

# Lenguaje y multilingüismo en los mitos del mundo

*Dimensiones lingüísticas en el relato folclórico y religioso*

Autor

Daniel Pinto Pajares

Miscelánea

Serie de textos misceláneos



Daniel Pinto Pajares

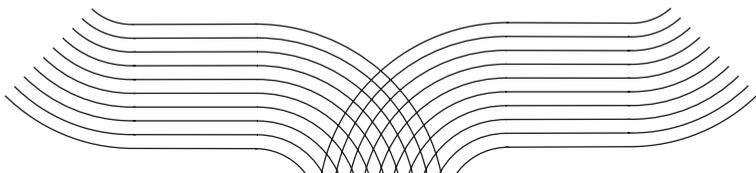


(Getafe, 1992)  
Doctor en Estudios Lingüísticos por la Universidad de Vigo. Como sociolingüista, sus principales líneas de investigación se han centrado en las ideologías lingüísticas de diferentes grupos de población y en el análisis crítico del discurso. Su objetivo es desentrañar y combatir los prejuicios que legitiman un orden social asimétrico entre lenguas en contacto. La motivación del autor por la revitalización de las lenguas minorizadas le ha llevado a participar en congresos internacionales y a obtener el segundo premio en el concurso (Auto)biografías lingüísticas 2017 de la Universidad de Barcelona. Es esta pasión por el multilingüismo la que está plasmada en este libro.

Servizo de Publicacións

---

Universidade de Vigo



# Miscelanea

Serie de Textos Misceláneos

## Edición

Universidade de Vigo  
Servizo de Publicacións  
Rúa de Leonardo da Vinci, s/n  
36310 Vigo

## Deseño gráfico

Área de Imaxe  
Vicerreitoría de Comunicacións e Relacións Institucionais

## Imaxe da portada

Adobe Stock

## Maquetación e impresión

Tórculo Comunicación Gráfica, S. A.

## ISBN (Libro Impreso)

978-84-8158-888-0

## Depósito legal

VG 86-2021

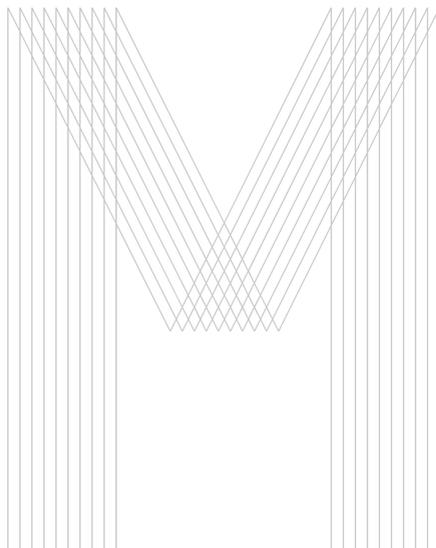
© Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 2021  
© Daniel Pinto Pajares

Sen o permiso escrito do Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, queda prohibida a reprodución ou a transmisión total e parcial deste libro a través de ningún procedemento electrónico ou mecánico, incluídos a fotocopia, a gravación magnética ou calquera almacenamento de información e sistema de recuperación.

Ao ser esta editorial membro da **uñe**, garántense a difusión e a comercialización das súas publicacións no ámbito nacional e internacional.

Servizo de Publicacións

Universidade de Vigo







# Lenguaje y multilingüismo en los mitos del mundo

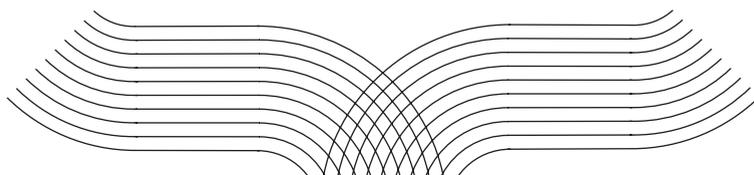
*Dimensiones lingüísticas en  
el relato folclórico y religioso*

Autor

Daniel Pinto Pajares



01	INTRODUCCIÓN	11
02	UN DEBATE TEÓRICO IRRESUELTO: LOS LÍMITES DEL MITO	21
03	PRESENTACIONES GLOSOGENÉTICAS	49
04	DE LA ERA DORADA A LA CONFUSIÓN DE LENGUAS	85
05	CUESTIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS EN EL MUNDO MÍTICO	109
06	EL PODER MÁGICO DEL LENGUAJE	163
07	HUMANIZACIÓN DEL CONTEXTO MÍTICO	207



08

PERSPECTIVAS LINGÜÍSTICAS EN LAS  
RELIGIONES

243

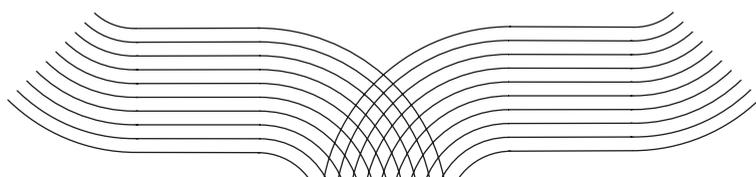
09

REFLEXIONES FINALES

279

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

283



*Dedicado a Emily, a mis padres, a David, a Gina y a Rober*

*Ante la perspectiva de lo eterno  
la muerte ha colocado al pensamiento.*

*Para eludir las fauces del averno  
y vencer a la angustia y al desaliento,  
el mito es el guía liberador,  
catártica evasión ante el terror.*

*Inevitable es el mito  
como así lo es el dolor.*



# Capítulo 01

## Introducción

Entre las primeras expresiones culturales del ser humano, distintas disciplinas como la antropología o la arqueología han demostrado que el componente mitológico ya formaba parte de la conciencia colectiva de nuestros antepasados más remotos. Las pruebas se retrotraen incluso hasta un mínimo de cuarenta y dos mil años, cuando se puede rastrear la conciencia de lo sagrado en el arte mobiliario paleolítico, en la cueva como espacio del *témenos* o en las respuestas ritualistas de los neandertales ante la llamada de la muerte. Alrededor del ser querido que perecía se desplegaba una serie de ceremonias y actos votivos para facilitarle el tránsito desde un plano a otro de la existencia. Estos comportamientos revelan un sentido de trascendencia y, por consiguiente, ni el tiempo como dimensión ni la vida como concreción eran asimilados linealmente. La vida física, tangible y evidente a los sentidos formaría parte de una realidad más amplia y compleja eternamente rotativa. Esos *in illo tempore* o *érase una vez* son fórmulas empleadas en mitos, leyendas y cuentos que constatan una dirección cíclica. Las historias de los mitos ocurren en un tiempo lejano indeterminado, pero a su vez presentan los miedos, las pasiones y las emociones más profundas que aún atormentan al ser humano actual. Es por ello que la mitología no debe entenderse como una entelequia o una suerte de relatos ficticios productos de la creativa imaginación de los hombres y las mujeres prehistóricos. El mito será actual en tanto que haya guerras, calamidades, amoríos, migraciones, diversidad etnolingüística o en la medida en que no estemos facultados para responder a las cuestiones filosóficas elementales relativas al origen del cosmos, a nuestra naturaleza como seres en el mundo o a lo que nuestras herramientas científicas son todavía incapaces de explicar. Mientras exista eso que llamamos vida y eso que llamamos muerte, no se puede desterrar el mito a una vitrina cual fósil.

La histórica banalización que ha sufrido la mitología ha creado confusiones dentro del seno académico que no ha traspasado la frontera de la literalidad narrativa o, a lo sumo, bajo una posición reduccionista ha interpretado el mito como una explicación primaria de la realidad circundante. Sin embargo, el mito no pretende fijar la verdad, ni siquiera replantearla, sino armonizarnos con el universo. A nuestro humilde parecer, el problema principal radica en considerar que las comunidades humanas pretéritas eran incapaces de desarrollar un pensamiento racional, argumento que ha servido tradicionalmente para contraponer el  $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$  —*mythos*—, la palabra ritualizada, al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  —*logos*—, la palabra razonada. No obstante, los mitos han ejercido y ejercen en la actualidad una función esencial al presentar con formas narrativas cargadas de ingenio aquello que, por desconocido, parece inefable.

Las sociedades contemporáneas no son meros modelos gregarios a los que se adhieren individuos con la pretensión de buscar cooperación para garantizar el sustento y la seguridad. Si bien esta ayuda mutua está en tela de juicio fruto de la pobreza de los valores éticos cotidianos, lo cierto es que las sociedades cumplen funciones aleccionadoras de las que los mitos son el reflejo especular. Las comunidades en las que está inmiscuido el ser humano, sean estas nacionales, étnicas, religiosas o de otra índole, articulan una memoria colectiva que enraíza principios básicos de convivencia como el bien y el mal o lo beneficioso y lo pernicioso. Así se estructuran colectivamente las normas de comportamiento que dan sentido a la existencia del grupo y aseguran su perpetuación.

La mitología también evidencia los principios rectores de la psique, tales como el miedo o la incertidumbre. Los clásicos arquetipos como el viaje del héroe o la superación de inagotables pruebas condensan experiencias reales en las que el motor para la llamada a la acción es elemento al que hay que temer, de tal suerte que su superación convierte al simple mortal en su propio salvador, nutriéndose de los valores antitéticos y reorganizando un orden primigenio que se había alterado. Llama la atención cómo esta conceptualización ha sido menospreciada por enmarcarse en el ámbito mitológico, mientras que exactamente la misma dinámica la aplicó siglos más tarde la dialéctica hegeliana sin levantar ampollas en la comunidad filosófica.

Llegados a este punto, los mitos no son ni más ni menos que el producto alegórico de un pensamiento en el que reverbera el *anima mundi* del cual formamos parte y que no permite una expresión racional. No nos movemos en el terreno de la simplista interpretación de la ficción narrativa; más bien, nos hallamos ante uno de los modos de expresión colectiva y emocional más sublime y, por ello, merecedor de nuestra atención. El mito es el custodio del deber moral y la palabra que vence al tiempo, cuyos códigos lo convierten en un territorio inexpugnable para la razón. Las cuestiones metafísicas reciben una atención extraordinaria en el mito entendido como uno de los reductos que protege la comprensión plena de la existencia. Dicho esto, no se puede olvidar que el mito es aquí y ahora, en la realidad más inmediata a los senti-

dos, para establecer una disciplina que guíe al individuo al autoconocimiento, a ese  $\gamma\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  —*gnóthi sautón*, «conócete a ti mismo»—, inscripción encontrada en el templo de Apolo en Delfos. Su originalidad derriba las esclusas del marco de la lógica en virtud de las respuestas insatisfactorias, o de la falta de ellas, propuestas por el pensamiento científico. Se conforman entonces dos categorías que la Modernidad ha hecho discurrir en direcciones opuestas.

Herederas de la Ilustración y del triunfo de la palabra razonada sobre la palabra ritualizada, buena parte de las sociedades contemporáneas rechazan taxativamente la tradición metafísica. Cierto es que los valores de libertad individual y libertad ideológica abren un abanico de opciones en donde elegir, siempre y cuando estas alternativas no desestabilicen un estado de cosas dominado por la configuración mental de la razón o, mejor dicho, de una razón sesgada y parcial que está llamada a capitanear un modelo humano muy concreto. El progreso es percibido como una línea que discurre en una sola dirección, de modo que todo lo anterior es superado por un conocimiento siempre más válido. Lo antiguo es anacrónico, primitivo y bárbaro, y el mito, como abanderado de la *traditio*, es decir, de la entrega, es depositario de estos preconceptos.

El pasado histórico regido por la superchería y la religión fue fulminado en el Siglo de las Luces, cuya denominación induce a una antítesis entre un pasado oscuro y un futuro luminoso. En cambio, el pensamiento mítico da la vuelta a la oposición y considera la Modernidad como el *Kali Yuga* o Edad Sombria hindú, una era de destrucción de todo lo existente: las relaciones sociales tienden a la superficialidad y a la búsqueda de beneficios privados; el modelo económico hegemónico mercantiliza al propio ser humano y lo reduce a una esclavitud alienante; el progreso tecnológico emerge a partir de los intereses de la industria militar, destructora por antonomasia. Los métodos educativos están basados en la instrucción marcial espartana en la que el discente obedece ciegamente a la autoridad so pena, no de no aprehender conocimientos, sino de ser castigado. La escuela moderna capa la creatividad y no enseña a lidiar con los problemas de la existencia. A lo sumo, dicta paradigmas matemáticos y gramaticales en los que el debate socrático está ausente. Mermada la originalidad, el pensamiento mítico queda definitivamente subordinado a una racionalidad incuestionable. Ya desde edad temprana, el joven y el adolescente están condicionados por un miedo subrepticio a «salir al mundo», donde tienen que ser los mejores a costa de una cruel competitividad.

Ante este panorama, la pérdida de valores cívicos, la sensación de una identidad arrebatada y la perspectiva de un futuro desnortado son la causa del viaje mítico a través del cual la persona desencantada busca respuestas que resignifiquen su existencia. La vacuidad de un horizonte carente de sentido es la tierra baldía a partir de la que emerge el mito para reconfigurar nuestra relación con el todo. Si anteriormente decíamos que la escuela moderna no enseña a superar los dilemas de la vida, el mito

es precisamente ese liberador, pues bajo su forma narrativa nada es lo suficientemente digno de no ser puesto encima de la mesa. La remitologización está presente en innumerables aspectos de la cotidianeidad y a ella aspira el individuo que anhela convertirse, como el héroe mítico o épico, en protagonista de su propia vida, en el hacedor de su destino.

La forma que toman los mitos ha de ser de carácter lingüístico, pues de lo contrario sería ardua la tarea intersubjetiva de quebrar el muro del espacio y del tiempo para manifestar narrativamente lo que siempre y en todos los lugares ha atormentado al ser humano. Somos animales retóricos y la capacidad del lenguaje de la que gozamos es uno de los principales elementos diferenciadores con respecto a otros seres del reino animal. El lenguaje implica una constatación y una dependencia.

Por un lado, el hombre y la mujer antiguos constataron que podían no solo comunicarse entre sí, sino referenciar eventos pasados, futuros o ubicados en otros lugares y planos de existencia. Como sabemos, algunas especies animales cuentan con sistemas de comunicación, pero la singularidad del lenguaje humano estriba en el desarrollo de estructuras morfológicas y sintácticas que permiten expresar acontecimientos o realidades más allá de lo inmediato. Durante mucho tiempo se pensó que lo que nos hacía particulares frente a otras especies era la fabricación de útiles, pero se ha demostrado que algunos primates poseen técnicas manufactureras y, lo que es más sorprendente, cuentan con estructuras comunitarias jerárquicas y revelan cierto sentido de la espiritualidad mediante ritos y expresiones emocionales. Por ende, si hay que destacar un elemento privativo e incomparable en el ser humano, el lenguaje es un firme candidato.

Por otro lado, el lenguaje ha provocado una dependencia casi absoluta al posicionarse como una facultad sin la que no puede existir sociedad en tanto en cuanto su organización se basa en acuerdos tácitos y explícitos negociados verbalmente. Como ya lo indicara Rousseau en el siglo XVIII, somos animales sociales, luego necesitamos de la compañía de semejantes para garantizar las funciones vitales básicas y desarrollar las facultades cognitivas. El lenguaje es una pieza cardinal en el entramado mitológico por cuanto no existe mito sin lenguaje y la necesidad de socialización se tornaría angustiante sin este mecanismo de ordenación conceptual y de comunicación.

Los mitos no son ajenos a esta cuestión y se han preocupado por exponer sus misterios liberando así el afán de curiosidad tan característico de nuestra especie. La incógnita sobre el origen del lenguaje y de las siete mil lenguas aproximadamente que arropan a las comunidades de todo el orbe aparece como un leitmotiv central en numerosos mitos, en muchas ocasiones compitiendo solo contra cuestiones irresolutas como el origen del cosmos y del propio ser humano. Si el mito provee de un imaginario compartido que mueve a la acción a partir de la manifestación de las

emociones más hondas, es lógico inferir que el lenguaje, como verbo que llama al acto, ocupe un puesto crucial en la temática mitológica, pues incita a vivir y a comprender la vida de una manera determinada.

Este libro recoge una serie de relatos que evidencian la relevancia del lenguaje y del multilingüismo. Un primer objetivo consiste en presentar el patrimonio mitológico mundial en torno a cuestiones lingüísticas. Frecuentemente en Occidente se reduce el estudio mitológico al panteón grecorromano o nórdico. Sin embargo, las tradiciones culturales de numerosas comunidades están repletas de material narrativo folclórico y todas ellas son igual de importantes y merecen la dignidad correspondiente. A nuestro juicio, aunque un mito griego haya experimentado una expansión territorial sin precedentes y haya influido en replanteamientos ulteriores, esta deriva no le hace merecedor de mayor reconocimiento del que se les debe otorgar a los mitos de grupos humanos demográficamente más reducidos. Es posible que las mitologías de pueblos como el dogón de Mali o el bamar de Birmania no hayan traspasado los límites etnolingüísticos en los que fueron generadas. No obstante, la mitología no pretende ser efectiva en territorios cuyos habitantes disponen de otros patrones sociales y códigos morales. La mayor o menor difusión internacional de una mitología es irrelevante a efectos vivenciales y, por supuesto, investigativos. En este trabajo, rechazamos las tendencias imperialistas y homogeneizadoras a través de las que lo válido y lo útil es aproximarse a los paradigmas cuantitativamente más influyentes y denostar toda afirmación cultural tildada despectivamente de regional, local o particularista. 15

Como es lógico por cuestiones de recursos materiales disponibles, dependemos del trabajo etnográfico previo a partir de donde iniciamos una búsqueda exhaustiva de corpus escrito. Desgraciadamente, durante décadas e incluso siglos, ciertas tradiciones mitológicas han despertado menor interés que otras para la antropología y la etnografía, por lo que la cantidad de relatos es a menudo asimétrica entre comunidades. Adicionalmente, un buen número de poblaciones han empezado a estudiarse en tiempos recientes, limitando así el acceso a su narrativa folclórica, o sus mitos todavía no se han traducido a lenguas comprensibles para quien estas líneas escribe. A pesar de las dificultades encontradas para calibrar proporciones razonables de varias tradiciones mitológicas, este libro trata de exponer la riqueza de la literatura folclórica con la visibilización de más de un centenar de comunidades etnolingüísticas y con un firme propósito inclusivo y dignificador de todos los pueblos y lenguas del planeta.

Un segundo objetivo es interconectar los dos principios conductores de este libro: la mitología y la lingüística. La temática de los mitos es variada, como variada es la esencia humana a la que dan voz. Entre los numerosos motivos que se pueden detectar en los mitos, nos ocupamos de las cuestiones relativas al lenguaje y al multilingüismo presente en el mundo. Como se mencionó anteriormente, el lenguaje

destaca como un elemento privativo del ser humano, pero el pensamiento mítico ha ido más allá concediendo esta cualidad a animales, plantas y seres sobrenaturales que protagonizan los relatos. Tal es la significación del lenguaje que los mitos lo vinculan inexorablemente con propiedades mágicas. En ciertos casos, la escritura, como representación gráfica del habla, ejerce una función apotropaica para algunas tradiciones culturales o las lenguas desconocidas son empleadas como métodos mánticos para realizar prodigios.

Paralelamente, la confirmación de la diversidad de lenguas ha despertado un interés por elucubrar sobre su origen y consecuencias. Influidos por perspectivas chovinistas, a menudo algunas lenguas cuentan con relatos mitológicos que las elevan a la categoría de primigenia o incluso sagrada. El multilingüismo induce a proponer conjeturas que den sentido a las comunidades lingüísticas como productos históricos de un pretendido pasado glorioso. Además, el interés por desentrañar ese tiempo mitológico en el que una era dorada dio paso a la multiplicidad de pueblos y lenguas no es patrimonio de una visión individual o grupal introspectiva. Los mitos vinculan diferentes comunidades humanas entre sí al igual que infinitas relaciones sociales en el seno del endogrupo. Es por ello que la dimensión lingüística que hallamos en los mitos se vertebra asiduamente por la interdependencia de las distintas posiciones sociales que ocupan los hablantes o los personajes mitológicos. En este caso, el contenido narrativo que se analiza pasa insoslayablemente por la sociolingüística como disciplina que aporta las claves para entender las lenguas como la puesta en acción de competencias lingüísticas mediadas en contextos sociales específicos en los que las diferentes posiciones sociales de los agentes influyen de un modo decisivo en la manera de abordar las relaciones intragrupalas e intergrupales.

Este libro está estructurado en nueve capítulos, siendo el primero en el que nos encontramos en estos momentos para introducir el contenido general. El capítulo 2 establece un marco vertebrado por el mito como género de la literatura folclórica contrapuesto a otras narraciones tales como la leyenda o la saga. Aunque cada tipo de relato posee características genuinas, este trabajo no es dogmático y tratamos productos literarios que, dependiendo de los requisitos, encajarían en unas u otras categorías. El mito no solo se enfrenta a un debate ontológico para extraer sus propiedades singulares, sino que, además, configura un tipo de pensamiento aparentemente contrapuesto a la racionalidad científica. En consecuencia, nos preocupa exponer sucintamente algunos ejemplos de cómo el pensamiento mítico se halla en la propia génesis del pensamiento científico. Quizás este hecho sea la causa que ha relegado el mito al terreno de lo antiguo, imaginario, ficticio e irreal. Sin embargo, el mito se ha reformulado y sigue plenamente vigente en la cotidianidad de los fundamentos sociales, culturales, políticos e incluso económicos de nuestras vidas.

A continuación, el capítulo 3 muestra diversos mitos que versan sobre el origen de algunos componentes lingüísticos como el lenguaje, las lenguas y la escritura. Algunas

tradiciones culturales coinciden en aspectos relativos al germen que desencadenó el lenguaje en los seres humanos y lo manifiestan mediante sus composiciones míticas. Ya sea a través de la injerencia o ausencia de los dioses, existen coincidencias narrativas que evidencian patrones similares en el pensamiento mítico de diferentes pueblos. Como concreción de la facultad del lenguaje, las lenguas son la plasmación con mayor visibilidad puesto que las comunidades ancestrales percibieron en la diversidad lingüística algo consustancial a la naturaleza humana. En esta línea, algunas lenguas como el euskera, el gaélico y el bretón han sido objeto de especulaciones míticas que las conectan con un pasado antiquísimo en el que dioses o personajes religiosos intercedieron en su desarrollo lingüístico. Si las lenguas evidencian el multilingüismo, la escritura supone un salto civilizatorio que, igualmente, plasma la diversidad lingüística en soportes más o menos imperecederos. No es de extrañar, entonces, que los pueblos antiguos hayan recurrido a mitos para racionalizar de un modo comprensible el origen de la escritura.

El capítulo 4 está centrado en desenmarañar las diferentes tipologías de mitos que tratan sobre la causa del multilingüismo en el mundo. En Occidente es frecuente reparar en el mito bíblico de la torre de Babel, pero este arquetipo lo han empleado culturas lejanas en el espacio y el tiempo reformulando los matices narrativos para ofrecer ricos y heterogéneos mitos sobre la diversidad de las lenguas. Este leitmotiv no es el único que repasamos, ya que hemos detectado otros tres: el diluvio, el éxodo y la confusión espontánea como causas de la disgregación humana y de la consecuente confusión lingüística. Todos estos mitos parten de la idea de una época de esplendor en la que toda la humanidad, e incluso otras especies, se comunicaban en un solo idioma. Algo aconteció que desencadenó una secuencia de eventos que desembocaron en el multilingüismo actual. Las heteróclitas versiones de algunos mitos dificultan su categorización, pero en todos los casos siguen una de estas cuatro estructuras que desarrollamos a lo largo del capítulo.

Posteriormente, el capítulo 5 propone un recorrido desde el plurilingüismo individual como una cualidad positiva hasta la sustitución lingüística en una comunidad. Con una perspectiva sociolingüística, la estructura del capítulo es representativa de la trayectoria a la que se ven abocados cientos de lenguas que terminan por desaparecer debido a presiones externas. Los mitos son sensibles a estos aspectos y expresan algunas de las etapas previas a la sustitución definitiva de unas lenguas por otras. El plurilingüismo individual se hace extensivo en la comunidad y deviene en bilingüismo social. Paralelamente, los personajes mitológicos son conscientes de la realidad multilingüe que circunda a su endogrupo, por lo que deciden, o se ven forzados a ello, ponerse en contacto con el exogrupo. Se produce así una comunicación interlingüística no carente de complicaciones, pero a menudo prevalece el afán integrador y la manera de hablar propia termina acomodándose al habla del «otro». En ciertas ocasiones, observamos que la lengua propia de la comunidad se ritualiza progresi-

vamente y termina empleándose para actos de habla muy marcados socialmente. Se trata, por tanto, de una sucesión de etapas tan antiguas como actuales, con lo que el pensamiento mítico se vio en la necesidad de presentar narrativamente unas relaciones sociales con fuerte impacto en la vitalidad etnolingüística.

El capítulo 6 aborda las perspectivas místicas que encierran los mitos a propósito de la comprensión del lenguaje, de las lenguas y de la escritura. La creación del mundo a partir de actos de habla parece un lugar común en numerosas mitologías y religiones. Quizás una de las civilizaciones que refleje en su mitología un mayor detenimiento sobre esta cuestión es el antiguo Egipto. La potencialidad de la palabra traspasa la comunicación inmediata y anima a los seres y objetos físicos. La palabra como fenómeno mágico alcanza su máxima expresión en el teónimo de las divinidades, aunque los estudios antropológicos han demostrado que la tabuización de los antropónimos en ciertas circunstancias es una superstición habitual en buena parte del globo. Al compás del desarrollo de las escuelas esotéricas, los mitos han recogido los supuestos carices mágicos ocultos en algunas lenguas, haciéndose testigos de una comprensión lingüística de orden mágico. Asimismo, como ya hemos mencionado, en este paradigma místico que potencian los mitos, la dimensión visual de la escritura proporciona un soporte en movimiento en la medida en que las letras y las palabras no solo denotan la significación lingüística previsible, sino que van más allá al ejercer como energías apotropaicas para detener el mal.

Acto seguido, el capítulo 7 aborda la humanización de los personajes mitológicos a partir de la dotación de la capacidad del lenguaje. Animales y seres extraordinarios que abundan en los mitos son capaces de entablar conversaciones con otras especies, incluido el ser humano. Según los casos, los mitos focalizan su atención en el ser no humano capaz de hablar, en el ser humano capaz de entenderle o en un diálogo entre especies en el que ninguno de los dos elementos destaca por encima del otro. Un tipo particular de relatos mitológicos en el que proliferan los seres sobrenaturales parlantes es el de tradición chamánica. Como fenómeno antropológico, es innegable que el chamanismo guía las vidas y las relaciones sociales en numerosos pueblos del mundo. El viaje chamánico implica un proceso extático cuyas experiencias son expresadas posteriormente en un lenguaje comprensible a los no iniciados. Estos relatos detentan un fuerte componente simbólico, pues se pretende verbalizar una experiencia inefable. Al igual que en los mitos clásicos, estas historias tienen un propósito de presentación de una realidad difícilmente estructurable, de manera que el chamán asimila la potencialidad del relato mítico para articular su experiencia.

El capítulo 8 está dedicado al relato mítico contextualizado en religiones concretas. La religión está conformada por una serie de ritos institucionalizados en los que la palabra es una encargada privilegiada de ordenar y dar sentido a una realidad para ser vivida. En este proceso de articulación social, cultural y moral, la palabra se impregna del carácter ritualista y, como ya se ha mencionado, el mito es la palabra

ritualizada. Es por ello que mitología y religión no pueden entenderse como dimensiones ajenas entre sí. Religiones como el hinduismo, el judaísmo, el cristianismo, el budismo y el islam están basadas en dogmas y principios en los que el lenguaje y las lenguas son elementos esenciales. Desde los debates históricos sobre el rol sacro de lenguas como el hebreo y el árabe, hasta concepciones filosóficas que vertebran la vida, estas confesiones atienden al fenómeno lingüístico como parte de sus doctrinas.

19

Por último, el capítulo 9 cierra este libro reflexionando sobre lo expuesto a lo largo de las siguientes páginas que, esperamos, sirvan de aportación a la investigación lingüística de la mitología. El mito es palabra y la palabra incide en nuestras concepciones del mundo y en las relaciones sociales. Por tanto, se ha de recuperar la mitología para estudiar los medios de expresión de las pasiones y los miedos más penetrantes que desencadenan ideologías, sentimientos, actitudes y comportamientos.



## Capítulo 02

# Un debate teórico irresuelto: los límites del mito

21

Este capítulo propone una aproximación al mito lejos de posiciones dogmáticas que limitan su potencialidad como artefacto sociocultural. Este producto individual y colectivo ha influido desde tiempos ancestrales en todas las sociedades del mundo para tratar de asimilar lo inefable y estructurar las racionalidades que guían el orden comunitario y dan sentido a la propia existencia. El estudio del mito se ha abordado desde heteróclitas perspectivas literarias, antropológicas y psicológicas que lo han colocado frente a una amalgama de categorías conflictuales para contraponerlo con otros géneros folclóricos. Si bien es necesario destacar sus elementos atómicos diferenciales, también conviene detenerse en el cometido que ejerce el mito en el seno de los pueblos. Para el pensamiento mítico y para las sociedades que lo han desarrollado, poca relevancia juega la antítesis entre el mito y la leyenda o entre el mito y la saga, oposición abstracta que solo tiene implicaciones en su investigación académica. Más aún, su confrontación con el pensamiento científico deriva de una malinterpretación del mito como elemento explicativo de la realidad por parte de una mente todavía precientífica. Pero el mito no tiene la pretensión de anclar verdades, sino de presentar narrativa y ornamentalmente los aspectos más profundos que juegan un rol determinante en la vida de las personas. Es por tanto una necesidad manifestar que, incluso en pleno siglo XXI, el mito forma parte de nuestras sociedades, aunque su visibilidad no sea evidente.

### 2.1 La concepción mítica del mundo

Numerosas disciplinas se han preocupado por la condición singular del mito como fenómeno narrativo, psicológico y social. La antropología, los estudios folclóricos, la lingüística, la psicología y la crítica literaria han desentrañado el mito desde múltiples perspectivas. Pero, ¿qué es un mito? Este género ha sufrido un proceso de reconceptualización orientado a resolver las preocupaciones contemporáneas derivadas del desarrollo tecnológico y de sus implicaciones en las relaciones sociales. Actualmente tiene connotaciones negativas vinculadas con teorías filosóficas o científicas falsas y con narraciones ilusorias que trascienden la verdad objetiva, signifiquen lo que signifiquen esos constructos ilusorios, esta vez sí, que son la verdad y la objetividad.

A menudo se asume el mito como una ventana a través de la cual aproximarse a la mentalidad prehistórica de culturas ancestrales o como las narraciones fantasiosas que saciaban la sed de respuestas de los hombres y las mujeres ante las limitaciones científicas de acceso al conocimiento sobre la naturaleza o los astros. En un sentido más trivial, el mito puede designar una narración popular desprovista de lógica, con alto contenido hiperbólico y susceptible de probarse falsa o incluso adoptar un cariz legendario al denotar a personas sobresalientes en alguna especialidad.

Si nos ceñimos a estas conceptualizaciones, podríamos caer en el descuido de limitar el alcance del mito y perder su sentido originario. Un primer ejercicio etimológico puede contribuir a dilucidar su aproximación semántica. Como apuntan tantos manuales de antropología cultural y mitología comparada, la palabra «mito» procede del griego μῦθος —*mythos*— que los poetas helenos comenzaron a utilizar alrededor del siglo V a.C. con múltiples significados: desde un discurso público hasta un rumor o una narrativa cuya veracidad o falsedad era irrelevante. Progresivamente el lexema experimentó un proceso de restricción semántica y ya en época platónica pasó a aludir a un relato ficticio, fantástico o irreal contrapuesto con el *lógos*, es decir, la palabra razonada.

La herencia terminológica que hemos recibido al respecto está cubierta por un velo de ambigüedad. Esta indeterminación que suscita el problema semántico permea en todo el universo del estudio del mito, pero es precisamente esa falta de concreción una de las propiedades congénitas de los mitos. No nos encontramos ante un género narrativo cerrado y perfectamente delimitado. Al contrario, la literalidad de los relatos esconde lecturas plurívocas, sus personajes son portadores de sistemas morales arquetípicos y opuestos entre sí y el llamado «tiempo mítico» dota al mito de un carácter histórico y ahistórico a la vez. Histórico porque, como producto oral, se circunscribe a la sucesión propia del acto de habla que acontece en un momento específico. En el siglo XVIII, Lessing (2014 [1766]) objetó acerca de utilizar las mismas técnicas en todas las artes: mientras que la pintura y la escultura se captan instantáneamente en espacio y tiempo, la música y la literatura necesitan la linealidad del habla. Y ahistórico porque los sucesos míticos ocurrieron «hace mucho tiempo», «al principio de los tiempos» o incluso «antes de la creación del mundo». Este sentido atemporal se suma a la variación intranarrativa que impide encontrar la versión original de los mitos, por lo que su cohesión solo lo es en tendencia.

El tiempo mitológico se concibe, entonces, como una sucesión cíclica más que lineal que el prolífico autor rumano Mircea Eliade (2011 [1949]) categorizó como el «eterno retorno». Si atendemos a la tan estrecha conexión entre el mito y el rito, esta concepción circular se manifiesta en festividades y rituales de todo el planeta. No se trata de dominar la naturaleza, sino de coordinarnos con sus ciclos y sus límites para obtener su fruto que, además, sea ecológicamente sostenible. Las celebraciones de Año Nuevo simbolizan la regeneración del tiempo cósmico, la vuelta al período poscaó-

tico de la creación; la civilización maya estableció eras de 5 125 años al final de las cuales se produciría un cambio espiritual y no el cataclismo que los intereses más amarillistas anunciaron al término del decimotercer *baktun* en el año 2012, como demuestra la inscripción en la estela 6 del yacimiento tabasqueño de Tortuguero; la concepción cíclica de los navajos indica que nuestro mundo es el quinto en una sucesión temporal. Sin embargo, no por ello la vaguedad del carácter del mito debe impedirnos aproximarnos a una conceptualización operativamente válida.

Como definición general, la *Enciclopædia Britannica* entiende el mito como el relato de dioses y seres sobrenaturales inmiscuidos en circunstancias extraordinarias y cuya autoridad narrativa no está expuesta a la validación sobre hechos reales porque está legitimada por la propia presentación del relato (Bolle, Buxton y Smith, 2017). La lectura literal del mito ha desembocado en el juicio erróneo de vincularlo con la ficción y, por ende, a catalogarlo como espurio o ilusorio. En este camino se han dejado de lado las interpretaciones ejemplificante y catártica que cumplen una función psicosocial. En una revisión superficial, nos encontramos ante narraciones cargadas de componentes sobrenaturales y mágicos difícilmente asumibles en un mundo racionalista. Además, aparentemente tratan de explicar fenómenos metafísicos de los que nuestra sociedad huye, tales como la muerte o la trascendencia, o cuestiones primordiales, como el origen del cosmos, para los que la lógica cartesiana imperante en el mundo contemporáneo también ha elucubrado con mayor o menor éxito explicativo.

