitutivas que encontramos en el hemisferio norte, en Eurasia, su *habitat* natural.

4.1. Antónimos: oso cauteloso

El antónimo pronominal ‘él’ es, entre otros, empleado para el oso por mansios o vogules [Zelénin 1988: 281], ostiacos (*tu*) [Zelénin 1988: 282], turcos de Altai (*ol*) [Zelénin 1988: 283], vascos [d’Huy 2013: 11], yacutos [Hallowell 1926: 49] y yucaguires [Hallowell 1926: 48]. En diversos lugares de Rusia encontramos también tanto ‘él’ (*on*) cuanto ‘él mismo’ (*sam*) [Zelénin 1988: 278]. Paralelamente en otras poblaciones de Rusia la osa es denominada ‘ella mism[it]a’ (*samucha*) [Zelénin 1988: 278]. Los cheremisos o marios «hablan de él sólo en tercera persona»² [Zelénin 1988: 281]. Se trata de un procedimiento extremadamente cauteloso por lo ambiguo, aunque con el inconveniente de presentar un reducido *corpus* variacional: el proporcionado por la limitada categoría pronominal de cada lengua.

4.2. Antropónimo: oso gracioso

Es conocido el uso ruso de *Miša* o *Miška* ‘Miguelín’ y más respetuosamente *Michajlo* para el oso [Zelénin 1988: 279] y que evidentemente es al mismo tiempo un parónimo del antiguo nombre eslávico *meč’ka* ‘oso’ (§ 5.1 *cfr.* polaco *mieszkać*). También en Montenegro encontramos *striko Mijo* ‘tío Miguelito’ [Zelénin 1988: 278]. Entre los estones nuestro animal es conocido también como ‘viejo Martín’ [Zelénin 1988: 281]. Aunque raro en el caso del oso, el expediente antropónimo como zoónimo noa es muy frecuente con otros animales. Es bien conocido en francés el empleo de *renard* ‘Renaldo’ para el ‘zorro’. Solo para la mariquita y en las hablas y lenguas europeas recoge Alinei [1996: 702] los nombres correspondientes a nuestros *Ana*, *Andrés*, *Antonio*, *Apolonia*, *Brígida*, *Catalina*, *Elena*, *Fátima*, *Gertrudis*, *Isabel*, *Isidro*, *Lucía*, *Luisa*, *Magdalena*, *Margarita*, *Martín*, *Paulina*, *Pedro* y *Teodora*, además de nuestro diminutivo de *María*.

4.3. Etónimos: oso vigoroso

El término etológico de ‘come-miel’, alusivo a esa ursina afición gastronómica, está ampliamente documentado en todo el registro de las lenguas eslávicas, verbigracia checo *medvěd*, antiguo eslávico *medvěďb*,

² «ne parlano solo in terza persona».

ruso *medvéd'*, serbo-croata *medvjed*... Los etónimos de los lapones ‘el que duerme en invierno’ y ‘el que camina con paso ligero’ [Gandino 2014: 724] serían de modo transparente alusivos respectivamente a su letargo y a su ligero andar. Parecidamente los chucotos, chucchios o chucchis pueden llamarlo ‘el que camina’ [Zelénin 1988: 296]. Los estones disponen, entre otros, del substitutivo ‘gruñón’ (*märistaja*) [Zelénin 1988: 281]. En la localidad rusa de Tomsk puede encontrarse el término ‘arañador’ (*sarapul'ka*) [Zelénin 1988: 280] y en diversos lugares de Rusia ‘vagabundo’ (*šatun*) [Zelénin 1988: 280] o ‘come-avena’ (*čerepoveckoe*) [Zelénin 1988: 280]. Ya en sentido activo o más bien en sentido pasivo – carne que oscurece al ser asada para el hombre – puede interpretarse como un metonímico etónimo el nombre de ‘comida negra’ (§ 4.13) que dan al oso, por ejemplo, en Canadá los nascapios [*Montagnais-Naskapi*] y los críes (*Cree*) orientales [Hallowell 1926: 44]. Alusiones al *habitat* del oso contendrían las fórmulas ‘el que vive bajo el precipicio’ de los chucotos [Zelénin 1988: 296], ‘boscoso’ (*raminskij*) de los rusos de Astracán [Zelénin 1988: 277], ‘que vive en el emparrado’ de los tunguses [Zelénin 1988: 284] o ‘que tiene la guarida’ de los yacutos [Zelénin 1988: 283].

Un contingente representativo de voces alude de modo laudativo y adulatorio, a veces metafóricamente, a la fuerza y poderío del oso. Las pastoras suecas denominaban al oso ‘fuerza de doce hombres’ [Hallowell 1926: 51; Frazer 1987: 30; *cfr.* § 3]. Además el animal es denominado ‘ágil’ y ‘fuerte’ entre los tunguses [Zelénin 1988: 284]. Los yucaguires llaman al oso muerto ‘amo de la tierra’ y ‘gran hombre’ [Hallowell 1926: 48]. La denominación de ‘patrón - amo - señor’ es relativamente común y la encontramos, por ejemplo, entre los rusos de Oloneck (*chozjain*) [Zelénin 1988: 277]. Los estones usan asimismo ‘cura del bosque’ (*mõtspap*) [Zelénin 1988: 281], los mansios ‘venerable - honorable’ [Hallowell 1926: 49-50; Zelénin 1988: 281], los ostiacos ‘animal-sacerdote’, ‘animal bueno’ y ‘animal hermosísimo’ [Zelénin 1988: 282] y los soyotos ‘rey de las peñas’ [Zelénin 1988: 283]. Para los finlandeses el oso puede ser la ‘manzana del bosque’ o el ‘orgullo del bosque espeso’ [Zelénin 1988: 281] y para algunos buriatos y otras etnias ‘rey-hombre’ [Zelénin 1988: 284]. A tenor de lo expuesto y a falta de más datos, parece *a priori* preferible interpretar el apelativo ‘hijo del jefe’, empleado por los críes de las llanuras (*Plains Cree*) [Hallowell 1926: 46] como un etónimo antes que como un genónimo. Igualmente y a tenor de lo expuesto cabe considerar más etónimos que ledoriónimos

denominaciones noa del tipo ‘terrible’ entre los soyotos y los turcos de Altai – y también entre los tunguses [Zelénin 1988: 284] – o el ‘amenazador’ de los mismos turcos de Altai, ya que en unos y otros encontramos además denominaciones claramente laudatorias del tipo ‘gran hombre’, ‘grande’, ‘honorable’ o ‘ilustre’ [Zelénin 1988: 283]. Lo mismo podría hacerse con el ‘feroz’ de los yacutos [Zelénin 1988: 283]. Por último, los pies negros (*Blackfeet*) pueden llamar al oso ‘innombrable’ [Hallowell 1926: 47] precisamente sin duda en alusión al poderoso tabú apelativo que le concierne.

4.4. *Fisionimos: oso veloso*

En las denominaciones fisiográficas predominan las alusiones al color, pelaje, pies o garras y rabo del animal. La denominación fisiográfica de ‘pardo - marrón’ está, como es sabido, bien acreditada en área germánica, *uerbi gratia* alemán *Bär*, inglés *bear*, noruego e islandés *björn*, sueco *bjorn*... estando asimismo documentada entre los caragasos [Zelénin 1988: 283]. En cambio, el oso puede ser ‘negrito’ para los chucotos [Zelénin 1988: 296], ‘negro’ (*must*) para los estones [Zelénin 1988: 281], ‘viejo negro’ para los goldos [Zelénin 1988: 284] y ‘bestia negra’ o ‘negra’ para los tunguses [Zelénin 1988: 284]. Encontramos ‘el gran peludo’ entre los huzules (*Hutsuls*) [Hallowell 1926: 51], ‘el muy peludo’ entre los pies negros [Hallowell 1926: 47], ‘abuelito peludo’ entre algunos ostiacos [Zelénin 1988: 282], ‘hirsuto’ (*kosmatyj*) entre algunos rusos [Zelénin 1988: 279-80] y ‘peludo’ entre los tunguses [Zelénin 1988: 284]. La denominación de los cachinos ‘pelliza de oveja’ [Zelénin 1988: 283] cabría entenderla en ese mismo sentido alusivo a la velosidad del animal (§ 4.12). Según algunos los nombres lituano *lokỹs* y antiguo prusiano *clokis* del oso querrían decir originalmente ‘peludo - velludo - greñado’ [Zelénin 1988: 280; Buck 1998: 186 s. *bear*], mientras que otros ven en la citada forma lituana y en el letonio *lācis* el significado de ‘lamedor’ [Gandino 2014: 724]. Los estones usaban tradicionalmente la apelación de ‘pie ancho’ [Hallowell 1926: 50; Zelénin 1988: 281] o, al igual que los fineses, ‘[la mejor] pata de miel’ [Zelénin 1988: 281]. Los ostiacos lo llaman asimismo ‘viejo con zarpas’ [Zelénin 1988: 282]. En Norteamérica el clan otawa del oso recibía el sobrenombre de ‘pie grande’ [Frazer 1987: 30]. Para los chores de Altai el oso puede ser simplemente ‘pata’ [Zelénin 1988: 283]. Las pastoras suecas se servían, entre otros, del apelativo ‘pies de oro’ [Hallowell

1926: 51; Frazer 1987: 30]. Los yucagües emplean ‘abuelo descalzo’ (*känmägi-tólou*) [Zelénin 1988: 285]. En ámbito gascónico una de las denominaciones del oso es *eth pedescaus* ‘el pies-descalzos’ [d’Huy 2013: 11]. Los críes de las llanuras llaman al oso ‘cuadrúpedo humano’, ‘cansado’ o también ‘enroscado - torcido’ [Hallowell 1926: 46], posiblemente en alusión a su rabo. Para los tunguses puede ser ‘bizco’, ‘cola-corta’, ‘cuatromanos’, ‘encorvado’ y otros [Zelénin 1988: 284]. Otros rasgos físicos del oso aparecen destacados por los pies negros en el substitutivo ‘boca pringosa’ empleado sobre todo con el oso pardo [Hallowell 1926: 47]. Aluden a su tamaño los yacutos con ‘amasadera para machacar pieles’ [Zelénin 1988: 283] y huzules y ucranianos con ‘grande’ al oso, mientras llaman ‘pequeño’ al lobo [Zelénin 1988: 280; 1989: 154-5].