Para comprender el mito hay que comenzar por asumir que toda sociedad acumula memoria para expresar sus anhelos e incertidumbres. No nos hallamos ante la burda simplificación que explica el mito como lo que pudo suceder en un pasado remoto; es la carga emocional colectiva la que libera la mente y da rienda suelta para proyectar narrativamente los pavores más atávicos o las ilusiones más excelsas. El mito no es más que una reacción en forma narrativa ante la incertidumbre de las preguntas trascendentales que han inquietado a la humanidad a lo largo de su historia. Es un producto espontáneo de la psique para ordenar, clasificar y dar significación a las emociones derivadas de la experiencia mundanal que, de otro modo, solo serían fenoménicas. El mito está en la raíz de toda cultura humana, pues el ansia por domar y racionalizar los misterios de la vida ha guiado los sucesivos paradigmas filosóficos y científicos a lo largo de los milenios.

Las tumbas neandertales han aportado evidencias muy valiosas sobre el origen de los mitos. Entre los restos arqueológicos de estas construcciones funerarias se han encontrado ajuares, armas, vestigios de oblación de animales y esqueletos en posición fetal emulando el nacimiento. Estos indicios sugieren, por un lado, que ya el *Homo neanderthalensis* tenía conciencia sobre la mortalidad y respondía ritualistamente ante ella y, por otro lado, que la muerte es un poderoso detonante del pensamiento mítico. El abandono del plano material suscita dramatizaciones purificadoras

que colocan la vida terrenal en un contexto más amplio que la confiere valor y sentido. Desde las interpretaciones naturalistas inauguradas por Müller (1988 [1856]) hasta posiciones pretendidamente simplistas, se ha querido ver en el mito un conato precientífico de mentes desbocadas que trataban de volver cognoscibles las realidades abstractas y el funcionamiento de los fenómenos naturales que la incapacidad técnica de nuestros más lejanos ancestros no les permitía contrastar.

Buena cuenta de esta hipótesis dan los osados bachilleres que optan por una formación humanística y cuyos libros de texto escrutan los mitos desde una perspectiva racionalista sin considerar el contexto de producción. Lecciones que repercuten en la vida de un buen número de adolescentes y que son asumidas como válidas por encuadrarse en el marco escolar proponen una suerte de escalera evolutiva en el pensamiento científico que deja atrás las supercherías mitológicas para dar paso a la racionalidad más absoluta como culmen del estadio científico-técnico. A partir del trabajo de campo de algunos antropólogos como Malinowski (1948 [1925]) en sociedades «primitivas»<sup>1</sup>, se ha planteado que estos pueblos tienen poco o ningún interés en construir teorías científicas que escudriñen la naturaleza; tampoco la expiración o los astros les supondrían complejidad perceptiva alguna puesto que su manifestación en la realidad es algo cotidiano, no abstracto. Así pues, ni siquiera las sociedades más arraigadas a su herencia cultural tradicional aportan pruebas concluyentes de que la mitología represente un conocimiento precientífico.

Los mitos son generadores de sentido y se legitiman por su propia presentación, no por su carácter simbólico. Mientras que el símbolo es la escapatoria a la literalidad de la narración, el mito como artefacto sociocultural consensúa tácitamente el estado de cosas, las pautas morales y el reparto de las funciones sociopolíticas en una combinación armónica con cuestiones naturales y trascendentes. Los símbolos articulan las mentes individuales y sociales en busca de la verdad, pero el mito no es un relato *ad hoc*, sino una realidad para ser vivida. Es así como el mito orienta el actuar, pues sirve de mediación entre el fundamento de la decisión y la puesta en marcha de la acción. Es el hilo de Ariadna que, entre el caos, busca el sentido en el laberinto de la vida. El mito actúa como instrumento para ayudar a la mente a superar las antinomias que los sentidos perciben del mundo y escapar del miedo a la realidad externa.

Los seres humanos, pretéritos y presentes, son muy conscientes de las contradicciones del lugar y tiempo en los que viven: el día da paso a la noche, el bien se bate con el mal, la época de cosechas necesita un periodo de descanso de la tierra, la fe-

---

1 Malinowski habla de sociedades primitivas asumiendo que la motivación que les guiaba a producir mitos era satisfacer los instintos básicos, de manera que les arrebatara la posibilidad de un pensamiento mítico desinteresado y desligado de la subsistencia inmediata. De ahora en adelante, en nuestro trabajo empleamos el calificativo «ágrafo» al considerar que no connota valoraciones negativas y cumple la función de distinguir los pueblos antiguos con tradición literaria esencialmente oral de los pueblos modernos que adoptaron la escritura como un medio adicional para registrar sus mitos, leyendas y crónicas históricas.

licidad no tiene razón de ser sin el miedo a la tristeza y, como extremo en esta lógica de pares, la vida antecede a la muerte. La alternancia entre estos estados opuestos genera un desequilibrio en el que las personas luchan por posicionarse y alejarse lo más posible de las fuerzas oscuras. Sin embargo, en virtud de la inevitabilidad de estas transiciones, nuestra especie no puede escapar de sus efectos, por lo que busca mecanismos, como el mito, que concilien sus contradicciones, paradojas y miedos latentes. El mitólogo Joseph Campbell (1997 [1969]: 65) explicaba que el mito aporta al ser humano un marco protector frente a las consecuencias de una dependencia materna prolongada en relación a la de otras especies. La relativa debilidad instintiva de los humanos para sobrevivir en el espacio exterior les empuja a buscar, según la etapa de la vida, un elemento protector: la madre para los niños o la sociedad para los adultos. Esa necesidad de interacción garantiza la supervivencia de la especie y, en su transcurso, desarrolla imágenes culturales, como en este caso lo es el mito.

Las consideraciones teleológicas sobre los mitos son numerosas y frecuentemente han enfrentado a diferentes líneas de pensamiento. Lo que parece despertar una aceptación ecuménica en la investigación mitológica es la capacidad de la historia, en su acepción de narración o relato, para aprender y aprehender la naturaleza, pues su cadencia ayuda a retener el mensaje codificado. Los avances en el estudio del desarrollo lingüístico-cognitivo exponen la predisposición del infante para asimilar nuevos conceptos del entorno en una forma narrativa (Bruner, 1990; Delafield-Butt y Trevarthen, 2015). Llegamos al mundo con una serie de roles asignados que pronto empezamos a dar forma, a complementar y a transgredir. Su entendimiento y el de las reacciones de los demás se construyen con la mediación del eje mitopoyético que traslada la vivencia pasada, el acontecer presente y el desafío futuro al terreno narrativo. El filósofo Alasdair MacIntyre (1987 [1981]: 269) afirmaba rotundamente: «prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guion, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos». Por consiguiente, el formato narrativo moviliza al pensamiento para organizar la comprensión sobre nosotros mismos y sobre todo lo que nos rodea.

Una de las primeras aproximaciones al estudio sistemático del relato popular se encuentra en el formalismo, con especial atención por parte de intelectuales rusos de la época soviética. Célebres son las aportaciones de Vladimir Propp que, en *Morfología del cuento* (2009 [1928]), detectó un patrón recurrente en el cuento popular ruso por el que una serie de acciones modélicas se repetiría siempre en un orden sucesivo. Para ilustrar estas funciones en la primera etapa del cuento prototípico, la narración empieza presentando una familia en la que uno de sus integrantes se marcha; a continuación, uno de los miembros jóvenes recibe una prohibición; este personaje transgrede la interdicción y a la sazón aparece en escena un villano. Para

no extendernos en esta cuestión, a partir de aquí se desencadena una problemática cargada de fechorías y añagazas que el protagonista ha de esquivar para restablecer el orden primigenio al estilo del héroe mítico destinado a superar pruebas y mediar entre términos duales.

El segundo enfoque con mayor repercusión se encuentra en el funcionalismo desarrollado en torno a la década de 1930. La base de este paradigma acepta que cualquier comportamiento y sus productos derivados se orientan a cumplir una función concreta en la sociedad. El sociólogo Marcel Mauss (1925) propuso la noción de «hechos sociales totales», que implica la irreductibilidad de los fenómenos sociales. El mito es visto como una realidad compleja cargada de valor religioso, social, político y económico, pero expresados simultáneamente. Una perspectiva materialista enfoca su estudio en la conexión entre el mito y la religión como formas ideológicas y sus consecuencias en la ordenación socioeconómica. Conocida es la crítica a las ideas religiosas que formulan Marx y Engels (1974 [1932]), que no atacan directamente a la religión como un producto creado para justificar y perpetuar un sistema de clases, como erróneamente se ha inferido. Incluso reconociendo el papel histórico que la religión ha jugado en la conformación de la resistencia de los oprimidos, la religión no sería tanto una creación interesada de los poderes fácticos, sino la reacción de la conciencia de las masas explotadas para escapar de su situación denigrante. Por ello, el enemigo de la concepción marxista en materia religiosa no es la religión en sí, sino las condiciones socioeconómicas injustas que activan precisamente las ideas religiosas, pues estas son «el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo [...] La crítica a la religión, por tanto, significa en germen, la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el reflejo sagrado» (Marx, 2013 [1843]: 1).

La tercera gran corriente antropológica que aborda el mito es el estructuralismo. Esta escuela consideró el bagaje de las tradiciones performativas y psicológicas al subrayar que la mente inconsciente busca arquetipos para enfrentarse a problemas naturales y culturales binarios como la preservación del orden primario frente al caos. Lévi-Strauss (1995 [1974]), uno de los mayores exponentes de la antropología estructuralista, desechó la función utilitarista del mito al considerarlo una creación espontánea de la mente y buscó patrones estructurales internos que demostrasen su predeterminación en el pensamiento humano. El mito no serviría entonces para explicar la realidad, sino para organizarla de un modo significativo. El autor francés se basó en la lingüística estructural y, al igual que esta trabaja con conceptos como «fonema», «morfema» y «semantema», Lévi-Strauss propuso la existencia de «mitemas», unidades constitutivas mínimas con significación funcional y relacional entre los bloques del texto.

Ya sea sobre la búsqueda de principios temáticos, funcionales o estructurales comunes, los mitos de todo el orbe muestran similitudes entre civilizaciones apartadas

temporal y espacialmente. En todas las tradiciones folclóricas aparecen elementos homólogos: un diluvio que arrasó a una primera humanidad; el rapto del fuego como pecado original que desencadenó la ira de los dioses; el desmembramiento y ahogamiento de un dios o héroe como muerte iniciática —en la mitología egipcia, Seth ordena el descuartizamiento y posterior hundimiento en el río de su hermano Osiris; en la mitología eslava, el camaleónico Koschéi corta en pedazos al príncipe Iván y los lanza al mar dentro de un barril; el viaje chamánico supone en ocasiones el despedazamiento del postulante, al igual que simbólicamente lo representa la masonería moderna; en el hinduismo, el gigante Purusha es desmembrado por los *devas*—; los conjuntos ternarios con connotaciones místicas —comienzo, centro y final; nacimiento, vida y muerte; madre, padre e hijo; infierno, purgatorio y paraíso; la tríada babilónica de Anu, Bel y Ea, la nórdica de Tyr, Odín y Thor o la Trinidad cristiana—; la resurrección de un dios —Tammuz para varios pueblos mesopotámicos, Dioniso para los griegos o Jesucristo para los cristianos—, entre los numerosos ejemplos que se podrían citar. La variación es solo superficial a nivel del detalle narrativo, pero la esencia prevalece en cada mitología. A la luz de lo dicho, los estudios de mitología comparada se adhieren a dos hipótesis principales para explicar estas semejanzas.

En primer lugar, la mente humana sería la misma en todos los rincones del planeta y, por ende, experimentaría los temores, las esperanzas y la vida en general de manera similar. Esta teoría está basada en modelos psicológicos como la unidad psíquica de la humanidad de Bastian (1860), que propuso unas Ideas Elementales —*Elementargedanken*— repetidas en todo el mundo y adaptadas culturalmente en unas Ideas Étnicas —*Volkgedanken*— según las interpretaciones particulares de cada grupo humano. Jung (1970 [1954]) reelaboró posteriormente esta teoría en su conocida propuesta de los arquetipos. Aunque estos autores difiriesen en matices, podemos abstraer estos principios como ideas elementales y esenciales para la vida que articulan un marco mental básico en toda la humanidad y que se manifiestan en diferentes dimensiones culturales, entre ellas los mitos. Es el concepto de «filosofía perenne» con representantes como Ananda Coomaraswamy o Frithjof Schuon. Los preceptos de esta filosofía establecen que, más allá de las diferencias culturales, estas discrepancias encuentran puntos en común atendiendo a cuestiones metafísicas y trascendentales para el ser humano, como lo pueden ser la creencia compartida por múltiples tradiciones y religiones en el alma, en un principio absoluto y en un sentido de la vida que excede la materialidad fenoménica.

En segundo lugar, Campbell (1991a [1988]: 76-77) apuntó que la similitud en los mitos también puede explicarse atendiendo al modelo productivo de cada sociedad. Los pueblos cultivadores tienden a relatar los sucesos míticos con metáforas del trabajo agrario, como enterrar los órganos de un dios para fertilizar la tierra, mientras que los pueblos cazadores emplean motivos propios de su sistema de subsistencia. Esta hipotética base común en el pensamiento humano no invalida la disparidad de

respuestas culturales ante los mismos fenómenos. A menudo resaltan los paralelismos asombrosos entre comunidades lejanas, pero no hay que desdeñar las diferencias radicales en comunidades limítrofes. Cardero López (2004: 6) señala un posible efecto «homocualitativo» por el que la resistencia a la adopción de rasgos culturales ajenos al endogrupo no viene determinada por dilatadas distancias espaciotemporales, sino por la reticencia a absorber características culturales foráneas dentro del marco interno de creencias.

Esta aproximación sucinta al concepto del mito coadyuva a contextualizarlo dentro de los sistemas culturales como un elemento susceptible de un estudio multidisciplinar y expuesto a teorizaciones e interpretaciones diversas y, a menudo, contradictorias. No es nuestro afán posicionarnos tajantemente en una línea de pensamiento u otra. El compromiso militante adoptado no consiste en adherirnos a escuelas o tradiciones concretas, sino a desempolvar un tipo específico de textos míticos para exponer una realidad sociocultural olvidada que ha colaborado a organizar la comprensión del mundo. Este trabajo reconoce la gran variedad de lealtades que puede suscitar el estudio de la mitología y la ambigüedad que, como también se verá en el siguiente apartado, desprende un género narrativo tan crucial para el desarrollo del pensamiento y, a la par, tan desprestigiado en el mundo moderno.

## 2.2 El diálogo entre el mito y otros géneros narrativos

El mito todavía comporta una mayor confusión al confrontarlo con otros géneros literarios próximos. En la cotidianeidad hablamos de «mito», «leyenda» o «cuento» como sinónimos que, a lo sumo, contienen alguna distinción semántica poco relevante y operativa para su uso habitual, especialmente fuera del contexto investigativo. Los personajes de toda narración son quizás los elementos más visibles y que mayor atención despiertan, mientras que la estructura secuencial, las alegorías o el propósito mismo de la historia no son tan evidentes en una lectura superficial. En este nivel primario es frecuente y comprensible identificar una fábula en lo que es una parábola o una saga en lo que es una epopeya. Aunque a primera vista estas distinciones puedan parecer objeto de análisis de la crítica literaria, lo cierto es que ha sido la mente popular, no la mente de eruditos académicos, la que ha construido unas fronteras, a menudo poco nítidas, entre diferentes géneros.

Si a esto se le añade que las relaciones intergrupales entre diferentes pueblos han conllevado el préstamo de elementos folclóricos, nos encontramos la mayor parte de las veces ante relatos híbridos donde el polimorfismo es la norma y no la excepción. ¿Cómo se entiende si no que la probanza tzeltal de Votán esté protagonizada por un personaje con características míticas que recorre lugares transatlánticos claramente asociados con la fundación del cristianismo y que, a su vez, esté basado en un personaje legendario? En este ejemplo ilustrativo se percibe la influencia evangelizadora

en un mito originario del pueblo tzeltal que, además, se entremezcla con la memoria colectiva del esplendor del Mayab. Con grandes dificultades se podría etiquetar categóricamente esta historia como mito o como leyenda sin recibir las consecuentes y justas críticas.

29

Los límites entre estos géneros no han despertado en absoluto una posición consensuada por la academia y la plétora de manuales descriptivos y prescriptivos sobre su carácter ontológico desborda lo imaginable. No es nuestra intención avivar la llama de la delimitación ortodoxa, pero, aunque no profundicemos en los contrastes entre las diferentes posibilidades narrativas populares, sí conviene una aproximación somera para guiar la comprensión de los relatos que expone este libro.

La primera gran categoría que merece la pena dilucidar es la leyenda. De procedencia latina —*legenda*, gerundivo de *legere* («leer»)—, esta palabra significa etimológicamente «todo aquello que puede leerse». En algunos usos comunes destaca el origen infundado de aquello que se narra, como en «leyenda urbana», pero a nivel literario, la leyenda tiene un poso histórico. Si bien los hechos y personajes presentados juegan con elementos sobrenaturales, la base de toda leyenda es la mención a una persona, enclave o evento histórico reales. Debido al paso del tiempo y a la transmisión oral, ese factor contrastable ha sufrido adulteraciones, exageraciones y todo tipo de incorporaciones para volverlo más llamativo e impactante. La evidencia histórica habitualmente pasa desapercibida e incluso es difícil rastrearla ante los añadidos posteriores, pero en todo caso es posible situarla en la dimensión espaciotemporal, al contrario que el tiempo mítico ya mencionado. El personaje legendario adquiere una pátina heroica o abyecta, según se oriente su rol en el conjunto del relato, y está basado en alguna personalidad sobresaliente reconocida por sus hazañas militares, nacionales o religiosas. Tenemos constancia de la existencia histórica de Pocahontas, Juana de Arco o William Wallace, aunque evidentemente las producciones cinematográficas modernas han ensombrecido sus trayectorias vitales. Al contrario, los mitos despliegan en un panteón divino un abanico de dioses, semidioses y personajes sobrenaturales sin correspondencia en la realidad terrenal.

Por su parte, el cuento popular ha recibido la atención privilegiada del formalismo ruso. En ellos, destaca la función lúdica de los sucesos estrambóticos o de la vida cotidiana protagonizados por personajes reconocidos por la audiencia y enfrentados con arquetipos maléficos como la bruja o el ogro. Esta función de entretenimiento choca frontalmente con el carácter espiritual y sagrado de los mitos, pero esta diferencia no es suficiente para que filólogos como Bethe (1905) polemizaran sobre una distinción más académica que real. A nivel estructural, las diferencias entre el cuento y el mito se disipan, de modo que no es infrecuente contextualizar el relato en un lugar y tiempo indeterminados e introducirlo con la conocida fórmula «érase una vez». Uno de los receptores prioritarios del cuento es el público infantil, lo cual implica la pérdida de su significado original al edulcorarlo y mutilar los elementos

sádicos y terroríficos para que sea accesible a esta audiencia tan concreta. En un sentido radicalmente opuesto, el mito no está destinado a entretener a los niños, sino a que los adultos se enfrenten a las dicotomías de una vida dura que aún no han experimentado los más pequeños.

Si existe un género en la narrativa popular directamente relacionado con la personificación de animales y con las enseñanzas morales, sin duda se trata de la fábula. Este tipo de relato se desconecta, al igual que los mitos, de una evidencia histórica rastreable. No encontramos hechos pretéritos validados y los personajes son animales u objetos de la naturaleza antropomorfizados, de modo que adquieren la capacidad del pensamiento humano, el lenguaje y los sentimientos propios de las personas. Una característica esencial en las fábulas es que su estructura y desarrollo se orientan a la consecución de un fin didáctico, por lo que tiende a asociarse con una función educativa en la maduración y el comportamiento cívico de los niños.

A continuación, la literatura épica ha dado lugar a un sinnúmero de subdivisiones de las que se habla indistintamente sin atender a los principios genuinos de cada género. Por lo que respecta a la saga y a la epopeya, cuentan con el elemento histórico como principio rector del argumento que, no obstante, tiende a exagerarse o, al menos, a ampliar el repertorio de datos con fundamento historiográfico para dotar al relato de un mayor atractivo. Respecto a sus diferencias, destacan el factor espaciotemporal y la forma narrativa. Por un lado, la saga está circunscrita a la Islandia de los siglos XIII y XIV que narra eventos heroicos de los siglos precedentes, mientras que la epopeya es un género multiespacial y pluritemporal del que podemos citar obras egregias como el *Mahabharata* hindú en el siglo III a.C., la *Eneida* de Virgilio alrededor del siglo I a.C. o *Los Lusíadas* de Luís de Camões en el Portugal del siglo XVI. Por otro lado, mientras que la saga está compuesta principalmente en prosa, las epopeyas están escritas en verso. Las sagas y las epopeyas suelen narrar la vida de reyes y héroes o aludir a efemérides de un pasado glorioso. Pueden presentar igualmente panteones de deidades, pero los eventos narrados no retienen de un modo tan claro como los mitos el protagonismo y las peripecias de los dioses.

A menudo confundida con la saga, la poesía *éddica* es mucho más anterior, pues se retrotrae a la épica de diferentes pueblos germánicos de entre los siglos III y V, el llamado periodo de las migraciones, y cuenta con uno de sus máximos exponentes en la *Edda prosaica* o *Edda menor* de Snorri Sturluson ya en el siglo XIII. Debido a causas climáticas y al avance huno por el este, fueron numerosas las tribus germánicas las que descendieron al sur de Europa hasta llegar a la *limes germanicus*, la frontera que el Imperio romano de Occidente había empezado a reforzar desde el siglo I por las sucesivas incursiones y saqueos de los germanos. En ocasiones mediante federaciones con Roma —como los godos en Tracia en el 382— o incluso solicitando asilo —como los visigodos en el Imperio bizantino también a finales del siglo IV—, estos pueblos fueron cristianizándose, no así los germanos de más al

norte, quienes mantuvieron sus cultos paganos<sup>2</sup>. Es por ello que la poesía *éddica* es temáticamente heterogénea al narrar tanto las hazañas bélicas de personajes ilustres con fundamento historiográfico, como otros cantos dedicados a la mitología escandinava sin contaminación del cristianismo. Como peculiaridad estructural, los cantos *éddicos* se sirven del llamado «verso aliterado germánico», consistente en dos semiversos partidos en el mismo renglón y relacionados entre sí por medio de la aliteración de la primera sílaba fuerte del segundo semiverso con cualquier sílaba fuerte del primero.

Un último tipo de narración muy particular que conviene mencionar por su relevancia en la manera de vivir de las comunidades contemporáneas y vetustas es el relato religioso. La conexión entre la literatura mitológica y la religiosa no siempre es evidente, pero basta atender a los motores que las ponen en funcionamiento y a las fases que guían las historias para percatarse de la afinidad. La principal función de la religión es ordenar la trayectoria histórica plasmada en particularidades culturales, sociales o políticas de cada comunidad. La religión articula un lenguaje común que da sentido a los paradigmas de una sociedad concreta en un momento específico. Los credos morales y los posicionamientos éticos proporcionan respuestas, de tal manera que cualquier duda de comportamiento y rectitud social cuenta con un código preestablecido. Incluso las grandes cuestiones filosóficas de la humanidad vienen entregadas con sus respectivas conclusiones. A tenor de lo dicho, no se percibe claramente una diferencia absoluta entre la religión y la mitología, pues ambas perspectivas proporcionan métodos catárticos para entender la vida de una forma plena. Dejando a un lado el debate historiográfico sobre la autenticidad o falsedad de las travesías que acontecen en las escrituras sagradas y de los personajes que las protagonizan, nos interesa fundamentalmente la proyección sociocultural de estos géneros y la carga mítica en la estructura y alegoría de los episodios religiosos.

Si anteriormente hemos subrayado que el mito no es una simple historia, sino una realidad para ser vivida, es palmario que este carácter performativo es el que ha dado éxito a diferentes religiones. Los fieles del mundo no se limitan a contemplar una serie de escrituras, dogmas o símbolos de sus respectivas divinidades, sino que experimentan diariamente esa fe en su modo de actuar, de relacionarse con los demás, de celebrar los rituales y de interpretar las cuestiones metafísicas para darles significado. Toda mente humana se cuestiona el principio creador, ya tenga una forma filosófico-religiosa como un demiurgo o un principio físico asociado al cientificismo, de modo que hasta una convicción atea comporta alguna clase de configuración mítica. Los pensamientos mítico y religioso coinciden en su carácter incuestionable,

---

<sup>2</sup> La espiritualidad nativa europea siguió conservándose durante siglos sin una influencia cristiana tan potente en el seno de los pueblos ugrofineses y de los germánicos del norte. El paganismo aborígen europeo de estas comunidades se caracterizaba por prácticas chamánicas y cultos animistas que fueron definitivamente liquidados por la cristianización en el resto del continente.

es decir, la sociedad vive el mito y la religión como algo normal y tradicional en donde no hay cabida para un racionalismo sobre la veracidad o la falsedad de la fe.

32 Bien es cierto que normalmente la creencia propia se eleva como la única verdadera frente a los réprobos, impíos infieles y seguidores de dioses falsos, conduciendo a posiciones excluyentes, pero ni el culto ni el rito entrañan contradicción moral alguna. El judío restringe su actividad en *sabbat*, el católico acude a la misa el domingo y el musulmán orienta el *azalá* en dirección a La Meca tras las correspondientes abluciones. Si les preguntamos el porqué de estos ritos, a buen seguro no obtengamos una respuesta que satisfaga la necesidad del mundo contemporáneo de que todo ha de tener una relación causal sometida al escrutinio empírico. Por ello, para comprender los pensamientos mítico y religioso, es menester hacer un ejercicio de aislamiento de las configuraciones que rigen el paradigma cientificista en el que se mueve buena parte de la ciudadanía occidental.

En el nivel textual también afloran multitud de significantes y significados comparables entre los relatos mítico y religioso. Como ejemplo esclarecedor, Jesús de Nazaret es uno de los personajes religiosos que ha suscitado mayor controversia en los estudios de mitología comparada. No es descabellado ver el prototípico viaje del héroe mítico en la historia del galileo. En sus conversaciones con el periodista Bill Moyers, Campbell (1991a [1988]: 180) comparó la historia de Jesús con el mito de la búsqueda espiritual. Después de resistir cuarenta días en el desierto, Jesús tuvo que superar tres tentaciones que le propuso el diablo: (i) la tentación económica, que nace del hambre que lleva soportando Jesús; (ii) la tentación política, en la que el diablo le incita a dominar todas las naciones; y (iii) la tentación espiritual, que supone una prueba de fe que Jesús esquivó refiriéndose a la grandeza de Dios. Multitud de eventos y símbolos en esta línea desengranan el texto religioso en clave mítica, de donde se infiere una vaga y estrecha linde que separa ambos géneros.

Aún más, las escrituras sagradas cristianas conformarían un vasto compendio mitológico si aceptamos como plausible la polémica lectura, pero no exenta de lógica y de argumentación, que realizó el teólogo estadounidense Joseph A. Seiss a finales del siglo XIX. Decimos bien «polémica» para los oídos de los hombres y las mujeres del siglo XXI, aunque la interpretación de Seiss no contradice en absoluto la racionalidad de la cristiandad medieval. Para contextualizar su análisis, es justo mencionar que la observación del sol en la Antigüedad fraguó multitud de mitos, al igual que las constelaciones visibles a las que los pueblos nombraron y cargaron con propiedades específicas. La relación que se establecía entre cada constelación y su influencia en la vida terrenal dio lugar a los signos zodiacales y a la astrología como disciplina que los estudiaba. El Zodíaco tal y como lo entendemos actualmente tiene su origen en la mitología griega y, habida cuenta de que el cristianismo se desarrolló bajo la influencia grecorromana, no parece sorprender el sincretismo entre ambas cosmovisiones.

El paradigma ptolemaico, que perduró hasta el triunfo del heliocentrismo con representantes como Copérnico en el siglo XVI y Kepler en el XVII, situaba la tierra en el centro del universo. Esta concepción daba margen para colegir el aparente movimiento del sol por la bóveda celeste no como el efecto de la traslación de nuestro planeta, sino como el viaje anual de oeste a este del astro rey por la eclíptica. No es cuestión menor esta confusión geocéntrica pues, visto desde la tierra, el sol parece desplazarse por el cielo visitando las doce constelaciones zodiacales a lo largo del año. Considerando asimismo la heliolatría característica de los pueblos antiguos de la cuenca mediterránea, asentado estaba un caldo de cultivo del que emergió una fecunda mitología elaborada en torno al movimiento solar. Los evangelios cristianos fueron objeto de análisis por parte de Seiss (1910 [1884]), un pastor luterano que argumentó que estos textos serían un símbolo del viaje del sol —o Jesús— por los doce signos del zodiaco —o doce apóstoles— a partir del momento de su regeneración —o nacimiento— en el solsticio de invierno.

Hemos de tener en cuenta que los 360° del círculo que recorrería el sol en cada ciclo fue dividido por la astrología en los doce signos del zodiaco, de modo que cada uno dispusiese de 30°. Después del solsticio de invierno, el sol deambula hasta entrar en Acuario en febrero, un lapso de aproximadamente treinta días que alegóricamente se refieren a los treinta años a los que Jesús inauguró su prédica. Esta es una época pluviosa que deriva en la germinación de la tierra y en el florecimiento de la vegetación, es decir, que anticipa el periodo de esplendor que está por llegar con el galileo. El ministerio de Jesús se inicia al ser bautizado en el Jordán con el agua que, no por casualidad, es el símbolo de Acuario. Tras la visita a Juan el Bautista, el «astro rey Jesús» prosigue su andadura y entra en Piscis, representado por el pez. A este respecto, Jesús continúa su recorrido y se reúne con los hermanos pescadores Simón y Andrés. A continuación, en el equinoccio de marzo, la luz vence definitivamente a la oscuridad y los días son más largos que las noches. La batalla simbólica entre el bien y el mal se decanta por el primero, redimiendo los pecados humanos. Es el signo de Aries, representado por el cordero; en clave evangélica, Jesús es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo, es el sacrificio a Dios, el *sacrum facere*; es decir, convertirse en sagrado para renovar el ciclo de la tierra y del universo, principio común a tantas culturas. Más adelante, el sol atraviesa en abril una bruma acuosa y espesa, momento en que Jesús, según varios evangelistas, camina sobre las aguas. Estamos en Tauro, cuyo animal figurativo, el toro, recibió culto en el judaísmo temprano, siendo sustituido posteriormente con el cristianismo.

Más tarde, el sol entra en Géminis, que alude a la pareja gemelar, y Jesús cura a los dos endemoniados gadarenos, aunque lo cierto es no se especifica que fueran gemelos. En junio, llegamos al signo de Cáncer, representado por un cangrejo, animal conocido por caminar de lado. A nivel alegórico, se produce un retroceso como el que se efectúa a partir del solsticio de verano cuando la luz solar pierde fuerza en favor de las tinieblas. Llegados a este punto en el que el sol entra en Leo, reaparece Juan el

Bautista, que es decapitado. Si anteriormente este personaje se vinculaba con Acuario, nótese que esta constelación se ha mantenido por debajo del horizonte y su orto reaparece por el este como si la línea del confín del cielo amputase la parte superior de esta constelación. Posteriormente, el sol se adentra en Virgo en agosto, época de cosechas. La Madre Tierra, es decir, la Virgen, proporciona sus frutos a los humanos. Es el triunfo de la vida fértil, momento en el que Jesús entra exultante en Jerusalén.

A la recolección de los alimentos de la tierra le sigue su intercambio, su venta. Así, el sol se interna en Libra, simbolizado con una balanza que equilibra los valores de intercambio mercantil y, en un orden metafórico, mide las acciones acometidas y valora el peso del alma. Aquí, Jesús ha entrado en el Templo de Jerusalén, atestado por mercaderes que cambian tipos de monedas y especulan haciendo de un lugar sagrado una auténtica cueva de ladrones. La estación del año que se abre paso es el otoño con Escorpio. Los árboles pierden sus hojas y las flores se marchitan. Es el declive de la naturaleza y también del ministerio de Jesús. El calor y el esplendor estival se transforman en frío y tristeza. Jesús cita a sus doce apóstoles y les advierte de su inminente fin. Dicho de otro modo, el sol se reúne con los doce meses o doce signos zodiacales y recapitula el viaje que inició y que está próximo a extinguirse. Recordemos que Judas Iscariote traiciona a Jesús por treinta monedas de plata, como treinta días tiene el mes de noviembre en que se desarrolla Escorpio. Judas, arrepentido, ve peligrar su vida y decide suicidarse. ¿No recuerda este hecho luctuoso al escorpión que, acorralado y presa del pánico, se clava su aguijón? La ciencia ha desarticulado esta leyenda, pues el escorpión no se suicida, ya que su aguijón no puede penetrar en su caparazón y ni siquiera es vulnerable a su propio veneno. Esto que sabemos hoy configuró una alegoría en tiempos antiguos, de modo que no existe contradicción alguna en la vinculación entre esa imagen del escorpión y el suicidio de Judas.

Más tarde, el sol llega a Sagitario, representado por un jinete o, alternativamente, por un centauro. En todo caso, la escena que se despliega es la caza, el apresamiento definitivo de Jesús que es llevado ante Herodes. El arma de este jinete puede ser un arco y una flecha o una lanza, como la célebre lanza de Longinos que atravesó el costado de Jesús. Según algunos episodios apostólicos, la crucifixión se produjo en el monte Gólgota. La montaña es el enclave al que se dirige la cabra, el signo de Capricornio que cierra el año en diciembre. El camino de tránsito entre el mundo humano y la morada de los dioses fue identificado por Eliade (1993 [1937]) en la montaña y en el zigurat, un arquetipo universal que simboliza la elevación espiritual a partir de una base cuadrangular que apela a lo terrenal y una estructura piramidal que dibuja un triángulo, que con sus tres lados representa lo espiritual<sup>3</sup>. Pero a finales de este

---

<sup>3</sup> No por casualidad la Biblia cuenta que Jesús de Nazaret murió a los treinta y tres años, dos veces la cifra 3, es decir, el desarrollo espiritual en su máximo esplendor que solo podía alcanzar un iniciado. En el momento de su resurrección —para los cristianos— o de su transmutación —para los herméticos—, Jesús

mes se produce la regeneración del sol, el renacimiento que inaugura un nuevo ciclo de vida y de luz.

En el análisis de Seiss, los evangelios adquieren el cariz de mito astronómico coherente con el cristianismo medieval. Baste recordar las múltiples imágenes escultóricas en la catedral de Chartres, como la representación de Cristo como cronócrator en tanto que señor del orden cósmico y sendos signos zodiacales a los pies de cada apóstol. Como ya hemos mencionado, los mitos no tienen interés en explicar el porqué de la realidad visible a los ojos. De los párrafos anteriores no se deduce que las sagradas escrituras tengan pretensión de esclarecer el enigma del supuesto movimiento del sol visto desde la tierra. Más bien, dan voz a ese circuito anual en forma narrativa; trasladan a términos alegóricos una percepción con la que conviven los seres humanos y que repercute directamente en sus vidas.

Queda argumentada entonces la pertinencia de tratar en este libro el relato religioso como relato mitológico. El paralelismo entre el mito y el texto religioso insinúa una confluencia en el conocimiento popular que no clarifica, y no tiene por qué hacerlo, la frontera entre estos géneros. ¿Hasta qué punto los *orishas* y los *ajogún* yorubas componen la mitología de pueblos nigerianos y benineses mientras que su culto en el archipiélago cubano se considera parte de esta «religión» afrocubana? En sentido inverso, ¿por qué los millones de dioses en India articulan el hinduismo como religión y no tanto como mitología? El debate teórico que se inmiscuye en discriminar los componentes atómicos de cada tipología de concepción espiritual no parece operativo en términos socioculturales dado que su oposición no repercute en cómo los pueblos experimentan lo místico y lo sagrado. En estas páginas hablamos de religiones y de textos religiosos porque así lo establece la convención académica, pero ello no significa que entendamos la religión como un tipo especial de mito, o viceversa, sino que la interconexión de los relatos populares en torno a estas dimensiones supera esa dicotomía, en nuestra opinión, aparente.

A lo largo de este libro aparecerán numerosas historias que, de acuerdo con una clasificación literaria estricta, no reúnen todos los condicionantes para etiquetarlos como mitos. El trabajo recopilatorio previo a esta redacción ha considerado la limitación de circunscribir el material literario recogido al prototipo del mito y rechazar todo relato disonante con sus características fundamentales. Esa opción, sumamente deliberada, no solo habría reducido cuantitativamente el espectro del corpus textual, sino que especialmente habría sido injusta al arrebatarle al cuento popular o a la leyenda la posibilidad de aportar sus matices a la configuración del pensamiento mítico. Además, rechazamos de pleno una clasificación hermética basada en la visión eurocéntrica del folclore literario.

---

ya habría alcanzado toda la potencialidad trascendente simbolizada por la duplicidad del 3.

El pueblo trobriandés de Papúa Nueva Guinea ordena sus historias con base en criterios para los que no encontramos ninguna razón que justifique su inoperancia. Los relatos *kukwanebu* se cuentan para divertir, pero los elementos contextuales, como la hora del día, la estación del año o el tipo de vegetación que rodea a la audiencia, son de primera importancia; dentro de los *libwogwo* se condensan relatos experimentados por la persona narradora o referentes a hechos pasados desligados de la cultura coetánea; por último, los *liliu* tienen un carácter sagrado y están vinculados con hechos o personajes venerables (Malinowski, 1948 [1925]: 79-85). Las condiciones meteorológicas, geográficas y estéticas que contextualizan el acto narrativo constituyen el marco ritualista en el que se manifiesta lo numinoso. Como vemos, las más de las veces no se pueden transferir modelos clasificatorios entre diferentes culturas sin distorsionar la esencia del entendimiento que les lleva a construir esa y no otra estructura. Es por ello que queremos advertir a la persona lectora de que encontrará tanto mitos, en su sentido más ortodoxo del término, como otra serie de relatos en ocasiones difícilmente clasificables en compartimentos estancos puesto que sus propiedades fluctúan en un universo de posibilidades y cuya restricción habría reducido la riqueza de narraciones que se pretende conseguir.

### 2.3 Una difícil conciliación ontológica

Cuando se aborda la mitología, parece existir un campo magnético que la separa inexorablemente de la ciencia y, por consiguiente, reluce la incompatibilidad entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico. Las racionalidades del ser humano contemporáneo están basadas principalmente en la experimentación con la realidad física y en las observaciones causales a partir de las que se proponen inferencias y posteriormente deducciones lógicas, axiomáticas e imperecederas mientras no se demuestre lo contrario. Los viajes transoceánicos de Magallanes, Vasco da Gama o Colón estimularon el reconocimiento geográfico del planeta y la sustitución de la mitología por modelos observacionales sistemáticos que alcanzarían su cénit con la revolución heliocéntrica de Copérnico, a todas luces irreconciliable con numerosas mitologías antiguas como la caldea de Mesopotamia o la de los onas de Tierra del Fuego. Los avances tecnológicos de los siglos XVII y XVIII aceleraron el triunfo de la visión racionalista, al menos en la mayor parte de Occidente, y figuras como Bacon y Descartes proyectaron la filosofía empirista y el método científico como metodologías que buscaban la rigurosidad en los planteamientos de todas las ciencias.

Como heredera de este modelo, buena parte de la ciencia actual restringe los mitos a la fantasía folclórica que, si bien merecen un interés humanístico, en ningún caso se pueden proponer como explicaciones serias de la realidad. Asumiendo que la ciencia o, mejor dicho, el método científico, ha de establecer teorías precisas y escrupulosamente construidas que contribuyan al bienestar de la humanidad y a una simbiosis

sostenible con el entorno, no menos cierto es el error de fondo con el que en ocasiones un racionalismo descontextualizado discrimina a la mitología. Como ya hemos comentado anteriormente, si el objetivo primordial del mito no es dar una explicación sobre un fenómeno empírico, no procede confrontar mitología y ciencia en el campo de las mejores explicaciones posibles. Pensemos por un momento en conceptos *a priori* abstractos como el Bien y el Mal. La ciencia podría buscar el porqué de estos valores éticos y para ello se serviría de la experiencia y de la observación para formular teorías nomotéticas obtenidas con arreglo al método científico. ¿Pero realmente es necesaria una explicación lógica de estas categorías? La mente humana no necesita haber racionalizado datos captados por los sentidos para saber de antemano que una acción que genera un daño o perjuicio en una persona está en el terreno del Mal y que un comportamiento benévolo está en la esfera del Bien. El mito no trata de dar respuesta a los dilemas profundos que atormentan al espíritu humano, sino que los hace patentes para volverlos cognoscibles y que la psique los utilice en su favor ante las inclemencias externas.

Ciertamente los mitos contienen un fuerte componente quimérico en su nivel superficial, factor que no invalida su función en la conciencia colectiva. Esta fantasía o ideología no está exenta en los dogmas científicos. Cuando la física ha descompuesto el átomo para someterlo a análisis, ha detectado un vacío entre sus partículas elementales, especialmente entre el núcleo y los electrones. Este vacío engendra irremediablemente una paradoja aporística en virtud de la presunta existencia de algo que por definición no puede existir. ¿De qué manera concebimos el número cero si no podemos trasladar al plano espaciotemporal algo que en esencia no tiene una delimitación material? ¿Acaso la lógica y la psicología no se consideran ciencias pese a que sus campos de estudio no se centren en objetos físicos?

Los condicionantes ideológicos impregnan numerosos planos del mundo científico cuando se parapeta en la negación ante descubrimientos que hacen tambalear deducciones estables a lo largo de decenios. ¿Cómo la *Ilíada* de Homero iba a servir de guía topográfica para encontrar la ciudad de Troya? En el descubrimiento de los restos de esta mítica ciudad, el apasionado por la arqueología Heinrich Schliemann rechazó la ideología oficial de los eruditos de su época, que situaban Troya en la mera invención épica de Homero, cuya existencia histórica está en entredicho. Schliemann decidió embarcarse en su búsqueda teniendo precisamente esta epopeya como referencia para la excavación llevada a cabo en la colina de Hisarlik, actual Turquía, bajo cuyas capas se han hallado nueve ciudades, siendo la llamada Troya VII la presunta Ilión homérica. El entusiasmo superó el óbice que imponía el discurso oficialista y hoy la arqueología y la historia pueden ofrecer un marco más certero y aproximado sobre Troya. Con esto en absoluto tenemos la intención de deslegitimar el modelo científico; más bien, apuntamos que los avances tecnológicos y la evolución sociocultural de las comunidades deben parte de su éxito a ese

pensamiento mítico que no atiende a limitaciones creativas de ningún tipo y, por consiguiente, la ciencia no debería rechazar, en un alarde ortodoxo de superioridad moral y técnica, los aportes de otras formas de pensamiento que no coinciden con los razonamientos modernos.

Es innegable la influencia de las creencias místicas en la evolución de las disciplinas científicas actuales. Desde tiempos ancestrales, el ser humano se ha movido por su ecosistema bajo la necesidad de dominar los fenómenos para transformarlos a su antojo y así asegurar la supervivencia de la especie. La observación del cielo permitía establecer un registro de los ciclos conforme al movimiento de los astros que influía en disímiles aspectos vitales como la organización estacional de la agricultura, la previsión de las fluctuaciones mareales o la estructuración de la vida social con base en los movimientos de rotación y traslación de la tierra. La sistematicidad de estas observaciones y de los cálculos matemáticos derivados de ella ha resultado en la astronomía moderna.

El estudio de las reacciones de la materia que desembocó en la química establecida como tal entre los siglos XVII y XVIII nació en los laboratorios de alquimistas como Robert Boyle o Isaac Newton, aunque podríamos retrotraerla incluso hasta las mezclas que el ser humano prehistórico hacía con diferentes elementos para obtener ungüentos con los que desarrollar el arte parietal. La propia etimología de «química» denota su asociación con las prácticas herméticas en el Egipto bajo dominio romano de los siglos I y II. La palabra copta *kheme* significaba «tierra negra» y daba nombre a Kemet, remota denominación de Egipto, de modo que esa tierra negra no sería sino la civilización fertilizada por el Nilo y asociada con el polvo negro que simbolizaba la transformación de los metales y, en su sentido místico, la transmutación del ser. Esta palabra unida al artículo árabe *al-* daría lugar a «alquimia» y su evolución en «química»<sup>4</sup>. Fuera de la perspectiva mística y simbólica de la alquimia, tanto esta como la química buscan esencialmente lo mismo: la mayor longevidad posible para retrasar la fatídica pero irremediable cita con la señora de la guadaña y operar con las sustancias naturales para transformarlas en nuevos componentes útiles para la vida. La espagiería, o alquimia vegetal, tuvo como uno de sus grandes exponentes a Paracelso que, a partir de la destilación de aguas con plantas curativas, influyó indiscutiblemente en el desarrollo de la medicina de los siglos XVI y XVII hasta la actualidad. Ni qué decir tiene la impronta mítica y religiosa en el desarrollo de la filosofía, que por antonomasia se preocupa de problemas metafísicos como la muerte o el infinito.

Quizás para olvidar ese pasado fundacional relacionado con estilos «poco rigurosos» de acceso al conocimiento y donde el componente mítico es manifiesto, la ciencia se

---

<sup>4</sup> A pesar de la vinculación etimológica con Egipto que tenemos en castellano y en otras muchas lenguas, la alquimia tuvo un primer foco en China alrededor de los siglos IV y III a.C., mientras que surgió independientemente en Egipto en torno a los siglos I y II de nuestra era.

presenta a sí misma como la síntesis hegeliana a una relación conflictual con el mito y la religión. En su proyección ritualista, el mito comporta fuertes dosis mágicas en un intento de conexión con supuestas realidades no perceptibles por los sentidos y la religión funciona con base en la superstición y en una fe que no necesita ser probada. La ciencia se muestra como la sustitución de los métodos espirituales y extáticos por una aproximación objetiva fundamentada en la preeminencia de la razón, en datos empíricos contrastables y en verdades apodícticas. Esta superación no implica una consecución definitiva por cuanto los nuevos paradigmas están igualmente sometidos a la crítica y a la reformulación. Ahora bien, la autopercepción científica como visión del mundo en constante mutación y perfeccionamiento carece de sentido cuando interpreta el pensamiento mítico como un estadio menos evolucionado de conocimiento. Esto es así en la medida en que el mito no se expone al reemplazo ya que se mantiene ajeno a la doctrina del porqué de los fenómenos, sino que se mueve en la externalización de los sentimientos y emociones que rigen los ciclos de la vida. «La verdad es aquello que produce resultados» es un adagio atribuido a Buda. El mito produce resultados, conque se encuentra fuera de la dicotomía de lo verdadero y lo falso.

Tendemos a pensar que la ciencia tiene respuestas para todo tipo de fenómenos y, aunque no las tenga, su proceder es potencialmente capaz de extraer silogismos válidos y respuestas coherentes. Pero esa coherencia solo está basada en la estructura del entendimiento humano. Si en la Vía Láctea orbitan varios miles de millones de planetas, el universo alberga varios miles de millones de galaxias y, más que de universo, quizás acertemos mejor en hablar de «multiverso», parece cuanto menos osado inferir que los modelos científicos que desarrollamos los terrícolas pueden dar cabida a probables realidades inasibles para nuestros esquemas mentales. Es aquí donde cobra mayor significado la máxima socrática «solo sé que no sé nada». Así pues, los debates porfiados que ensalzan la ciencia como una panacea quizás deberían considerar las aportaciones del pensamiento mítico para entender cómo somos y por qué actuamos de la manera en que lo hacemos.

Al retrotraer la mirada a esas imágenes mitológicas de cíclopes, héroes con poderes extraordinarios, medusas, dragones y dioses implacables y vengativos, parece sensato asistir a un mundo fantástico sin ninguna conexión con nuestra cotidianeidad. Como acabamos de repasar, los moldes cartesianos a los que estamos acostumbrados deben mucho a ese pensamiento ancestral que cuidaba el *anima mundi* platónico, un alma universal al que presentaba narrativamente para desafiarlo, controlarlo y beneficiarse de él. Lejos de especulaciones socioculturales, la huella del mito en numerosos ejes de la vida moderna es fácilmente rastreable, lo cual implica considerar este elemento cultural, psicológico y eminentemente humano no como un vestigio folclórico de una mente todavía prelógica, sino como una realidad latente pero desdeñada en el rincón de la historia. Así como el lenguaje forma parte de la configuración biológica humana, el mito actúa en el nivel lingüístico, de modo que

difícilmente podemos escapar de él. El problema es detectarlo, pero que pase inadvertido no supone su inoperancia en nuestras vidas.

40 Freud (1992 [1914]) vio en el inconsciente el principio rector de las imágenes simbólicas de la mente, de los sueños y emociones que no siempre se traducen en comportamientos específicos puesto que la negación de estas imágenes, actitud tan propia del mundo moderno, acarrea potenciales problemas neuróticos y sufrimientos patológicos. Como ya hemos señalado, Campbell (1997 [1969]) explicaba la necesidad del mito en la vida humana aludiendo a la relativa debilidad de su dotación biológica con respecto a la de otras especies. La placenta materna quedaría simbolizada por el resto de los días como una capa protectora ante la inestabilidad que provoca la angustia por desfallecer y no sobrevivir. A orillas del Orinoco, en la frontera entre Venezuela y Colombia, se encuentran los piaroas, un pueblo que ha entendido este simbolismo de la placenta. Cuando nace una persona, entierran este órgano de gestación junto a una fogata. La energía de la vida representada por la placenta vuelve a la Madre Tierra, que es la que nos da la vida, la que nos ayuda a crecer y, a la postre, la que nos arrebató el último suspiro. Para los piaroas, la muerte es el regreso a la Madre Tierra, a la placenta primigenia que, al lado de un fuego, nos da calor y nos refugia de los peligros externos.

El VII libro de *La República* de Platón narra el célebre mito de la caverna, que guarda una estrecha similitud con lo que muchos han considerado una reelaboración en el Segismundo calderoniano (Sørensen, 1981; Ynduráin, 1985; Enebral Casares, 1994). Ambos plantean un camino de aprendizaje en el que se supera la oscuridad de la razón, simbolizada por las sombras y las cadenas, a partir de la clásica llamada a la aventura del héroe, quien se da cuenta de que su realidad había consistido en percibir la ausencia de luz, es decir, lo irreal. Tras la salida al mundo exterior, se desarrolla el despertar iniciático que conduce a la iluminación, previo ofuscamiento que paraliza, como aquellos miedos atávicos que contrarrestan el proceso de conocimiento. Quizás estos miedos primarios e instintivos propios del cerebro reptiliano nos atan al antídoto de recrear nuestra existencia en clave mítica.

Desde esta perspectiva simbólica, el antropólogo Gilbert Durand (1960) estableció un esquema de lo imaginario al detectar dos «regímenes», tal y como los llamó, que aglutinan las imágenes mentales y que se manifiestan en las representaciones psicológicas individuales y sociales.

Por un lado, en el *régimen diurno*, la imaginación exagera los pares opuestos a los que carga con valoraciones antagónicas. El elemento negativo tiende a acentuarse, aunque finalmente claudica en favor del elemento positivo. Esta estructura implanta una cosmovisión dualista y tiene resonancias actuales cuando hay una preferencia por lo rápido frente a lo lento o por el ascenso frente al descenso. Un internauta se estresa a partir del quinto segundo que tiene que esperar a que cargue su navegador.

Los fuertes lazos sociales y amorosos contruidos pacientemente en décadas anteriores se han sustituido parcialmente por relaciones más esporádicas y tendentes a la continua renovación. Permanecer en el mismo puesto de trabajo durante años es percibido como un estancamiento que ha de superarse en favor de un dinamismo que, aparentemente, mejore las condiciones materiales a pesar de que ya estén satisfechas. La fantasiosa e indefinida clase social media se configura como el punto intermedio entre dos posiciones sociales conflictuales, pero no es más que el consuelo de depender salarialmente en un sistema que mercantiliza la mano de obra y de desear verse reflejado en un estilo de vida antitético al ocupado en la pirámide social.

Una de las paradojas descabelladas del capitalismo consiste en gastar dinero para ganar dinero, pues sin consumo, merman los puestos de trabajo y, por consiguiente, los ingresos, fortaleciendo una dinámica ilusoriamente infinita que cada vez necesita más producción y más consumo para no morir en el intento. Las modernas técnicas de la neuromercadotecnia juegan con imágenes metafóricas en las que lo codiciable es alcanzar lo que está encima o por delante, la cima de la montaña, lo novedoso y original, mientras que hay que evitar a toda costa lo atrasado, la base de la montaña, lo lento, fijo y permanente. Se educa a los niños para «llegar a ser» algo en un «futuro», no para «ser aquí y ahora», de modo que todo el esfuerzo curricular y extracurricular se orienta al futuro, no a satisfacer las inquietudes inmediatas. Los edificios en los que se desenvuelve el poder económico han perdido las medidas sagradas de los antiguos templos religiosos, pero en una nueva forma de religiosidad, se orientan verticalmente como una hipérbola de la conquista de las alturas, de modo que los rascacielos denotan la hegemonía imperial.

Por otro lado, el *régimen nocturno* resuelve las discrepancias anteriores y concilia los elementos con cargas valorativas opuestas. Esta lógica se encarna metafóricamente en la noche y en las cavidades oscuras y húmedas que sirven de égida y refugio al héroe, el cual ya no intenta luchar, sino que se deja atrapar por la suavidad y el placer de las profundidades. Este marco antifrástico neutraliza la diferencia, lo bueno se mezcla con lo malo y el resultado es una metamorfosis que el hinduismo encontró en el concepto de *atman*, el budismo y el jainismo en el nirvana, el taoísmo en el *yin-yang* y el hermetismo medieval en el hexagrama que sintetiza un triángulo que apunta hacia arriba y otro que apunta hacia abajo. El óbito ya no es algo de lo que alejarse, sino que representa la compleción de la circunferencia y el regreso al hogar. El enterramiento es una práctica ceremonial de este tipo de régimen, pues el difunto vuelve al útero materno, a la tierra dadora de vida, para renacer. La Madre Tierra concede y arrebatla la vida. La *labrys*, o doble hacha cretense, se representa con dos hojas cortantes en la isla de Creta, donde ya en el III milenio a.C. simbolizaba la continuidad de la diosa madre frente a los incipientes sistemas patriarcales que se empezaban a desarrollar en la Europa continental (Campbell, 2000 [1990]).

El zoroastrismo no permite el enterramiento de un cuerpo sin vida que, por ser intrínsecamente impuro, emponzoñaría un elemento vital como lo es la tierra. Los cadáveres son llevados a las torres del silencio para que los buitres despedacen la carne. Este tipo de funeral se dio en la Celtiberia, donde no se entendía la práctica del enterramiento que ancla el espíritu al mundo subterráneo impidiéndole ascender para lograr la inmortalidad. Especialmente susceptibles de esta técnica mortuoria eran los guerreros, verdaderos especialistas en la batalla que conformaban una aristocracia belicosa cuyos valores marciales, de honor y de gloria incitaban a desear la muerte en la guerra<sup>5</sup>. Sobre los celtíberos de Hispania que ejercieron de mercenarios en las tropas cartaginesas de Aníbal, Silio Itálico registró esta práctica descarnatoria en su famoso poema épico sobre la segunda guerra púnica (218 a.C. – 201 a.C.):

Sucumbir en combate es para ellos un honor, pero consideran un crimen incinerar el cadáver de un guerrero así abatido. Creen que irán junto a los dioses en el cielo si los buitres hambrientos despedazan su cuerpo tendido (3: 340-343)<sup>6</sup>.

La espiritualidad activa de los pueblos celtíberos suponía que las aves carroñeras devorasen el cuerpo para permitir al alma remontar al mundo de las esencias puras y servir de paladín de los dioses, ese *ὑπερουράνιον τόπον* –*hyperuránion tópon*, «lugar más allá de los cielos»– en el que el paradigma espaciotemporal queda absorbido por una existencia eterna e intangible.

Este régimen nocturno está presente en la sociedad contemporánea que ha abrazado la competitividad exacerbada y la frenética necesidad de reafirmación identitaria ante los demás, pero su propia casuística allana el terreno para las sensaciones de fracaso individual y social. Frente a ello, el individuo se retrotrae de forma casi neurótica a la imagen prenatal donde el tiempo deja de existir, en una disposición ingenua e infantiloides de que sus problemas y preocupaciones se disiparán por arte de magia. Preguntémonos qué tipo de práctica fomentan las videoconsolas o los juegos de ordenador sino la mitológica. Esto no implica necesariamente que no exista un incentivo de carácter lúdico o incluso social por cuanto entretienen y refuerzan lazos sociales. Sin embargo, disponen a la mente para un proceso de remitologización de la vida. Son numerosos los problemas psicosociales que un videojuego puede mitigar. El miedo a la incertidumbre, la perspectiva de un futuro desesperanzador, la soledad, el sentimiento de alienación laboral y otros muchos fenómenos que vulneran la autoestima son parcialmente aliviados frente a la vía de escape de una pantalla rectangular.

---

5 Véase García Fernández-Albalat (1990) para mayor información sobre las fratrias guerreras organizadas en torno a valores de magia y devoción al jefe en los pueblos celtas y protoceltas hispanos, aquella práctica de consagración que Plutarco (2007: 432) describió como la autoinmolación del guerrero ante la muerte del jefe.

6 Referenciado en p. 220 de Silio Itálico (2005): La Guerra Púnica. Libro III. Edición de Joaquín Villalba Álvarez. Madrid: Akal.

El consumo electrónico de carácter doméstico repliega la actividad humana a las cuatro paredes del hogar del mismo modo que el *Homo neanderthalensis* regresaba a la cueva para refugiarse de las inclemencias climáticas y de los depredadores. Dentro de la cueva contemporánea, el dispositivo electrónico es el medio que prolonga la actividad exterior de una manera virtual. La emergencia de las plataformas de cine y televisión de pago y las videoconsolas han trasladado las prácticas interactivas comunitarias y de ocio a una pantalla. La comedia se vive en comunión con el «otro», con quien indefectiblemente se genera una carga emocional compartida, pero su impacto catártico queda sustancialmente debilitado al consumirse en soledad.

El mito interviene en las relaciones interpersonales e intergrupales del ser humano moderno en la medida en que codifica las racionalidades con las que se desenvuelve en el mundo y la adhesión a unos paradigmas u otros configura la protección de ese régimen nocturno. Ante una disyuntiva historiográfica o política, se forman grupos opuestos que tratan de deslegitimar discursivamente la postura contraria y demostrar así las bondades del modelo propio. El sistema de partidos políticos de muchos países del mundo divide el tablero social en diferentes lealtades en las que todos han de elegir bando y, cual batalla entre titanes y dioses olímpicos, la guerra dialéctica confluye en medio de alianzas, traiciones, amplificación de los atributos negativos del adversario y ocultación de los propios. El sectarismo radical de esta escisión de lealtades ha provocado no pocas tragedias humanas a lo largo de la historia: la premisa de un grupo racial ario sustentado en características biológicas, históricas o lingüísticas supuso el exterminio nazi de grupos étnicos y de toda clase de oposición.

La escapatoria del mito al criterio de la veracidad ha posibilitado emplearlo con fines políticos al constituir metarrelatos recurrentes para avalar la memoria de un pasado glorioso que justifica la fundación de las naciones. La mitología cuenta que diferentes héroes troyanos y bíblicos se disgregaron por Europa y establecieron dominios político-administrativos: Bruto se asentó en Gran Bretaña; Eneas era el ascendiente directo de los fundadores de Roma, Rómulo y Remo; el linaje real de la monarquía española se remontaría a Túbal, nieto de Noé. Es irrelevante para el anclaje mítico de una nación si su relato fundacional está coherentemente construido o no; lo que justifica el orden político es la adhesión de los miembros de esa nación a un origen glorioso que dé sentido a unas normas sociopolíticas comunes.

La simbología e iconografía en torno a la relación mito-nación es manifiesta en las banderas y heráldica de los Estados y ciudades. Las franjas, los colores y las formas geométricas representan eventos pasados que han contribuido a la formación y glorificación de la nación. Incluso aparecen arquetipos mitológicos y héroes y dioses específicos. En el escudo de París se contemplan varios elementos asociados con la feminidad, como el agua o la forma de medialuna de la nao, interpretados como alusiones a la diosa egipcia Isis que está presente en innumerables detalles arquitectónicos y simbólicos de la capital francesa. Tras su expedición en Egipto entre 1798

y 1801, Napoleón I Bonaparte llegó a añadir al escudo parisino el retrato de Isis en la proa del barco, la estrella de cinco puntas que simbolizaba a esta diosa y las tres abejas que representaban la realeza egipcia. El escudo de Andalucía está protagonizado por un joven Heracles situado entre dos columnas que rememoran la apertura que realizó el héroe en el estrecho de Gibraltar.

Los mitos no solo afianzan la estabilidad de la comunidad nacional, étnica o de otra índole con arreglo a su fundación como grupo, sino que además garantizan la continuidad de la comunidad a través de la cultura y los rituales. En innumerables situaciones vitales intervienen los mitos para ratificar la cohesión grupal. Todas las disciplinas artísticas reúnen un sinfín de elementos míticos que sería eterno exponer, pero que vamos a ilustrar con algunos ejemplos para evidenciar que no se puede entender nuestro contexto sociocultural sin acudir al ingenio de los mitos.

El mito encuentra su medio de expresión más inmediato en la literatura, entendiéndola en sus registros oral y escrito, aunque como ya se ha mencionado, tradicionalmente los mitos se han transmitido de forma oral de generación en generación. Al hablar de mito y literatura, quizás el referente más obvio es el drama griego, con las obras de autores como Esquilo y Sófocles, sin olvidar importantes exponentes en la poesía épica del ciclo troiano. Si enfocamos la mirada en Oriente, sería inexcusable pasar por alto la influencia mitológica en las obras teatrales de los estilos *nō* japonés y *wayang* de Indonesia y Malasia, las epopeyas hindúes contenidas en el *Mahabharata* y *Ramayana*, la poesía sufí o la recopilación de cuentos populares árabes en *Las mil y una noches*.

No por moderna, la literatura contemporánea está exenta de mitos implícitos o explícitos. *El señor de los anillos* de J. R. R. Tolkien o *Harry Potter* de J. K. Rowling, por citar algunas obras de gran impacto<sup>7</sup>, están repletas de seres feéricos como duendes, gnomos, hadas y ogros, y tanto los escenarios como los motivos temáticos están fuertemente inspirados en la mitología nórdica y griega, respectivamente. No solo los escenarios y los personajes toman referencias mitológicas, sino que las enseñanzas y las dinámicas condensadas en estas obras, a priori para adolescentes, configuran todo un marco mitológico en el que es evidente el viaje del héroe. Aunque a veces pase desapercibida esta conexión entre las obras literarias y la mitología tradicional,

---

7 Tanto las adaptaciones cinematográficas de estas obras, como otras innumerables películas contienen un poso mitológico palpable en un mínimo análisis. Es de sobra conocido que George Lucas inspiró La guerra de las galaxias en las etapas que detectó Campbell en *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito* (1959 [1949]). El protagonista Luke Skywalker vive pacíficamente en su lugar de origen cuando llega un extraño y lo incita a un viaje desconocido que el protagonista acepta. A lo largo de su aventura, conoce a personajes que se convierten en sus compañeros y atraviesa numerosas pruebas y obstáculos. A continuación, Luke se sumerge en un abismo oscuro y lleno de enemigos de los que logra escapar, pero no sale siendo el mismo. En ese periplo ha adquirido nuevos conocimientos necesarios para vencer en una prueba final de vida o muerte y completar así la aventura en la que se embarcó. Finalmente, el héroe regresa a su entorno primigenio. Es el prototípico viaje del héroe mitológico.

lo cierto es que los paralelismos son en ocasiones manifiestos, lo cual convierte buena parte de la literatura actual en los mitos del hombre y la mujer modernos.

La oralidad con la que nació la literatura sigue presente en nuestros días y es fácil haber asistido a leyendas de todo tipo en diferentes etapas de la vida. A una edad temprana, los padres y madres tratan de que sus hijos duerman narrándoles algún cuento previamente cercenado de ingredientes originalmente sádicos en las colecciones de cuentos infantiles; los escolares que visitan palacios o enclaves artísticos en las excursiones de los colegios van acompañados por cicerones que normalmente narran algún episodio legendario supuestamente acontecido en ese lugar; ya en la pubertad, los adolescentes se fascinan con eventos luctuosos que desencadenan fenómenos paranormales y que tratan de explicar acudiendo a la raíz de la historia. El mito se transforma: quizás el protagonista no sea un héroe al uso, sino una persona con rasgos identificables que fomentan la adhesión a la narración; probablemente el suceso no esté ubicado en un bosque de hadas, sino en la curva de una carretera comarcal; pero, en todo caso, la leyenda moderna, como el mito tradicional, es dialógica, cocreada, sujeta a variaciones y exponente de la continuidad cultural del grupo.

Los mitos se han narrado oralmente desde tiempos remotos y las congregaciones del pueblo en torno al fuego o en las plazas para narrar esas historias antiquísimas estaban acompañadas de elementos mnemotécnicos que incitaban al verso y a la sonoridad. Nos remitimos a la música como medio para facilitar los recitales y dotar al relato de mayor atractivo, por lo que es lógico inferir que la música como género artístico también ha recibido importantes influencias mitológicas. El leitmotiv principal de diferentes estilos de *heavy metal* es el panteón de dioses vikingos, presentes en las letras de las composiciones, en la escenificación que hacen los grupos en sus conciertos y en la iconografía que emplean en las portadas de sus trabajos. Los *gwerziou* bretones hablan de leyendas y mitos celtas y tanto sus ritmos como sus instrumentos están replicados en géneros más modernos que siguen ligados a la música tradicional de Bretaña. Por su parte, la música clásica es un pozo de contenido mítico en el que encontramos títulos tan sugerentes de composiciones como *El anillo del nibelungo* de Richard Wagner, *La marcha de los troles* de Edward Grieg o *El Olimpo de los dioses* de Óscar Navarro. La mitología griega es una de las predilectas en las composiciones clásicas europeas, siendo frecuente la trasposición musical de las historias de Dédalo, Orfeo, Ifigenia o Teseo, entre otros muchos personajes.

El carácter lúdico que tiene la música en la actualidad ha desvirtuado su vinculación milenaria con momentos socialmente relevantes en la comunidad. Las celebraciones de festividades lunares, los ritos de fertilidad o los actos funerarios han ido acompañados de música, e incluso de danzas, para ampliar la efectividad mágica que se pretendía conseguir. Aún hoy, diferentes comunidades que han sabido proteger sus tradiciones artísticas de la banalización comercial entienden sus productos

culturales en estrecha conexión con momentos concretos en los que las individualidades trascienden a la continuidad del grupo.

46 Los pueblos que preservan una cultura tradicional y que son conscientes de ello pueden parecer ancladas en la superstición y en la magia ante los ojos de los pueblos modernizados. Sin embargo, la sociedad altamente tecnificada e hiperacelerada en la que nos movemos esconde la utilización mitológica a la que continuamos acudiendo en los momentos más insospechados de la vida. En el plano laboral, podemos hacernos una idea aproximada del trabajo que desempeña una persona solamente por la vestimenta que utiliza. El traje y la corbata connotan elegancia y seriedad, de modo que se vinculan estrechamente con los valores que le interesa transmitir a una empresa para que sus bienes o servicios sean consumidos por la clientela. Los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado ejercen sus funciones ataviados con una indumentaria uniformada sin utilidad funcional —salvo por la necesidad de portar el equipamiento adecuado para sus tareas—, pero con gran carga simbólica que infunde respeto. Sacerdotes y jueces podrían ejercer perfectamente sus trabajos con cualquier tipo de vestimenta, pero las togas ambientan un clima en el que los interlocutores están incitados de un modo casi irracional a darles un tratamiento deferente. Se trata de una concatenación de símbolos con reminiscencias mitológicas muy presentes en la actualidad.

Cuando una sociedad camufla estos referentes mitológicos o directamente no aporta un relato coherente que dé solución a sus problemas, asistimos al triunfo de la individualidad frente a la comunidad. Con todo y con ello, no son pocos los intentos de remitologizar la sociedad, aunque pasen por alto sus marcas míticas. El rito favorece la adaptación a la realidad cambiante y legitima un orden que estructura la sociedad o una parte de ella. La convulsión social materializada en la antinomia y el conflicto, no necesariamente negativos, aúna lealtades alrededor de criterios de afinidad, proceso en el que el rito refuerza la adhesión mediante expresiones colectivas. Cuando los adolescentes que no han tenido ritos de iniciación en su proceso de maduración se organizan en bandas criminales, actúan como legislador, ejecutor y juez, proponiendo una pertenencia grupal basada en la lealtad. Esos ritos de iniciación suponen adquirir consciencia del paso de una etapa vital a otra, donde uno se despoja de la dependencia parental y asume la responsabilidad adulta, pero las sociedades modernas tienden a suprimirlos.

El fuerte componente patriarcal ha obliterado la expresión pública de los sentimientos: los niños varones no pueden llorar porque los hombres no lloran; el contacto físico tan necesario para crear lazos fraternos se restringe entre los hombres que, como mucho, se dan la mano o un abrazo, pero el beso entre ellos es inusual; un tupido velo limita nuestras verbalizaciones amorosas mientras que, en un contexto de disputa, el insulto sale a la palestra a la menor oportunidad. El fenómeno del *graffiti* supone la respuesta contracultural a un sistema artístico que, por disímiles causas, no repre-

senta las inquietudes y los anhelos de los autores de pintadas y, en consecuencia, se ven abocados a expresarse en un medio cultural alternativo. Por consiguiente, el *graffiti* es más que una expresión estética; engendra una opinión sociopolítica. En esta vertiente pictórica, el tatuaje liga a la persona portadora con el simbolismo del propio grabado o con la significación que le suscitan personalmente las formas, colores, letras y dibujos. En una interpretación amplia del tatuaje, este actuaría como los ministros de Dios en cualquier religión en la que el ser humano ha de acceder a la divinidad a través de un mediador. El tatuaje sería el anhelo de fusionarse eternamente con un principio o elemento concreto. La carga valorativa del tatuaje queda grabada en el cuerpo de su portador, sumando a su esencia misma la significación del símbolo. La vida de la persona tatuada está anclada permanentemente a un «algo» trascendente. Entrar en una iglesia supone un anclaje temporal; el procedimiento del tatuaje implica un anclaje eterno.