4.5. *Genónimos: oso amoroso*

Señala d’Huy [2017: 15] que «No se emplea el nombre del oso hablando de él sino términos de parentela»³. De hecho, entre los jantos u ostiácos (*Khanty - Ostyak*), quienes celebran fiestas en honor de los osos capturados, estos «son considerados como parientes fallecidos cuyo espíritu se comunica con los demás osos y con los dioses» [Lineton 1991: 41]. En muchas culturas los osos – muy probablemente a causa de su similitud física con el hombre (§ 5.5) – son vistos como seres semihumanos. Así, en Norteamérica los lacotas y los Pies Negros consideraban que los osos tenían el mismo tipo de alma que los humanos, para los Pies Negros el oso incluso tenía su parte humana, para los quetes (*Ket*), en Siberia, el oso es de hecho el único animal con alma humana... [Germonpré & Hämäläinen 2007: 14]. No extrañará, pues, la abundancia de nombres de parentela existentes en tantas lenguas para el plantígrado, de modo que con frecuencia el oso es considerado un pariente, sobre todo el abuelo o el más anciano de la tribu [Germonpré & Hämäläinen 2007: 14].

Sólo en Eurasia, por ejemplo, es notable la documentación del empleo de ‘abuel[it]o’, así entre mongoles, ostiácos, suecos, tunguses, pueblos túrcicos de Siberia [Zelénin 1988: 278] y en general entre los pueblos túrcicos [Zelénin 1988: 282]. Tenemos, por ejemplo, ‘abuelito’ entre los

³ «On n’utilise pas le nom de l’ours pour parler de lui, mais on utilise des termes de parenté».

mansios [Zelénin 1988: 282], rusos del Kolyma (*deduško*) [Zelénin 1988: 278] y los loparios (*deduška*) [Zelénin 1988: 281], ‘abuelo’ entre los samoyedos [Zelénin 1988: 282], ‘abuelo paterno’ entre los votiacos de Elábuga [Zelénin 1988: 281]. El oso es ‘abuelo queridísimo’ (*äsä, ese*), ‘bisabuelo’ (*öbügä, ömügä*) o ‘abuelo blanco’ en el caso del oso blanco entre los yacutos [Zelénin 1988: 282; *item* Hallowell 1926: 49]. Tanto ‘abuela’ como ‘abuelo’ están también documentados en el área lingüística eslávica [Alinei 1997: 24]. Hallamos asimismo ‘abuelo’ entre los yucaguirenses [Hallowell 1926: 48] y los norteamericanos penobscotes (*Penobscot*), circunstancia que un nativo explicó por ser el oso «el abuelo de todos los animales»⁴ [Hallowell 1926: 45], ‘gran abuelo’ entre los luisenios [Hallowell 1926: 47] o simplemente ‘abuelo’ en Canadá, entre los simchanos (*Tsimshian*) y los atabascanos taltanos (*Tahltan*) [Hallowell 1926: 47]. También las pastoras suecas denominaban al oso ‘abuelo’ [Frazer 1987: 30] o según otros ‘viejo’ y ‘gran padre’ [Hallowell 1926: 51]. En términos generales podría decirse que ‘abuelo’ es la denominación substitutiva más extendida para el oso. Las prácticas conservadas por algunos pueblos de llamar ‘abuelo’ al oso cuando se disponen a cazarlo y se invita al animal a salir de su guarida [Hallowell 1926: 53] sugieren que tal nombre propiciatorio y halagador pudo también tener su origen en esta estrategia venatoria. Una práctica más, por cierto, que muestra la convicción de los hablantes de que «el oso entiende cuanto se le dice»⁵ [Hallowell 1926: 54].

Más que una denominación fisiográfica, el uso de ‘viejo’ puede en bastante casos entenderse como funcionalmente equivalente al de ‘abuelo’ u otro nombre de parentela, tal como, por ejemplo, en algunos lugares de la América hispanohablante se emplea *viejo* para referirse al padre. De hecho en algún caso el apelativo puede haberse generado por un banal procedimiento de elipsis a partir de denominaciones como el ‘viejo padre’ de los samoyedos [Hallowell 1926: 49]. El substitutivo ‘viejo’ lo encontramos en muchos pueblos, así entre suecos, turcos y ugro-fínicos [Zelénin 1988: 277]. Tenemos ‘viejo’ para los fineses [Zelénin 1988: 281], ‘viej[ec]ito’ (*starik*) para los rusos del Kolyma [Zelénin 1988: 278] y para los votiacos (*moma*) [Zelénin 1988: 281] y muchos otros pueblos altaicos [Zelénin 1988: 283]. Los loparios, lo mismo que los ostíacos, denominaban también al oso ‘viejecito bajo la

⁴ «the grandfather of all the animals».

⁵ «the bear understands what is said to it».

pelliza' [Zelénin 1988: 281 y 282]. Encontramos además 'valioso viejo' y también 'señor - amo' entre los yacutos [Hallowell 1926: 49]. Los tunguses, en concreto, además del término 'viejo' [Hallowell 1926: 49] disponen de un nombre tabuístico para el oso, *amikan*, diminutivo de la palabra *ami* 'padre' y que significa propiamente 'abuelito'. Asimismo el oso es o era 'bisabuelo' (*abaj*) entre chores y altaicos durante la caza [Zelénin 1988: 282], 'viejo' para algunos tártaros, teleutos o chacosos [Zelénin 1988: 283], 'viejo del bosque' o 'abuelito' entre los vogules [Zelénin 1988: 282] y 'viejito' (*moma*), 'abuelo paterno' o 'abuelito peludo' entre los votiacos [Zelénin 1988: 281, 282]. También los yucagües llaman al oso 'viejo' [Hallowell 1926: 48]. En América antes de su muerte los saucos (*Sauk*) llaman al oso 'viejo' [Hallowell 1926: 46].

El oso es 'padre' (*jig*) para los ostiacos [Zelénin 1988: 282] y para algunos tártaros (*aba*) y otros pueblos altaicos [Zelénin 1988: 283] y 'bisabuelo' (*abaj*) entre chores y altaicos durante la caza [Zelénin 1988: 282]. Es frecuente también el uso de 'sobrino' para el oso, así, por ejemplo, entre algunas tribus algonquinas [Hallowell 1926: 43]. También los ainúes a veces llaman 'sobrino' al oso [Zelénin 1988: 202] y de diversas maneras proclaman su descendencia del animal [Hallowell 1926: 48]. 'Hermano mayor' es empleado de modo disculpatorio (§ 4.16.1) por los algonquinos menominios (*Menomini*) [Hallowell 1926: 46]. Encontramos 'tío' (*vujko*) entre los huzules [Hallowell 1926: 51; Zelénin 1988: 278; Alinei 1996: 686], mansios [Zelénin 1988: 281] y algunos ucranianos [Zelénin 1988: 278], 'querido tío' y 'buen padre' entre los yacutos [Hallowell 1926: 49]. En fin, 'tío' se da asimismo entre diversos pueblos altaicos [Zelénin 1988: 283]. El nombre parental túrcico *aba* 'antepasado - padre - tío paterno' designa el oso en varias lenguas túrcicas [Alinei 1996: 684]. Para los mansios recoge Alinei [1996: 683-4 y 1997: 23] 'abuelo', 'marido', 'padre', 'suegro', 'tío', 'viejo' como denominaciones del oso, señalando *ibidem* que el genónimo puede acompañarse de un epíteto de referencia divinal: 'hija del cielo', 'hija del dios', 'hijo de' diferentes seres mágicos.

Paralelamente a estos usos la osa suele denominarse, por ejemplo, 'mamita animal' (*nen uj*) entre los mansios [Zelénin 1988: 282], *ebykó* 'abuela - mamita' o bien *önö* 'viejita - abuelita' entre los tunguses [Zelénin 1988: 284], 'madre[cita]' (*matucha, matika*) en algunos lugares de Rusia [Zelénin 1988: 278] o 'mujercita - abuela' (*äbä*) entre los yacutos [Zelénin 1988: 282].

Así pues, como hemos visto, un mismo pueblo puede denominar con muy diferentes genónimos – o otros tipos denominativos en general – un mismo animal, pero también

- un mismo genónimo – u otro tipo denominativo en general – se puede aplicar a muy diferentes animales según los diversos pueblos, y
- un mismo pueblo puede denominar con un mismo genónimo – u otro tipo denominativo en general – a muy diferentes animales.

Por ejemplo, ‘abuela’ puede ser el mono en Birmania y en África el camaleón [Alinei 1996: 682 y 1997: 24]. En Eurasia la denominación hiperonímica de ‘bestia’ se encuentra al menos para el alce, el ciervo, el lobo, la marta y el oso [Zelénin 1988: 279 y 308]. Con ‘abuel[it]a’ los eslavos pueden referirse al ciervo volante (polaco *babka*), un coleóptero, a la mariposa (ruso *bábočka* y también checo *babočka*) o a la mariquita (ruso *baba*) y con ‘abuelo’ al lobo y al oso [Alinei 1996: 686 y 1997: 24].

4.6. Hiperónimos: oso espacioso

Algunas tribus algonquinas usan para el oso el término equivalente a ‘el animal’ [Hallowell 1926: 43 n128] y los ostíacos hablan de ‘el bello animal’ [Hallowell 1926: 49]. El substitutivo ‘bestia - animal’ se da también entre los rusos (*zver*) y otros muchos pueblos, como los buriatos y tunguses [Zelénin 1988: 279] o los turcos de Altai [Zelénin 1988: 283]. Entre los yacutos encontramos la fórmula adjetival: ‘animal boscoso’, ‘animal negro’ – este también entre los buriatos [Zelénin 1988: 284] – ‘animal terrestre’, ‘gran animal’ [Zelénin 1988: 283]. El término en vascuence para ‘lobo’, *otso*, presenta un general significado de ‘salvaje - selvático’ en los compuestos, sobre todo en los nombres de plantas [Trask 2008: 62 y 321 s.v.], lo que auspicia la hipótesis de que fuera en su origen un hiperónimo tabuístico. Curiosamente el nombre en finés del oso es idéntico al del lobo en vascuence: *otso*.

4.7. Ledoriónimos: oso morbosos

Como animal potencialmente peligroso no falta el uso de términos vejatorios para el oso, mayormente compuestos y a veces de naturaleza abstracta. En diversos lugares de Rusia encontramos ‘diablo peludo’,

‘marrano’, ‘negro mal’ [Zelénin 1988: 280]. Sintéticamente los camchadales llaman al oso de modo abstracto ‘desgracia’ (*sipang*) [Zelénin 1988: 285].

4.8. Parónimos: oso dificultoso

Aceptada la evidente relación para oso entre antiguo prusiano *clokis* y lituano *lokỹs* ‘oso’, es posible que la forma lituana haya perdido la consonante inicial haciendo menos reconocible la forma. El polaco *niedźwiedź* ‘oso’ ha cambiado la nasal labial /m/ etimológica inicial, bien presente en otras lenguas eslávicas (*cf.* ruso *medvéd’*; § 4.3), por la nasal dental /n/; parecidamente el ucraniano *vedmid* o el ruso siberiano *mudved’* [Zelénin 1988: 280] han alterado el aspecto fónico de la denominación tradicional dentro de un cíclico proceso de retabuización (§ 4.14).

4.9. Xenónimos: oso novedoso

«A fin de que el animal no aprenda a reconocer el término que le designa, los nativos tenían, en efecto, el máximo interés [...] en emplear términos de origen extranjero»⁶, comenta d’Huy [2013: 11] a propósito precisamente del oso. Parecidamente para Zelénin [1988: 286]: «la palabras que substituyen a las tabuísticas representan con mucha frecuencia copias de lenguas extranjeraa»⁷. Los húngaros tomaron de los eslavos el término general para ‘oso’: *medve* [Hallowell 1926: 50; Zelénin 1988: 281]. El término substitutivo *aëv* entre los grandes rusos de Astracán es una copia cazajo-quirguisa [Zelénin 1988: 277]. A su vez copia del ruso *Miša* y *Miška* (§ 4.2) son respectivamente *myse* en cabardino, lengua caucásica, y *moska* en el urálico cheremiso, pueblo que en Perm también usa para ‘oso’ la copia iránica *khirs* [Zelénin 1988: 281]. Un posible candidato a xenónimo sería el nombre del oso en catalán: *ós*, pues podría tratarse de un castellanismo. En el valenciano – pese a la asifixiante presión de los lingüicidas de la irónicamente denominada *normalización* – se mantiene todavía bien el nombre

⁶ «Pour que l’animal n’apprenne pas à reconnaître le terme servant a le désigner, les autochtones avaient en effet tout intérêt [...] à utiliser des termes d’origine étrangère».

⁷ «le parole che sostituiscono quelle tabú sono molto spesso dei prestiti dalle lingue straniere».

tradicional de *orso* (*cf.* aloragonés *onso*), animal inexistente en el territorio y, por tanto, poco expuesto al tabú. También el nombre dialectal del lobo en el dialecto alavés del vascuence [Trask 2008: 271]: *lupu*, de obvio origen latino, podría quizá deberse a motivos tabuísticos.

4.10. Zoónimos: oso mentiroso

Aunque más frecuente para otros animales, el uso tabuístico del nombre de otro animal es poco frecuente en el caso del oso. Aun así, encontramos, por ejemplo, un ‘otro ciervo salvaje’ entre los yucaguies [Zelénin 1988: 285]. También en diversos lugares de Rusia podemos encontrar los substitutivos ‘perro macho - semental’ (*kobel*) o ‘toro’ (*byk*) [Zelénin 1988: 278], mientras que el osezo es llamado ‘gatito’ o ‘polluelo’ [Zelénin 1988: 279]. Similarmente el osezo puede ser ‘cachorro’ (*szczenie*) para los polacos [Zelénin 1988: 279]. En antiguo irlandés tenemos *mathgamain*, etimológicamente ‘buen-becerro’. A veces y a modo de croquis lingüístico (§ 6) un animal – y a menudo poco semejante – puede substituir, normalmente con ayuda de alguna determinación, a otro y no sólo en casos de tabú. En el caso del lobo, por ejemplo, tenemos documentados [*vide* Zelénin 1989: 154-60] las denominaciones de ‘gusano’ (*robak*) y ‘reptil - serpiente’ (*gad*) entre los polacos [Zelénin 1989: 157], ‘gusano’ (*das Gewürm*) y ‘serpiente - bicho’ (*Ungeziefer*) entre los alemanes [Zelénin 1989: 157], ‘cabra del bosque’ (*mõtshat*) entre los estones [Zelénin 1989: 158] y ‘ratón’ entre los turcos altaicos [Zelénin 1989: 159].

4.11. Motivaciones opacas, el hamalau de los vascos: oso misterioso

En vascuence como denominación de una figura popular empleada para asustar a los niños y que se presenta con rasgos de oso hallamos la voz *hamalau*, forma con un curioso significado: ‘catorce’: el vocablo conoce otras variantes: *mamalo*, *mamarrao*, *mamarro*, *mamarrua*, *marrau* y *mamu* [Frank 2008: 50]. Aceptando quizá de modo abusivo que el nombre sea *hamalau* ‘catorce’ y que antiguamente tuviera como referente un oso, tendríamos una denominación totalmente atípica, que básicamente podría explicarse quizá como motivación procedente de alguna creencia o relato popular y que por desgracia se nos ha perdido y, por tanto, nos resulta ahora totalmente opaca. Sin embargo, es igualmente posible que *hamalau* ‘catorce’ no sea una denominación

original sino una deformación del verdadero nombre primitivo originario – este con una motivación más banal – y que luego por evolución o por etimología popular ha propiciado una nueva explicación; es decir: sería una simple caricatura de un nombre anterior semánticamente mejor motivado; en definitiva, un parónimo solo que con sentido transparente.

En diferente línea interpretativa, en cambio, y viendo *hamalau* como la forma originaria, Frank [2008: 50] habla de una «extensión nasal» (*nasal spread*) consonántica para las variantes con *m-* inicial. Resulta, sin embargo, evidentemente más natural, sencillo y económico partir de la hipótesis de que las formas con una base *mam-* son las originarias y que posiblemente representaran un nombre de parentela, quizá precisamente ‘abuelo - abuela’. Ha de notarse que con gran probabilidad en vascuence [m] no es un fonema históricamente patrimonial [Michelena 1990: 267 y 270; Trask 1998: 317].

4.12. Motivaciones mixtas: oso pomposo

Como se anticipó, existen también formulaciones tabuísticas mixtas, es decir: resultado de la suma de dos o más tipos substitutivos básicos. De base fisiográfica y genográfica serían apelativos cuales ‘el viejo con la pelliza’ entre los lapones [Hallowell 1926: 50]. También antiguamente los loparios, lo mismo que los ostíacos, denominaban al oso ‘viejecito bajo la pelliza’ [Hallowell 1926: 49; Zelénin 1988: 281]. La denominación no puede sorprender si tenemos en cuenta que los quetes «piensan que la piel del oso es su abrigo de piel para el invierno y que pueden desprenderse de ella»⁸ [Germonpré & Hämäläinen 2007: 14]. Igualmente nuestro animal era el ‘anciano de las uñas’ entre los ostíacos [Hallowell 1926: 49] y el ‘abuelo descalzo’ entre los yucagües [Zelénin 1988: 224, 285]. Fisiónimo e hiperónimo es el ‘negro animal’ (*čěrnyj zver’*) usado por los rusos siberianos [Zelénin 1988: 279]. La fórmula mixta, tan frecuente, de genónimo con antropónimo la encontramos, por ejemplo, para el oso en el ‘hermano Lars’ en Suecia, fórmula comparable, entre tantísimas otras, a los ‘hermano Martín’ para la liebre en Alemania o ya en Francia ‘compadre Renaldo’ para el zorro y ‘comadre Margot’ (*commère Margot*) para la urraca [Alinei 1996: 686], con una motivación que muy bien podría remontar a época paleolítica

⁸ «think that the skin of the bear is the bear’s winter fur coat and that it can be taken off».

(*vide* Le Quellec 2019). Genográfica y etográfica sería la denominación ‘tío de los bosques’ entre los udmurtos [Hallowell 1926: 50]. El nombre común para el ‘lobo’ en latín, *lupus*, era en su origen probablemente de tipo tabuístico, pues contenía una metátesis (parónimo: *ulp-* > *lup-*; véase abajo) e incorpora un tratamiento fonético dialectal (xenónimo: */-kw- > -p-/). En efecto, habríamos esperado **lucus* o **ulcus*, forma que probablemente habría perdurado periféricamente como nombre de una enfermedad [Mata 2017/8]. En tal caso, *lupus* representaría el tipo mixto de parónimo y xenónimo en una única voz.

4.13. Pluralidad de denominaciones: oso copioso

Como hemos visto, es lógicamente muy frecuente la existencia simultánea de una pluralidad de denominaciones para un mismo animal, pues tal pluralidad es precisamente otra de los rasgos que poseen los zoónimos tabuísticos. Así, en los diversos romances hispánicos el nombre oficial de la urraca convive con el de *blanca*, *garsa*, *picaraza* o *picaza* [*vide* Mata 2007]. Las pastoras suecas empleaban para el lobo los circunloquios del etónimo ‘sigiloso’ y de los fisiónimos ‘patas grises’ y ‘dientes de oro’ [Hallowell 1926: 51 n185; Frazer 1987: 30]. Ya d’Huy [2013: 11]: «A fin de que el animal no aprenda a reconocer el término que le designa, los nativos tenían, en efecto, el máximo interés en multiplicar sus denominaciones»⁹.

La pluralidad de denominaciones puede obedecer a un uso pragmático, distinto y distintivo según las circunstancias. Los nascapios emplean ‘comida negra’ para referirse al oso en los bosques, ‘abuelo’ o ‘abuela’ según el sexo cuando el animal está en su guarida y ‘cola corta’ o de nuevo ‘comida negra’ después de haberlo matado [Hallowell 1926: 44]. Además este mismo pueblo emplea otras denominaciones consideradas siempre honoríficas como ‘comilona’, ‘comida del fuego’ o ‘el propietario de la barbilla’ [Hallowell 1926: 44]. Igualmente dependiendo del tiempo y el lugar – si en el bosque, si durante una ceremonia, si *in absentia* del animal, de broma... – los críes pueden llamar al oso ‘comida negra’, ‘rabicorto’, ‘el enfadado’ (*muskwa*), ‘rabo enroscado’, ‘viejo puercoespín’ o ‘criatura similar al lince’ [Hallowell 1926: 44-5]. Los tête de boule pueden llamar honoríficamente al oso

⁹ «Pour que l’animal n’apprenne pas à reconnaître le terme servant a le désigner, les autochtones avaient en effet tout intérêt à multiplier ses surnoms».