Decisiones y aspectos apriorísticamente tan poco susceptibles de analizarse en clave mítica como el miedo irracional a subirse a un avión abundan en nuestra cotidianidad. El avión es como el espíritu que abandona el plano terrenal, o corpóreo, lo que se traduce en que el aferramiento a lo fenoménico insufla una fobia atroz cuando se intenta desunir los dos planos. Las civilizaciones azteca y maya, así como numerosos pueblos asiáticos, concibieron perfectamente ese pánico y en sus mitologías aparecen serpientes emplumadas —como Quetzalcóatl para los aztecas, Kulkán para los mayas o los múltiples dragones sabios y benévolos en Oriente— que encarnan una especie de unión hierogámica entre el ave, que vuela y está en contacto con lo superior, es decir con el espíritu, y la serpiente, que reptaba, es decir, que habita en lo tangible (Campbell, 1991a [1988]: 61).

En vista del carácter pragmático y adaptativo del mito al mundo contemporáneo, parece oportuno reflexionar sobre la importancia que ha jugado en la realidad más inmediata de pueblos antiguos y que aún hoy despliegan una conexión indisociable con nuestras vidas. No nos encontramos ante un artefacto anticuado propio de sociedades arcaicas, sino que su funcionalidad repercute en los códigos con los que interpretamos la vida. La lógica del impacto visual y de las nuevas tendencias tecnológicas ensombrecen el sentido mítico de las relaciones sociales, pero esa opacidad no es sino aparente ya que las actitudes, las incertidumbres y los temores humanos siguen siendo en esencia equivalentes a los de épocas pasadas. Así pues, el mito sigue teniendo un efecto «religioso» en su sentido etimológico de *religare*, es decir, de reconectarnos con las preocupaciones eternas de nuestra especie y volver a unirnos a los antidotos socioculturales que le han permitido sobrevivir.



## Capítulo 03

# Presentaciones glosogenéticas

Los estadios del desarrollo del lenguaje humano son objeto de investigaciones interdisciplinarias que abarcan la biología, la psicología y, evidentemente, la lingüística. Han corrido ríos de tinta tratando de aportar la mejor hipótesis posible para esclarecer el origen del lenguaje y la evolución de las lenguas. El título de este capítulo alude a la glosogénesis, que deriva del griego γλωσσα –*glossa*, «lengua»– y γένεσις –*guénesis*, «origen»–, es decir, el origen de las lenguas. El propósito de este capítulo no es repasar las teorías mayoritariamente aceptadas a nivel académico ni tan siquiera sugerir matizaciones científicas. Nos centramos en el mito, en las abstracciones sobre las que las comunidades ágrafas del pasado reflexionaban y exteriorizaban en su acervo mitológico. Sin detenernos en demasiadas disquisiciones teóricas, sí conviene, no obstante, acercarnos a la distinción pertinente entre lenguaje y lengua.

En un plano de evolución civilizatoria, el lenguaje es un elemento que dota al ser humano de una singularidad sin precedentes con respecto a otras especies animales. Este constructo, tal y como lo entiende la lingüística y las ciencias que lo estudian, es una capacidad mental, una facultad inherentemente humana que está biológicamente determinada. Como propiedad psíquica, la delimitación o definición del lenguaje ha sido una cuestión controvertida en tanto que, por cuestiones éticas, no se puede diseccionar un cerebro vivo para tratar de hallar el «lugar del lenguaje». Lo que sí parece claro es que el surgimiento del lenguaje es la consecuencia de la necesidad de un nivel comunicativo complejo. La gran cualidad del lenguaje es que permite hacer referencia a una realidad no inmediata gracias a la sintaxis y a la morfología. En este sentido, la potencialidad locutiva del lenguaje está en la base ontológica del *Homo sapiens* o, mejor dicho, del *Homo loquens*.

Ciertos sistemas de comunicación animal como las danzas de las abejas transmiten información de la distancia a la que se encuentra una fuente de alimento, pero su

comunicación quinésica está lejos de matizaciones referenciales complejas. Simplemente, las abejas no están determinadas genéticamente para poseer un lenguaje comparable al humano. Esta y otras especies que han desarrollado sistemas de comunicación están atadas sensorialmente a la realidad por cuanto su motivación comunicativa se circunscribe a la dependencia material inmediata. La palabra humana, en cambio, atrapa el valor simbólico de una realidad no necesariamente próxima en las dimensiones espaciotemporales y se manifiesta como señales físicas, sean estas sonidos articulados o gestos manuales<sup>8</sup>. El lenguaje proporciona un medio simbólico que se volvió necesario a partir de ciertos hitos en la historia de la humanidad, como el desarrollo cognitivo vinculado con cambios morfológicos craneales, el dominio del fuego, la explotación lítica o el surgimiento de la agricultura. A mayor complejidad cerebral, técnica y organizativa, mayor necesidad de un mecanismo referencial que facilite la cohesión del grupo. En un artículo clásico en los debates lingüísticos sobre las propiedades definitorias del lenguaje humano frente a los sistemas de comunicación animal, el lingüista estadounidense Charles F. Hockett (1963) propuso una serie de características distintivas del lenguaje humano. Entre ellas se encuentra el desplazamiento, un principio mediante el cual el rasgo evocador del lenguaje permite aludir a cosas o eventos remotos en el espacio y en el tiempo a partir de la conexión simbólica que articula el lenguaje.

La revolución lingüística de Noam Chomsky (1957) sin duda marcó un punto de inflexión al proponer en su célebre gramática generativo-transformacional la existencia de principios universales e innatos en la mente humana independientemente de las lenguas que se desarrollan posteriormente. La gramática generativa explicaría la adquisición de una lengua en un período de tiempo relativamente corto. El niño aprende la lengua a la que se expone de una manera espontánea, sin necesidad de instrucción reglada. De ahí los deslices comunes como *he ponido* o *yo sabo* en lugar de «he puesto» y «yo sé», respectivamente, que los adultos les impelen a corregir, pero que demuestran los mecanismos gramaticales inherentes en el infante. En el permanente debate epistemológico, la propuesta chomskiana demuestra cómo es posible que un oyente entienda el significado de una oración que no ha escuchado nunca. Si la mente humana llegase al mundo como una tabla rasa, aprenderíamos única y exclusivamente las oraciones que hubiéramos escuchado previamente, pero no aquellas composiciones construidas con base en las reglas gramaticales y no asimiladas con anterioridad. Por muy extensa que sea una oración, cualquier hablante, aunque no esté versado en la disciplina lingüística, es capaz de discernir la gramaticalidad o agramaticalidad. Estos principios sintácticos y otras unidades lingüísticas como el

---

<sup>8</sup> El hecho de que las lenguas señadas evidencien la relevancia de los gestos manuales no ha de hacer olvidar que las lenguas orales también se organizan con gestos, en este caso de los órganos articulatorios, cuya modulación física genera las ondas sonoras. Asimismo, las lenguas señadas no utilizan exclusivamente los gestos manuales, resultando de enorme importancia para la construcción de los mensajes los gestos con labios, brazos o cabeza.

elenco de fonemas están determinados genéticamente. Se trata de corpus finitos de unidades que, sin embargo, permiten construir infinitas combinaciones. Precisamente, el recurso de la composicionalidad posibilita concatenar un número ilimitado de oraciones coordinadas sin que por ello el oyente deje de comprenderlas, más allá de las restricciones memorísticas evidentes.

En este punto entra en el debate el segundo concepto al que nos referimos: la lengua. Un recién nacido al que se apartase de sus progenitores adquiriría la lengua del entorno en el que se desarrollase y no la de sus padres, de modo que la lengua no está determinada genéticamente, pero sí los principios universales que permiten su desarrollo, es decir, el lenguaje. La lengua es la plasmación concreta de una capacidad innata, es la realización de esta facultad humana. Si el estudio del lenguaje está frenado por barreras éticas infranqueables y por un desarrollo todavía insuficiente de la neurociencia, el estudio de las lenguas no está exento de problemas. Cuándo surgió la primera lengua y cuál fue, si es que hubo una lengua prístina, son cuestiones que han atormentado en círculos lingüísticos y filológicos. Irremediamente, los resultados a estas incógnitas proceden de indicios y de métodos indirectos, pues no disponemos de registros orales de los primeros *Homo sapiens*. Las investigaciones de lingüística histórica y lingüística comparativa analizan el cambio sincrónico y diacrónico para establecer lazos entre las lenguas que revelen su filiación genética. Tanto la comparación genética, basada en relaciones de parentesco entre las lenguas, como la comparación tipológica, fundamentada en ciertos parámetros estructurales, han proporcionado información bastante fiable sobre las relaciones entre las lenguas. Las familias lingüísticas establecen las clasificaciones de las lenguas del mundo con base en estos criterios filogenéticos y tipológicos, pero cuanto más atrás nos remontamos en la historia, las dificultades para inferir conexiones son mayores. Es por ello que a menudo se habla de «protolenguas» como el indoeuropeo, entendido simplemente como una reconstrucción hipotética de una lengua base de la que presumiblemente descienden casi todas las lenguas europeas y la rama indo-iranía.

Comenzábamos aludiendo a la evolución civilizatoria y describiendo el lenguaje como facultad humana y la lengua como la realización concreta de esta competencia. Si avanzamos en esa escala de civilización, el siguiente elemento reseñable por su importancia histórica y cultural es la escritura. Este medio supone un avance en el desarrollo humano, aunque no por ello hemos de considerar las culturas ágrafas como no civilizadas. De hecho, si el lenguaje humano data de hace 100 000 años aproximadamente y las primeras pruebas de escritura encontradas son de Sumeria hace algo más de 5 000 años<sup>9</sup>, la historia de la humanidad se ha desarrollado al 95%

---

9 Frente a esta datación consensuada académicamente, cabe destacar una hipótesis que retrotrae las primeras pruebas encontradas de escritura hace siete mil años. Autores como Mérlini (2004) y Vázquez Hoys (2008) aportan piezas de piedra y madera halladas en toda Europa y en las islas del Mediterráneo y datadas entre los milenios VI y V a.C. talladas con diferentes sistemas de escritura, como el denominado Danubio

sin sistemas de escritura, conque sería errado sostener que los pueblos ágrafos eran o son inferiores. El motivo es sencillo: las lenguas naturales, ya sean orales o señadas, son el producto de una facultad determinada biológicamente, mientras que la escritura es una invención, un sistema muy útil para transmitir información y registrar los acontecimientos, pero en ningún caso sujeto al determinismo genético. La escritura contribuye a la estandarización y codificación de las lenguas sobre la base de un dialecto privilegiado que lo es por motivos extralingüísticos. La fuerza militar, el poderío político o la hegemonía económica de algunos grupos han sido históricamente razones para elevar sus variedades lingüísticas a la categoría de lenguas nacionales, lenguas comunes u otra serie de apelativos. A lo largo de este proceso, la escritura ha jugado un rol decisivo al fijar una gramática concreta como modelo de corrección lingüística. Por ello, la escritura se sitúa en ese tercer peldaño de progreso civilizatorio tras el lenguaje y la lengua.

Desde la Antigüedad se ha conjeturado sobre estas tres categorías. Importantes pensadores griegos acudían al dios Hermes o al titán Prometeo como figuras que concedieron a los mortales la capacidad del lenguaje. Este origen divino también aflora en las teorías de Pitágoras y Esquilo, aunque otros como Sófocles y Demócrito descartaban esta opción al percibir que las imperfecciones del lenguaje humano no podían ser obra de un dios, que por antonomasia es perfecto. Seguramente una de las primeras obras de la historia que polemiza la cuestión del lenguaje se encuentra en el *Crátilo* de Platón, escrito en torno al 360 a.C., y que ha acalorado un debate interpretativo en las teorías semióticas modernas<sup>10</sup>. En forma dialógica, Sócrates y Crátilo asumen la posición naturalista de la φύσις —*phýsis*, «naturaleza»— por la que las palabras, tanto del griego como de lo que llaman «lenguas bárbaras», contendrían la propia esencia de los referentes. Por su parte, Hermógenes defiende el convencionalismo sofista del νόμος —*nómos*, «costumbre, regla»—, que determina que los nombres responden al hábito y al acuerdo tácito de los hablantes. La perspectiva naturalista considera la onomástica como la ciencia de lo verdadero, lo que conduce a la idea de que la correcta comprensión de las palabras proporcionaría la aprehensión del significado real. La palabra, como forma articulada, no sería una mera etiqueta designativa de un objeto extralingüístico, sino que atraparía la esencia del propio objeto, haciendo de la palabra una de sus partes integradas.

---

Script. Esta teoría supondría adelantar el hito de la escritura al menos dos mil años antes de lo estipulado oficialmente.

10 El lingüista danés Wilhelm Thomsen (1945 [1902]) llegó a valorar la posibilidad de que este diálogo de Platón contuviera un tono burlesco ante las intensas disputas de los sofistas que se cernían sobre el problema del lenguaje. Al no llegar los personajes a una conclusión consensuada, otros autores como Robins (1967) interpretaron este cierre abierto como una llamada de atención para que los eruditos de la época de Platón se acercasen metódicamente al análisis lingüístico. Por su parte, desde una vertiente doxográfica, el problema central de la obra no sería el lenguaje, sino las herramientas dialécticas para emitir juicios a través de la mayéutica socrática. Es, por tanto, un texto que suscita múltiples lecturas.

Un texto relevante sobre esta vinculación entre la onomástica y la concepción naturalista de las palabras es Génesis (Reina Valera, 1960a). Este libro aceptado por el judaísmo y el cristianismo despliega en sus capítulos una serie de antropónimos y topónimos cuya significación está en estrecha relación con los acontecimientos o las propiedades que rodean a ciertas figuras y lugares mencionados. Teniendo en cuenta el hebreo original en el que fue escrito, encontramos algunos ejemplos paradigmáticos.

Adam, de donde toma nombre Adán, significa «hombre» o «humanidad» y también se relaciona con «*adamá*», es decir, «tierra» (Gn, 2: 19). Eva significa «vida», por lo que ella sería la madre de todo ser viviente (Gn, 3: 20). Por matar a su hermano, Dios destierra a Caín a una región llamada Nod —«errante»— en la que permanecería el asesino (Gn, 4: 16). El tercer hijo de Adán y Eva, popularmente menos conocido que los dos primeros, se llama Set —«concedido»— porque Dios le concedió a la pareja un nuevo hijo tras la muerte de Abel (Gn, 4: 25). El antropónimo de Noé quiere decir «descanso», pues su padre Lamec auguró que Noé le daría descanso en los trabajos penosos que había impuesto Dios para hacer fructífera la tierra (Gn, 5: 29). Jafet suena como el verbo que significa «extender» porque su padre, Noé, pidió a Dios que extendiera los territorios de Jafet para esclavizar a Canaán (Gn, 9: 27). Dios había escuchado la afrenta de Sarai a Agar, de modo que el hijo de esta última se llamó Ismael —«Dios oye»— (Gn, 16: 6-11). Abraham —«padre de muchos»— se llamaba anteriormente Abram —«padre enaltecido»— y adoptó el primer nombre cuando Dios le aseguró que sería el patriarca de multitud de naciones (Gn, 17: 5). Sarai también modificó su nombre por Sara —«princesa»— cuando Dios le dijo a su esposo Abraham que ella engendraría reyes (Gn, 17: 15-16). Moab es uno de los nietos de Lot y cuyo nombre significa «por parte del padre», ya que fue engendrado cuando su madre emborrachó a Lot y esta se acostó con él, que era su padre, habida cuenta de que no había más hombres para tener descendencia en la cueva en la que se escondían (Gn, 19: 35-37). «Jacob» significa «él suplanta» o «él engaña» con motivo de haberse hecho pasar por su hermano Esaú para obtener la bendición de su padre Isaac (Gn, 27: 36). Lea dio a luz un hijo al que llamó Rubén, que suena como las palabras que vienen a decir algo así como «él vio mi aflicción», ya que, al no ser amada por su esposo Jacob, Dios se apiadó de ella (Gn, 29: 31-32).

El pueblo baganda, que habita en el reino histórico ugandés de Buganda, relata un mito de la creación que encarna esta perspectiva naturalista. Cuando Dios creó el mundo, no existían nombres, por lo que la primera persona fue llamada Kintu, que significa «persona creada». Este individuo tuvo tres hijos, pero al no poder nombrarlos, le pidió a Dios que les asignara nombres. Para ello, Dios propuso a los niños dos pruebas que servirían para seleccionar sus respectivos nombres. En la primera, cada niño debía elegir un objeto colocado previamente en un sendero por el que iban a transitar. En la segunda, los niños tenían que mantener unos tazones de leche en sus

regazos durante toda la noche. A la mañana siguiente, Kintu vio que su hijo menor había mantenido el tazón repleto de leche, el mediado solo conservaba la mitad del recipiente y el mayor había desparramado toda la leche. Así, el hijo mayor se llamaría Kairu, que significa «pequeño campesino», porque había demostrado que no sabía nada acerca del valor de la leche ni del ganado de donde procede. Además de verter el líquido, en la primera prueba había elegido patatas y maíz entre los objetos que encontró en el camino. De este modo, sus descendientes serían por siempre granjeros y sirvientes. Al hijo mediano lo llamó Kahuma, que significa «pequeño pastor», ya que en la primera prueba había elegido una correa de cuero utilizada para atar el ganado. Por último, el hijo menor había elegido una cabeza de buey en la primera prueba y recibió como nombre Kakama, que significa «pequeño *mukama*», es decir, un dirigente (Farelius, 2012: 244-245).

En el siglo VII, Isidoro de Sevilla propuso una teoría «motivada» entre el significante y el significado en sus célebres *Etimologías* (de Sevilla, 1483). Véase, por ejemplo, la palabra latina *corpus* —«cuerpo»—, que provendría de *corruptus* —«corrompido»—, pues el cuerpo conduce a la corrupción; *homo* —«hombre»— derivaría de *humus* —«sustrato»—, es decir, barro primordial del que se nace, tal como reflejan multitud de mitologías; o *iumenta* —«yegua»— tendría su origen en el verbo *iuvare* —«ayudar»—, en tanto que la yegua ayuda al ser humano. La inquietud y el deseo de respuestas a estas cuestiones ha desarrollado un pensamiento glosogenético materializado en los mitos del mundo, por lo que diferentes tradiciones mitológicas han recogido historias relativas al origen del lenguaje y de las lenguas.

### 3.1 El lenguaje humano como regalo divino

La aparición del ser humano en el mundo ha recibido arquetipos en todos los rincones y uno de los motivos más frecuentes es su surgimiento por voluntad divina. En un estado previo a la existencia humana, la deidad decide ocupar la tierra con diferentes seres animados, siendo la humanidad uno de los elementos privilegiados al otorgarle capacidades inexistentes en otras especies. El lenguaje adquiere así un rol preponderante en muchos relatos ontogénicos.

Si hay un pueblo que ha elaborado toda una teoría mítica en torno al origen del lenguaje es el dogón, asentado en la región central de Mali y que ha transmitido sus tradiciones de forma oral y en forma de pictogramas que aún hoy pueden contemplarse en la falla de Bandiagara. Marcel Griaule fue uno de los mayores expertos en su mitología y costumbres y llegó a calificar esta cultura como la civilización del verbo (Griaule, 1948). Según esta comunidad, el dios Amma creó el mundo a partir de unos pocos signos que, al combinarse, se convirtieron en marcas, posteriormente en planos y por último en dibujos con formas de los objetos y seres que se iban a crear. Es difícil no pensar esta teoría como una especie de gramática generativa chomskiana

mediante la cual un número finito de componentes mezclados entre sí dan lugar a infinitas posibilidades. Para los dogones, la creación del todo se sucede en tres fases.

En primer lugar, el mito habla del juego de la cuerda, un tejido entrelazado que recuerda a la doble hélice del ADN y, por ende, relacionado con la carga genética que contiene la capacidad del lenguaje. La primera lengua surgió durante el proceso de tejido de una falda que manufacturaba Nommo. Para hilar la prenda, este genio se llevaba las manos a la boca y sus palabras se impregnaban en las fibras de la tela. Una vez terminada, la falda envolvió la tierra, dotándola con la primera lengua. En segundo lugar, un maestro ancestral se adentró en las profundidades terrestres y tejió un telar con su boca. Al ejecutar movimientos con la mandíbula, su boca fue fusionándose progresivamente con el espacio interior en el que se encontraba hasta que por fin obtuvo otra lengua que se impregnó en los adentros de la tierra. En tercer lugar, un conjunto de genios cayó del cielo y Lebe, un antepasado dogón, se ofreció en sacrificio como símbolo de redención. La tierra engulló su cuerpo, lo transformó, lo vomitó y lo volvió a absorber. Surgió así una tercera lengua que cerró el círculo del lenguaje, de modo que la humanidad ya estaba provista de la palabra.

En este mito, la revelación del lenguaje se construye con técnicas manufactureras y su esencia es el hálito que le dan sus tejedores, explicitando así el carácter oral de la lengua. Las tres etapas de dotación del habla a los humanos no se circunscriben a la mitología dogón. En la tradición nórdica, la asignación de la facultad del lenguaje por parte de los dioses también se da en un tercer momento del proceso de creación.

Bor y Bestla tenían tres hijos: Odín, Vili y Vé. Ellos crearon el Midgard —Mundo del medio— o Manaheim —Mundo de los hombres— a partir de las diferentes partes del cuerpo del gigante primigenio Ymir al que habían asesinado en batalla. Mientras caminaban por la orilla del mar, estos númenes encontraron tres árboles y decidieron formar seres humanos a partir de los troncos. Odín les dio vida y espíritu, Vili les confirió sentimientos e ingenio y Vé les dotó con el habla, la visión y la audición. Así crearon al primer hombre llamado Ask —Fresno— y a la primera mujer llamada Embla —Olmo— (Żywicznyński, 2018: 10). En este caso, el lenguaje no parece configurar un dote especial o primordial, pero supone una decisión divina que el ser humano pueda hablar, ver y oír. La cualidad de la palabra, tanto oral como escrita, será fundamental en toda la mitología nórdica como así refleja la poesía éddica y escáldica medieval, conformada por genuinos parámetros métricos, figuras retóricas y tropos que los aprendices habían de dominar para que sus cantos amenizaran satisfactoriamente los banquetes. El propio término «Edda», que da nombre a los libros y recopilaciones de mitología escandinava e islandesa, parece proceder, según una de las tres hipótesis principales, del nórdico antiguo óðr —«poema» o «poesía»—. Estos libros constituyen una auténtica *ars poetica* por cuanto ejercen de guía para la correcta comprensión y composición de esta poesía, así como la adecuada dicción de los

escaldos, es decir, poetas formados que a partir del siglo XI sustituyeron a los recitadores *thulir* en la corte vikinga.

56 Repetidamente, los dioses otorgan poco a poco diferentes atributos al ser humano, de modo que el proceso no es inmediato, sino que se estructura siguiendo un orden. En ambos márgenes del Nilo sursudanés se encuentra el pueblo shilluk, que relata un mito de la creación que ilustra perspicazmente las distintas etnias cercanas. Para esta comunidad, Juok creó a los hombres y mujeres moldeándolos con arcilla de diferentes colores: las personas blancas fueron formadas con arena blanca; en Egipto, Juok tomó el barro del Nilo para moldurar seres rojizos; por último, en la tierra de los shilluks, el creador cogió tierra negra con la que dio vida a las personas negras. Juok comenzó dando forma a las piernas para que pudiesen andar; después los brazos porque necesitaban cultivar el maíz y segar las malas hierbas con la azada; contemplar el maíz requería de la facultad de la visión, de manera que les colocó dos ojos; el maíz se tenía que comer y solo una boca podría cumplir esa función, así que Juok obró en consecuencia; también pensó que esos seres debían hablar y cantar, para lo que les colocó una lengua en la boca; pero si alguien hablaba, otro debía escuchar el discurso y la deidad le incluyó dos orejas (Hofmayr, 1911: 128).

En otras ocasiones, la creación del ser humano es paulatina, siendo la Mesoamérica maya fecunda en esta tipología mitológica. Los mayas quichés de Guatemala ejemplifican claramente un método de prueba y error en el que las deidades realizan varias tentativas previas antes de construir a la persona perfecta<sup>11</sup>. El Popol Vuh es el libro sagrado que recopila los mitos y leyendas del pueblo quiché. El dominico español Francisco Ximénez encontró el texto a principios del siglo XVIII en la actual ciudad guatemalteca de Santo Tomás Chichicastenango. En él se narra que, tras un periodo de reposo inicial, la serpiente emplumada Gucumatz<sup>12</sup> y el dios de las tormentas Huracán descendieron del cielo para planear toda la creación. Comenzaron cubriendo el paisaje con árboles, ríos y montañas, y siguieron habitando el mundo con animales de todas las especies. Los dioses proporcionaron refugio a los animales y les pidieron que les alabasen en sus oraciones, pero los jaguares, pájaros y demás criaturas a lo sumo producían sonidos guturales y chillidos. Como estos seres no eran aptos para la adoración divina, los dioses decidieron que no les darían el dominio sobre la tierra, sino que serían el sustento de los hombres y mujeres que sí irían a poder idolatrarles.

---

11 La sucesión por etapas en la génesis de la especie humana aparece en otros mitos mayas. Adentrándonos en la península de Yucatán, la antropóloga Ascensión Amador (1989) recogió un mito narrado por el vecino de Maxcanú Donato Dzul Dzul sobre la creación del mundo en Oxkintok. En este relato, las edades de creación son tres, siguiendo el arquetipo de formación gradual de todo lo existente.

12 Este es el nombre en maya quiché que en maya yucateco se ha llamado tradicionalmente Kukulcán.

Así, los dioses pusieron en marcha una segunda tentativa y moldearon una persona con arcilla. Aunque hablaba, su discurso era un sinsentido y su figura llegaba a desmoronarse por la debilidad de su estructura corporal. Después de dos intentos fallidos, Gucumatz y Huracán consultaron a la pareja de ancianos adivinos Xpiyacoc —Padre de la luz— y Xmucane —Abuela del sol—<sup>13</sup>, quienes les advirtieron que los humanos necesitaban estar formados de madera. Instantáneamente, las deidades crearon a los hombres con madera y a las mujeres con juncos, y aunque hablaban y se apareaban, no tenían sangre, sus caras eran inexpresivas y no sentían ningún respeto por sus creadores. Enfurecidos, los dioses originaron una gran inundación y, para destruirles, Xecotcovach les arrancó los ojos, Camalotz les cortó las cabezas y Telumbalan trituró sus huesos. Algunas gentes de madera consiguieron huir y sus descendientes son los monos, a los que se les permitió vivir como advertencia de esa creación irreflexiva.

El mundo mitológico de los mayas quichés seguía desprovisto de seres humanos, pero los dioses no conseguirían encontrar la materia prima adecuada hasta que los héroes gemelos Xbalanqué y Hunahpú derrotasen a los monstruos del Xibalbá, el infierno poblado de seres en el subsuelo. Sin detenernos en estos episodios, el Popol Vuh cuenta de un modo bellissimo las aventuras de los héroes gemelos que descienden al Xibalbá y, con su astucia, consiguen vencer a los señores del infierno. Una gran cantidad de mitos incorporan estos ritos de paso como condición necesaria para resurgir habiendo retado cara a cara a la muerte y habiendo vencido a una era oscura para inaugurar el reinado solar.

A continuación, la anciana Xmucane molió maíz a petición de los dioses creadores y de esa masa surgieron los primeros cuatro hombres. Estas personas poseían un inmenso conocimiento, podían ver más allá del cielo y de la tierra, poderes que asustaron a los dioses, pues se asemejaban demasiado a ellos. Gucumatz y Huracán decidieron disminuirles estos dotes y, por fin, obtuvieron a los hombres ideales, a los que entregaron cuatro mujeres. De estas uniones procede el linaje de los quichés. Esas primeras oleadas de humanos viajaron a Tulán Zuiva, el lugar de las siete cuevas y los siete cañones, donde les entregaron el fuego, divinidades propias y una lengua a cada pueblo. Cada grupo emprendió una singladura en una dirección concreta y, portando cada uno su lengua propia, poblaron el mundo (Morley y Goetz, 1950).

En este mito, las deidades mayas no soportan que los seres a los que dan vida no les puedan alabar, pues la veneración alimenta el espíritu de los dioses, pero tampoco consienten que los seres se parezcan en exceso a ellos mismos. Los tres intentos

---

13 El diccionario quiché de Edmonson (1965) establece una unión hierogámica entre ambos personajes como dualidad creadora del mundo, del tiempo y de la vida. Xpiyacoc se asocia con elementos de creación masculina como el sol, el cielo y el maíz; Xmucane es la cara femenina de la creación y está vinculada con elementos tales como el jade, el cerdo y los frijoles.

previos a la creación definitiva de los humanos resultan insatisfactorios por cuanto los individuos no tienen una forma estable, carecen de habla y no tienen corazón, es decir, están faltos de emociones y sentimientos. Los demiurgos necesitan varios ensayos en los que pecan por defecto o por exceso, pero finalmente logran configurar al ser humano que no ostenta una categoría divina, pero que es lo suficientemente inteligente como para adorar a los dioses.

El ser humano surge a partir de una masa primigenia hecha de maíz que, al proceder de la Madre Tierra, la simboliza como dadora de vida, como activadora del cuerpo y el alma de los humanos. Es más, la creación de la humanidad no se efectúa hasta que Xbalanqué y Hunahpú descienden al Xibalbá. En un nivel simbólico, se trata del acto sexual de la penetración, de la entrada en las profundidades oscuras y húmedas que se van estrechando conforme se adentra en la tierra, como los barrancos y cenotes yucatecos. Lo alto y celeste, principio masculino de donde proceden los héroes gemelos, se introduce en la tierra fértil, receptáculo femenino que dará origen al ser humano. Observamos que el primer linaje que procede directamente de los dioses es el quiché, por lo que se entiende que su lengua fue la primigenia, un idioma otorgado por los dioses. En el origen de toda población encontraríamos un resto maya. La disgregación posterior se inicia en Tulán Zuiva, ese centro oscuro generador de donde todo surge y a donde todo vuelve, motivo muy recurrente en gran parte de las mitologías americanas. Cuando cada comunidad humana dispone de una lengua propia, se quiebra la unidad y se disgrega en direcciones opuestas.

Al explorar los mitos en los que un principio divino decide por voluntad propia crear al ser humano y entregarle propiedades como la inteligencia o el lenguaje, es inevitable remitir a la figura del dios civilizador. Se trata de un numen que, además de crear la humanidad, la educa, le enseña los secretos de la naturaleza y las técnicas de manipulación de los elementos para obtener los bienes necesarios para la vida. En varios estados del nordeste de Estados Unidos y al sureste de Canadá se encuentran diferentes comunidades aborígenes que en los últimos tres siglos han estado integradas administrativamente en la Confederación iroquesa y que actualmente se organizan en el Gran Consejo de las Seis Naciones, compuesto por los pueblos onondaga, cayuga, oneida, mohawk, seneca y tuscarora. El antiguo jefe tuscarora Elias Johnson, conocido como *Lone Pine Tree* —«Pino Solitario»—, reunió mitos, leyendas y costumbres tradicionales de los pueblos iroqueses de un incalculable valor etnográfico y antropológico.

En su obra relata el mito de la creación, en el que el dios Tarenawagon concedió la vida a hombres y mujeres y adoptó su forma para enseñarles los diferentes aspectos de la civilización. Les instruyó en el arte de la caza, de la jardinería y de la guerra; les entregó un código normativo que reunía sus derechos y obligaciones; les preparó para cultivar maíz, frijoles y frutas y para cocinar la carne. El propio dios intercedía a menudo para ejemplificar sus enseñanzas y que los diferentes pueblos aprendie-

ran, con lo que terminó por sincretizarse con los humanos y hasta se construyó una cabaña a orillas de un lago y tuvo una hija con una mujer onondaga (E. Johnson, 1978). Todo el conocimiento humano, lenguaje incluido, procedía de Tarenyawagon. En él se encarnó el principio de gobernación y de civilización. Fue su propia decisión transmitir aptitudes y conocimientos a los mortales, luego la capacidad de habla se debe a su intención de que los humanos hablasen. Se trata de un regalo divino que va acompañado de una serie de métodos y atributos que garantizan la supervivencia de la especie.

La cuestión glosogenética es un problema cenital en muchas mitologías del planeta. En los mitos anteriores se vislumbra una intencionalidad manifiesta de los dioses por crear a los seres humanos, con distintos grados de intervención en el desarrollo biológico y civilizatorio de la especie. Ahora bien, el origen del lenguaje no siempre está contenido abiertamente en otras culturas mitológicas, aunque la mayor parte de las veces es posible encontrar trazos indirectos de estas exposiciones. A menudo se presenta al ser humano como una continuidad genética de una divinidad con la que comparte ciertas características físicas e intelectuales en un nivel menor de desarrollo. Esa herencia puede estar simbolizada por elementos como la sangre, que denota el linaje transmitido de una generación a otra. Actualmente, los apellidos de los progenitores, o incluso sus nombres propios, hacen las veces de fundamento simbólico por el que los descendientes heredan la estirpe genética.

En el mito babilónico de la creación contenido en el poema *Enuma Elish*, probablemente compuesto alrededor de los siglos XVIII o XVII a.C., los dioses ordenan al joven Marduk librar una batalla contra el demonio Kingu, a quien logra matar y arrebatarle la tabla *me* del destino, uno de los objetos que contenía un código de normas que hacía posible la vida civilizada en la tierra. La tablilla VI relata cómo Marduk mezcló arena con la sangre del fallecido para amasar a los primeros seres humanos. También acabó con la diosa Tiamat, esposa de Kingu, cuyo cuerpo dividió en dos para crear el cielo y la tierra y de cuyas lágrimas brotaron los caudales del Tigris y el Éufrates. Marduk obtuvo así el reconocimiento de los demás dioses como *lugaldimmerankia* —«rey de los dioses del cielo y de la tierra»—. Este relato sugiere no solo el carácter pecaminoso de las personas al proceder directamente de un fluido vital de un demonio, sino también la servidumbre que la especie humana le debe a Marduk en compensación por la deslealtad de su predecesor. Si bien este mito no clarifica la propiedad lingüística, hemos de colegir este nexo en la función metafórica de la efusión de la sangre de Kingu, que contiene sus dimensiones física e intelectual de las que los seres humanos son depositarios y rito universal plasmado en tradiciones con tanta repercusión como el cristianismo.