‘abuelo’ con el sentido de ‘señor - jefe’ pero emplear el hiperónimo ‘el animal’, una vez muerto [Hallowell 1926: 45]. Parecidamente entre los ostiacos durante la fiesta del oso determinadas expresiones referidas a su muerte o desollamiento han de ser eufemísticas [Zelénin 1988: 282]. Hay también empleos diferentes según el sexo de los hablantes dentro de las habituales diferencias que muchas veces encontramos en lenguas de pueblos con cultura ancestral. Así, el apelativo ‘tío - padre del cuñado’ para el oso es empleado entre los mansios por las mujeres [1996: 683].

4.14. *El proceso de retabuización: oso inmemorioso*

La existencia de un nombre substitutivo comporta por lógica inversión la existencia de un nombre verdadero. Los citados parónimos polaco *niedźwiedź* ‘oso’, con la misma etimología que el ruso *medvéd*’, o posiblemente lituano *lokỹs*, si con la misma etimología que el antiguo prusiano *clokis*, ilustrarían otro fenómeno que afecta al tabú lingüístico en general. Resulta que el nombre substitutivo o noa puede acabar desplazando totalmente al previo y original nombre verdadero y tabú – es decir: puede acabar borrándolo de la colectiva memoria de una comunidad – convirtiéndose así paradójicamente entonces el nombre substitutivo en el nombre verdadero y, por tanto, reiniciándose el ciclo de la *tabuización* [Zelénin 1988: 280]. En palabras de Alinei [1997: 14]: «El nombre verdadero puede quedar olvidado y, cuando el nuevo nombre resulta aceptado, la substitución tabuística vuelve a comenzar»¹⁰. Con los nombres tabuísticos sucede, pues, algo similar a lo que acontece con las voces de imitación sonora u onomatopeyas: con el tiempo su [original] valor onomatopéyico – como, por ejemplo, en *cucú* – puede acabar diluyéndose o perdiéndose por diversas razones (evolución fonética, derivación morfológica...) – como, por ejemplo, en *cuclillo* – y acabar generando incluso una nueva onomatopeya. Pues bien, eso es lo que probablemente ha sucedido en polaco, cuando la /m/ inicial de ‘comemiel’ se ha convertido en una /n/. Así, el nombre devenido ahora tabú, pues sentido ahora como verdadero y peligroso, ha sido substituido por otro nombre noa, cambiándose la fórmula motivacional, que pasa de etónimo, como *comemiel*, a parónimo, diríamos: *conemiel*.

¹⁰ «The true name is eventually forgotten, and when the new name becomes the accepted one, the taboo replacement starts again».

Se trata, en definitiva, de fenómenos genéricos de reincidencia léxica que podríamos denominar más concretamente procesos de *retabuización*. Entre los votiacos o udmurtos el término ‘viejo’ (*maka*) es evitado y substituido [Hallowell 1926: 50], pero el material tipológico avala, como vimos (§ 4.5), la suposición de que ‘viejo’ fuera también aquí en su origen un apelativo que vino a substituir a otro. Por lógica es, pues, inevitable en cierta manera un proceso cíclico conforme al cual el nombre substituyente acaba siendo substituido: el nombre noa deviene tabú y es, por tanto, reemplazado por un nuevo nombre noa: a tabú > b noa > b tabú > c noa > c tabú > d noa... Así, el término noa latino *lupus*, ‘lobo’, una vez convertido a su vez en tabú, generó otros nombres noas en las lenguas románicas. En Galicia, por ejemplo, el lobo es también substitutivamente llamado de modo popular *amigo*, *compañeiro* ‘compañero’, *gitano*, o *outro* ‘el otro’, *Perico*, *perillán*, *tío Xan* ‘tío Juan’ o simplemente *Xan* ‘Juan’.

4.15. Mitos: oso prodigioso

En todo caso y en razón de las varia[da]s características extraordinarias o hitos que le acompañan, no es de extrañar que la figura del oso haya generado múltiples mitos en tantos lugares de toda la zona septentrional del globo y en consecuencia haya dado lugar también a un buen número de ritos, todo ello dentro de ese general proceso natural hito > mito > rito. No son pocos los pueblos históricamente documentados que han venerado el oso, como los néneces (*Nenets*), pueblo samoyédico en la Siberia occidental, los cuales «veneraban algunos animales, y especialmente al oso» [Stewart 1991: 45]. También los jantos «creían que los hombres tenían cinco almas y las mujeres cuatro. Entre los animales, solamente el oso, al que veneraban tenía tantas almas como el hombre» [Lineton 1991: 40; *item* Germonpré & Hämäläinen 2007: 14].

El nombre habitual para el oso entre los ainúes, *kamui*, se emplea también para ‘dios’ o ‘divinidad’ en general, si bien se aplica a gran variedad de referentes [Frazer 2003: 572 y 583; *vide* Hallowell 1926: 48 n170]; los ainúes de la isla Sajalín empero «no le consideran un dios, sino tan sólo como un mensajero [...] al dios de la selva» [Frazer 2003: 577; *similiter* 583]. La misma consideración encontramos entre los guiliacos (*Gilyak*) o guillacos [Frazer 2003: 583]: poco antes de darle muerte, en el habitualmente llamado *festival del oso* en fuentes occidentales, el chamán le susurra al oído que no debe quejarse de su

anfritión “al gran señor de las montañas” [Hallowell 1926: 115]. Entre los jantos al menos el oso es visto como un intermediario entre el mundo de los hombres y el de los espíritus dominadores [*spirit masters*; Germonpré & Hämäläinen 2007: 14]. El aspecto vagamente humano del plantígrado haría de él además un candidato idóneo para ejercer de intermediario o emisario entre el mundo humano y el [restante] mundo animal, entre lo terreno y lo sobrenatural. La función de emisario del oso ante el dios de la “selva”, del “bosque” o de la “montaña”, según el respectivo *habitat* de la población implicada, resulta evidente en la occisión ritual del oso por los ainúes [Frazer 2003: 577; § 4.13] y también en las similares prácticas de los goldos o – como se llaman a sí mismos – nanais [Frazer 2003: 582], de los nivjes (*Nivkh*), también llamados guiliacos, siempre en la Siberia oriental [Frazer 2003: 581-2] o de los orochos [Frazer 2003: 582]. Posiblemente esta noción del oso como intermediario sea la versión más antigua de la creencia. De hecho, «el oso, eventualmente junto con el león, ocupó en el arte del Paleolítico superior una posición jerárquicamente intermedia entre el hombre y los otros animales en razón de la asociación, en diferentes cuevas, de imágenes de osos con representaciones antropomórficas y de la gran diversidad de posturas que ofrecen los osos reproducidos»¹¹ [Germonpré & Hämäläinen 2007: 13].

4.15.1. ¿Señor de los animales?: oso poderoso

De modo general en la mentalidad primitiva el éxito en la caza depende en gran medida del denominado según los diversos pueblos *señor de los animales* o *espíritu dominador del bosque* y similares [Zelénin 1988: 240-52]. Céntrica y trascendental función de esta figura sería – expresada en términos contemporáneos – la de vigilar el equilibrio ecológico de la naturaleza y sobre todo la *sostenibilidad* de la caza, a fin de evitar una depredación innecesaria y ayudando a que cada presa cobrada sea reemplazada por otra presa potencial, de modo que el muerto, en suma, dé siempre paso al vivo. En relación con esta idea está la creencia de que «los animales han de recibir un apropiado tratamiento

¹¹ «the bear, eventually together with the lion, occupied in the Upper Paleolithic art a hierarchically intermediary position between man and the other animals, based on the association in several caves of bear images with anthropomorphic representations and on the rich diversity of the postures of the figured bears».

respecto a su muerte y el uso y disposición de sus restos»¹² [Germonpré & Hämäläinen 2007: 13].

Si bien no puede identificarse de modo general la figura del “señor de los animales” con el oso, no es menos cierto que en algunos pueblos «se ha llegado a una más o menos completa identificación entre el espíritu dominador del bosque o de las montañas y el oso»¹³ [Zelénin 1988: 276]. Suele también proponerse la traducción ‘celícola - dios’ para el *njangnjako* de los tunguses [Zelénin 1988: 285]. El oso ciertamente ocupa una posición jerárquicamente privilegiada y cercana, por tanto, a aquella emblemática figura del “señor de los animales”, circunstancia esta bien lógica, ya que en Eurasia es desde hace milenios el depredador carnívoro de mayor tamaño, por lo que puede ser concebido como una suerte de dueño, patrón o señor de la naturaleza salvaje, tal como vimos (§ 4.3) quedaba reflejado en diversos nombres substitutivos empleados por numerosos pueblos asiáticos. Los yacutos de hecho pueden llamar al oso ‘espíritu del bosque’, además de ‘dueño’ y ‘gran señor’ [Zelénin 1988: 295] o ‘dueño del bosque’ y similares: ‘gran señor’, ‘señor - dueño’ (*tojon*), ‘señor de los bosques espesos’... [Zelénin 1988: 283]. En Asia septentrional y Europa el oso «es el rey de los bosques y de todos los animales, la bestia más fuerte y amenazadora»¹⁴ [Zelénin 1988: 275]. En todo caso, conviene ciertamente al oso la definición de ‘rey destronado’ (*roi déchu* en el original) que le da Pastoureau (2008).

Aquella figura es parcialmente reconocible en el *Basajaun* – literalmente ‘Señor del Bosque’ – de la mitología vascónica. En la Columbia Británica una de la canciones dedicadas al oso por los indios chusuapos (*Shuswap*) reza: “¡Oh, tú, el más grande de los animales, tú, hombre de los animales” [Hallowell 1926: 59 n233]. El expediente apologético (§ 4.16.1) de los yucaguirees incluye la expresión “amo de la tierra” referida al oso [Hallowell 1926: 56 n213]. En suma, de modo general «Se cree que el oso representa [...] una suerte de ser sobrenatural o una fuerza que gobernaría ya el potencial suministro de algunos

¹² «the animals must receive appropriate treatment in the killing, use, and disposal of their remains».

¹³ «è avvenuta una più o meno completa fusione tra lo spirito dominatore del bosco o delle montagne e l’orso».

¹⁴ «è il re della foresta e di tutte le bestie, il più forte e minaccioso animale».

animales de caza o bien solo de la propia especie»¹⁵ [Hallowell 1926: 145].

Otra creencia muy común entre los pueblos donde el oso tiene un especial protagonismo mítico – o incluso, digamos, cosmológico – y creencia potencialmente muy interesante por su eventual relación con la extendida fiesta ritual del carnaval es la de que el “rey” o protagonista de esta festividad resultaría ser aparentemente el oso [Frank 2016: 344 y 347], el cual puede aquí devenir una representación del guardián de la naturaleza, el que retiene en otoño-invierno las almas de los animales en su estómago – no opaca referencia al letargo invernal del plantígrado – y los libera en primavera revistiéndolas con carne.