La arcilla o el barro son la masa primigenia que frecuentemente utilizan las deidades para moldear a las personas. Se trata de materiales comunes que estructuran el cuerpo físico de las personas y solo el regalo del alma les hace situarse en una posición

intermedia entre los animales y los dioses. Mediante este proceso de alfarería que llevan a cabo dioses como los chinos Nüwa y Fuxi y el maorí Tāne, las figuras arenosas transmutan en individuos con vida y capacidades numinosas. Esta metamorfosis no siempre conlleva la mediación y el trabajo manufacturero directo de un dios. Para las acomas de Nuevo México, las dos primeras mujeres crecieron encerradas a oscuras y alimentadas por el espíritu Tsichtinako. Según maduraban, adquirirían capacidades intelectuales solo por influencia de este ser. Cuando pudieron pensar plenamente por sí mismas, preguntaron a Tsichtinako por qué no veían luz y la respuesta fue que se encontraban bajo tierra y que saldrían en cuanto todo estuviera preparado en la superficie (Stirling, 1942: 1-10). El relato especifica que las dos mujeres aprendieron el idioma de este espíritu, por lo que es lógico inferir que la facultad del lenguaje y su realización en una variedad concreta procede de Tsichtinako. En este caso no se contempla ningún elemento susceptible de interpretarse como portador de la capacidad lingüística. Más bien, esta deriva directamente de la influencia del espíritu sobre las dos mujeres, que pasan de un estadio de ignorancia a un nivel superior gracias a su desarrollo cognitivo motivado por la voluntad de Tsichtinako.

### 3.2 Desencadenantes físicos

En todos los mitos anteriores, la dotación del lenguaje se entiende como el capricho de uno o varios dioses que desean poblar el mundo con personas y en cuyo proceso de creación y maduración esta característica intelectual es una de las destrezas más relevantes. Otras culturas presentan el lenguaje como algo emergido espontáneamente en nuestras mentes. En estos casos, la injerencia de la providencia en el transcurso de la evolución es indirecta. Habitualmente se complementa con un personaje intermedio que acata una orden divina a partir de la que se genera una circunstancia física que anima el lenguaje.

El pueblo marindineeze se asienta en la provincia indonesia de Nueva Guinea Occidental y relata un mito muy singular sobre el origen del lenguaje que se conecta con la teoría, poco reconocida en el ámbito académico por su inverosimilitud y carencia de pruebas, de una evolución a partir de interjecciones y expresiones instintivas producidas por sensaciones de dolor y sorpresa. Nuevamente nos ratificamos en la idea de que el mito no pretende tanto elaborar una hipótesis verídica, sino exponer una historia que capta una dimensión que presenta un enigma, como en este caso lo es el lenguaje, para racionalizarla. El destacado antropólogo y folclorista James George Frazer envió cuestionarios y material de recogida de información a los misioneros y oficiales militares que se encontraban repartidos por todo el globo para que extrajeran los relatos de informantes nativos. Merced al trabajo de todas estas personas, conocemos el mito de la creación que cuentan los marindineezes.

Una grulla se hallaba pescando e iba depositando los peces en el barro, pero su espesura los cubrió y los mató. Al calentarlos sobre un fuego de bambúes, los troncos de las plantas estallaban y los peces de barro adoptaban poco a poco una morfología humana. Una vez abrieron los ojos y la boca, solo pronunciaron murmullos incomprensibles. Sus dedos todavía estaban pegados por membranas y, cuando se las cortaron, las lanzaron al mar y surgieron las sanguijuelas. En ese momento apareció un *dema*, un espíritu de la naturaleza que, enfurecido, pidió explicaciones a la grulla por haber creado seres humanos, pero en este punto no encontramos un registro claro sobre la reacción de la grulla. Finalmente, las personas se reunieron alrededor de un fuego alimentado con bambúes y, cuando los troncos comenzaron a estallar, los humanos se asustaron y sus gritos de pánico y asombro hicieron dar rienda suelta al discurso. Aún en la actualidad, cuando un miembro del pueblo enferma, se coloca junto a otras personas alrededor de un fuego al que lanzan bambúes. El chasquido de los troncos en las llamas incita a que todos los presentes griten y maldigan al demonio causante de la enfermedad para que salga del cuerpo y se marche (Frazer, 1918: 37-38).

Una nueva hipótesis glosogenética vinculada con los sonidos primarios e instintivos del ser humano fue propuesta en las primeras décadas del siglo XX por Otto Jespersen. Para este lingüista danés, el lenguaje no procede de expresiones monosilábicas propias de las interjecciones o de gruñidos de una etapa primitiva, sino que el *Homo sapiens* habría comenzado produciendo palabras más largas a partir de los impulsos emocionales que desencadenan la risa o los lamentos en los rituales y encuentros de la vida comunitaria (Jespersen, 1922). A esta presunción se adhiere el mito de la creación que narran los terenas de las reservas de Mato Grosso del Sur, en Brasil. El demiurgo Orekajuvakai extrajo a los hombres y a las mujeres de las entrañas de la Tierra y, como quería hacerles hablar, pidió a un lobo que les hiciera reír, suponiendo que así de desencadenaría el discurso articulado. El animal intentó por todos los medios, incluso mordiéndose su propio rabo, que los humanos explotaran en carcajadas, pero todo fue inútil. Orekajuvakai llamó enseguida a una rana roja que se paseó con sus andares cómicos por delante de la fila en la que se organizaban los humanos. A la tercera caminata que emprendió —de nuevo el número tres como símbolo desencadenante—, los individuos no pudieron aguantar y rieron fuertemente, provocando así el habla (Baldus, 1950: 219). En el folclore de algunas comunidades amazónicas, la risa es un fenómeno asociado con tragedias que conducen incluso a la muerte. Los pueblos de influencia judeocristiana también han visto históricamente en la risa un elemento diabólico que ha desembocado en iconografías en las que el maligno, dibujado con perversas muecas, hace tropezar al humano para que caiga en el pecado, justificando el descenso de su alma al infierno. En este mito, resulta sorprendente que la risa repercuta positivamente en un aspecto civilizatorio como lo es el desarrollo del lenguaje.

En estos dos relatos, los entes metafísicos no conceden directamente esta propiedad a los humanos, sino que unos personajes intermediarios causan la exposición de las personas ante el elemento que desencadena el lenguaje. En el mito marindineeze, la grulla configura la estructura morfológica de los humanos en cuyo proceso de secado les coloca ante una hoguera. La combustión de los troncos de bambú reacciona en los estallidos que alientan el lenguaje. En el mito terena, es el propio dios, y no un personaje mediador, quien desentierra a las personas, pero tampoco es el ejecutor directo de la puesta en funcionamiento del lenguaje. Más bien, primero el lobo y después la rana roja son los animales que tratan de sacar la risa a los humanos mediante juegos y desfiles graciosos. En tanto que organismos vivos, son el desencadenante físico de la risa y el habla en los humanos.

Si en estos mitos los animales juegan un rol inmediato en el origen del lenguaje, aunque, con todo, son personajes mediadores por cuanto existe una divinidad principal que autoriza o rechaza la evolución lingüística, encontramos otros mitos en los que los humanos proceden directamente de los animales, son sus descendientes y de ellos heredan la sabiduría y los conocimientos. Los pawnees de Oklahoma aclaran expresamente que Tirawa —El Que Está Arriba— no trató directamente con el hombre y la mujer, sino que lo hizo mediante animales que actuaron como transmisores. El ser humano, por tanto, debe su intelecto y capacidades a los animales.

Tras varios viajes recorriendo decenas de pueblos aborígenes a lo largo de los ríos Mississippi y Missouri, a mediados del siglo XIX el pintor George Catlin ilustró sus costumbres y modos de vida en cientos de pinturas y documentó por escrito diversas tradiciones mitológicas. Los shakchuklas, pertenecientes a la hermandad watakihulata de los choctaws, son un pueblo originario del sudeste de Estados Unidos que considera al cangrejo real como su ascendiente primitivo. Este animal habitaba en las profundidades de la tierra y, aunque podía escarbar el lodo para ascender, raramente lo hacía por temor a los choctaws, quienes esperaban pacientemente a que estos crustáceos se asomasen por la superficie. En una ocasión, un grupo de cangrejos reales salieron de su escondrijo y los choctaws corrieron para darles caza. Los cangrejos no lograron sumergirse en el barro, pero consiguieron adentrarse en unas rocas y escapar. Los choctaws trataron de hacerles salir echando humo por los agujeros que conducían a sus escondites hasta que los shakchuklas emergieron. La relación entre ambos grupos fue muy cordial. Los choctaws les adoptaron en su tribu y les enseñaron su idioma y a caminar con dos piernas. Sin embargo, los parientes de los shakchuklas, los cangrejos de río, permanecieron bajo tierra hasta hoy (Catlin, 1841: 128-129).

Un tipo peculiar de evolución humana a partir de animales lo representa un mito del pueblo wa, que habita principalmente en la provincia china de Yunnan y en el norte de Birmania. Según esta comunidad, el origen de los seres humanos se remonta a una evolución gradual a través de diferentes animales y criaturas. Los renacuajos

Yatawm y Yatai crecieron y se convirtieron en ranas. La escala evolutiva continuó y tomaron forma de *hpi hpai*, u ogros, viéndose abocados a ocultarse en la cueva Pakkatè desde donde salían a cazar ciervos, vacas y cerdos salvajes. Este sustento les impedía tener descendencia, así que comenzaron a comer humanos<sup>14</sup>. A partir de entonces, Yatawm y Yatai engendraron nueve ogros con forma humana que se distribuyeron por las colinas de los wa. La generación se multiplicó rápidamente, pero el idioma que hablaban era el de las ranas hasta que evolucionó en la lengua wa (Scott, 1918: 293-294).

Los mitos anteriores configuran un grupo particular en las presentaciones glosogenéticas en tanto en cuanto el lenguaje se desencadena con débil o nula injerencia divina. Unas veces, el habla surge espontáneamente tras unos eventos que provocan una reacción emocional en las personas. Otras veces, esta y otras capacidades son heredadas de animales y criaturas sobrenaturales que, a lo largo de un proceso evolutivo, van mutando hasta configurar seres humanos. En ambos casos hay un elemento físico, no divino, que libera la lengua a las personas. Los animales son personajes privilegiados en este tipo de mitos porque se encuentran en la causa inicial del lenguaje. Ya sean mediadores entre la orden de un dios y los seres humanos o se trate de una evolución lineal, lo cierto es que los animales representan en estos mitos la fuente primordial de esta aptitud intelectual. Algunas sociedades actuales conceden poca o ninguna importancia a la vida de los animales, pero aun en una posición de manifiesto respeto y valorización, se tiende a ver al animal como una forma de vida inferior a la humana. Los comportamientos e ideologías que despiertan estas actitudes megalómanas conllevan minusvalorar el amor que una persona puede sentir hacia un animal, rebajando su contenido al mero afecto o cariño. En contraposición, numerosas comunidades tradicionalmente arraigadas a la naturaleza aprecian cada detalle de lo que el entorno les ofrece y cada ser con el que conviven, pues son conscientes del equilibrio necesario para perpetuar el ecosistema. En sociedades cazadoras, los animales que se convierten en alimento humano pasan por ceremonias rituales que sacralizan el espíritu del animal y deliberadamente exponen el propósito de su caza. No es de extrañar, en consecuencia, que ciertos pueblos como los mencionados anteriormente doten a los animales de un protagonismo envidiable en sus mitos.

### 3.3. En busca de la primera lengua

El desarrollo de la lingüística clínica en las últimas décadas ha abierto un marco de estudio neurológico que trata de localizar los componentes orgánicos que hacen

---

<sup>14</sup> Es evidente la contradicción entre cazar seres humanos cuando supuestamente todavía no existían. Como se mencionó en el capítulo anterior, la literalidad en los mitos puede conducir a paradojas similares.

posible el lenguaje. No obstante, mucha información de la que disponemos es de carácter indirecto, proporcionada por técnicas como la neuroimagen, la medición del consumo de oxígeno en diferentes áreas cerebrales y las comparaciones entre un desarrollo normal del lenguaje y un desarrollo alterado por distintos tipos de afasias. El área de Broca se halla en el lóbulo frontal del cerebro y abarca las áreas 44 y 45, aunque probablemente también parte de la 6 y de la 47. Esta área parece contener el aspecto más formal del lenguaje productivo. Su lesión puede conducir a un tipo de afasia en la que la persona reporta confusiones sintácticas y fonológicas que impliquen un habla entrecortada, dubitativa y sin rastro de nexos preposicionales, artículos y cierto tipo de morfemas. Asimismo, la llamada área de Wernicke se despliega en el área 42 del cerebro y ejerce como el centro del lenguaje receptivo. En él se contiene el lexicón, es decir, el léxico interiorizado en la mente del hablante, de modo que un trastorno en esta zona provoca problemas de comprensión y de selección de vocabulario.

Las personas con este tipo de alteraciones han supuesto una importante fuente de información en las teorías neurolingüísticas. Sin embargo, si revisamos la historia de la investigación sobre el origen del lenguaje y de las lenguas, hallamos ciertos casos lamentables cuya desgracia se vio acrecentada ante la ambición de la comunidad investigadora. Nos referimos a los llamados «niños salvajes» o «niños lobos», personas de corta edad que fueron cruelmente aisladas por algún motivo de todo contacto humano, con lo que no llegaron a desarrollar la facultad del lenguaje de una manera natural y normal. En el desarrollo temprano del lenguaje, el llamado «periodo crítico» consiste en un lapso de unos seis años en los que el recién nacido adquiere espontáneamente el lenguaje. A partir de esta edad, las capacidades de adquisición se ven fuertemente reducidas, de manera que cualquier impedimento, sea cognoscitivo o externo, suponen una limitación que se ha comprobado en los «niños salvajes». Estas personas fueron durante muchas décadas consideradas como humanos en su estado primitivo; dicho de otro modo, se veía en ellos el estado natural que tendría el hombre y la mujer sin un proceso de aculturación. El análisis de sus historias ha sentado un precedente en las investigaciones sobre el origen del lenguaje.

Uno de los primeros reportes mejor documentados corresponde a Víctor de Aveyrón, un niño que fue encontrado por unos cazadores en un bosque del pueblo francés de Aveyrón en 1799. El joven apareció en un estado físico lamentable, con mordeduras, claros indicios de malnutrición y produciendo únicamente sonidos guturales sin aparente estructura ni significación. El maestro Itard lo acogió y trató de darle una educación para reinsertarlo en la sociedad. A pesar de su empeño, que posteriormente sentaría una de las bases del método Montessori aún vigente en centros escolares, los resultados no fueron demasiado positivos y Víctor murió a los cuarenta años bajo tutela de su cuidadora. En 1920 se atestiguó otro suceso similar en la aldea de Godamuri, en el extremo oriental de India. Las niñas Amala y Kamala fueron halladas

en un estado mugriento y caminando a cuatro patas junto con una loba contra la que los lugareños abrieron fuego y asesinaron. La reacción violenta de las jóvenes, que no tendrían más de tres años, fue mitigada por las personas presentes, que las neutralizaron y condujeron a un orfanato. Los intentos de socialización tampoco fueron fructíferos. Las niñas producían gruñidos, rechazaban la comida cocinada y aullaban durante la noche. Al poco tiempo, Amala falleció de disentería y Kamala vivió hasta los quince años. Solamente se pudo registrar ciertos avances en esta última, que llegó a aprender unas treinta palabras y adoptó la postura bípeda.

Al evocar estas terribles historias, sería difícil no aludir al caso con mayor trascendencia. En 1970, varios trabajadores sociales de Los Ángeles denunciaban ante la Policía que una mujer adulta se había personado en su oficina junto con una niña en deplorable estado físico e intelectual. Genie, con trece años de edad, salía de un cautiverio de once años. Sus progenitores habían tenido tres hijos anteriormente, pero el padre, de un temperamento psicopático y violento y con un odio profundo a los niños, encerró al primogénito en el garaje, falleciendo de neumonía a las pocas semanas. El segundo también murió supuestamente por tragar sus propias mucosidades y el tercero fue acogido por su abuela. Genie nació con problemas sanguíneos y en la cadera, a lo que se sumó una neumonía al cabo del año de vida. Antes de cumplir dos años, el padre de Genie la encerró en una habitación de nueve metros cuadrados en la que permanecía atada a una silla la mayor parte del día. El padre prohibió a la madre acercarse o hablar con Genie. La joven sufrió toda clase de torturas, abusos y degradaciones que la llevaron al límite de la humanidad. El día en que la madre logró escapar con la niña, acudió a los servicios sociales y ese día el padre se suicidó.

Lo que aconteció posteriormente es toda una historia de intento de aculturación y educación cuyos efectos, como en los casos anteriores, estuvieron muy limitados por las condiciones infrahumanas y el consiguiente deterioro físico e intelectual de Genie. La joven no sabía masticar puesto que no había probado ningún alimento sólido, no tenía fuerza en las piernas al haber estado once años atada de piernas y manos, hacía ruido y arañaba para llamar la atención, se comportaba violentamente y no presentaba ningún indicio de desarrollo cognitivo. Durante su aprendizaje lingüístico, comenzó optando por movimientos gestuales para responder preguntas, pero ya en 1972 empezó a hablar sobre eventos pasados y a mentir —lo cual denota una capacidad de abstracción importante—, con las previsibles deficiencias morfofonológicas y la desestructuración sintáctica. El tratamiento al caso de Genie fue duramente criticado puesto que, en muchas ocasiones, las personas investigadoras antepusieron la obtención de resultados para sus estudios al bienestar de la joven (Moñivas Lázaro, San Carrión y Rodríguez Fernández, 2002).

Guardando las distancias históricas y contextuales, varios mitos de diferentes partes del orbe ilustran la crianza de niños por animales. Los zuñis de Nuevo México utilizan el arquetipo de la antropomorfización de los animales en numerosos mitos. En

uno de ellos, una muchacha muy bella se enamoró del padre del sol y concibieron un hijo. Su familia era profundamente devota de la religión, por lo que sus padres no iban a creer que su hija hubiera dado a luz cuando siempre estaba encerrada. Por ello, cuando el niño hubo nacido, la doncella lo posó en una cesta sobre las aguas de un riachuelo. Unos ciervos que deambulaban por las orillas del río lo recogieron y lo adoptaron. A medida que crecía, el niño fue aprendiendo el idioma de estos animales (Hamilton Cushing, 1901: 132-135).

En este mito, el niño sufre el abandono de su madre, pero presumiblemente recibe una socialización que no le atrofia el Dispositivo de Adquisición del Lenguaje. Este concepto que propuso Chomsky (1957) es el acceso a una asimilación normal del lenguaje. Las regularizaciones de formas verbales irregulares que cometen la mayor parte de los niños, como *he ponido* o *yo sabo* que citábamos más arriba, demuestran que los hablantes adquieren el lenguaje independientemente de la exposición lingüística que reciben. Estas regularizaciones no se podrían explicar si los hablantes en sus primeros años de vida repitiesen formas que previamente hubieran escuchado y asimilado, puesto que las personas de mayor edad con las que habrían socializado manifestarían las irregularidades verbales propias de la corrección gramatical. La personificación que el mito zuñi hace de los ciervos incluye alguna forma de cultura comunitaria que el niño adoptado interioriza. Contrariamente a los casos reales de los «niños salvajes», el protagonista de este mito recibe una socialización que le capacita para desarrollar el lenguaje.

La trama del rapto de un bebé por parte de un animal es muy frecuente en los cuentos populares, ocasionalmente como elemento moralizador que restringe el comportamiento travieso de los infantes. En Japón se narra la historia de Kintaro, un niño que fue raptado por un oso cuya esposa deseaba un cachorro. El joven se integró en el colectivo úrsido aprendiendo todas sus destrezas. Cuando su padre oso expiró, Kintaro se convirtió en el rey del bosque. Entretanto, sus padres biológicos habían tenido otra hija, Misizu, que cuando hubo crecido, se encargó de vigilar a su hermano desde una cascada. La desdicha también le salpicó a ella, pues un lobo la raptó, pero al salir huyendo, Kintaro, que lo había observado todo, corrió tras él. El joven no pudo alcanzar al lobo porque un mono que se estaba ahogando se había cruzado en su camino y se detuvo a ayudarlo. Misizu consiguió escaparse poco tiempo después del castillo donde los lobos la tenían encerrada y, al regresar a casa, informó a sus padres que había visto a Kintaro. Finalmente, la familia pudo traer de vuelta a Kintaro y le enseñaron la lengua humana y otras habilidades (Barcan Elswit, 2009: 163-164). La antropomorfización a la que se someten los animales en los cuentos y leyendas despliega una serie de propiedades indiferenciables con respecto a las de los humanos. Este es el caso del lenguaje, que Kintaro adquiere durante su socialización con los osos. Una vez reestablecido el orden con el joven en su primer hogar, la familia le impele a aprender su lengua. Ha desarrollado el lenguaje con los osos, de manera

que presuntamente ha aprendido una lengua con ellos; posteriormente, ha de aprender la lengua de su familia para poder desenvolverse en su entorno social.

Existe un tipo particular de cuento en el que no son los animales los que se antropomorfizan, sino que son los humanos los que se asilvestran. En Zimbabue y Botsuana se habla de una gente que vivía infeliz desde que los animales salvajes se aproximaron a sus poblados y raptaban a los niños. Una de las familias decidió mudarse a un enclave más seguro alejado de esos animales. La colina en la que se asentaron les proporcionaba todo tipo de alimentos, así que las demás familias también se trasladaron y ocuparon diferentes cuevas en la misma colina. Los niños mejoraron sus capacidades cazadoras ya que los conejos y otras presas eran muy ágiles, trepaban y se escondían entre las rocas. Llegó un momento en que la gente que pasaba cerca de ellos se preguntaba si los niños eran animales salvajes y los padres notaban que sus hijos hablaban menos, se balanceaban en lianas, les estaba creciendo un vello espeso, sus dientes estaban más afilados e incluso caminaban a cuatro patas. Así fue como surgieron los babuinos. Dejaron de hablar y solo emitían gruñidos, aunque todavía podían recordar su pasado como humanos. (McCall Smith, 2009: 91-93). A medida que las personas van convirtiéndose en babuinos, cambian su modo de vida en las colinas y su forma física. Pierden el lenguaje y ya no hablan un idioma, sino que emiten gruñidos. A pesar de ello, los babuinos aún recuerdan cuando eran humanos, con lo que la historia sugiere que la capacidad del lenguaje se encuentra latente en cierto tipo de primates.

La separación de niños de su entorno natural y social y la convivencia entre grupos de animales presentes en estos cuentos supuso en algunos casos un ademán por conocer la lengua original. Partiendo del supuesto de que el aislamiento haría emerger la esencia salvaje del ser humano, no son pocas las historias aberrantes, con mayor o menor credibilidad, de separación infantil premeditada con el objetivo de averiguar cuál sería la supuesta lengua primordial que se encontraría grabada en los genes y que emergería espontáneamente bajo condiciones de incomunicación. Estos estudios de privación con niños para desentrañar las raíces del contenido primigenio del cerebro se han llamado «experimentos prohibidos». Descubrimientos de casos como el de Genie han suscitado un interés científico basado mayoritariamente en análisis observacionales, pero diferentes crónicas sostienen que, en épocas pasadas, estos experimentos estaban planeados de antemano.

Durante su viaje a Egipto, el llamado «padre de la historiografía» Heródoto recogió una leyenda en el templo de Hefesto en Memphis sobre el faraón Psamético I, que gobernó entre el 664 y el 610 a.C. La premisa del faraón era que existía una lengua original innata que se encontraría latente en nuestra psique, de modo que concluyó que el aislamiento a toda exposición lingüística revelaría de qué lengua se trataría. Paralelamente, los egipcios ya opinaban antes del reinado de Psamético I que los frigios eran un pueblo anterior al suyo propio. La idea del faraón fue entregar dos recién nacidos a un pastor con instrucciones de que estuvieran encerrados y nadie

les hablase. Transcurridos dos años, un día el pastor entró en la cabaña y los niños fueron a recibirle al grito de «¡bekos!». Inmediatamente les llevó ante el faraón y descubrieron que *bekos* era la palabra frigia que significaba «pan». De este modo, el pueblo egipcio reconoció a los frigios como civilización primigenia (Heródoto, 1992 [1977]: 279-280).

A lo largo de la historia, varios gobernantes han emprendido el «experimento prohibido» con la misma intención de rebuscar en la mente profunda y revelar la lengua ancestral entregada por Dios a los mortales. A principios del siglo XIII, el emperador Federico II del Sacro Imperio Romano Germánico pidió a las madres de los recién nacidos que cuidasen como quisieran a sus hijos, pero que en ningún caso les hablasen. El emperador quería probar la hipótesis del hebreo innato y, según atestiguó el monje Salimbene, durante las investigaciones fallecieron varios niños (Coulton, 1906: 242-243). El rey Jaime IV de Escocia hizo aislar a dos niños en la isla de Inchkeith y, según las crónicas de Robert Lidsay, los pequeños empezaron a hablar en un extraordinario hebreo (Dalyell, 1814: 249-250). El emperador mogol<sup>15</sup> Akbar I ordenó construir un cuarto totalmente apartado de cualquier ruido al que se le conocía como *Gang Ma Hal* —Casa de los tontos—, ya que fue el centro de experimentación de la privación lingüística (Catrou, 1708: 137). Estos experimentos se basan en la hipótesis, desacreditada científicamente, de la *tabula inscripta* (Moreno Cabrera, 2014: 297), según la cual los niños llegan al mundo con las estructuras de una lengua concreta insertas en su mente antes de toda exposición al entorno.

La búsqueda incesante de la lengua primordial que sería consustancial al ser humano ha llevado a posiciones estrambóticas más propias del chovinismo lingüístico que de la rigurosidad científica. El humanista y médico Johannes Goropius Becanus propuso en el siglo XVI que la variedad lingüística brabant de la ciudad belga de Amberes contenía las características necesarias para determinar que fue la lengua del Paraíso. Goropius consideraba que la lengua de Adán y Eva debía de ser la más simple y buscó esa «simplicidad» en la longitud de las palabras de ese dialecto neerlandés. Obviamente, al erudito le interesaba analizar la simplicidad lingüística basándose en aquella característica por la que el brabant destacara en sencillez con respecto a otras lenguas. De haber elegido el repertorio vocálico, los hasta trece fonemas vocálicos del dialecto brabant no podrían competir con la sencillez de las cinco vocales del euskera o del sistema bivocálico de las lenguas ndu de Papúa Nueva Guinea, verbigracia. Este detalle revela que siempre es posible encontrar una propiedad relativamente simple en la lengua propia para alzarla como la más asequible, pero las comparaciones en esta materia son falaces por cuanto todas las lenguas del mundo funcionan en equilibrio entre todas sus propiedades.

---

15 No confundir mogol con mongol. Los mogoles descendían de los mongoles y establecieron su Imperio en la India del siglo XVI. Los mongoles se habían expandido a lo largo de los siglos XIII y XIV por Asia Menor, China, Rusia, Persia, el Cáucaso y parte de India.

Siguiendo con el ejemplo vocálico, quien desee ver en el castellano una lengua sencilla por sus cinco vocales frente al inglés, que reúne unas once vocales en su variedad estándar, concluirá ingenuamente que el castellano es más fácil que el inglés. Esta elección comparativa sería tendenciosa, pues el criterio de la irregularidad verbal perjudicaría indudablemente al castellano con su millar de verbos irregulares en contraposición a la ínfima cantidad de verbos irregulares del inglés. En un alegato que pretende dignificar todas las lenguas rompiendo con los prejuicios lingüísticos que a menudo las propias personas académicas utilizan para enaltecer opiniones ideológicas ocultas bajo la capa de la ciencia y la objetividad, el catedrático de Lingüística General Juan Carlos Moreno Cabrera afirma lo siguiente:

Intentar justificar una posición privilegiada de una lengua a través de criterios estrictamente lingüísticos está fuera de lugar y es peligroso porque estos criterios pueden ser utilizados para hacer que los lingüistas contribuyamos a justificar mediante nuestra ciencia situaciones de desequilibrio y predominio de unas lenguas sobre otras; con ello, los datos que aportamos se manipulan para justificar y abonar de manera supuestamente objetiva la discriminación lingüística (Moreno Cabrera, 2000: 121).

Las supercherías de Goropius respecto a la antigüedad del holandés consolidó el llamado «goropianismo». Esta ideología viene a representar un tipo particular de nacionalismo por el que la lengua propia es presentada como la más antigua o, al menos, con un pasado ancestral que la remonta a los orígenes del mundo y que la relaciona con mitos populares entre la comunidad. La bibliografía sobre esta cuestión desvela tres ejemplos paradigmáticos que se comentan a continuación: el euskera, el gaélico y el bretón.

La supuesta unidad etnográfica del pueblo vasco ha dado mucho que hablar en los últimos siglos e incluso ha alimentado un nacionalismo que resaltaba su supuesta singularidad genética junto con una lengua propia cuyas raíces y afiliación lingüística no se han terminado de dilucidar. Para indagar en la concepción mítica del euskera, hemos de retrotraernos a las postrimerías del siglo XV, cuando el dominico Giovanni Nanni, más conocido como Annio de Viterbo, les dedicó a los Reyes Católicos una obra en la que aseguraba que había encontrado un códice de un sacerdote caldeo del siglo IV o III a.C. que reseñaba la llegada de Túbal a la entonces Iberia. Túbal, que era uno de los siete hijos de Jafet y nieto de Noé, habría poblado la península y reinado sobre ella durante ciento cincuenta y cinco años.

Es interesante puntualizar que la lingüística moderna adoptó la perspectiva de Gn, 10 y clasificó muchas lenguas en familias cuyos apelativos derivan de los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. De la genealogía de Sem procederían los pueblos semitas y las lenguas semíticas, distribuidas por el norte de África, ciertas zonas de la península arábiga, Etiopía y Malta. Actualmente, las lenguas semíticas se consideran un

subgrupo de la familia de las lenguas afroasiáticas. En segundo lugar, de Cam procedería el pueblo cananeo, asentado entre el mar Mediterráneo y el río Jordán según la tradición bíblica, así como las lenguas camíticas. Este término fue acuñado por el lingüista Karl Richard Lepsius a finales del siglo XIX para designar la gran mayoría de lenguas de la mitad septentrional de África y la península arábiga, pero cayó en desuso dado que las lenguas camíticas no tenían una filiación genética lo suficientemente cercana como para integrarlas en un grupo tan específico. Así, se optó por la macrofamilia lingüística de lenguas afroasiáticas. En tercer lugar, Jafet habría aportado la rama de las lenguas indoeuropeas. El filólogo Nikolai Marr (1926) propuso la teoría controvertida de las lenguas jaféticas, según la cual las lenguas caucásicas, el etrusco y el euskera tendrían un origen común. La teoría especulativa de Marr fue más allá cuando aplicó el modelo marxista de la lucha de clases a la teoría de las lenguas preindoeuropeas. Marr reconocía un sustrato en las lenguas jaféticas que podría haber sentado la base para las lenguas indoeuropeas y sostenía que los diferentes estratos lingüísticos correspondían con los sociolectos de las diferentes clases sociales.

Annio de Viterbo también indicaba que Ibero, hijo de Jafet, había engendrado una dinastía de veintidós reyes, entre los que se encontraban nombres inventados como Hispalus, Lusus y los míticos tartesios Gargoris y Habis. Independientemente de la incredulidad de esta descendencia y de la supuesta existencia del código caldeo, lo cierto es que los Reyes Católicos acogieron con agrado la fundación mítica de su país y de la alcurnia monárquica, que se remontarían nada más y nada menos que al nieto del patriarca antediluviano<sup>16</sup>. Pero la teoría tubalista no quedó en una mera anécdota para justificar la unidad nacional, sino que tuvo eco en investigaciones históricas, filológicas y antropológicas hasta entrado el siglo XX. El vacío que existía hasta el siglo XVII sobre la historia de España fue remendado por Juan de Mariana (1780 [1601]), quien aceptó sin miramientos la teoría de Annio de Viterbo y dedicó todo un capítulo a la llegada de Túbal a la península ibérica<sup>17</sup>. Es de destacar, además,

---

16 Estas genealogías míticas no han sido ni mucho menos excepciones en las casas reales. Alejandro Magno era hijo de Filipo II de Macedonia y de Olimpia de Épiro. Por línea paterna, se pensaba que Alejandro pertenecía al linaje de dioses como Heracles, Perseo y del supremo Zeus. La ascendencia materna le conectaba con el héroe griego Aquiles. Tan asumido estaba este vínculo que, cuando Alejandro Magno entró en Gaza en el año 332 a.C., ordenó atravesar los tobillos del jefe de la fortaleza gazaí y atarlos con una cuerda para arrastrarlo con un carro, emulando la célebre mofa de Aquiles al héroe troyano Héctor. En *La Germania*, el historiador romano Tácito (56-120 d.C.) indicó que diferentes pueblos germánicos como los suevos y los godos remontaban el linaje de sus monarquías militares y de su propia nación a la fundación por parte de dioses, justificando la legitimidad aristocrática con un supuesto pasado remoto (Tácito, 2006 [1919]).

17 Esta teoría tubalista se aplicó también al origen mítico del castellano como una lengua conservada intactamente desde la época de Babel, idea defendida por gramáticos de los siglos XVI y XVII como Gonzalo de Correas y Bartolomé Jiménez Patón. Esta especulación tuvo tanta repercusión como la llamada «tesis sueca». A finales del siglo XVII, el escritor Olf Rudbecks (1679) postuló que Jafet se habría asentado en Suecia, país continuador de la Atlántida, de manera que el sueco coincidiría con la lengua de Adán a partir de la que derivaron las antiguas lenguas góticas.

que Juan de Mariana calificaba explícitamente al euskera como una lengua grosera y bárbara, discurso que se remonta como mínimo al siglo XII en el que los peregrinos que atravesaban las tierras vascas registraban por escrito sus impresiones negativas ante el euskera. Por lo tanto, a la hora de entender el tubalismo que adoptaron numerosos estudiosos vascos, hay que despojarse de los juicios anacrónicos y asumir el clima de animadversión que sufrieron durante siglos esta lengua y sus hablantes.

La perspectiva goropianista que se deriva de esta mentalidad quedó reflejada en la bibliografía sobre la historia del País Vasco. Martínez de Zaldibia (1944 [1564]) tomó diferentes mitos como hechos históricos para fundamentar los fueros y la hidalguía del pueblo vasco. Asimismo, recogió el mito de Túbal, que habría traído la lengua ibera después del desmoronamiento de la torre de Babel, siendo conservada fielmente por los vascos. El calígrafo Pedro de Madariaga relacionó la antigüedad del euskera con su origen adánico, afirmando que, al igual que el hebreo y el caldeo, esta no era una lengua contaminada por influencias lingüísticas externas. El vizcaíno mostró igualmente su preocupación ante el progresivo abandono de la lengua por parte de sus hablantes nativos: «Yo no puedo dexar de tomar un poco de cólera con mis Vizcaynos, porque no se sirven della en cartas y negocios; y dan ocasión a muchos a pensar que no se puede escribir, habiendo libros impresos en esta lengua» (Madariaga, 1977 [1565]: 252). Pocos años más tarde, quien fuera cronista regio Esteban de Garibay (1571) aventuró a vindicar que el euskera había sido una de las setenta y dos lenguas de Babel y que trajo consigo Túbal en el año 142 después del diluvio universal, es decir, aproximadamente en el 2163 a.C. según los cálculos de la época. El nieto de Noé también habría aportado el culto a Dios y las buenas costumbres forales que legitiman el carácter gallardo de los vascos. Garibay vio toponimia relacionada con Túbal en la ciudad navarra de Tudela que, según su opinión, procede de *Tubela*, mientras que rechaza esta etimología para la ciudad portuguesa de Setúbal<sup>18</sup>.

Es precisamente a partir del siglo XVI cuando no solo el euskera, sino otras lenguas europeas como el checo o el húngaro y lenguas de los pueblos aborígenes americanos, como el náhuatl o el guaraní, empezaron a recibir la atención de los gramáticos. Este nuevo interés se debía, por un lado, a la necesidad de aprender lenguas extranjeras para satisfacer las relaciones comerciales y diplomáticas de los Estados modernos y, por otro lado, organizar la política lingüística y normalizar las lenguas del Estado. Además, el latín, que había tenido una influencia pronunciada incluso en ámbitos geográficos ajenos al de las lenguas romances, estaba perdiendo hegemonía en favor de las lenguas vernáculas ante la incipiente competencia que la burguesía ejercía sobre la Iglesia, depositaria de la supremacía del latín. La política lingüística de los modernos Estados europeos hacía suya la máxima «una nación, una lengua»,

---

18 Garibay fue de los primeros autores en defender el tubalismo basándose en la toponimia. Por ejemplo, destacó la semejanza onomástica entre la sierra de Aralar, fronteriza entre Guipúzcoa y Navarra, y el monte Ararat de Armenia, donde supuestamente se encuentran los restos del arca de Noé (Gn, 8: 5).

de modo que el crisol lingüístico tan variado se presentaba incompatible con tal aseveración. Los apologistas del euskera, como de otras lenguas, recurrieron a todo tipo de estrategias para reivindicar la dignidad de sus lenguas en territorios en los que la legislación presionaba en favor de la lengua nacional. No es extraño, entonces, entender el porqué del recurso al mito tubalista para engrandecer la figura del pueblo vasco y de su lengua. Se hacía necesario, incluso ante los propios euskaldunes, acreditar la aceptación del euskera como lengua válida para expresarse en cualquier ámbito y para recibir la gramaticalización y normalización a pesar de no contar con una tradición literaria tan potente como otras lenguas de su entorno, como el castellano y el gascón.

En una posición irónica y diametralmente opuesta, otros autores como Conde (1804), cura de Montuenga, rechazaron tales elucubraciones afirmando que no se puede aventurar a considerar el euskera como la lengua más antigua cuando las investigaciones de la época ni siquiera contaban con la sistematicidad de la ciencia lingüística. Este mito contiene un elemento que, a pesar de ser utilizado por la historiografía de la Edad Moderna, se mantiene todavía en la actualidad. Se interpreta la lengua como un objeto externo al hablante que se puede transportar y desmembrar en partes constitutivas como si se tratase de un cuerpo con forma y consistencia propias. Gracias a los progresos de la lingüística, sabemos que las lenguas consisten en intrincadas redes de competencias cognitivas, de modo que en ningún caso el hablante es un «usuario» de la lengua, sino que dispone de mecanismos neuronales para verbalizar una serie de competencias. La reificación de la lengua actúa de metáfora o mito para volver comprensible y operativa la utilización semántica que comúnmente se hace del concepto «lengua».

La presunta antigüedad del euskera lo relaciona con tiempos adánicos que lo subliman prácticamente a la categoría de reliquia, como así lo demuestran los intensos debates históricos y mitológicos de mediados del siglo XVIII. Manuel de Larramendi diseñó una parábola un tanto sibilina para demostrar que mayor peso argumental tiene la existencia de un pueblo y lengua vascos *per se* que cualquier prueba escrita que los atase a un pasado vetusto. El jesuita andoaindarra desveló que había encontrado en la ciudad gaditana de El Puerto de Santa María una tablilla de bronce escrita en caracteres antiquísimos anteriores a los asentamientos fenicios en Iberia y que decían así (Larramendi, 1745: 82):

GUR. EGUILL. AND.

VER. MEN. ESCAL. MNAST. OL

SEN. AU. JAS. D. GU. ERDALD.

LENB. SART. Z. NEAN. OND. AD.

ARAZ. BAT. ETA. BEN. GUR. LA.

EC. EZ. ARR. BEC. AMB. JAIN.

GUEZ. TA IRR. RRI.

73

Para evitar especulaciones prematuras, el propio Larramendi descriptó seguidamente el contenido de la tablilla:

Gure eguille andiari, bere meneco Escaldu-nac menast ol sendo au jasotzen dio-gu Erdaldunac lembician sartu zaizcunean; ondochoai adiarazteco, bati, eta benaz gurtzen gatzaz-cala, ecen ez arrotzoc becala, ambeste Jainco guerzurrezco, ta irri garriri. (A nuestro gran Ha-cedor, los Escaldunes de su mano y sujeción le erigimos esta tabla sólida de metal, al tiempo que se nos han entrado la primera vez los extranjeros de diferente lengua; para dar a entender a nuestros venideros que adoramos y muy de veras a uno solo, y no como estos huéspedes a tantos mentirosos y ridículos Dioses).

Esta exaltación monoteísta está escrita en lengua vasca y no fue exigua la polémica que levantó en los círculos académicos. La reacción contumaz de historiadores y lingüistas no se hizo esperar y se llegó incluso a ridiculizar la cínica interpretación de Larramendi. Pero como es más habitual de lo deseado con las cuestiones espinosas, sus detractores circunscribieron su lectura a la anécdota de la lámina y obviaron los párrafos inmediatamente posteriores. En ellos, Larramendi aclaraba que la inscripción y la tablilla eran ficción, se lo había inventado todo para construir un esquema argumental que restase importancia a la capacidad probatoria de cualquier indicio arqueológico, toponímico o de otra índole que conectasen al euskera con orígenes míticos. Para Larramendi, la sola constatación de la singularidad de esta lengua y de sus hablantes son prerrogativa suficiente de su condición arcaica.

El establecimiento del euskera en la península ibérica se ha llegado a relacionar con la hipótesis del vasco-iberismo, que suponía que el ibero era el antepasado directo del euskera y su rastro se podía seguir en la toponimia, aun cuando ni siquiera se habían descifrado los distintos sistemas de escritura ibera, para lo cual hemos de esperar hasta el gran salto que dio Manuel Gómez-Moreno (1922) con la descodificación de la escritura levantina, no así la del ibero meridional. La ratificación que hizo Wilhelm von Humboldt (1821) coadyuvó a la aceptación del vasco-iberismo como un axioma en el círculo académico con motivo de la autoridad que despertaba el lingüista prusiano y su influencia perduró hasta un siglo más tarde. A partir de entonces, los estudios lingüísticos, arqueológicos y genéticos debilitaron el vasco-iberismo al demostrar la lógica heterogeneidad étnica y lingüística de los pueblos prerromanos. Almagro-Gorbea (2005-2006) destaca que la estabilidad indefinida de un pueblo durante decenios es más bien un concepto ideológico, pues incluso una comunidad que hubiera quedado aislada estaría igualmente abocada al dinamismo.

Todavía con resonancias en la construcción narrativa del nacionalismo vasco, el mito de Túbal y del origen del euskera perdió fuerza, aunque no fue abandonado totalmente, sino sustituido por otra interpretación mítica que sí nos llega hasta la actualidad y a la que se puede acceder fácilmente escuchando conversaciones cotidianas, en libros de texto, en los paneles escritos de los museos o en rutas turísticas, por citar varios entornos. La hipótesis del euskera como lengua antiquísima se ha desmitificado en el sentido de que nuestro mundo racionalista no acepta seriamente que en los orígenes de una lengua intervengan personajes bíblicos como Túbal. Sin embargo, el euskera se presenta en numerosos espacios como una especie de fósil que ha sobrevivido a lo largo de los siglos, e incluso milenios, a las influencias externas. Parecería que esta lengua contiene algo que no alcanzamos a comprender y que la mantiene ajena al transcurso normal de cualquier lengua natural. Estamos ante un prejuicio lingüístico asumido acríticamente, una ideología cuyas raíces hemos comentado, pero que continúa operando rígidamente como un tópico en la sociedad.

Como lengua natural que es, el euskera se somete a unos patrones universales que cumplen todas las lenguas: la variación fonológica está supeditada a las posibilidades físicas del aparato fonador, de modo que ninguna persona puede producir un sonido que no permitan articular los órganos fonadores debido a las limitaciones fisiológicas; al igual que todas las lenguas, el euskera distingue entre fonemas vocálicos y consonánticos en función del grado de obstrucción de la circulación del aire expelido; los hablantes de euskera tienen la capacidad de crear palabras nuevas con base en los parámetros morfológicos de la estructura lingüística, entre otros innumerables ejemplos. Una propiedad fundamental de todas las lenguas naturales es el cambio lingüístico. Las lenguas cambian a mayor o menor ritmo, pero progresivamente a lo largo del tiempo; no son estáticas, de modo que las características lingüísticas de una lengua concreta son el resultado de todo un periodo de evolución histórica.

Existe una confusión habitual al entender el cambio lingüístico como un proceso entre dos extremos en los que se situarían una lengua A que deriva en una lengua B, pero la realidad es enormemente más compleja. Afirmar categóricamente que el castellano procede del latín vulgar es una burda simplificación que intenta resolver un problema mayor de filiación. Parece poco creíble que la presencia romana en Hispania fuera el único germen del romance castellano cuando ni siquiera el latín era la lengua mayoritaria entre las legiones romanas. Siete siglos que influencia tamazight y árabe dejaron un superestrato incuestionable en el habla cotidiana de los habitantes hispanos. No se debe olvidar, además, el mosaico lingüístico anterior a la romanización, con lenguas como las iberas, celtas, tartesias o lusitanas. Estas lenguas no se dejaron de hablar de la noche a la mañana, sino que influyeron en lo que conocemos como castellano, cuya morfosintaxis, prosodia, fonología y léxico no se pueden explicar exclusivamente recurriendo al latín, lengua de la que, paradójicamente, ninguna lengua romance ha heredado ni gran parte del vocabulario básico, ni el orden de los

constituyentes inmediatos, ni la gran mayoría de palabras invariables. El contacto entre lenguas ha sido y es la norma, no la excepción, para las comunidades lingüísticas, por lo que es cuanto menos cuestionable enfocar el origen de una lengua a partir de una sola matriz.

Salvo casos esporádicos motivados por una violencia cruenta, todas las lenguas muestran trazas de influencias con otras lenguas de su entorno y el estado en un momento y lugar específicos es el resultado de una trayectoria caracterizada por la interdependencia. La lengua castellana actual se encuentra inevitablemente en un proceso de mutación y no sabemos si, dentro de trescientos años, la lingüística nombrará nuestra variedad concreta con un nombre diferente para distinguirlo del castellano medieval. ¿El latín es una lengua diferente del castellano? Sí y no: sí, en tanto que no habría intercomprensión entre sus hablantes y poseen estructuras sintácticas y morfológicas lo suficientemente diferenciadas como para pertenecer a tipologías disímiles; no, a la vista de que el castellano actual es el resultado histórico de una serie de transformaciones de un continuo dialectal en el que ha influido el latín que, a su vez, es el resultado de una serie de transformaciones a lo largo de los siglos de un continuo dialectal cuyo punto de partida se encuentra en la hipótesis del indoeuropeo —no es necesario proseguir para captar la idea de este continuo dialectal—. El lingüista estadounidense Leonard Bloomfield definió el continuo dialectal como una línea en la que las variedades adyacentes son mutuamente inteligibles, pero en cuyos extremos se pierde la intercomprensión:

La diferencia de un lugar a otro es pequeña, pero, a medida que uno viaja en cualquier dirección, las diferencias se acumulan, hasta que los hablantes, digamos de extremos opuestos del país, no pueden entenderse entre sí, aunque no haya una línea clara de demarcación lingüística entre los lugares donde viven (Bloomfield, 1933: 51)<sup>19</sup>.

Paralelamente, el euskera que habla hoy cerca de un millón de personas es necesariamente diferente al euskera de hace mil años y con altísimas probabilidades de incomprensión mutua entre un euskaldún del 2021 y uno del 1000. Entonces, ¿por qué se sostiene que el euskera es una lengua antiquísima y no se dice lo mismo del castellano? La confusión procede de los glotónimos: al no conocer con certeza la filiación lingüística del euskera, no contamos con indicios esclarecedores de un antepasado y, por tanto, denominamos con el mismo glotónimo a la lengua de hoy y al protoeuskera como construcción ficticia con la que trabajar. Este problema no ocurre con la mayor parte de las lenguas europeas porque se conoce detalladamente la evolución histórica que ha devenido en el francés actual, el noruego actual o el serbio actual. Estas lenguas no dejan de ser continuos lingüísticos de variedades y varia-

---

19 Traducción propia a partir del original en inglés.

des y variedades anteriores. Solo podemos marcar límites entre la lengua madre y la lengua hija en un ejercicio de abstracción muy funcional para la investigación, pero sin ningún tipo de realidad fáctica.

- 76 En la fecunda prole del Noé bíblico también se halla la fundación de otro territorio y lengua europeos: Irlanda y el gaélico irlandés. El propio nombre de la isla se ha expuesto a diferentes variaciones a lo largo de la historia en las que se vislumbra cierta huella mítica o legendaria. La latinización romana dio como resultado *Hibernia* y hubo quien quiso ver una conexión deliberada con Iberia y los pueblos del norte de la península. Cuenta la leyenda que los irlandeses de cabello oscuro descienden de los supervivientes españoles de la Armada Invencible (MacKillop, 2005: 95). Irlanda también fue conocida como *Scotia* puesto que sus primeros pobladores emigrarían de Escitia, antigua región geográfica que se extendía desde la actual Ucrania hasta el extremo oriental de Kazajistán. Este nombre daría el topónimo a Escocia tras las migraciones del siglo VI desde Irlanda hacia los territorios de Argyll.

Sin duda, el relato mítico que mayor trascendencia ha tenido es el del linaje de Noé y la perfección del irlandés. Los *gaedil*, o gaélicos, son descendientes de Góidel Glas, nieto de Fénius Farsaid, a su vez descendiente de decimosexta generación de Rifath Scot. En la literatura bíblica y mitológica es frecuente encontrar listados generacionales contradictorios y, de hecho, Fénius Farsaid aparece en ocasiones identificado con Rifath Scot a pesar de la supuesta desconexión temporal entre ambos. En todo caso, se describe a Rifath Scot como uno de los seis capataces que dirigían la construcción de la torre de Babel y que llevó a Escocia la lengua escocesa tras la confusión lingüística. Tras este acontecimiento, Fénius Farsaid viajó desde Escitia a Babel con un séquito de eruditos para estudiar los setenta y dos idiomas que se originaron tras el derrumbe de la torre de Nimrod. Tardó diez años en extraer las mejores propiedades de estas lenguas con el objetivo de construir una lengua perfecta. Como si de componentes físicos se tratase, Fénius Farsaid combinó estas piezas excelentes y dio lugar al *berla tobaide* —«idioma seleccionado»—, al que llamó *góidelc*, antiguo glotónimo irlandés para referirse al gaélico irlandés. También se dice que diseñó el *beithe-luis-nuin*, más conocido como *ogham*, antiguo alfabeto del *béarla na bhFileadh* —«idioma de los poetas», sin resquicio de duda, el gaélico irlandés—. En definitiva, Fénius Farsaid enseñó esta lengua a su nieto Góidel Glas, fundador epónimo de la lengua irlandesa y del pueblo irlandés (Carey, 1990).

Entendiendo la lengua gaélica como la familia lingüística gaélica —o goidélica— que engloba no solo el irlandés, sino también lenguas como el escocés o el manés, no es de extrañar que los escoceses buscasen igualmente un origen mítico a su lengua. Escalando más en el tiempo bíblico, es posible encontrar referencias del gaélico escocés como la lengua hablada en el jardín del Edén, hipótesis que la vincula directamente con la lengua de los primeros seres humanos. Este mito comenzó a

generalizarse en la poesía escocesa del siglo XVIII. La primera publicación de una colección de poemas escoceses explicita claramente este pensamiento (MacMhaghstir Alasdair, 1751: 3-4):

'S i labhair Adhamh,  
Ann a phárrais féin,  
'S ba shiubhlach Gáilic  
Oh bheul álainn Ebh  
  
(Fue [el gaélico] lo que Adán habló,  
en su propio paraíso,  
y el gaélico vino con fluidez  
de la hermosa boca de Eva)

Posteriormente, una de las obras más influyentes en esta corriente fue *Adhamh agus Eubh, no, Craobh Sheanachais nan Gàèl –Adán y Eva, o, el árbol genealógico gaélico–*, donde Lachlan MacLean (1837) corroboraba el mito del gaélico como la primera lengua que ya se hablaba en el Edén de Adán y Eva.

Las islas británicas acogen la mayor parte de las lenguas celtas, pero esta familia también se extiende por la región francesa de Bretaña. Tradicionalmente, las lenguas celtas se han dividido en el subgrupo P —rama britónica en la que se afilian el galés, el bretón y el galo— y el subgrupo Q —rama gaélica referenciada anteriormente que cuenta con el irlandés, escocés y manés—. Esta distinción designa la evolución fonológica de la consonante velar labializada /kʷ/ del indoeuropeo en una oclusiva bilabial sorda /p/ en las lenguas britónicas o una oclusiva velar sorda /k/ en las lenguas gaélicas.

En el caso que nos ocupa, la lengua bretona cuenta con una leyenda glosogenética que, curiosamente, no pertenece a la tradición literaria de Bretaña, sino de Gales. El *Mabinogion* es el título moderno que se da a la colección de once cuentos medievales galeses que varían en autoría, temática, estructura y fecha, aunque todos los relatos se han datado entre 1350 y 1382. El título está compuesto por la palabra *mab*, que en galés significa «niño» e «hijo», por lo que se ha sugerido que esta denominación vendría a manifestar cuentos para niños o cuentos narrados por jóvenes, aunque el consenso académico acepta el *Mabinogion* como historias de juventud. Esta etiqueta adquirió popularidad a raíz de su traducción del galés al inglés entre 1838 y 1849 por la aristócrata Charlotte Guest. Dentro de esta colección se encuentra la historia titulada «El sueño del emperador Maxen» (Davies, 2007: 103-110). Para contextualizarla, cabe destacar que el protagonista Maxen Wledig se refiere al emperador

romano Magnus Macsenus o Magnus Maximus, presente en numerosas leyendas galesas e inglesas. Geoffrey de Monmouth, uno de los principales estudiosos de la denominada «Materia de Bretaña», aseguró que las propias tropas de Magnus Maximus le proclamaron rey de los británicos en el año 383, de modo que estamos ante una figura con cierta base histórica que hace de este relato más bien una leyenda, aunque los motivos mitológicos son pronunciados.

Maxen Wledig era un hombre tan justo y eximio que reinaba sobre Roma y sobre los demás reyes. Una mañana se fue de caza y se quedó dormido. En el sueño, se vio a sí mismo viajando hasta el nacimiento de un río, hasta la montaña más alta que había visto y hasta una ciudad amurallada rodeada por el mar. En la orilla vio un barco enorme que se dirigía hacia la isla más bella del mundo. Lo siguió y, al llegar, entró en un castillo fastuoso. En un sofá vio dos chicos jóvenes jugando *gwyddbwyll*<sup>20</sup>. También vio a una doncella muy hermosa sentada delante de él en una silla de oro rojo. La doncella se levantó y se abrazaron.

Cuando Maxen despertó de aquel sueño, enloqueció de amor por aquella dama. A su regreso a palacio en Roma, solo quería dormir para verla. Los nobles del Imperio empezaron a quejarse de la falta de comunicación de Maxen, por lo que este decidió convocar a los sabios de Roma y narrarles el sueño. Los sabios le aconsejaron enviar tres mensajeros a las tres regiones del mundo para buscar a la doncella. Así, tres nuncios vagaron por el planeta, pero no lograron encontrarla. Otros tres mensajeros lo intentaron sin resultados positivos. Maxen entristeció, pero el rey de los romanes le aconsejó seguir los mismos pasos y las mismas acciones que había dado en el sueño. Entonces el emperador marchó a cazar y empezó a ver todo tal y como lo había contemplado en su fantasía onírica. Cuando se reunió con la doncella, llamada Elena, se abrazaron y se acostaron juntos. A la mañana siguiente, la muchacha le reclamó sus derechos por haberla encontrado virgen y solicitó la isla de Gran Bretaña para su padre, las tres islas adyacentes y tres fuertes importantes que se construirían para ella en tres lugares de su elección en Gran Bretaña.

Durante siete años, el emperador se quedó en esta isla, pero al recibir la noticia de que le habían usurpado el trono en Roma, partió inmediatamente y asedió la ciudad. Tras varios días luchando al alimón con Cynan y Gadeon —los hermanos de Elena<sup>21</sup> que jugaban a *gwyddbwyll* en el sueño de Maxen—, consiguió restablecer su Imperio. En compensación, Maxen ofreció a los jóvenes cualquier tierra que desearan y estos eligieron la península de Bretaña. Allí partieron y conquistaron tierras, castillos y ciudades, mataron a todos los hombres y dejaron vivas a las mujeres. Tras la conquista, Gadeon y parte de su mesnada decidieron regresar a su tierra natal, pero Cynan y

---

20 Antiquísimo juego de mesa celta.

21 En la versión de la leyenda de Geoffrey de Monmouth, Cynan recibe el epíteto Meiriadog y es primo, no hermano, de Elena.

los suyos se establecieron en Bretaña. Al poco tiempo decidieron cortar las lenguas de las mujeres para que el idioma de los recién asentados en Bretaña no se corrompiese. Los únicos que podían hablar en aquellas tierras eran los hombres de Cynan, a los que se terminó por llamar *llydaw* —palabra galesa para denominar la lengua bretona—.

79

En esta leyenda, los hombres de Cynan ven en el idioma de las mujeres bretonas una fuente de corrupción idiomática, razón por la que deciden cortarles la lengua. Previamente habían aniquilado a los hombres bretones, así que esa lengua *llydaw* procedería de Cydan y su comitiva militar. Cydan procede de Gales y habla galés, de modo que la lengua que se instaura en Bretaña es el galés. Con el tiempo, esta lengua habría cambiado y dado lugar al bretón. No sorprende la asociación que este relato hace entre las dos lenguas puesto que, como indicamos anteriormente, el galés y el bretón pertenecen a la misma familia y subgrupo lingüísticos. Actualmente, la palabra galesa para nombrar a Bretaña es *Llydaw*. Si descomponemos sus raíces obtenemos *lled taw* que literalmente significa «medio silencioso». Bretaña quedó silenciada tras el asedio de Cydan, pero la lengua que se impuso a la fuerza, el galés, evolucionó en bretón. Desde luego, estamos ante una leyenda que en ningún caso ha de tomarse como fuente fidedigna de acontecimientos sociolingüísticos. La historia de Maxen y de Cydan, como los mitos sobre el origen del euskera y del gaélico, son reveladores de un pensamiento mítico que trata de dar coherencia al choque con la realidad.

### 3.4 Un impulso civilizatorio: la escritura

Al comienzo del capítulo establecimos una jerarquía en el plano de evolución civilizatoria. El primer peldaño lo ocupa el lenguaje, capacidad inmanente del ser humano gracias a su desarrollo neuronal y cognitivo. El lenguaje es una propiedad universal, pero se manifiesta concretamente en las siete mil lenguas aproximadas que se han catalogado y que, a pesar de sus palmarias diferencias, comparten características comunes. Se trata del segundo peldaño por cuanto la lengua que desarrolla una persona varía en función del entorno en el que socializa y supone la plasmación concreta de los principios generales del lenguaje. Por último, la escritura es uno de los elementos culturales que mayor trascendencia ha ejercido en la historia, por lo que se situaría en la cúspide de la evolución civilizatoria. Esto no significa que la escritura haga más o menos civilizada a una sociedad, dado que los elementos culturales, como en este caso lo es la escritura, difícilmente se pueden contraponer entre sí para evaluar su aportación al progreso sin caer en un sesgo etnocéntrico. Las sociedades occidentales altamente tecnificadas poseen sistemas de escritura, pero también desencadenan guerras, ya sean directas o bajo formas silenciosas, y ejercen una macroproducción incompatible con los límites del planeta y con la propia vida humana.

Una sociedad es civilizada cuando es capaz de perpetuarse bajo formas socioeconómicas respetuosas, sostenibles y garantizadoras del bienestar general. Por tanto, reprobamos la hipótesis grafocéntrica que considera la escritura como una condición *sine qua non* de la civilización y como depositaria de una cultura cualitativamente superior a las de los pueblos ágrafos. La escritura es un elemento históricamente muy relevante para la conformación de las sociedades modernas y como tal ha de ser analizada. La mitología no se ha mantenido al margen de esta cuestión y varios mitos consideran la escritura como un factor suficientemente importante como para consagrarle dioses o ver en su origen un cariz ancestral y grandioso.

La escritura china está atestiguada en caparazones de tortuga del siglo XIII a.C. y se la conoce como *jiaguwen*. Como tantos otros sistemas de escritura, ha pasado por diferentes etapas de desarrollo hasta los sinogramas actuales. Existe la idea generalizada de que los caracteres chinos representan ideas, falsedad romántica que ha llevado a denominar esta escritura como ideográfica. La escritura china no solo representa gráficamente palabras concretas, sino que además un logograma puede emplearse para la palabra que simboliza pictóricamente y para palabras con pronunciación similar, luego es más acertado catalogar esta escritura como logofonográfica (Moreno Cabrera, 2005).

En cuanto al origen de la escritura china, existen diferentes historias. Los cuentos de hadas taoístas determinan que los caracteres chinos fueron diseñados por Cang Jie, un hombre de cuatro ojos que se inspiró en las huellas de un *pixiu*, una figura de la mitología china similar a un dragón. Viendo que aquellas hendiduras podían representar al propio ser que las hizo, Cang Jie elaboró un listado de caracteres figurativos que se asemejaban en algún sentido a los objetos que denotaban como si de una unión isomorfa entre escritura y realidad se tratase. Según otras tradiciones, la escritura china es la evolución de los nudos de cuerdas para los registros del Pa Kua de ocho trigramas, un símbolo octogonal con agrupaciones de tres líneas alrededor del *yin-yang*, y que, según el libro *I Ching*, representa diferentes estados morales y de adivinación. La clase dominante que temía por la implacabilidad de los fenómenos atmosféricos y que deseaba contactar con sus antepasados difuntos acudía con frecuencia a sesiones de adivinación que quedaban registrados. Los rituales presididos por el *wu*, o chamán chino, eran invocaciones cuyo procedimiento y datos contextuales se dejaban por escrito. La fecha, el lugar, la pregunta de los nobles y la respuesta intercedida por el *wu* estructuraban un registro muy ordenado en varias partes: *qianci* —prólogo—, *zhenci* —interrogatorio—, *zhanci* —pronóstico— y *yanci* —verificación— (Chen, 1956).

El pensador ilustrado Jean-Jacques Rousseau determinó que el tipo de escritura china era uno de los sistemas más antiguos e imperfectos. El cálculo de la edad de las lenguas y de sus escrituras se basaría en una secuencia que se va depurando a lo largo del tiempo. Para Rousseau (1781), el sistema de escritura más antiguo es el

logográfico, como el chino, propio de una sociedad tendente a enaltecer las pasiones y, por consiguiente, a reflejar iconográficamente los objetos y sentimientos en su escritura. A medida que los colectivos humanos se complejizan por su estructura y necesidades, emerge un nuevo tipo de escritura racionalista. Como no podía ser de otro modo para el filósofo ginebrino, el alfabeto es el *summum* de la escritura racionalista por cuanto las letras no representan palabras, sino que las analiza. Este orden genealógico denota una dirección temporal a la vez que Rousseau lo asume como una progresión perfecta, de manera que las escrituras logográficas serían más deficientes por ser más primitivas que las alfabéticas. La visión de Rousseau no desentona con el marco del pensamiento ilustrado francés en materia lingüística. Unos años antes, en 1765, el lingüista Nicolas Beauzée había escrito un artículo en el noveno volumen de la *Encyclopédie* en el que establecía una jerarquía de lenguas según una relación tipológico-psicológica. Lenguas como el francés, el castellano y el italiano poseerían, según el autor, una estructura sintáctica paralela al orden natural de los pensamientos, mientras que otras como el alemán desvirtuarían la concatenación lógica al presentar un orden de los constituyentes inmediatos caracterizado por la libre disposición (Senz, 2011).

La lingüística moderna ha refutado la teoría rousseauiana que, no obstante, ha acrecentado prejuicios lingüísticos muy dañinos hacia los hablantes que no escriben sus lenguas con alfabetos. Los sistemas de escritura del mundo no son géneros tipológicos cerrados y puros, sino que contienen principios de diferentes modelos en menor o mayor tendencia. Habitualmente se entiende la escritura jeroglífica egipcia como un sistema semográfico en el que cada pictograma representa un significado, pero autores como Ritner (1996) han detectado varias decenas de grafemas logográficos que actúan como fonogramas similares a los de los alfabetos actuales.

Por su parte, se dice de los sistemas fonemográficos, popularmente conocidos como «alfabetos» —etiqueta que da lugar a errores analíticos— que cada grafema se corresponde con un sonido de la lengua oral. Esto no siempre es así, puesto que estos sistemas no han desarrollado un repertorio tan amplio para representar unívocamente las variaciones fonológicas. Estas variaciones no suelen afectar a la comprensión del mensaje, pero con el tiempo podrían devenir en sonidos semánticamente relevantes. En castellano, los grafemas <n> y <m> se corresponden con el archifonema /N/, una abstracción de hasta siete realizaciones articulatorias diferentes. El sonido del archifonema /N/ es bilabial en «campo», labiodental en «anfibio», dental en el sintagma «un dado», interdental en «alcance», alveolar en «cansado», palatal en «concha» y velar en «cinco». Estas siete articulaciones que realmente pronunciamos son siete alófonos que no quedan registrados por escrito porque el castellano no ha desarrollado hasta el momento oposiciones discriminatorias de significado. Es irrelevante para la comprensión del mensaje si la pronunciación del archifonema /N/ de las palabras anteriores adopta otro punto de articulación diferente del esperable según su posición silábica.

Aun asumiendo la falta de lógica de que un sistema fonemográfico representase la fonología y no la fonética de la lengua oral, tampoco se puede engrandecer la pureza de esta tipología de escritura por el simple hecho de que no leemos un texto letra a letra. De ser así, la lectura se eternizaría, por lo que, en una lectura normal, tendemos a ver la forma de las palabras y representar mentalmente su significación y coordinación con los elementos adyacentes. La mayor o menor fluidez lectora depende de un entrenamiento, de modo que los niños que comienzan a aprender las letras pasan insoslayablemente por una fase en la que prima la vinculación entre grafema y sonido. Cuando la habilidad lectora se ha desarrollado lo suficiente, la persona sustituye inconscientemente esa dinámica por otra que le reporte más resultados con menos esfuerzos, es decir, adopta una lectura de tipo iconográfica que amplifica la perspectiva simbólica. Por tanto, reducir los sistemas de escritura fonemográficos a una mera correspondencia entre letra gráfica y sonido es cuanto menos una simplicidad.

En la mitología celta irlandesa, Ogma es uno de los principales dioses de los *Tuatha Dé Dannan* —Hijos de la Diosa Danu—, una de las razas del panteón irlandés. En las referencias galas, su nombre aparece como Ogmios. De él se dice que era el más guapo y que los rayos del sol brillaban en su cabello rizado, conque recibió el epíteto de *grian-aineacg* —«el del semblante soleado»—. Entre sus atributos, Ogma recibió el don de la palabra, de la poesía y de la escritura. Según la mitología gaélica, Ogma dio origen al alfabeto *ogham*, utilizado para escribir el irlandés antiguo.

Este sistema de escritura codificaba el alfabeto romano mediante cortes en losas de piedra agrupados en líneas rectas y diagonales sobre líneas verticales. Las inscripciones petroglíficas de las que disponemos, alrededor de trescientas, se encuentran sobre todo en el sudoeste de Irlanda y la mayoría datan de los siglos V y VI, aunque se siguieron utilizando hasta el siglo VII. Su valor filológico y lingüístico es muy limitado, ya que contienen esencialmente los nombres propios de personas fallecidas. De hecho, este sistema de escritura no se utilizaba para la transmisión del conocimiento, sino para fijar inscripciones con carácter mágico o adivinatorio. Es por ello que el carácter, las costumbres y la vida celta en general son elementos que conocemos a través de los cronistas griegos y romanos.

Julio César dio una pista sobre dos de las posibles causas de que los celtas de la Galia del primer siglo antes de nuestra era no dejaran rastro escrito para perpetuar su cosmovisión, aunque parece que los druidas irlandeses sí frecuentaban la lectura y la escritura en *ogham*. El que fuera dictador de Roma desde el año 49 a.C. hasta su muerte en el 44 a.C. recogió en su *Bellum Gallicum* que, a su juicio, los druidas no escribían «porque ni quieren divulgar su doctrina, ni tampoco que los estudiantes, fiados en los escritos, descuiden en el ejercicio de la memoria, lo que suele acontecer a muchos, que teniendo a mano los libros, aflojan en el ejercicio de aprender y retener las cosas en la memoria» (César, 1986: 100). En las escuelas druídicas ingresaban estudiantes por deseo propio o por imposición familiar, pues estar cerca de la clase

druídica otorgaba prestigio y capital social. Algunos solamente pretendían una educación básica, pero quien deseaba convertirse en druida había de permanecer unos veinte años. Ateniéndonos a las crónicas de los historiadores, geógrafos y militares de la Antigüedad, durante este recorrido curricular, la enseñanza se basaba en la oralidad a través del verso como vehículo fundamental del conocimiento. Materias como la astronomía, la fisiología, la botánica, la música y muchas otras requerían de una capacidad memorística y de una estricta disciplina para llegar a comprender y retener los saberes. Al contrario de lo que podemos entender actualmente, para estas sociedades celtas la palabra oral perduraba ante el paso del tiempo y era el único medio de enseñar la verdad, mientras que la palabra escrita era la profanación del saber.

Uno de los primeros tratados sobre la gramática del irlandés y sobre la escritura oghámica se encuentra en el *Auraicept na n-Éces* —*Los preceptos de los poetas*—, atribuido a un erudito llamado Longarad y que relaciona ocho tipos de palabras —sustantivo, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición e interjección—, con nueve elementos con los que se construyó la torre de Babel —barro, agua, lana, sangre, madera, cal, brea, lino y betún—. Ogma no solo era el dios de la escritura, sino que también se encargaba de conectar el mundo de los vivos y el de los muertos. La inscripción en *ogham* del nombre de una persona finada pudo simbolizar la intercesión de Ogma en el transcurso de esa persona de un plano a otro, de manera que este registro escrito ejercería la función de psicopompo. Además, se sabe que ejercían una función adivinatoria, por lo que algunos estudiosos de la cultura celta han propuesto que el alfabeto *ogham* es la continuación de un sistema pretérito de símbolos mágicos (MacCana, 1970). Cada letra correspondía con un tipo de árbol y un animal. De hecho, el mito afirma que Mac Cuill, tercer hijo de Ogma, se llama así —Hijo del Avellano— por el poder místico que los celtas observaban en este árbol y representa la tercera letra del alfabeto.