4.16. Ritos: oso misericordioso

Está desde antiguo bien reconocido el interés etnográfico de la cultura de los ainúes, en la actual Japón, quienes, entre otras cosas, son «famosos por su culto a los osos» [Dunn 1990: 32]. Tal culto fue conocido en Occidente gracias sobre todo al misionero británico John Batchelor (1853-944) que trabajó entre los ainúes «por más de sesenta años, entre 1877 y 1942»¹⁶ [Refsing 1986: 18] publicando un gran número de libros y artículos. Pues bien, «El más célebre y sagrado ritual de los ainúes es el *iyomante*, en el cual un oseño es enviado como mensajero especial a sus ancestros [...] con el ruego de que sea reemplazado por otro»¹⁷ [Svensson 2002: 135; *item* Frazer 2003: 574]. La fiesta incluye un muy detallista y complejo ceremonial, pero aquí bastará dar unas *pinceladas*. Todo comienza cuando «las mujeres crían un oso amamantándolo a sus pechos» [Weyer 1972: 222], «a menudo las madres amamantaban a estos cachorros igual que a sus hijos» [Dunn 1990: 32]. «Todos estos cuida[do]s obedecían a la creencia de que los pequeños cachorros – a cuyos padres habían dado muerte en las cacerías – les habían sido confiados por los dioses» [Dunn 1990: 32-3]. Luego «al cabo de dos o tres años le dan a beber vino y lo matan. Los hombres beben la sangre caliente [...] El oso

¹⁵ «The bear was believed to represent [...] some supernatural being or power which governed either the potential supply of certain game animals, or the bear species alone».

¹⁶ «for more than sixty years between 1877 and 1942».

¹⁷ «The most famous and sacred Ainu ritual is *iyomante*, in which a bear cub is sent as a special messenger to its ancestors [...] with a request that it be replaced by another».

no es una víctima sino un emisario de los dioses» [Weyer 1972: 228 figura 150; *item* 234 y Frazer 2003: 574 y 576].

La ceremonia tiene lugar «ordinariamente en septiembre u octubre. La fiesta es llamada *Iomante*, o *Iomante maratto*, lo cual significa “Fiesta de la Despedida” [...] momento de un dolor casi intolerable para la mujer que ha criado el oso. Durante los meses y años anteriores han cebado al oso como lo hubieran hecho con uno de sus hijos» [Weyer 1972: 234; *item* Frazer 2003: 573-4]. Además, durante toda la ceremonia «los presentes van diciéndole al oso cuán gran honor le están confirmando y cuán tristes estan de verlo abandonar este mundo. Su dolor sólo esta mitigado por el hecho de que el espíritu del oso regresará, desde luego, a la tierra a reencarnarse en otro oso [...] El animal estará encargado de contradecir el vil rumor propalado por el mundo de los espíritus por otros animales, que han hecho creer que la vida sobre la tierra no es más que una cosa miserable» [Weyer 1972: 237]. Al osezno «la gente le rogaba que contara a sus antepasados lo bien que había sido tratado, para que el poblado pudiera seguir disfrutando de sus favores» [Dunn 1990: 33]. Los ainúes «No ponen jamás en duda que el oso pueda volver a la tierra. Sólo esperan que querrá hacerlo y que traerá otros animales con él. Los espectadores gritan y aplauden y arrojan flechas romas contra el oso. Entonces lo atan a un poste, le ponen un trozo de madera entre las mandíbulas y lo estrangulan entre dos palos. Finalmente lo rematan de una cuchillada o un tiro. Ni una gota de su sangre debe caer al suelo. Los hombres recogen el chorro y la beben caliente, untándose con ella las barbas» [Weyer 1972: 237; véase *item* Zelénin 1988: 226].

A la muerte del animal siguen habitualmente muchas otras observancias rituales, muchas de ellas, de nuevo, de alcance intercontinental, pero cuyo propósito más evidentente comporta siempre «una ostensible| demostración de respeto hacia el oso»¹⁸ [Hallowell 1926: 144-5]. Así, tras otra serie de pormenorizados ritos [*vide* Frazer 2003: 578] finalmente la piel del oso es «cortada en la nariz y el cráneo se pasa por la ventana del Este para ocupar su sitio entre otros cráneos fetiches» [Weyer 1972: 238; *item* Frazer 2003: 574 y 581]. Entre los ainúes «Los cráneos de los osos muertos tienen un sitio del honor en sus chozas o son erigidos sobre postes sagrados fuera de las chozas» [Frazer 2003: 573; *item* 576] en la creencia de que «los espíritus de los animales adorados residían en los cráneos» [Frazer 2003: 575]. En toda apariencia

¹⁸ «an ostensible| demonstration of respect toward the bear».

la idea subyacente es la de que los huesos no pueden ser «dejados en el suelo; han de ser enterrados, quemados o sumergidos para protegerlos de la gente y los perros carroñeros»¹⁹ [Germonpré & Hämäläinen 2007: 13].

La consideración del cráneo como una suerte de reliquia la encontramos asimismo entre los itelmenos, en Camchatca, ya que «A la muerte de cada oso sigue la veneración de su calavera»²⁰ [Shnirelman 2002: 150] o los guiliacos, que colocan el cráneo del oso en un árbol cercano a sus casas [Frazer 2003: 579]. El tratamiento especial de la cabeza o cráneo del oso lo encontramos también en otros pueblos y hay buenos indicios de su uso como talismán (Zelénin 1988: 229). Para Germonpré y Hämäläinen [2007: 14]: «La colocación de los huesos, sobre todo la del cráneo, constituía de hecho el culmen de las ceremonias del oso entre los pueblos del norte»²¹.

También los guiliacos, como otros pueblos del extremo oriental de Asia septentrional tienen fiestas centradas en el oso bien parecidas a la de los ainúes [Frazer 2003: 578-82]. Este tipo de celebraciones tiene regularmente lugar en período invernal. Ha de notarse que el ritual con el oso capturado y cebado es básicamente el mismo en el caso del oso abatido durante una cacería, así expresamente se afirma en el caso de los guiliacos [Frazer 2003: 585], al punto de que puede afirmarse que los festivales de invierno «sólo son una extensión del rito que se ejecuta en la matanza del oso» [Frazer 2003: 585]. Lógicamente esta última modalidad del oso abatido debió de preceder en el tiempo a la fiesta del oso domesticado.

Aunque más o menos fielmente según el caso, el guión del ritual de los ainúes se ajusta en su conjunto a los 8 principales puntos que para la festividad o *ceremonia* del oso pueden establecerse siguiendo la descripción de Hallowell [1926; *vide* también Germonpré & Hämäläinen 2007: 14]: 1) inicio de la primavera como fecha idónea para cazar al oso en su guarida 2) uso de palabras substitutivas para mencionar al oso evitando su verdadero nombre 3) invocación al oso para que abandone su guarida 4) matanza del oso con armas tradicionales 5) especial cuidado del esqueleto y sobre todo del cráneo del oso 6) uso de fórmulas

¹⁹ «left to lie on the ground. They had to be buried, burned, or submerged to protect them from people and scavenging dogs».

²⁰ «Each bear kill was followed by the veneration of the skull».

²¹ «The depositing of the bones, especially the skull, was actually the climax of the bear ceremonialism among the northern peoples».

exculpatorias o apologéticas para hacerse perdonar la muerte 7) organización de una fiesta en la que comunalmente se come al animal y 8) disposición respetuosa de los restos del animal. Es menester subrayar que hay evidencias arqueológicas de que los osos se cazaban, desollaban y comían ya en el Paleolítico superior [Germonpré & Hämäläinen 2007: 21] y de que en esta época había una suerte de ceremonia del oso consistente probablemente en la caza del oso y otros rituales «incluyendo posiblemente fiestas comunales y relatos mitológicos en relación con el oso»²² [Germonpré & Hämäläinen 2007: 21].

4.16.1. *La farsa: oso engañoso*

Es sabido que muchas prácticas venatorias de los pueblos de cultura ancestral incluyen el pedir perdón al animal cazado; por ejemplo, «no hay animal terrestre o marino que maten los kamchadales sin haber primero pedido perdón al animal suplicándole que no lo tome como una ofensa»²³ [Hallowell 1926: 56 n212]. La fiesta del oso de los ainúes puede, pues, también ser interpretada bajo la clave de un rito exculpatorio [así Hallowell 1926: 56]. En todo caso, la solicitud de perdón, el expediente apologético está explícitamente documentado en muchos pueblos en relación con el oso, ante el que se disculpan antes y a veces también después de matarlo [Hallowell 1926: 55-7]. Como la covada, el propio tabú lingüístico y tantos otros ritos universales, parece evidente que muchos de estas prácticas no tienen otra finalidad que la de engañar. Una larga serie de ceremonias entre los guiliacos se realizan «con la finalidad de engañar al oso vivo con manifestaciones de respeto y de apaciguar la cólera del oso muerto» [Frazer 2003: 579] o de los espíritus de los otros osos [Hallowell 1926: 59].

Una más concreta manifestación del ritual exculpatorio podría sintetizarse en «la costumbre de decir al animal que sus asesinos no son sus asesinos»²⁴ [Hallowell 1926: 57] y de echar la culpa a otros. Cuando despellejan al animal abatido, los yucagües proclaman: “no pienses mal de nosotros. Nosotros no te lo hicimos. Fueron los yacutos” [Hallowell 1926: 56 n213; *item* 57-8]. También los tunguses culpan a los yacutos

²² «possibly including communal festivities and a bear mythology».

²³ «the Kamchadal never killed a land or sea animal without first making excuses to it and begging the beast not to take offense».

²⁴ «the custom of telling the beast that its slayers are not its slayers».

[Zelénin 1988: 224]. Los yacutos por su parte culpan a los rusos o a los tunguses [Zelénin 1988: 223]. Los soyotos culpan a los ogurdos [Zelénin 1988: 224]. Como cabía esperar, en Norteamérica a veces se culpa a los ingleses [Hallowell 1926: 57] y en Siberia a los rusos [Hallowell 1926: 57-8, 86 y 87] o a los tunguses [Hallowell 1926: 87]. Otra fórmula es culpar de la muerte del oso a otro animal. Hallowell [1926: 58] recoge la a todas luces poco consistente inculpación del uapití y del sapo (¡!). Los yacutos pueden culpar a los extranjeros o a un alce [Zelénin 1988: 224]. Entre los menominios, en cambio, se le dice simplemente al oso que la muerte fue accidental [Hallowell 1926: 57 n218]. Algunos pueblos señalan la caída desde lo alto de un árbol como causa de su muerte [Hallowell 1926: 58 nn288 y 229]. Prácticas similares de intentar engañar al animal eludiendo la responsabilidad de su matanza se dan también con otros animales [Hallowell 1926: 57 n219].