La cultura celta irlandesa aporta igualmente el mito de la bolsa de la grulla que trata sobre el origen de la escritura (MacNeill, 1908). Esta civilización otorgó un papel fundamental en su literatura a las grullas, a las que consideraba humanos transmutados. Crónicas como las de Julio César y Giraldu Cambrensis reportan el tabú alimentario de la abstención de comer carne de grulla por ser almas humanas reencarnadas, doctrina coherente con la supuesta y no aceptada unánimemente metempsícosis de la cosmovisión celta. El respeto a este animal no siempre estaba favorecido por los presuntos antepasados que albergarían en ese cuerpo, ya que en ocasiones era un símbolo de mal fario. En uno de los mitos protagonizados por este animal, Luchra convierte en grulla a la guerrera Aífe por ser la amante de Ilbrec, rival de Luchra. Durante doscientos años, Aífe vivió con forma de grulla y, cuando murió, el dios del mar Manannán mac Lir fabricó una bolsa con su piel, conocida como *corrbolg* —«bolsa de la grulla»—. Dentro guardó algunos objetos tan excéntricos como las tijeras del rey de Escocia, el casco del rey Lochlainn, los huesos de los cerdos de Assal o un cinturón

procedente del dorso de una gran ballena. Asimismo, guardó numerosos y secretos tesoros artísticos que han propiciado conjeturas de lo más variopintas. Entre ellas, la bolsa de la grulla habría contenido las letras del alfabeto *ogham*, relacionadas directamente con la elocuencia, la poesía y, en definitiva, el arte.

## Capítulo 04

# De la era dorada a la confusión de lenguas

85

*u<sub>4</sub>-ba muš-nu-gál-la-àm gír nu-gál-la-àm[ka nu-gál-la-àm]  
ur-ma<sub>h</sub> nu-gál-la-àm ur-zir(?) ur-bar-ra nu-gál-la-am  
ní-te-gá su-zi-zi-i nu-gál-la-àm  
lú-lu<sub>6</sub> gaba-š<sub>u</sub>-gar nu-um-tuku-àm  
u<sub>4</sub>-ba kur-š<sub>u</sub>bur ki-<sub>h</sub>é-me-zi  
eme-<sub>h</sub>a-mun ki-en-gi kur-gal-me-nam-nun-na-kam  
ki-uri kur-me-te-gál-la  
kur-mar-tu-ú-sal-la-ná-a  
an-ki-nigin-na uku-sag-sì-ga  
<sup>d</sup>en-líl-ra eme-aš-àm, he-en-na-da-[si(?)-el(?)]*

Esta inscripción se encuentra en la tablilla 29-16-422 de la colección de Nippur en el Penn Museum de Filadelfia. Forma parte de un poema épico sumerio que habla de Enmerkar, un héroe legendario que, según la leyenda, en el siglo XXVI a.C. reinó en la ciudad de Uruk, cercana a la actual Bagdad, entre 450 y 900 años, según las versiones. La traducción de este pasaje es la siguiente:

Por esos días no había ninguna serpiente, no había ningún escorpión, no había ninguna hiena,  
no había ningún león, ningún perro salvaje, ningún lobo,  
no había ningún miedo, ningún terror.

El hombre no tenía ningún rival.

Por esos días la tierra Shubur, el lugar de abundancia, de decretos virtuosos,  
armonía con la lengua de Sumer, la gran tierra de «los decretos del príncipe»,  
Uri, la tierra que tiene todo lo necesario,  
la tierra Martu, descansando en seguridad.

El universo entero, las personas en unísono,  
a Enlil en una lengua la alabanza dieron<sup>22</sup>.

Este fragmento describe una época primordial en la que las personas disfrutaban de una armonía y un estado idílico. Reinaba la paz en los cuatro puntos cardinales y solo se hablaba una lengua. Este estado dichoso pronto se vería traumatizado por la confusión de lenguas y una repentina etnogénesis que desgajó un grupo humano primigenio en greyes etnolingüísticas autónomas. Una abundante cantidad de mitos parten de una situación paradisiaca semejante exenta de disputas humanas y divinas que, al poco tiempo, se tambalea en favor del caos y el mundo pierde esa utopía que buscan restaurar numerosos héroes y dioses. La calma primordial da paso a la agitación y el silencio al ruido. Al mismo tiempo que se contempla la disposición desordenada del orbe, también se asume su contrapartida en el orden cosmogónico. Este equilibrio es el principio y el fin, en sentido teleológico, de las mitologías. Una sucesión de fases desemboca en el mundo actual gobernado por la enfermedad, la guerra y la muerte. Entre ese idilio primigenio y el estado presente se desarrollan etapas cuyo significado coincide a pesar de las variaciones de fases según los pueblos.

La tranquilidad del grupo se ve amenazada cuando sus individuos giran la mirada fuera de sí mismos y perciben el peligro que suponen los grupos colindantes. Así se justifican los valores de rectitud, de lealtad comunitaria y, a fin de cuentas, de control social para evitar a toda costa la incursión. Pero a todo control social se contraponen el principio de libertad individual, representado en este momento como una subversión. El mito prometeico es el que más ha influido en nuestro contexto cultural a este respecto. Conocido por su filantropía, Prometeo robó el fuego a los dioses para entregárselo a la humanidad. El fuego es el símbolo de la energía divina y de la inteligencia, aquello que se encuentra a medio camino entre los estados bestial y numinoso. Gracias a Prometeo, el ser humano alcanzaba un don no exento de repercusiones ante tal atropello de intentar asemejarse a los dioses. La consecuencia inmediata procedente del Olimpo fue la alteración del orden cósmico que genera dolor y muerte en la tierra. A ese orden primero le ha seguido una transgresión, también exhibida mitológicamente como cataclismos naturales, y su consiguiente efecto en forma de

---

22 Traducción propia a partir de la traducción al inglés de Kramer (1961 [1944]).

caos que caracteriza el presente. A nivel lingüístico, un estado monogenético y monolingüe degenera en un mundo multilingüe. La edad dorada da paso a la confusión de lenguas.

La diversidad lingüística ha sido y es una característica consustancial desde los orígenes del *Homo sapiens*. Las comunidades han aumentado en número de miembros, han migrado y se han mezclado con otros pueblos asimilando culturas y lenguas aborígenes o manteniendo las autóctonas con cierto grado de sustitución. Las culturas tradicionalmente sedentarias no se han mantenido ajenas a estos procesos, pues la influencia de pueblos vecinos, ya sea por motivos tecnológicos, políticos o sociales, ha dejado un sustrato lingüístico en sus lenguas. No es difícil encontrar en cualquier lengua extranjerismos que se han incorporado de un modo natural y sin intermediaciones académicas al léxico habitual, adaptándose a las reglas ortográficas y derivando en nuevos tipos de palabras. De un inocente *click* que entró en el castellano con la explosión computacional, hemos verbalizado el sustantivo para crear un tipo de acción muy concreta derivada del influjo tecnológico anglosajón y hoy ya utilizamos cotidianamente el paradigma del verbo «cliquear» o «clicar» y de la locución verbal «hacer clic». Las comunidades humanas no son en ningún caso inmunes a los contactos interculturales y hasta la sociedad tribal más hermética sabe de la existencia de otros pueblos a los que ha visto o ha oído, pese a que rechaza su contacto.

La lingüística ordena científicamente esta variedad de lenguas recurriendo a múltiples indicios genéticos y tipológicos para establecer conexiones y periodicidades entre unas y otras. El pensamiento mítico ha constatado el multilingüismo y lo ha vuelto inteligible de una manera creativa para dotar de comprensión y significado la realidad que contempla. Este capítulo establece una clasificación con cuatro tipos de mitos sobre la diversidad de lenguas. Como ya se ha mencionado, el mito es lenguaje y, como tal, es un mecanismo fluido, creativo y adaptable, por lo que este catálogo no aspira a organizar los mitos en cajones sellados. Una mínima variación podría abrir la puerta a una nueva clasificación adaptada a esa coyuntura literaria y, como sabemos, existen tantas versiones de un mito como personas narradoras hay. Sin embargo, sí es posible detectar arquetipos comunes entre diferentes mitos. Las fluctuaciones narrativas respecto a personajes, emplazamientos o detalles ínfimos no invalidan una estructuración más genérica como la aquí propuesta.

#### **4.1 Diferentes construcciones babélicas**

La diversidad de lenguas encuentra uno de los tipos de mitos más extendidos en una construcción vertical enhiesta por la mano humana con la intención de acercarse a los dioses o a sus encarnaciones en cuerpos celestes. A lo largo y ancho del globo, este arquetipo ha suscitado una proliferación de relatos folclóricos. El debate en torno a las posibles influencias entre culturas para explicar la repetición de un

motivo literario tan concreto está fuera de los límites de este trabajo. No abordamos un problema historiográfico que dé sentido y coherencia a esta eventualidad, pero sí comprobamos una dirección común en numerosas tradiciones mitológicas que abordan el origen del multilingüismo.

Una de las narraciones más influyentes en las culturas judeocristianas es el mito de la torre de Babel. Este relato está documentado en diferentes fuentes, siendo las más conocidas Gn, 11 y la literatura midráshica judía, aunque abundan referencias en varios libros apócrifos. Sobre la faz de la tierra solo se hablaba una única lengua. Nimrod, bisnieto de Noé, había vencido al rey de Babilonia, consolidando así su poder sobre todas las tierras. Sus conocimientos de astrología le habían revelado que llegaría un hombre que predicaría la adoración al verdadero dios, ocurrencia que le llenó de ira y arrogancia, así que decidió restringir el culto a Dios en su reino. Nimrod alentó a sus súbditos a construir una gran ciudad que les mantuviese unidos y así hicieron. Acto seguido, les soliviantó para erigir una gran torre que llegase hasta el cielo para cumplir dos objetivos: servir de subterfugio ante un eventual incendio o inundación y librar una guerra contra el gobernante de los cielos, destituirle y colocar en su lugar un ídolo guerrero que protegiese al pueblo de Nimrod. Seiscientas mil personas se reunieron en el valle de Sinar, entre los ríos Tigris y Éufrates, para iniciar la construcción de una torre que les daría la gloria de un nuevo gobierno.

Para alzar la mole, el terreno aluvial sobre el que se encontraban no les proporcionaba piedra, de modo que fabricaron ladrillos que fueron colocando hasta completar una altura de catorce mil codos —algo menos de seis kilómetros y medio—. Los constructores habían interiorizado tan fielmente su deber para con Nimrod que cuando uno de ellos tenía un accidente y fallecía, no le importaba a nadie, pero la caída y fractura de un solo ladrillo generaba llantos y lágrimas entre la tropa. En ese momento, el patriarca Abraham se enteró de la obra que se estaban llevando a cabo en Sinar y no dudó en personarse en el lugar para disuadir de tal pecaminosa empresa. Al ser ignorado, Abraham pidió a Dios que confundiera la lengua de aquellas personas para que no se pudieran entender y boicotear así la edificación.

Dios ordenó a setenta y dos ángeles descender al valle y entregar una lengua diferente a los constructores. Una vez cumplido el mandato divino, aquellas personas no se pudieron hacer comprender entre sí y la *confusio linguarum* derivó en una batalla en la que pereció la mitad de la población, mientras que la otra mitad se distribuyó sobre la tierra portando diferentes lenguas<sup>23</sup>. Para evitar una nueva tentativa de ascenso al firmamento, Dios ordenó destruir la torre. El tercio superior se derrumbó por mor de un incendio, el tercio intermedio cayó tras un terremoto y la base de la construcción permaneció en pie. Probablemente la base que se mantuvo erigida simbolice la arro-

---

23 Según la fuente, fueron setenta o setenta y dos las lenguas entregadas por los ángeles a los humanos.

gancia latente en las personas que pueden caer de nuevo en el pecado de intentar alcanzar a Dios quien, como reacción, desencadenaría catástrofes que reculasen la pretensión humana.

Esta torre legendaria se ha asociado con el zigurat Etemenanki, ubicado en la antigua ciudad mesopotámica de Eridu y desenterrado en 1913 bajo la dirección del arqueólogo Robert Koldewey. Se ha especulado mucho sobre su estructura original, pero lo cierto es que la única representación gráfica de la que disponemos se encuentra en la denominada Estela de la Torre de Babel, datada en el siglo VI a.C. y perteneciente a la colección privada del coleccionista noruego Martin Schøyen. En esta laja de piedra negra están grabados Nabucodonosor II al lado de un zigurat de seis plataformas y un plano de planta de una cella junto con la inscripción «*Etemenanki zigurat Babilii*». Según las investigaciones, asirios y arameos destruyeron la torre, que posteriormente reconstruirían los príncipes caldeos. Datada en el milenio III a.C., contaba con una base rectangular de casi 92 metros de lado y habría llegado a medir unos 90 metros de altura bajo los reinados de Nabopolasar y de Nabucodonosor II (Montero Fenollós, 2020). Babel fue la capital de los Imperios babilónico y asirio y su etimología caldea parece significar «la puerta de Dios». En muchas ocasiones se interpreta Babilonia como confusión, inexactitud terminológica causada por un juego de palabras que el pueblo semita hacía con el nombre de la ciudad. La raíz hebrea *bâlal* significa «confundir» o «mezclar», etimología que aprovecharon para aludir a Babel como la ciudad donde se produjo la confusión de lenguas (Wallis Budge, 1891).

Otra inferencia menos aceptada, aunque no por ello carente de sentido, la aportó el ocultista francés Éliphas Lévi (1861). El autor partió de la hipótesis de que la Biblia es una colección de textos de naturaleza alegórica en la que los personajes y sus actitudes son arquetipos ilustrativos de las preocupaciones mundanas de los seres humanos, en clara sintonía con el concepto de mito que estamos utilizando. La lucha entre Caín y Abel no sería más que la oposición entre la fuerza y la inteligencia en un mundo dominado habitualmente por la imposición de la primera; el arca de Noé no se entendería en un sentido literal y material, sino como receptáculo de la tradición custodiada por unos pocos ante la amenaza del diluvio, es decir, de la rebelión. En el caso que nos ocupa, Nimrod encarna la soberbia y la vanagloria con las que pretende establecer un imperio universal. Esa idea despótica se refleja en la construcción de la torre de Babel, pero algo acontece para que no se termine de completar la obra. Son las hostilidades entre diferentes facciones las que, llegado a un punto de la construcción, exacerban sus diferencias adhiriéndose de manera radical a posturas individualistas que buscan el interés particular. Lévi señaló los ejemplos históricos del Imperio persa, el Imperio romano o Napoleón que, bajo la osadía de abarcar los límites del mundo conocido, terminaron fracasando. Las variadas tendencias políticas tendrían su contrapartida, entonces, en la diferenciación de las lenguas.

El mito se ha interpretado de múltiples maneras y los comentaristas se han enfrascado en debates a menudo espurios que no aportan información fidedigna en tanto en cuanto ni siquiera el mito trata de ofrecer una relación histórica y contrastable de efemérides. Por un lado, algunas fuentes aseguran que los antepasados de Abraham habrían salvaguardado la lengua original como si de un objeto meteórico se tratase tras el derrumbe de la torre de Babel (Sherwin, 2014). Por otro lado, la versión que mayor consenso ha despertado entre los estudiosos de la Torá es que aquella lengua original se perdió completamente (Cesare, 2011). En todo caso, el causante de la confusión lingüística hemos de identificarlo en Nimrod, no en Dios. Mientras el pueblo de Babilonia adoraba a Dios, este no intercedió en los asuntos terrenales, pero el liderazgo y la elocuencia con los que Nimrod convenció a sus súbditos para revelarse contra el Todopoderoso provocaron la reacción de Dios en forma de confusión lingüística.

Un análisis particular de este mito es el que lo señala como una de las fuentes modernas de interpretación de la diversidad lingüística. Para el sociolingüista noruego-estadounidense Einar Haugen (1987), el mito de la torre de Babel se ha propagado hasta nuestros días en forma de ideología negativista que encuentra en el multilingüismo una característica perjudicial para las sociedades por cuanto las separa e impide su mutua comprensión. Abriendo un marco radicalmente opuesto, Steiner (1975) consideraba que la torre de Babel es el símbolo de la necesidad de conservación cultural y lingüística. Las comunidades humanas anhelan un cierto aislamiento que preserve su continuidad como constructo histórico-nacional. La lengua propia sería uno de los vórtices más visibles de esta privacidad, pues funciona como inhibidor de injerencias externas.

Relatos similares abundan en otras partes del mundo y las costas que baña el Pacífico son un enclave privilegiado para encontrar mitos en los que el eje narrativo pasa por un elemento vertical que los humanos desean escalar para llegar al cielo. Los nativos de las islas Hao, en la Polinesia francesa, cuentan que, después de la gran inundación, los tres hijos de Rata —un personaje de la mitología polinesia— intentaron levantar un edificio que llegara al cielo para ver a Vatea, la divinidad creadora. Cuando el dios se enteró de aquella construcción motivada por la presuntuosidad humana, lleno de ira la destruyó y alteró los idiomas de los lugareños. En consecuencia, desde entonces el mundo dejó de hablar una sola lengua. En las islas del Almirantazgo de Papúa Nueva Guinea<sup>24</sup>, se dice que Muikiu, jefe de la familia *Lohi*, incitó a su gente a construir una casa que llegase hasta el cielo. Cuando estaban a punto de tocar el firmamento, un hombre llamado Po Awi les prohibió continuar. Muikiu acató la orden y acto seguido roció agua sobre su parentela, cuyos miembros en ese instante empe-

---

24 No confundir con la isla del Almirantazgo del archipiélago Alexander de Alaska.

zaron a hablar lenguas diferentes (Frazer, 1918: 383-384). El habitual castigo divino es sustituido por el poder disuasorio y la presunta autoridad de Po Awi.

Los mitos de las islas de Melanesia y Polinesia son proclives a incluir elementos axiales que unen el cielo y la tierra, pero no siempre están relacionados con la confusión de lenguas. En las islas Marquesas se cree que se puede trepar al cielo viajando al horizonte y que la bóveda celeste es una tierra habitada por seres emparentados con las personas, al igual que con los habitantes intraterrenos (Williamson, 1933: 93). El investigador de las culturas del Pacífico George Turner reportó en Samoa el mito de Punifanga y Tefaliu, dos jóvenes que se propusieron llegar a la luna. Punifanga ascendió por un árbol, pero Tefaliu creía que no sería lo suficientemente alto, por lo que ideó otro plan. Con cáscaras de cocos y otros materiales avivó un fuego y, cuando el humo espesó, se subió para transportarse (Turner, 1861: 247). El mito deja claro que los dos muchachos lograron su objetivo, pero la historia termina abruptamente sin saber qué más ocurrió. En las Islas Fiji se cuenta que los humanos empezaron a enhestrar una torre para alcanzar la luna, pero al llegar a cierta altura, la base se pudrió y todo se desmoronó (Young, 1854: 314).

A menudo, el derrumbamiento de la construcción va seguida de la dispersión de grupos humanos. Al constatar que no se entienden entre unos y otros, o bien las personas deciden emigrar y establecerse en otro lugar, o bien es el dios el que ejecuta la diáspora, ubicando cada comunidad lingüística en un lugar del planeta. La mitología religiosa hindú cuenta que el magnífico «árbol del mundo» o «árbol del conocimiento» se hallaba en el centro de la tierra dando cobijo a los seres humanos bajo sus ramas. El orgulloso árbol pensaba que su copa se sostendría en el cielo para proteger bajo su sombra a toda la humanidad. Con todo y con ello, Brahma pensó que esto podría perturbar el orden del mundo, con lo cual decidió cortar sus ramas y disgregarlas por la superficie terrestre junto a los humanos. Estas ramas brotaron allá donde cayeron en forma de banianos y dieron lugar a lenguas, costumbres y creencias diferentes. Solamente se salvó de la dispersión el sánscrito, que era la lengua original de la humanidad (Doane, 1910: 36). El pueblo ghaiko pertenece a la etnia de los karens y habita en el sudeste de Birmania. Según su mitología, sus ancestros de trigésima generación después de Adán edificaron una gran pagoda para alcanzar el cielo. A mitad de la obra, su dios descendió y confundió las lenguas de los ghaikos para que no se volvieran a entender y frustrar así su pretensión transgresora. Finalmente, las personas se marcharon de allí tomando direcciones diferentes para asentarse en otras tierras (Mason, 1868: 163).

Un mito atribuido a los toltecas de México cuenta que un diluvio destruyó el primer mundo, que duró setecientos dieciséis años. La inundación fue tan devastadora que los picos montañosos más altos quedaron sumergidos siete metros bajo el agua. No obstante, unas cuantas personas sobrevivieron introduciéndose en un *toptlipetlacali*, una especie de cofre o arca en lengua náhuatl. Se reprodujeron y, cuando el pueblo

aumentó en número, construyeron un zigurat con la pretensión de refugiarse ante una nueva eventual inundación. El mito dibuja la pirámide escalonada como una edificación impelida por la necesidad de cobijo y no por la ambición humana de tocar el cielo como ocurre en otras mitologías. Sin embargo, una vez erigida, las personas dejaron de entenderse entre sí porque comenzaron a hablar lenguas diferentes, hecho que les hizo apartarse unos de otros y buscar nuevos asentamientos (Frazer, 1918: 382).

El pueblo tibeto-birmano de los mikires dice que, en tiempos de los descendientes de Ram, los gobernantes codiciaban el poder y quisieron conquistar el cielo. Para ello, ordenaron levantar un edificio por el que trepar y librar la guerra. Los dioses y demonios se aliaron ante el temor de que aquellas personas les derrocasen y les dispersaron por los cuatro rincones del planeta. Esta repartición provocó que el idioma original se fuese desgajando en lenguas diferentes de las que surgieron todas las lenguas de la humanidad (Stack, 1908: 72). En este caso, la confusión lingüística no es una maldición divina directa, sino que se produce por el aislamiento entre los grupos humanos y la consiguiente etnogénesis.

Si hasta aquí el acicate principal de la erección de un edificio consiste en la arrogancia humana por alcanzar el firmamento, salvo la particularidad del mito tolteca de buscar una guarida, esta no es la única emoción que desencadena la confusión lingüística. Sentimientos tan primordiales del ser humano como son la curiosidad y la búsqueda de mejores condiciones materiales derivan en construcciones semejantes a las anteriores en varios mitos.

El pueblo amerindio choctaw cuenta que el espíritu Aba creó al ser humano con barro amarillo y le entregó la lengua choctaw. Tras varias generaciones, las personas miraron al cielo preguntándose qué serían las nubes y el manto azulado sobre sus cabezas. Tras muchos debates, decidieron alzar un montículo de rocas para llegar hasta el cielo. Durante las mañanas trabajaban arduamente, pero por las noches el viento soplaba fuerte y arrojaba las piedras al suelo. La tercera noche, los constructores durmieron en la propia montaña de rocas y esta vez el viento sopló tan fuerte que desplazó a las personas y las piedras. Al amanecer, todos salieron de los escombros y se quedaron perplejos porque el choctaw ya no era la única lengua que allí se hablaba. Los que no podían entender esta lengua original se pelearon y finalmente se separaron en diferentes tribus hacia el norte, el este y el oeste (Bushnell, 1909: 30-31). La razón de tal suceso es la curiosidad; el pueblo choctaw quiso averiguar más sobre su mundo, pero el acceso a un conocimiento prohibido como lo es llegar hasta el cielo tuvo como consecuencia la confusión de lenguas.

Un mito de la comunidad chin de Birmania narra que hubo un tiempo en que toda la gente vivía en una aldea grande y hablaba un único idioma. Un día, aquellos individuos se reunieron en consejo para tomar una decisión respecto al perjuicio que les

suponía para sus cosechas las fases de la luna y el resultado fue capturar el astro para hacerlo brillar permanentemente. Después de muchos años de trabajo levantando una torre, esta era tan elevada que el descenso de los constructores para comer y descansar duraba varios días. Con afán de evitar esta pérdida de tiempo, diseñaron varios niveles a lo largo de la torre para transportar los víveres más ágilmente sin necesidad de bajar y subir. La plantilla total quedó así dividida en diferentes grupos asentados en cada piso, lo cual redujo el contacto entre ellos y cada uno desarrolló un idioma y costumbres propias. Para el pueblo chin, aquella mole de piedras fue el comienzo de la gran cordillera que separa la llanura de Birmania desde la bahía de Bengala (Scott, 1918: 266). El empeño por raptar la luna se ve inducido por una necesidad, no por una conducta de ambición o arrogancia como en la mayor parte de los mitos de construcciones verticales. Los chinos tienen un problema relacionado con su cotidianeidad que, de agravarse, podría incidir en su propia supervivencia: las fases de la luna repercuten cuantitativa y cualitativamente en las cosechas. Se trata, por ende, de una emoción directamente relacionada con la perpetuación comunitaria. Esa necesidad les lleva a erigir una torre que, por su diseño, requiere de pisos intermedios en los que los constructores comienzan a aislarse hasta desarrollar lenguas diferentes. Como vemos, este conocimiento popular no dista de los hallazgos científicos que establecen una relación causal entre el aislamiento y la proliferación de trazos lingüísticos diferenciados que terminan derivando en diversas lenguas.

El mito hopi de la creación comienza cuando Tawa, el espíritu del sol, creó el primer mundo, obra que le disgustó porque los únicos seres que lo habitaban eran insectos que no conocían el significado de la vida. Tawa envió a la abuela araña<sup>25</sup> para que les guiase hacia el segundo mundo. Una vez allí, muchos bichos se convirtieron en animales, pero seguían sin entender la vida. Una vez más, Tawa le pidió a la abuela araña que les condujese hasta el tercer mundo, en el que algunos animales adquirieron forma humana. Algunas personas aprendieron a tejer y otros oficios útiles, pero los *powaka*, que eran falsos curanderos, llevaron a muchos por el mal camino. Los niños deambulaban solos y sucios, había robos y asesinatos. Así que la abuela araña exhortó a las personas buenas a que se fueran de aquel lugar.

Esta gente envió varias aves para investigar qué había allá arriba sobre sus cabezas. Las aves les informaron de que en los cielos había un mundo distinto, de modo que los hopis decidieron llegar hasta allí. Para ello, plantaron una semilla de girasol que crecía cuanto más cantasen las personas. Sin embargo, la base del tallo cedió por

---

25 No es infrecuente en los mitos del mundo disfrazar una condición elevada con apariencias insignificantes. La araña puede parecer un insecto minúsculo y en ningún caso portador de un esplendor tal como el que se concentra en la abuela araña del mito hopi. Este personaje es un elemento totémico poseedor de un conocimiento privilegiado y organizador de los diferentes mundos. Habitualmente, la grandeza interna de un personaje se viste con ropajes que rozan lo inhumano. Nótese el estado decrepito de Jesús de Nazaret durante su pasión y la fuerza iluminadora que seguía transmitiendo y que hoy todavía transmite a millones de correligionarios.

el peso de aquellos que intentaban trepar y todos se cayeron. A continuación sembraron un pino, pero no creció lo suficiente para llegar hasta el cielo. Como tercer proyecto, plantaron un bambú que, esta vez sí, era lo suficientemente fuerte para aguantar el peso y lo suficientemente alto para tocar el firmamento. A medida que la gente iba entrando en el cielo, el ruiseñor Yawpa les entregaba la lengua que hablaría cada uno. Los *powaka* seguían trepando y las demás personas hacían lo posible para que no entraran en el cielo. Finalmente, tiraron de la parte superior del bambú hasta arrancarlo. Miles de personas que seguían el camino equivocado cayeron a la superficie oscura de la tierra (Voth, 1905: 38-39).

Estos mitos contienen un arquetipo común: la construcción de un elemento vertical —una torre, un árbol, un zigurat o un edificio sin mayores detalles morfológicos— que sirve de *axis mundi*, de nexo entre la tierra y el cielo, así como de fuerza centrífuga y diseminadora. Las personas deciden trepar movidas por emociones negativas como la arrogancia o la ambición de alcanzar a los dioses e incluso retarlos, o por otros sentimientos sin una carga valorativa negativa tan evidente, tales como la curiosidad por conocer más y la necesidad de mejorar las condiciones de vida porque la situación en la tierra es desesperada por alguna causa —los personajes del mito tolteca buscan una guarida ante otro probable diluvio, en el mito chin quieren atrapar la luna para que no deje de brillar y así mejorar sus cosechas y los hopis huyen de un enclave gobernado por el caos—. El resultado tampoco es siempre el mismo, pues en unos casos las personas consiguen alcanzar el cielo, pero la mayor parte de las veces fracasan en su empresa. La causa principal de esta frustración es la ira o el miedo de los dioses, que ven peligrar su dominio sobre la tierra y deciden derribar la construcción vertical y dispersar a los humanos. Finalmente, la confusión lingüística se produce antes del derrumbe o tras el aislamiento al que se someten diferentes grupos humanos.

## 4.2 El arquetipo del diluvio

Las alusiones a un fuerte diluvio en una etapa primitiva del mundo que conllevó una inundación nunca vista desde entonces es uno de los motivos más frecuentes en los mitos cosmogónicos y etiológicos. Numerosas culturas pretéritas y actuales registran en sus mitos una era dorada que fue arrasada por un enorme diluvio. Conocida es en la tradición judeocristiana el desafío de Dios a Noé para reunir parejas de cada especie animal e introducirlas en un arca con dimensiones muy precisas antes de que se produjera el gran diluvio que duraría cuarenta días y cuarenta noches. Pasado este cataclismo, las genealogías posteriores a Noé se dispersaron por doquier y fundaron distintas naciones con sus respectivas lenguas (Gn, 6-10)<sup>26</sup>. La Lista Real

---

26 En el apartado anterior indicábamos que Gn, 11 relata el intento de construcción de la torre de Babel, momento en el que toda la humanidad hablaba la misma lengua. Es paradójico que el capítulo anterior, Gn, 10, indique que los descendientes de Noé se dispersaron por el mundo y se formaron distintas len-

Sumeria establece la relación cronológica de los reyes que habrían gobernado la zona de Mesopotamia y enumeran los dirigentes antediluvianos, cuyos periodos de reinado alcanzan varios milenios cada uno. El Canon Real de Turín desglosa una lista semiapócrifa de los reyes que gobernaron Egipto desde el comienzo de los tiempos. Semiapócrifa porque buena parte de la egiptología solamente reconoce como veraces los datos cronológicos, con fechas y detalles muy precisos, desde Narmer hasta la XVII dinastía<sup>27</sup>, pero rechaza la relación de gobernantes anteriores. Estos reyes que se han apartado al rincón de la mitología son los Shemsu Hor, o Compañeros de Horus, seres mitad humanos mitad divinos que habrían reinado en el valle del Nilo hace aproximadamente doce mil años, época en la que la postrera glaciación dio paso al Holoceno, periodo cuaternario actual.

Varias mitologías vinculan explícitamente la fuerte crecida de las aguas con la confusión lingüística posterior. Este tipo de mitos se puede agrupar en dos categorías atendiendo a la intervención de un dios o a su ausencia. En cuanto al primero, la deidad no es, como cabría esperar, el causante del diluvio, o al menos los relatos no lo atribuyen específicamente al decreto de un ser sobrenatural. Más bien, esa gran inundación se debe a fenómenos naturales desconectados de toda intromisión divina. Ahora bien, la figura del dios es primordial por cuanto ejerce de administrador o distribuidor de lenguas. Una vez se ha recuperado una situación normalizada tras el hundimiento del mundo, la deidad reparte diferentes idiomas a los grupos humanos y les envía en direcciones opuestas o la dispersión se produce por iniciativa propia de las personas.

La civilización azteca pensaba que la primera raza de seres humanos fue devorada por los jaguares, a la segunda se la llevó el viento y se convirtieron en monos, la tercera ardió en las llamas del fuego y la cuarta se hundió bajo las aguas y se convirtieron en peces. De esta cuarta raza, solo sobrevivieron Xochiquetzal<sup>28</sup> y su esposo Coxcox

---

guas. ¿El multilingüismo antecede, entonces, al monolingüismo y este, a su vez, sufrió la confusión de lenguas? Esta contradicción revela el carácter mitológico de un texto hierático como Génesis, que no se ha de interpretar literalmente puesto que, como todo mito, su lectura es plurívoca.

27 Las dos acepciones de «dinastía» en el *Diccionario de la Real Academia Española* aluden a un núcleo familiar que detenta el poder. La egiptología, en cambio, utiliza este concepto en otro sentido al estudiar las treinta y una dinastías del antiguo Egipto. En este contexto, una dinastía faraónica no es necesariamente una familia reinante, sino una secuencia de reyes delimitada por convención sobre criterios tales como el traslado de la capital administrativa, cambios sustanciales en los ritos funerarios o modificaciones en el estilo arquitectónico de las pirámides, entre otros. Una dinastía egipcia no tiene por qué ser, en primera instancia, una familia reinante, aunque puede serlo, especialmente cuando se trata de familias extranjeras como los reyes etíopes o persas. El sacerdote Manetón propuso por primera vez este término en su obra *Aegyptiaca*, del siglo III a.C., encargada por Ptolomeo II Filadelfo tras haber heredado el reino de Egipto después del desmembramiento del Imperio macedonio de Alejandro Magno. Por desgracia, la obra de Manetón se perdió, pero cronógrafos cristianos reelaboraron diferentes epítomes varios siglos después y conservamos el sentido particular que Manetón le dio a la categoría de «dinastía».

28 Algunos relatos indican que el esposo de Xochiquetzal era Tlaloc, dios de la lluvia, y una minoría de ellos identifican su esposo con su hermano gemelo Xochipilli. Xochiquetzal, además, es la diosa de la belleza, el amor, las flores y las artes para los toltecas y los aztecas. Se encargaba de vigilar el parto, atender

gracias a una pequeña barca en la que se metieron hasta llegar a la montaña Colhuacan. Allí engendraron una gran prole, pero todos nacieron mudos. Entonces los dioses enviaron una paloma para que enseñase a hablar a aquellos niños, de los cuales solo quince consiguieron articular un discurso, pero corroboraron que hablaban lenguas diferentes y originaron las naciones del mundo (Bingham, 2010 [2004]: 144).

En el golfo de Bengala, los habitantes de las islas Andamán cuentan que el dios Puluga creó la primera pareja de humanos tras un gran diluvio. Para que sobrevivieran, les enseñó algunas habilidades imprescindibles como la pesca o la fabricación de flechas y arcos. También les dio la lengua bojig-yâb que, según la tradición, todavía se habla en el sur y sudeste de Andamán medio y es el idioma del que derivan todos los demás. Cuando el grupo comenzó a reproducirse, las islas se quedaron demasiado pequeñas para albergar a estas personas, por lo que decidieron emigrar, llevando consigo esa lengua que varió y germinó el multilingüismo actual (Radcliffe-Brown, 1922: 212).

El mito inca de la creación recoge diferentes arquetipos que dificultan su clasificación. Como ya se ha mencionado, los mitos son productos lingüísticos y literarios caracterizados por una fluctuación que repercute en diversas versiones e interpretaciones. Su clasificación no es ajena a esta indeterminación y bien se podría ver en el siguiente mito ciertos elementos nucleares que lo catalogasen en otras categorías. El clérigo español Cristóbal de Molina (2011 [1873]: 4) recogió este mito de los incas peruanos a partir de las pinturas del templo Puquin Cancha —Casa del Sol— de Cuzco. Durante la vida del primer inca Manco Capac se extendió la idolatría al sol y se empezó a escuchar noticias de un gran diluvio en épocas remotas. Las aguas alcanzaron las colinas más altas y todo rastro de vida pereció, salvo un hombre y una mujer que se resguardaron dentro de una caja de tambor. Cuando cesó la tormenta, el oleaje les portó a Tiahuanaco y el creador Viracocha les ordenó quedarse allí en calidad de mitimaes. En ese lugar, Viracocha empezó a crear más personas a partir de arcilla pintada con los colores y las formas de la vestimenta que representaría a cada nación. El creador dio a cada uno el idioma que debía hablar, las canciones que debía cantar y las semillas y alimentos que debía sembrar. Una vez moldeadas las figurillas, les entregó sus respectivas almas y les ordenó que bajaran a Titicaca, desde donde se expandieron en pacarinas<sup>29</sup> sobre la superficie terrestre. Viracocha les entregó un código moral de comportamiento y les instruyó en habilidades como el tejido de prendas. A continuación, ordenó a los cuerpos celestes ascender al firmamento, don-

---

a las madres y era la mecenas de los artistas (Taube, 1993).