La muerte del animal incluye también la exposición de las debidas razones: sobre todo la necesidad de su carne-comida y pelaje-abrigo [Hallowell 1926: 58; § 5.5]. En todos los pueblos donde se practica la caza del oso, dirigirse al animal antes, después o antes y después de la matanza constituye un hecho especialmente distintivo y singular respecto a la cacería de otras bestias [Hallowell 1926: 60-1]. Marginalmente y en relación con el empleo de la carne de oso como alimento cabe mencionar entre los lapones la prohibición de usar el verbo ‘cocinar’ precisamente cuando se está *preparando* su carne [Hallowell 1926: 103].

4.16.2. *La magia: oso goloso*

La costumbre de conservar las garras de los osos «es común para los cazadores de osos siberianos y amerindios, para quienes la pata trae buena suerte. Del mismo modo esta es conservada sin más por los cazadores vascos. Tal función de la “pata con garras” en la magia vasca se observaba a comienzos de siglo cuando, para preservar a los niños del mal de ojo, se les colgaba en el cuello una pata de tejón»²⁵ [Peillen 1982:

²⁵ «est commune aux chasseurs d’ours sibériens et amérindiens, pour qui la patte est un porte-bonheur; de même manière inexplicite elle est garde par les chasseurs basques. Ce rôle de la “patte à griffes” dans la magie basque s’observait au début du siècle, lorsque pour préserver les enfants du mauvais œil on suspendait à leurs cous des pattes de blaireaux».

172]. Acaso la veneración a las patas-garras del oso provenga [también] de la creencia, documentada en diversos pueblos, de que el animalote se nutre y logra sobrevivir durante su largo letargo, diríamos, chupándose las patas delanteras [Hallowell 1926: 27]. Algo de esa creencia existía ya en la Antigüedad grecolatina. Eliano (*anim.* 6,3) especifica que la osa grávida pasa el letargo lamiéndose las garras de la pata derecha.

5. Tabú lingüístico de animales: el oso indoeuropeo

La que se supone antigua raíz indoeuropea para ‘oso’, sea cual sea su último origen, se extiende, desde luego, por un buen número de estas lenguas, así albanés *arí*, armenio *arĵ*, bretón *arz*, galés *arth*, griego ἄρκτος, aparentemente hitita *ḫartaggaš*, irlandés medieval *art*, latín *ursus*, osetio *ars* o védico *ṛkṣas*. En clara crítica a la teoría de un origen estepario o curgánico de las lenguas indoeuropeas señala Demoule [2014: 408] que, si bien la citada raíz se daría en 7 u 8 grupos indoeuropeos, «el animal en sí presenta total ausencia en las estepas»²⁶.

5.1. Pervivencia periférica: oso valioso

El tabú suele comportar fenómenos de desplazamiento semántico, de modo que la antigua raíz puede quedar también – y a veces hasta exclusivamente – preservada como un valioso testimonio para referentes contiguos o cercanos pero no afectados por el tabú. Sin duda el nombre antiguo para el ‘lobo’ en latín, antes que en el nombre común *lupus*, el cual como mínimo presenta una metátesis consonántica (*ulp-* > *lup-*), quedó mejor preservado en el antropónimo *Vlpius* – como evidencia la comparación con la denominación para ‘lobo’ en otras lenguas indoeuropeas: gótico *wulfs*, hitita *ulippan-*, lituano *vil̃kas*, polaco *wilk*, sánscrito *vṛka-* ... – y donde se pretendía que con tal nombre propiciatorio el portador llegara a poseer las características más positivas del lobo. Podemos, por tanto, encontrarnos con que los nombres originales y posteriormente objeto de tabú de una u otra manera – a veces vía derivativa, a veces empleados a su vez tabuísticamente como substitutos de otros, a veces vía metafórica o bien veces vía metonímica... – han perdurado en otras voces ya no consideradas peligrosas. Así, el citado

²⁶ «l’animal réel est parfaitement absent des steppes».

nombre indoeuropeo para ‘oso’ – o al menos el más extendido en las lenguas indoeuropeas – con un raíz **harts-* o similar habría pervivido también en antropónimos célticos, como el irlandés moderno *Art* [Fortson 2004: 28] o, en definitiva, el internacional *Arturo*. Asimismo en *Hispania* el antropónimo aparentemente céltico *Artulus*, que literalmente significaría ‘osito’ comparece en una inscripción funeraria latina procedente de Vilches (Jaén; *C.I.L.* 2,3258) para un niño de 9 años. El texto comienza con *QARTVLVS*, interpretado por algunos no como *Q[uintus] Artulus*, sino como un latino *Quartulus*, literalmente ‘cuartillo’. Sin embargo, aparte de que no se ve por qué razón – salvo por grave omisión del lapicida – no se habría registrado la esperable <v> en <QV>, resulta que en la conocida serie antroponímica de números ordinales en latín: *Primus, Secundus, Tertius, Quintus...* de manera notoria falta entre los 10 primeros únicamente el esperable para *quartus*. Las razones de esta ausencia no están nada claras; apenas nos es posible conjeturar alguna superstición o creencia vinculada con tal número en el orden natalicio.

La existencia de diversas inscripciones dedicadas a una diosa Artión entre los galos, alguna incluso con representación de una osa (*C.I.L.* 13,5160: *deae artioni licinia sabinilla* en la helvética ¡Berna!, la etimológicamente ciudad ‘del oso’; Sánchez 1951: 95) manifiesta la pervivencia de la raíz señalada en el teónimo. Extensa la bibliografía que recoge el debate sobre el carácter originariamente ursino o no de la importante diosa helénica Artémide [*vide* Sánchez 1951; Gandino 2014: 725...], diosa que «muestra en algunos cultos de Grecia estrecha relación con el oso» [Sánchez 1951: 91].

Fortson [2004: 28], aunque sin dar la forma concreta, apunta también que en báltico la raíz del antiguo nombre indoeuropeo para ‘oso’ podría haber pervivido en el término para su habitáculo: ‘osera’. Suele aceptarse que en el eslávico polaco una antigua raíz para oso pervivió en *mieszkać* ‘habitar’ o *mieszkanie* ‘morada - vivienda’, forma, pues, que etimológicamente significaría ‘osera’.

5.2. ¿Copia indoeuropea en vascuence?: oso pecaminoso

Como han señalado otros estudiosos, ante correspondencias irregulares—y sobre todo cuando son tan patentemente irregulares como en el caso de los derivados de la supuesta raíz común indoeuropea para ‘oso’—es siempre menester considerar, al margen de los sólitos

fenómenos de tabú lingüístico, la posibilidad de una copia de una lengua a otra, ya desde una lengua indoeuropea a otras o ya incluso desde una lengua anindoeuropea. Mismamente Villar [1991: 191-2]: «las palabras indoeuropeas que contienen esas extrañas correspondencias serían préstamos de lenguas extranjeras que contendrían fonemas ajenos al inventario indoeuropeo [...] la palabra para el oso [...] tiene un paralelo en tunguso *raketa*», autor que además recuerda «el carácter religioso, quizás totémico del animal, que de hecho había convertido su nombre en tabú, también en algunos pueblos históricos» [Villar 1991: 192]. Quizá no haya que ir tan lejos como el tungús o tunguso, lengua que además no contendrían en *raketa* ningún fonema ajeno al inventario indoeuropeo.

Sería aquí igualmente oportuno aducir al respecto la gran importancia que el oso tiene en la mitología de los vascos. En efecto, en la mitología vascónica el oso representa sin duda un ser muchísimo más importante que en las tradiciones indoeuropeas históricas, un papel tan relevante que nos obliga a ofrecer aquí un cursorio sumario. La relevancia del oso en la cultura tradicional de los vascos ha sido tratada repetida y hasta repetivamente en diversos trabajos por Roslyn Frank, si bien no siempre en obras de publicación convencional. Según Frank [2008: 49] en el País Vasco «esta criatura forma parte substancial de una compleja cosmogonía de significativa antigüedad y que sostiene que los humanos descienden del oso»²⁷.

Hecho no menos significativo es que todavía hoy en los Pirineos franceses «el nombre del oso sigue siendo un tabú»²⁸ [d'Huy 2013: 11], de modo que «Para evitar llamar al oso por su nombre, les habitantes de la cordillera franco-ibérica han multiplicado sus apelativos, como *Gaspard*, *Dominique*, *Ferrande*, *Martin*, *lou Mossu* ‘el señor’, *eth Tipe* ‘el tipo’, *eus Ciort* ‘rabo corto’, *lou Couralhat* ‘el vagabundo’, *L’Escanilhat* ‘el andrajoso’ o *eth Pedescaus* ‘el pies-descalzos’. Los vascos, por su parte, lo denominan ‘él’, ‘el tipo’ o ‘el otro’»²⁹ [d'Huy 2013: 11].

²⁷ «this creature forms an integral part of a complex cosmogony of significant antiquity, one that hold that humans descended from bears».

²⁸ «le nom de l’ours reste encore tabou».

²⁹ «Pour éviter d’appeler l’ours par son nom, les habitants du massif franco-ibérique ont multiplié ses surnoms, comme “Gaspard”, “Dominique”, “Ferrande”, “Martin”, “*lo Mossu*” (Le Maître), “*eth Tipe*” (Le Type), “*eus Ciort*” (Courte Queue), “*Lou Couralhat*” (Le Vagabond), “*L’Escanilhat*” (Le Déguenillé) ou “*eth Pedescaus*” (Le Va-un-pieds); les Basques l’appellent quant à eux “lui”, “le type” ou “l’autre».

5.3. *Un tabú de origen paleolítico: oso añoso*

Los hallazgos arqueológicos parecen confirmar el origen paleolítico del culto al oso y del ceremonial concomitante. En primer lugar, la caza del oso en época paleolítica «puede establecerse a partir de dos tipos de testimonios: el arte rupestre y la arqueozoología»³⁰ [Germonpré & Hämäläinen 2007: 12]. De hecho, el oso constituyó un importante tema simbólico del arte prehistórico tanto como pintura parietal cuanto como estatuilla ornamental [Germonpré & Hämäläinen 2007: 13]. A partir de algún resto óseo de época mesolítica ha podido interpretarse que «El oso habría sido capturado siendo un cachorro y mantenido en cautividad hasta la edad adulta cuando tal vez fue matado de modo ritual»³¹ [Germonpré & Hämäläinen 2007: 12], un proceder, pues, idéntico a aquel que veíamos entre los ainúes (§ 4.16). Diversos hallazgos arqueológicos en Bélgica datados en el Paleolítico superior coinciden también en el uso de marcas de color – rojo y negro preferentemente – en los huesos del oso sacrificado, uso documentado también hasta épocas recientes en poblaciones históricas [Germonpré & Hämäläinen 2007: 20]. Por lo demás, Alinei [1996: 568-9] ofrece un extenso elenco de hallazgos arqueológicos europeos de época paleolítica que evidencian claramente un culto al oso.

En todo caso, no puede negarse ni el carácter tabuístico del nombre del oso ni consecuentemente su profunda antigüedad. De hecho, el mito del “oso en la constelación” y que puede según d’Huy [2012: 101] «remontarse hasta el Paleolítico superior»³² es congruente con el circumpolar culto al oso que «posiblemente hunde sus raíces en el pasado paleolítico»³³ [Guenther 2002: 430; *item véase* Frank 2016: 346; d’Huy 2017]. Bien advierte d’Huy [2017: 17] que un tabú «sobre el nombre del oso, extendido por toda Eurasia y América del Norte, tiene todas las trazas de ser un tabú paleolítico»³⁴, «pues solo pudo haberse extendido desde Eurasia a América del Norte cuando el paso de Bering, que separa

³⁰ «can be deduced from two sources: cave art and archaeozoology».

³¹ «The bear may have been captured as a cub and kept in captivity until adulthood when it may have been ritually killed».

³² «retourner jusqu’au Paléolithique supérieur».

³³ «roots, possibly, deeply into the Palaeolithic past».

³⁴ «sur le nom de l’ours, répandu dans toute l’Eurasie et l’Amérique du Nord, a toutes les chances d’être paléolithique».

Siberia oriental de Alasca, todavía podía hacerse a pie, hace más de 17.000 años»³⁵ [d'Huy 2013: 10].

Son ciertamente numerosos los variados indicios directos e indirectos de que el tabú lingüístico concerniente al oso – y más claramente en el caso de la denominación substitutiva de naturaleza parental – remite a época paleolítica, la época propia de la caza y recolección, único modelo económico entonces conocido. Uno es la relación con la caza, pues «los ritos asociados a osos [...] por lo general forman parte integral de la caza»³⁶ [Hallowell 1926: 24]. Además, respecto a los zoónimos afectados por el tabú en América y Eurasia, «Mientras que los animales a los que se les aplica tales términos varían enormemente de tribu en tribu, el oso es objeto *constante* de términos perifrásticos en toda esa área [...] Cuantitativamente la sinonimia para el oso es más rica que la empleada para otros animales sometidos a idénticas prácticas»³⁷ [Hallowell 1926: 52]. En suma, probablemente la práctica del tabú «se asocia más estrecha y habitualmente al oso que a ningún otro animal»³⁸ [Hallowell 1926: 53], el oso es en el territorio mencionado, diríase, el animal *tabuizado* por excelencia.

También, desde luego, la «creencia cosmogónica en antepasados ursinos es bien cónsona con la mentalidad de cazadores-recolectores [...] la creencia en antepasados ursinos ha conformado el orden simbólico de las culturas de caza y recolección en todo el planeta allí donde ha habido poblaciones de osos»³⁹ [Frank 2018: 58; *item* 2016: 344], animales normalmente solo suplantados en ese papel por los simios allí donde los había [Frank 2018: 58 n14], lo que de nuevo sugiere que el aspecto algo humano del oso ha constituido uno de sus rasgos más llamativos para el hombre, hecho que de alguna manera confirma la existencia de

³⁵ «puisqu'il n'a pu se diffuser d'Eurasie en Amérique du Nord que lorsque le passage de Béring, séparant la Sibérie orientale de l'Alaska, était encore praticable à pied, il y a plus de 17.000 ans».

³⁶ «the rites connected with bears [...] are performed ordinarily as an integral part of the hunt».

³⁷ «Whereas the animals to which such terms are applied vary tremendously as we go from tribe to tribe, the bear is the *constant* recipient of circumlocutory terms over the whole area [...] quantitatively the synonymy for the bear is richer than that for other animals to whom the same customs may apply».

³⁸ «is more closely and typically associated with the bear than with other animals».

³⁹ «cosmogonic belief in bear ancestors resonates strongly with a hunter-gatherer mentality [...] belief in a bear ancestor has informed the symbolic order of hunter-gatherer peoples across the globe wherever ursine populations have been present».

numerosos cuentos en los que el oso es representando teniendo descendencia con humanos.

5.4. Folclore: oso fabuloso

El más cercano de estos referentes para nosotros sería probablemente el relato de “Juan el Oso”. Se trata de un relato muy extendido – exageradamente calificado como «el más extendido motivo del folclore europeo»⁴⁰ por Frank [2016: 344] – y exitoso, al punto que se han encontrado testimonios hasta en Perú [Narváez 2014: 171-88] y, por supuesto, también en pueblos que veneran el oso como los ainúes, quienes «conservan la leyenda de una mujer que tuvo un hijo con un oso y muchos [...] tienen a orgullo ser descendientes de un oso» [Frazer 2003: 573]. Según algunos autores [*vide* Germonpré & Hämäläinen 2007: 18] este tipo de relato podría incluso haber sido parte integral de la ceremonia del oso, en cuyo caso constituiría un componente adicional a los 8 que señalábamos (§ 4.16) en dicho ceremonial. Los mitemas esenciales del cuento son la coyunda entre un oso amoroso y una mujer, el consecuente nacimiento de un ser medio oso y medio hombre, sus espectaculares capacidades físicas y sus dificultades para adaptarse a la vida entre los humanos, sobre todo en razón de sus características físicas. En todo caso, está bien extendida la creencia de que el oso en realidad es un hombre disfrazado y cuentos de transformaciones de hombres en osos y *vice uersa* se hallan en numerosas culturas [Germonpré & Hämäläinen 2007: 13].

Tampoco puede excluirse que tras alguno de los mitos señalados, como la creencia en un antepasado oso o en la procreación de híbridos hombres-osos, esté el hito de la síndrome de Ambras o hipertrichosis, enfermedad también conocida popularmente como la “del hombre lobo” y de la que se tienen noticias desde antiguo, como en el caso del canario Pedro González (1537-618).

⁴⁰ «the most wide-spread motif in European folklore».



Retrato de Pedro González (ca. 1580). *Kunsthistorisches Museum*, Viena (Austria)

5.5. Hitos: oso dormijoso

Características muy llamativas del oso a ojos del ser humano serían sobre todo su letargo invernal [Hallowell 1926: 27] y *resurrección* primaveral, su *residencia* cavernaria, su tamaño, su finísimo oído [Zelénin 1988: 200 y *uide* d’Huy 2013: 10], su pavoroso rugido o su alta peligrosidad. En la Antigüedad grecorromana se tenía también por hechos admirables (*mirabilia*) la suposición recogida, entre otros, por Eliano en su “De la Naturaleza de los Animales” (2,19 y 6,3) de que las crías nacían informes y las osas les daban formas lamiéndolas (*item* S. Isidoro *et.* 12,2,22: *mater lambendo in membra componit*). Sobre todo aquellas otras llamativas características que lo asemejan al humano [*uide* Zelénin 1988: 275-6] habrían propiciado el sentimiento de un cierto parentesco – del que ya hemos visto muchos testimonios (§ 4.5) – entre osos y hombres: su aspecto humano, especialmente en posición erguida o también si despellejado [Hallowell 1926: 43], el uso de sus

extremidades delanteras a modo de manos como los humanos, su omnívora y variada dieta – bayas, miel, pescado, tubérculos... – tan similar a la humana o el parecido de algunos de sus huesos [Germonpré & Hämäläinen 2007: 13].

Por supuesto, nunca ha de perderse de vista el aspecto utilitario de mitos y ritos, lo que en el caso del oso puede sustanciarse en dos beneficios: comida y vestido. Así, para los ainúes «La carne de oso es [...] uno de sus alimentos corrientes» [Frazer 2003: 573]. Hay testimonios antiguos de su uso medicinal, un informe de 1652 ya refería que los ainúes matan al oso «en invierno a causa del hígado, que estiman como un antídoto para el veneno, los gusanos, el cólico y los desórdenes del estómago» [Frazer 2003: 577].

6. *Tabú lingüístico de animales: el oso indoeuropeo y anindoeuropeo*

Es posible que el nombre para oso en un buen número de lenguas indoeuropeas represente aquel último tipo motivacional que definíamos como empleo de un término foráneo o extranjero (*xenónimo*). Al respecto un buen candidato lingüístico podría ser el vascuence o una lengua relacionada con esta, es decir: lo contrario de la tradicional suposición de que el término en vascuence para ‘oso’, *hartz*, sería un *préstamo* – esto es: una copia – de una lengua indoeuropea. El término, de facto, podría estar documentado como nombre propio de persona en antiguo aquitano [C.I.L. 13,85; Gorrochategui 1984: 220-1 s. *Harsi*].

En efecto, para comenzar por el principio, el vascuence *hartz* difícilmente puede ser explicado como copia de una lengua indoeuropea. En efecto, como ya viera Trask [2008: 110 s.u.], algunos «estudiosos, desde Schuchardt en adelante, han intentado ver aquí un préstamo del céltico, pero el esperable nominativo céltico **artos* habría dado $\dagger(h)artotz$ y no la forma presente»⁴¹. Hay además problemas de detalle:

- En el caso céltico, de proceder la forma de una vieja raíz indoeuropea, esperaríamos que apareciera *ri-* y no *ar-* como

⁴¹ «Scholars from Schuchardt onwards have tried to see this as a loan from Celtic, but the probable Celtic nom. **artos* should have yielded $\dagger(h)artotz$, not the observed form».

secuencia inicial, como ya notara Sánchez [1951: 91]. Más bien, por tanto, las lenguas célticas parecen haber recibido la forma de otra lengua, ser más receptoras que donantes.

- Por otra parte, en vascuence se han podido detectar muy pocas formas de seguro o probable origen céltico, algo que, como dice Trask [2008: 49], «es sorprendente, dado los siglos de contacto»⁴². O a lo peor es que no se trata de tantos siglos...
- El hecho de que en vascuence ‘oso’ se utilice a modo de croquis lingüístico, es decir: a modo de fórmula descriptiva composicional – así, por ejemplo, en griego, *hippos* ‘caballo’ para ‘hipopótamo’: *hippopótamos* ‘caballo-río’, fórmula especialmente frecuente para zoónimos y fitónimos – como probable componente en los zoónimos de ‘asno’ (*asto* - *arsto*; Trask 2008: 112 *s.u.*), ‘grillo’ (*luhartz* - *luartz* - *lugartz*; Trask 2008: 271 *s.u.*) y ‘tejón’ (*azkoin* - *azkoñ* - *azkon*; *uide* Trask 2008: 122 *s.u.*), cuyo nombre podría incluso etimológicamente interpretarse como un simple diminutivo – así *hartzku* en el dialecto suletino – de *hartz* ‘oso’ [Frank 2008: 56], indicaría la precedencia cronológica del término para oso sobre los otros y, por tanto, necesariamente una mayor y grande antigüedad de la palabra en la lengua. Como vimos, además en alguna superstición vascónica las garras del tejón hacían una función parecida o substitutiva de las del oso.
- La densidad derivativa zoonímica presente en vascuence no se encuentra empero en las correspondencias voces indoeuropeas, donde apenas en el ámbito indo-iranio tendríamos para la raíz los significados derivados de ‘dañar’ (avéstico *raš-*) y ‘destructor’ (antiguo indio *rákṣas*) [Pokorny 1959: 875 *s.* **r̥k̑p̑o-s*], interpretación esta evidentemente mucho más económica que la inversa de suponer que a partir de unos significados ‘dañar - destruir’ se habría generado el nombre del oso.

Por el contrario, si se supone que la forma de partida contenía, como el vascuence *hartz*, una consonante africada /ts/ en dicha denominación, tal fonema podría ser adaptado por otra lengua sin /ts/ sirviéndose de fonemas vernáculos cuales /t/, /s/ o bien de un grupo /ks/. Desde este supuesto resulta más fácil entender el diverso tratamiento /kt/, /s/, /t/ y

⁴² «is striking, given the centuries of contact».

/ks/ que encontramos respectivamente en griego (*árktos*), latín (*ursus*), osetio (*ars*) o persa moderno (*xirs*), lenguas célticas (galés *arth*, irlandés *art*) y védico (*ṛkṣas*). Dicho de otro modo: mientras podríamos explicar los tratamientos fonéticos habidos en las lenguas indoeuropeas desde una copia del vascuence *siue* antiguo aquitano o una lengua similar, la operación inversa de explicar la forma vascónica desde cualquier lengua indoeuropea resulta harto ardua, por no decir: inviable. Al respecto puede ser ilustrativo la propuesta realizada por algunos autores acerca de la existencia en indoeuropeo de consonantes oclusivas de explosión silbante /k^s/ [véase *uerbi gratia* Monteil 1973: 51: «à explosion sifflante»] a partir de testimonios como el del nombre en antiguo indio (*ṛkṣa-*) para oso. La forma reconstruida, de hecho, presenta habitualmente una raíz harto extravagante incluso dentro de la tan cuestionada tradición laringalística indoeuropea. Pokorny [1959: 875 s.v.], por ejemplo, reconstruye **rḱbo-s*, dudando entre **rḱ-s-o-s* y **rḱ-to-s* y postulando un ecléctico e inusual en el marco indoeuropeo *p* – supuestamente [θ] – siendo además esta la segunda de las dos únicas raíces que elenca con **r-* inicial, mientras que el laringalista Monteil [1975: 73], por su parte, reconstruye **rksō-s* con el comentado fonema de “explosión silbante”.

Además y dejando ahora al margen la argumentación puramente lingüística, está la cuestión del ya comentado céntrico papel representado por el oso en la mitología vascónica.

Podemos, en suma, concluir con d’Huy [2013: 13] que «elementos etnológicos, lingüísticos y arqueológicos hablan, pues, a favor de un tabú paleolítico sobre el nombre del oso»⁴³ y adicionalmente, *pace* d’Huy y muchos otros, proponiendo un origen precisamente no indoeuropeo como xenónimo para la más extendida raíz para ‘oso’ en las lenguas indoeuropeas.

REFERENCIAS

- Alinei, M. [1996], *Origini delle lingue d’Europa. La Teoria della Continuità*, Bologna, il Mulino
 — [1997], *Magico-religious Motivations in European Dialects: a Contribution*

⁴³ «Des éléments ethnologiques, linguistiques et archéologiques plaident donc en faveur d’un tabou paléolithique portant sur le nome de l’ours».

- to *Archaeolinguistics*, «Dialectologia et Geolinguistica» 5, pp. 3-30.
- Buck, C.D. [1988 (1949)], *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Demoule, J.-P. [2014], *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil.
- d'Huy, J. [2012], *Un ours dans les étoiles: recherche phylogénétique sur un mythe Préhistorique*, «Bulletin Préhistoire du Sud-Ouest» 20/1, pp. 91-106.
- [2013], *L'oreille de l'ours*, «Mythologie Française» 250, pp. 10-13.
- [2017], *L'ours était-il vénéré durant le Paléolithique supérieur? Contribution des statistiques à une histoire du passé*, «International Newsletter on Rock Art» 17, pp. 14-18.
- Dunn, Ch. [1990], *Los Ainos*, in H. Baker (dir.), *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres. Extremo Oriente*, Barcelona, Salvat Editores, pp. 28-33.
- Fortson, B.W [2004], *Indo-European Language and Culture. An Introduction*, Malden - Oxford - Carlton, Blackwell Publishing.
- Frank, R.M. [2008], *Recovering European Ritual Hunts: A Comparative Study of Basque and Sardinian Ursine Carnival Performances*, «Insula» 3, pp. 41-97.
- *Sky Bear Research: Implications for "Cultural Astronomy"*, in «Mediterranean Archaeology and Archaeometry» 4, pp. 343-350.
- Frazer, J.G. [1987], *El Totemismo*, trad. E. Cardahi, Madrid, Editorial Eyras.
- [2003], *La rama dorada. Magia y religión*, E. Campuzano & T.I. Campuzano trad., México-Madrid, Fondo de Cultura Económica [= 1951²].
- Gandino, G. [2014], *L'orso nelle tradizioni celtiche e germaniche*, «Rivista Storica Italiana» 126/3, pp. 721-740.
- Germonpré, M. - Hämäläinen, R. [2007], *Fossil Bear Bones in the Belgian Upper Paleolithic: The Possibility of a Proto Bear-Ceremonialism*, «Arctic Anthropology» 44/2, pp. 1-30.
- Gorrochategui, J. [1984], *Estudio sobre la onomástica indígena de Aquitania*, Bilbao, Universidad del País Vasco
- Guenther, M [2002], *From totemism to shamanism: hunter-gatherer contributions to world mythology and spirituality*, in *The Cambridge...*, pp. 426-433.
- Hallowell, A.I. [2926], *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, «American Anthropologist» 28, pp. 1-175.
- Le Quellec, J.-L., *Pourquoi Margot?*, in F. Clier-Colombani & M. Genevois (ed.), *Patrimoine légendaire et culture populaire: le gai savoir de Claude Gaignebet*, Paris, L'Harmattan, pp. 121-133.
- Lineton, Ph.J. [1991], *Los Hanty y los Mansi. Siberia occidental*, in *Pueblos...*, pp. 38-41.
- Mata Oroval, X. [2007], *De llatí pīca 'garsa' a català piga*, in E. Casanova & X. Terrado (ed.), *Studia in honorem Joan Coromines, centesimi anni post eum natum gratia, a sodalibus et discipulis oblata*, Lérida, Pagès editors, pp. 421-428.
- [2017-2018], *Malalties amb noms d'animals: A propòsit del llatí ulcus*,

- «Quaderni di Semantica» n.s. 3-4, pp. 189-209.
- Michelena, L. [1990²], *Fonética Histórica Vasca*, San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa [= 1977].
- Monteil, P. [1973], *Éléments de phonétique et de morphologie du latin*, Paris, Nathan.
- Narváez Vargas, A. [2014], *Dioses, Encantos y Gentiles. Introducción al Estudio de la Tradición Oral Lambayecana*, Chiclayo, Ediciones Museo de Sitio Túcume.
- Pastoureau, M. [2008], *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino, Einaudi.
- Peillen, T. [2982], *Le culte de l'ours chez les anciens basques*, in C. Dendaletche (ed.), *L'Homme et la Nature dans les Pyrénées*, Paris, Berger Levrault, pp. 171-173.
- Pokorny, J. [1959], *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag.
- Refsing, K. [1986], *The Ainu Language. The Morphology and Syntax of the Shizunai Dialect*, Aarhus, Aarhus University Press.
- Sachdev, P.S. [1989], *Mana, Tapu, Noa: Maori cultural constructs with medical and psycho-social relevance*, «Psychological Medicine» 19, pp. 959-969.
- Sánchez, R.M. [1951], *La "Dea Artio" celta y la "Artemis" griega. Un Aspecto religioso de la afinidad celto-iliria*, «Zephyrus» 2, pp. 89-95.
- Shnirelman, V.A. [2002], *The Itenm'i*, in *The Cambridge...*, pp. 147-151.
- Stewart, J.M. [1991], *Los Nentsi. Siberia occidental*, in *Pueblos...*, pp. 42-45.
- Svensson, T.G. [2002], *The Ainu*, in *The Cambridge...*, pp. 132-136.
- Trask, R.L. [1998], *The typological position of Basque: then and now*, «Language Sciences» 20, pp. 313-324.
- Etymological Dictionary of Basque*, (Max W. Wheeler ed.), University of Sussex, Sussex 2008.
- Villar, F. [1991], *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*, Madrid, Gredos.
- Weyer, E. [1972], *Pueblos Primitivos de Hoy*, R. Huguet trad., Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Zelénin, D.K. [1988], *Tabù linguistici nelle popolazioni dell'Europa orientale e dell'Asia settentrionale. Tabù venatori e di altre attività*, «Quaderni di Semantica» 9, pp. 187-318.

ABREVIATURAS

- Pueblos...* = C. Humphrey dir., *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres. Rusia Asiática*, s. trad., Barcelona 1991.
- The Cambridge...* = R.B. Lee & R. Daly, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 [= 1999].