<sup>29</sup> Centros de creación que servían de punto de partida para la distribución de cada pueblo sobre la tierra. La mitología inca afirma que las pacarinas surgieron tras el *jatun chaque*, una época de sucesivas catástrofes naturales que obligó a las personas a huir de sus poblados y buscar nuevos asentamientos. La pacarina más conocida es la de Titicaca, pero existieron otras como las de Yarocaca y Chinchaycocha (Huertas, 2016).

de permanecerían indefinidamente. La misión civilizadora de Viracocha se completó mediante sus hijos Imaymana Viracocha y Tocado Viracocha, que dieron un nombre a todos los árboles y frutas y enseñaron a cada pueblo qué hierbas eran comestibles.

El pueblo ndee jicarilla de Nuevo México —popularmente conocidos con el término despectivo de «apaches», que significa «enemigos»— cuenta que en el comienzo de los tiempos reinaba la paz y la tranquilidad y todos los humanos y animales hablaban el mismo idioma. Coyote<sup>30</sup> tuvo un presagio de que ese paraíso no duraría mucho porque sería arrasado por una gran inundación, así que advirtió a su amigo Montezuma, que construyó una embarcación por si se cumplía la predicción de Coyote. Efectivamente, un gran diluvio azotó la tierra, que se cubrió de agua y todos los humanos fenecieron. Coyote y Montezuma lograron sobrevivir en aquel bote y, cuando las aguas disminuyeron de nivel, buscaron una tierra firme. Allí consiguieron restablecer la especie humana y las demás especies animales. Entonces, el dios supremo Yi-ná-yës-gõn-i dirigió a las personas hacia el oeste. Durante el viaje, fueron disgregándose y asentándose por el camino, dando lugar a los cheyenes, a los utes y a otras comunidades. Conforme pasó el tiempo, cada grupo desarrolló su propia lengua (Russell, 1898: 253-254). 97

Por otro lado, en otra serie de mitos hay una ausencia total, o parcial como ya veremos, del Todopoderoso. Al igual que en los anteriores, el diluvio parece un desastre natural por una reacción atmosférica y la escisión lingüística se produce tras el restablecimiento del orden primigenio como consecuencia de la dispersión que han ejercido previamente las aguas sobre los seres humanos.

El pueblo kaska que habita en la Columbia Británica relata que, en una época lejana, hubo una gran inundación que cubrió la tierra. Algunas personas lograron escapar al desastre en balsas y canoas arrastradas en todas direcciones por la fuerza del agua. El pueblo original quedó así separado en múltiples subgrupos que encallaron a lo largo del planeta. Las personas quedaron dispersas sin saber dónde se encontraban las demás y si alguien más aparte de ellos habría conseguido sobrevivir. Mucho tiempo después unos pueblos se encontraron con otras comunidades, pero ya no hablaban la misma lengua y no podían entenderse (Teit, 1917: 442-443).

En esta provincia de Canadá vive el pueblo nuxalk, o bella coola, cuyo mito sobre el origen comparte ciertos aspectos con el de los kaskas. El dios Masmasalanich creó a los humanos y sujetó la tierra al sol con una cuerda para que estuvieran a una distancia apropiada y evitar que la tierra se hundiera en el mar. Un día, estiró de la cuerda y la tierra fue sumergiéndose poco a poco bajo las aguas hasta que el mar cubrió la superficie y llegó hasta las montañas. En ese momento, se desencadenó una

---

30 Coyote es un personaje muy frecuente en las mitologías de los pueblos nativos de la franja occidental de Estados Unidos. Su forma y su rol varía en los relatos de unas comunidades a otras y a menudo es uno de los protagonistas en los mitos de la creación.

tormenta espantosa que envió por doquier a los humanos que se habían refugiado en botes. Cuando Masmalalanich consiguió tirar de la cuerda para elevar la tierra, la humanidad ya estaba repartida por todo el orbe y hablaba lenguas diferentes (Frazer, 1918: 320). Este mito ciertamente está protagonizado por una deidad, con lo cual no tendría aparentemente sentido encajarlo en este segundo grupo de la clasificación que planteamos. El motivo para incluirlo aquí es el tipo de causa que da lugar a la diversidad lingüística. Masmalalanich no reparte las lenguas a cada grupo humano, como sí acontece en los mitos azteca, andamanés, inca y ndee. El dios se mantiene ajeno a esta confusión y su función se centra en restablecer el orden primordial que él mismo había quebrado en un descuido con la cuerda que une la tierra y el sol. El desencadenante de la confusión de lenguas es la inundación, que hace transportar cada barca cargada de humanos en diferentes direcciones.

Sin alejarnos de la Columbia Británica, se encuentra en el extremo sur de Alaska el pueblo tlingit, que narra un mito muy particular de dispersión tras el gran diluvio. La historia cuenta que a este acontecimiento le siguió una gran inundación que lo arrasó todo. Algunas personas lograron refugiarse y huir en un arca enorme. Cuando el temporal mitigó y las aguas descendieron, el arca chocó con una roca y se partió en dos. Este acontecimiento provocó que la lengua que hablaban aquellas personas se separase en multitud de hablas diferentes. Para los tlingits, las dos mitades del arca simbolizan, por un lado, sus propios ancestros y, por otro lado, los ascendientes de los restantes pueblos de la tierra (Pauly, 1862: 14). En este mito no hay una dispersión prototípica, sino que todos los supervivientes se refugian en un solo barco, conque el rumbo que toma afecta a todos sus tripulantes. El efecto que causa la diversificación lingüística es el accidente que sufre la embarcación al colisionar con una roca. Por tanto, no existe una sucesión lógica en los acontecimientos que genere esta confusión. En los mitos anteriores, el oleaje disemina a la población original, aislándola en subgrupos por todo el planeta y favoreciendo el desarrollo de formas lingüísticas particulares. La confusión de lenguas a partir del choque del arca en el mito tlingit es una reacción ergotista por cuanto el razonamiento entre la causa y la consecuencia es un exceso silogístico. Ahora bien, como ya sabemos, nos encontramos en el universo del mito, no de los razonamientos coherentes.

Los mitos anteriores cuentan con la particularidad de que un fenómeno natural de proporciones desmesuradas, el gran diluvio, provoca una inundación y la correspondiente escapatoria de aquellos seres que consiguen un medio para huir. Una vez restaurada la situación inicial de quietud, tiene lugar la confusión lingüística por dos motivos principales: (i) una deidad reparte distintas lenguas a cada grupo humano y posteriormente les indica sus nuevas ubicaciones geográficas a lo largo y ancho del mundo o, alternativamente, es el propio grupo humano el que decide emigrar, y (ii) las personas se encuentran diseminadas por todo el orbe por mor del fuerte oleaje que les ha arrastrado a diferentes lugares. Esta dispersión engendra variaciones en la forma de hablar de las personas que derivan en el multilingüismo subsiguiente.

### 4.3 Éxodo

Los dioses o seres sobrenaturales como mediadores en los mitos sobre la confusión lingüística es un factor recurrente para establecer clasificaciones. En las historias del apartado anterior, se reporta un elemento climático que origina la dispersión humana. En el caso que nos ocupa a continuación, también se da una propagación, pero motivada por la propia voluntad del grupo o por decreto divino. Los mitos aquí registrados reflejan el éxodo conjunto de toda la comunidad que va asentándose en diferentes lugares a lo largo del periplo migratorio o dicho reparto se ve fundamentado por la determinación de un dios u otro ser mitológico.

En primer lugar, el éxodo puede verse influido por una causa que afecta negativamente a la vida de los humanos. Dentro del grupo etnolingüístico salishan, asentado en la Columbia Británica canadiense y en varios estados occidentales limítrofes de Estados Unidos con Canadá, se habla del mito del argumento. Dos personas discutían sobre cuál sería el origen del zumbido agudo que emiten los patos durante el vuelo. El debate fue incorporando cada vez más individuos y adquiriendo más tensión. Para unos, el ruido procedía sin duda del pico; para otros, de las alas. Los argumentos y razonamientos de un grupo no convencían al otro, de modo que el jefe de la tribu convocó a los líderes de los pueblos colindantes a un consejo para aclarar el enigma. En aquella reunión, la disyuntiva se acrecentó y nadie se puso de acuerdo, por lo que algunas personas decidieron mudarse. Aquellos que se marcharon empezaron a hablar progresivamente de maneras diferentes y con el tiempo se formaron nuevas lenguas. Aunque el motivo de la discusión y del éxodo pueda parecer irrisorio, este mito recoge un principio básico de la lingüística: si los grupos humanos se separan, la evolución de sus lenguas será divergente ante las influencias de las lenguas próximas y las variaciones propias de cada grupo de hablantes.

El pueblo bantú de los wa-sanias cuenta que, en el principio de los tiempos, todas las personas hablaban la misma lengua. Pronto se desencadenó una hambruna que golpeó duramente y mucha gente llegó a morir de inanición. Quienes sobrevivieron enloquecieron y, erráticos, marcharon por todas direcciones en busca de otros lugares más propicios donde vivir. Este éxodo transformó la lengua originaria en el resto de lenguas habladas en la actualidad (Frazer, 1918: 384). Tanto en este mito como en el del pueblo salishan, el grupo humano decide marcharse de su territorio de origen voluntariamente y sin mediación divina. El éxodo se da tras un factor que repercute en la vida de las personas: la imposibilidad de llegar a un acuerdo en el mito salishan y una hambruna devastadora en el mito wa-sanía. Una vez puestos en marcha, la entidad principal se va desgajando y asentando en diferentes localidades. Nuevamente, este aislamiento supone la evolución y transformación independiente del modo de hablar de cada comunidad, deviniendo así en las lenguas actuales.

En segundo lugar, la emigración se produce en ciertos relatos por influjo de una deidad u otra clase de ser superior que incita a la dispersión, guía y acompaña físi-

camente al grupo humano para que establezcan en diferentes emplazamientos o directamente ejecuta la distribución. Sea de un modo u otro, el factor ineludible es el decreto divino. En este tipo de mitos, la diversidad lingüística puede darse antes, durante o inmediatamente después del proceso migratorio y se atiende a tres modalidades secuenciales posibles: (i) el dios coloca a cada grupo de personas en un lugar diferente del planeta y les entrega una lengua a cada uno; (ii) una deidad se encarga de repartir las lenguas a cada grupo, que a continuación decide emigrar por caminos separados; y (iii) el ser divino estimula el éxodo mediante una orden o guía al grupo a lo largo de su recorrido, y entrega una lengua a cada pueblo o esta multiplicidad se produce por el aislamiento de cada grey.

El antropólogo Alfred Kroeber publicó a principios del siglo XX el primer compendio de mitos y leyendas del pueblo yuki, que habita en el condado californiano de Mendocino. El autor advirtió de que encontró diferentes episodios sin una conexión orgánica en el mito de la creación yuki, incluso varias versiones contadas por el mismo narrador, luego la exégesis que incluyó en su obra es un modelo de muchos relatos parecidos. Al comienzo de los tiempos todo era agua. De una pluma boca abajo sobre un grumo de espuma surgió una voz y un canto. Era Taikomol, el dios supremo, cuya autocreación fue contemplada por Coyote. Entonces Taikomol asumió una forma humana y creó la tierra. Viajó por todos sus rincones con Coyote colgado a su cuello para sujetar los cuatro extremos. A continuación, fabricó el cielo con la piel de cuatro ballenas y, finalmente, creó a las personas. Para ello, ancló palos en el suelo de las casas durante la noche y a la mañana siguiente esas estacas se habían convertido en personas. Aún bajo la supervisión de Coyote, Taikomol viajó por todo el planeta operando de la misma manera para crear personas. En cada lugar, colocó palos en las casas durante la noche y les otorgó sus costumbres, sus modos de vida y sus lenguas. Una vez formada la humanidad, decidió crear las montañas, los manantiales y otros accidentes geográficos. Cuando terminó la obra, ascendió al cielo, donde todavía continúa (Kroeber, 1907: 183-185).

En el condado californiano de Humboldt viven los wiyots o wishosks, que cuentan cómo el dios Gudatrigakwitl creó el mundo y las personas uniendo y extendiendo sus manos, sin necesidad de ninguna herramienta. La primera horda de humanos carecía de raciocinio y fallecieron. El dios quería personas con diez vidas, pero este deseo era imposible de efectuar. Definitivamente creó todas las personas al mismo tiempo repartidas por todo el orbe. Por este motivo existen muchas lenguas. Gudatrigakwitl les entregó plantas medicinales, les enseñó a bailar y les dio algunos trucos para alimentarse correctamente (Kroeber, 1905: 93-94). Los nativos kunwinjikus, o gunwinggus, de la ciudad de Darwin, al norte de Australia, narran un mito en el que una serpiente arcoíris portaba muchos niños en bolsas que fue dejando conforme viajaba alrededor del mundo. A veces representa a la Madre Tierra, llamada Yingarna. La primera bolsa la depositó en una llanura cercana al río East Alligator. Cada una de

esas bolsas dio lugar a una tribu con su lengua y costumbres propias (Żywicznyński, 2018: 12).

Los aborígenes rumsenes de California cuentan que Coyote quería casarse con otras mujeres porque con su esposa solo había tenido un hijo y él anhelaba más descendencia. La esposa se negó a esta idea en un primer momento, pero después accedió. Coyote tuvo cinco hijos más con otras mujeres. Los hijos le preguntaron a su padre dónde iban a vivir, a lo que Coyote les respondió que salieran al mundo. Así, estos cinco hijos se marcharon y fundaron cinco pueblos con cinco idiomas diferentes. Esos pueblos fueron los de los ensenes, rumsenes, ekkheyas, kakontas y wacharones (Kroeber, 1907: 200-201). Coyote recurre al adulterio como fuente de renovación del linaje y de expansión biológica. Un solo hijo con su velada es insuficiente para llevar a cabo un proyecto más amplio. La deidad principal de este mito es Coyote, pero no es directamente quien coloca a cada comunidad en su respectivo lugar. Más bien, los hijos que tiene en esas relaciones extramaritales ejercen de intercesores. Coyote da la orden de que se repartan por el mundo y son sus hijos los creadores de cinco pueblos con sus lenguas propias. Al igual que en esta tipología de mitos, los seres humanos son creados al mismo tiempo en diferentes emplazamientos y con diferentes características lingüísticas.

101

Dentro de la tipología de mitos sobre la confusión de lenguas que contienen un principio divino intercesor en los acontecimientos, se encuentra el segundo subgrupo de relatos en los que la deidad reparte las lenguas a cada grupo humano y posteriormente se produce el éxodo por caminos separados. Al contrario que en los mitos anteriores, esta vez el numen actúa de distribuidor de lenguas, ya que la determinación de emigrar procede de la necesidad humana ante la falta de entendimiento entre los grupos. La mitología griega, con su amplísima influencia en las culturas europeas, posee un mito muy particular vagamente referenciado en los manuales de antropología y folclore. Según cuenta el relato, al comienzo de los tiempos, todas las personas estaban unidas bajo el gobierno de Zeus y hablaban el mismo idioma. Esta lengua común fue el legado de Philarios y Philarion, dios y diosa del ingenio, respectivamente. Sin embargo, el dios Hermes, al que nos aproximaremos pormenorizadamente más adelante, provocó la variedad en el habla de aquellos hombres y mujeres que, desde entonces, no se entendieron. Así, decidieron separarse y fundar las naciones que conocemos (Maher, 2017: 21).

Por último, encontramos aquellos mitos en los que un dios tiene dos funciones principales: indicar a cada grupo humano qué ruta seguir para que la tierra quede poblada en todos sus rincones y entregar a cada uno de ellos un idioma particular.

En una versión del mito sobre la confusión de lenguas de los kunwinjikus al que aludimos anteriormente, Waramurungundju —también llamada Narlinji-linji o Narkun-dee-undee según el territorio— es una mujer ancestral que llegó desde el otro lado del mar. Al tocar tierra, tuvo hijos a los que indicó dónde tenían que vivir y qué lenguas

tenían que hablar. Posteriormente, decidió circuncidar a los niños que había engendrado, pero sus primeros intentos no tuvieron éxito y los pequeños expiraron. Poco a poco perfeccionó su técnica y aún hoy algunas personas siguen con esta práctica de la circuncisión (Berndt y Berndt, 1981: 252). El mito no especifica cuántos hijos tuvo Waramurungundju y, por tanto, cuántas lenguas repartió. Al contrario que en la versión que vimos más arriba, en este caso el multilingüismo precede a la emigración. La mujer entrega los diferentes idiomas a sus hijos y estos se diseminan por el mundo, mientras que la serpiente arcoíris de la versión anterior va depositando bolsas que contienen los diferentes pueblos y sus características lingüísticas.

El reino colla floreció entre los siglos IV a.C. y V d.C. en la región andina de Perú y Bolivia, pero el Imperio inca lo anexionó a mediados del siglo XV, influyendo culturalmente en el pueblo colla. El dios creador de los collas era Tutujanawin, considerado como la energía primigenia dadora de vida. Cuando solo había oscuridad, el Creador apareció en el lago Titicaca con forma humana y formó el sol, la luna, las estrellas y, por último, las personas. Las dividió en grupos con peinados y ropajes característicos a cada uno. Los humanos salieron del Titicaca y se repartieron por todo el mundo. Una vez instalados, Tutujanawin les dio diferentes lenguas y les enseñó cómo vivir (Bingham, 2010 [2004]: 34).

En estos mitos, la figura divina da instrucciones a las personas para que lleguen a su destino y les entrega una lengua concreta. No obstante, a continuación tenemos un mito en el que el dios actúa de guía y acompañante de la muchedumbre, pero la diversidad lingüística no la origina la propia deidad, sino que se contempla como un fenómeno lógico provocado por la segregación y el aislamiento de las comunidades a lo largo del recorrido.

En el capítulo anterior, expusimos el mito tuscarora de la creación que recogió en su obra Elias Johnson, jefe de esta comunidad. Este mito cuenta con un desarrollo más detallado que permite concluir no solo que el dios Tarenyawagon otorgó al ser humano la capacidad de hablar, sino que la multiplicidad lingüística en las seis naciones iroquesas se debe a la diseminación del pueblo original en diferentes subgrupos a través de un largo éxodo. David Cusick, miembro del pueblo tuscarora, recogió las tradiciones y mitos de su comunidad en escritos y dibujos. David falleció en 1831 y, catorce años más tarde, su hermano James Cusick escribió a Henry R. Schoolcraft, un destacado antropólogo de los pueblos nativos de Norteamérica, indicándole la ubicación del último libro de David que no pudo publicar en vida. Entre aquella documentación se encontraba una versión más prolija que la de Elias Johnson y que Schoolcraft publicó en 1847 junto con un fecundo material histórico y etnológico sobre las naciones iroquesas. Esta obra recoge el mito tuscarora sobre la diversidad lingüística. Este pueblo reconoce la variación dentro del sistema lingüístico iroqués, pero el mito refleja la inteligibilidad mutua entre los pueblos que conforman la Confederación Iroquesa.

Hace mucho tiempo, un conjunto de personas se ocultaba en las montañas que bordeaban las cataratas Kuskehsawkich —hoy cataratas Oswego—. Tarenyawagon, o Titular de los Cielos, les liberó y les ordenó que le siguiesen a la mañana siguiente. Toda la comitiva detrás de él, que había adoptado forma humana, descendió por la orilla del afluyente Yenonanatche hasta dar con el río principal Shaw-nay-taw-ty —hoy río Hudson—. Allí cerca decidieron acampar y pasar unos días. Toda la gente se agrupaba en seis familias que colaboraron por el bien común para que la cadena no se extinguiese. Avanzando un poco por la orilla de aquel río, Tarenyawagon indicó a la primera familia, la de los Te-haw-re-ho-geh —hoy mohawks—, que construyese allí su residencia. Al poco tiempo su lengua se alteró. La compañía continuó en dirección a la puesta del sol durante dos días y medio hasta llegar al arroyo Kaw-na-taw-te-ruh, lugar al que Tarenyawagon ordenó dirigirse a la segunda familia de los Ne-haw-re-tah-go —hoy oneidas—. Al poco tiempo su lengua se alteró. El grupo continuó caminando hacia la puesta del sol y Tarenyawagon mandó a la tercera familia construir su poblado en la montaña Onondaga. Era la familia de los Seuh-now-kah-tah, que desde entonces tomaron el nombre de aquella montaña. Al poco tiempo su lengua se alteró. Nuevamente, la compañía siguió avanzando hacia la puesta del sol hasta que Tarenyawagon ordenó a la cuarta familia de los Sho-nea-na-we-to-wah erigir su aldea cerca del lago Cayuga, de donde tomaron el nombre. Al poco tiempo su lengua se alteró. La comitiva continuó su camino en dirección a la puesta del sol y, cuando llegaron a una gran montaña, Tarenyawagon comunicó a la quinta familia de los Te-how-nea-nyo-hent que debían asentarse allí. A partir de entonces serían la nación seneca. Al poco tiempo su lengua se alteró. La sexta familia siguió al Titular de los Cielos hacia la puesta del sol. Al llegar al río Mississippi, advirtieron una vid al otro lado del río. Algunos quisieron alcanzarla, pero al llegar hasta la planta, esta se rompió, convirtiendo en enemigos a los que cruzaron el río de los que no lo hicieron. La sexta familia de los Kau-ta-noh —hoy tuscaroras— recibieron instrucciones de acomodarse cerca de la desembocadura del río Nuse. Al poco tiempo su idioma se alteró. Las seis familias quedaron así dispersadas, pero no lo suficiente como para que no se entendieran entre sí con aquellas variaciones de la lengua original (Schoolcraft, 1847: 476-478).

En los mitos del éxodo, la travesía se produce por orden de un dios para poblar toda la superficie terrestre o es la consecuencia de la falta de inteligibilidad entre las comunidades una vez que la deidad ha confundido sus lenguas. Sin embargo, los hawaianos relatan un mito con claras reminiscencias de la evangelización cristiana en el que los personajes que emigran son los dioses, no los humanos como es habitual y esperable. Se dice que, en tiempos remotos, dioses venidos del extranjero se asentaron en Hawái junto con sus familias y seguidores. Poblaron la isla y vivieron entre las personas siguiendo sus costumbres. No obstante, un día se hartaron de las malas actitudes de los humanos y decidieron marcharse de allí. Antes de emigrar, prometieron que algún día regresarían con un tamaño diminuto y hablarían lenguas extrañas que los hawaianos no reconocerían. Cuando llegaron los occidentales al archipiélago

con su extraño idioma y su arte de imprimir, algunos nativos recordaron la promesa que habían dejado los dioses: «E ho'i mai ana makou mai ka aina e mai, e olelo ana i na olelo malihini, a iloko o na hua makali'i, a e ho'ohewahewa no kekahi o oukou i ko oukou akua'» —«Regresaremos de un país extranjero que hable un idioma extraño y en pequeñas formas, y algunos de vosotros no reconoceréis a vuestros dioses»—. Los hawaianos pensaron que esas divinidades se encontraban en las biblias que habían traído aquellos hombres blancos, ya que interpretaron que las letras tan minúsculas con las que estaban escritos esos ejemplares serían las formas adoptadas por los dioses (Beckwith, 1970: 85).

#### 4.4 Confusión espontánea

El éxodo es un arquetipo común en los mitos sobre el origen de la diversidad lingüística. En los mitos del apartado anterior, la causa es conocida, siendo una figura divina o la propia dispersión a la que se someten las personas el motivo de una situación final multilingüe. Contrariamente, los mitos que se presentan a continuación divergen de los anteriores en la cognoscibilidad del motivo de la confusión lingüística. En este grupo de mitos, se puede identificar fácilmente el elemento o el acto a partir del cual se produce la confusión, pero esta circunstancia no implica necesaria y lógicamente la consecuencia narrada. Las causas de la heterogeneidad son espontáneas y se ordenan en torno a cuatro marcos principales vinculados con acciones humanas primarias: (i) la preparación de fuegos, (ii) la ingesta de un elemento dietético, (iii) la caza de un animal y (iv) la salida al mundo a partir de una cavidad cerrada y oscura. Estas cuatro acciones representan necesidades vitales humanas: (i) el fuego resguarda del frío inclemente del medio abierto, (ii) la alimentación es una función vital principal, (iii) la caza de animales peligrosos salvaguarda la seguridad individual y comunitaria, y (iv) la salida al mundo simboliza el propio nacimiento.

El antropólogo estadounidense Roland B. Dixon recogió a principios del siglo XX buena parte de la mitología del pueblo nativo maidu, especialmente en Genesee, condado de Plumas, y en Chico, condado de Butte, en California. Su mito de la creación comienza con un mundo cubierto por agua y con el creador descendiendo del cielo para formar la tierra y los astros. También intentó dotar de la inmortalidad a los humanos, pero Coyote, en su típico rol opositor al creador, se negó a semejante privilegio a pesar de que su hijo fallecería posteriormente. En esta época, todas las personas hablaban el mismo idioma, pero cuando una tarde estaban preparando los fuegos para el día siguiente, de repente comenzaron a hablar lenguas variadas durante la noche. Solamente podían comprenderse los maridos con las mujeres, por lo que cada pareja hablaba de un modo distinto. Durante esa noche, el creador había visitado a un hombre llamado Ku'ksu a quien otorgó la capacidad de hablar todas esas lenguas y le dio instrucciones sobre cómo proceder tras la salida del sol, momento en que todo

el pueblo percibiría aquella diversidad. Ku'ksu reunió a la gente y enseñó a cada pareja el nombre de los animales en sus respectivos idiomas. Les mostró cómo cazar y cocinar, les dio leyes y designó sus fechas para las festividades y los bailes. También dio nombres a los pueblos que iban a fundar y les dirigió por diferentes senderos para que poblasen la tierra. Envío a los guerreros al norte, a los cantantes al oeste, a los flautistas al este y a los bailarines al sur (Roland B. Dixon, 1902: 44-45).

Como es habitual en los mitos de la dispersión de las comunidades, las gentes emigran por orden de Ku'ksu que, a su vez, es el intermediario entre el creador y los humanos. El principio que origina la escisión lingüística es un elemento totalmente desconectado de una concatenación silógica. Avivar fuegos no incide de ningún modo en la variación lingüística, pero el pensamiento mítico, que no opera con arreglo a la lógica cartesiana, observa este acto cotidiano e indispensable para el buen funcionamiento comunitario como un símbolo a partir del cual el multilingüismo se desencadena como fenómeno inexorable.

También encontramos un grupo de mitos que vinculan la aparición de múltiples lenguas con la ingesta de algún tipo de comida. Los tikunas, que habitan en la estrecha línea que separa Perú, Colombia y Brasil, comparten la idea de que hubo un tiempo en que todas las naciones fueron una sola tribu. Vivían juntos y hablaban la misma lengua. La separación se produjo cuando alguien comió dos huevos de colibrí. A la sazón, la gente comenzó a hablar lenguas distintas, así que el pueblo original se subdividió y cada grupo emigró en una dirección (Carneiro, 2008). Los ngarrindjenis de Encounter Bay, en el estado de Australia del Sur, narran una historia de canibalismo que originó el multilingüismo. El pueblo detestaba a la anciana Wurruri, que se dedicaba a provocar incendios cerca de las casas de las personas. Cuando esta mujer falleció, los lugareños enviaron mensajeros para comunicar la noticia a todos los clanes de la confederación<sup>31</sup>. Hombres, mujeres y niños estallaron en felicidad porque por fin podrían vivir tranquilos. Primero llegaron los raminjerar, que se comieron el cadáver de Wurruri. Instantáneamente comenzaron a hablar de una manera ligeramente diferente, pero comprensible por todos los ngarrindjenis. A continuación, las tribus del este devoraron los intestinos y, nuevamente, su habla varió un poco. Por último, los clanes del norte se comieron las sobras y, entonces sí, su lengua varió tanto que se volvió ininteligible para las demás tribus (Woods, 1879: 60).

Por su parte, las maniobras para dar caza a algún tipo de animal a partir de donde se produce la confusión de lenguas no parecen estar vinculadas con los tabúes de-

---

31 En 1879, el reverendo y misionero George Taplin publicó una obra sobre el folclore, las costumbres y los modos de vida de los pueblos aborígenes de Australia del Sur. En la descripción de su organización social, propuso una lista de dieciocho *lakalinyeri* o clanes, con sus correspondientes ubicaciones y elementos totémicos (Taplin, 1879: 33-35). Esta lista fue completada décadas más tarde por antropólogos como Alfred William Howitt (1904), pero Taplin marcaría el inicio de los estudios sobre las comunidades nativas del sur de Australia.

téticos anteriores a tenor de los mitos que se exponen a continuación. Más bien, prender estos animales supone una necesidad de seguridad, no de alimentación.

106 El pueblo kachcha naga de Assam, en India, relata que, en un tiempo primigenio, todas las personas pertenecían a la misma nación y hablaban la misma lengua. El rey tenía una hija llamada Sitoylê a la que le encantaba pasar el día en la jungla lejos de casa. Esta afición provocaba mucha ansiedad a sus padres, que temían que algún animal la devorase, con lo cual su padre trazó un plan para mantenerla en casa. Le hizo traer una cesta llena de semillas que, al caerse al suelo, le ordenó recoger una por una, tarea que le ocuparía a la muchacha todo el día. Sitoylê terminó al atardecer el trabajo que le había encomendado su padre, por lo que se apresuró de nuevo para dar un paseo por la jungla. Estuvo desaparecida varios días y sus padres enviaron a todos los súbditos del reino a buscarla. Durante la batida, encontraron una enorme serpiente pitón a la que atacaron con flechas y lanzas. En lugar de perecer, el reptil cambió de forma y las personas se encontraron hablando varios dialectos. Estos grupos que se formaron a partir de aquel suceso engendraron las naciones que existen en el planeta. Lo que nunca se supo es si aquel ofidio se había tragado a la princesa Sitoylê o si fue devuelta a sus padres (Soppitt, 1885: 15).

También en India, en el estado de Manipur, los kukis cuentan que, una vez, los tres nietos del jefe del pueblo estaban jugando en casa, cuando su padre les ordenó atrapar una rata que estaba molestando. Los niños se abalanzaron hacia el animal, pero de repente empezaron a hablar lenguas incomprensibles entre sí. Al no poder entenderse y organizarse, la rata consiguió escapar. A partir de ese momento, el hijo mayor hablaba el idioma lamyang, el mediano hablaba thado y el más pequeño empezó a hablar waiphie, aunque otras personas decían que su idioma era el meitei-lon (McCulloch, 1859: 56).

Los personajes de estos mitos cazan la serpiente y la rata como medio de defensa ante un ataque ya producido o ante la previsión de peligro que engendran. En todo caso, es a partir de la captura cuando se genera espontáneamente una variación lingüística que impide la comunicación entre las personas.

Por último, encontramos dos mitos en los que la salida al mundo exterior a partir de un elemento cerrado y oscuro va acompañada de la diversidad de lenguas. La oscuridad desde donde salen las personas refleja la placenta materna o las entrañas de la tierra, un espacio que invita al reposo, a la calma y a la seguridad. El espacio externo, en cambio, está lleno de caos y peligros que hay que afrontar para sobrevivir. En la concepción mítica, el multilingüismo es un vórtice del desorden generalizado que limita las comunicaciones intergrupales.

En varios estados del sur y sudeste de Estados Unidos, los alabamas y los koasatis cuentan que sus pueblos surgieron del interior de la tierra. En un tiempo remoto, sus antepasados vieron a una marmota cavar hacia arriba y decidieron seguirla. Se

abrieron paso entre el barro y acamparon tres veces a lo largo del recorrido para descansar. Cuando llegaron a la boca de una cueva, vieron un árbol muy antiguo cuyas raíces serpenteaban por doquier. Los alabamas salieron a la superficie por un lado de las raíces y los koasatis emergieron por otro lado. Estos caminos separados de apertura al exterior provocaron que cada pueblo comenzase a hablar una lengua diferente. La luz del sol hizo brotar plantas y los bosques y prados florecieron abundantemente. Algunas personas se maravillaron con estos paisajes, pero otras no se acostumbraban a un cambio tan drástico en sus vidas, por lo que regresaban a sus cuevas durante el día. Estas personas temerosas terminaron por recluirse completamente en las entrañas de la tierra cuando un búho ululó y se asustaron. Si no hubiera sido por el ulular del ave, más alabamas y koasatis habitarían hoy el mundo (Archer, 2000: 182).

Los bamares de Birmania poseen un mito de la creación en el que sesenta etnias humanas emergieron del interior de una gran calabaza y se dividieron en cuatro clases: los que comían arroz, aquellos que vivían del maíz, los que se alimentaban de carne y los que vivían en las raíces. Cada grupo tenía su propio idioma, vestimenta y forma de vida. De estos cuatro tipos primigenios de personas surgieron los cinco clanes Yang —los karen—, dos clanes Pawng —de quienes no se tiene constancia—, cinco clanes Tai —los shans—, seis clanes Hkè —los chinos—, diez clanes Hpai —igualmente indeterminados—, dos clanes que no eran Hkè ni Tai, y diez clanes Hpilu Yek-kha (Scott, 1918: 292).

La principal diferencia entre ambos mitos en lo que concierne al multilingüismo es la cantidad de lenguas primigenias y derivadas. En el relato alabama y koasati impera la clásica hipótesis monogenética por la que un supuesto idioma compartido entre ambos grupos se desgajó en dos tras salir al mundo exterior por sendas separadas. En cambio, los bamares se sitúan en el lado de la poligénesis, de modo que cuatro lenguas surgieron al mismo tiempo a partir de la conjunción de las sesenta etnias en cuatro grupos.

En definitiva, los mitos presentados en este apartado constituyen un marco muy particular por cuanto la causa de la diversidad lingüística es incognoscible desde la óptica racionalista. En todos los casos se puede delimitar la acción o el suceso que inmediata y espontáneamente produce la confusión de lenguas, pero estas circunstancias no implican la consecuencia que se deriva. Lo que sí se puede establecer es una relación de los factores detonantes, todos ellos circunscritos a comportamientos y actos primordiales del ser humano. Lejos de hipótesis interpretativas dogmáticas y cerradas, se puede sostener que el pensamiento mítico en este tipo de mitos entiende el multilingüismo como una propiedad fundamental y consustancial a la existencia humana. Según este planteamiento, la diversidad lingüística es un fenómeno tan natural y necesario como aquellas acciones que nos mantienen con vida.



## Capítulo 05

# Cuestiones sociolingüísticas en el mundo mítico

109

En el ámbito de la investigación, el estudio del lenguaje y de las lenguas despliega el interés de numerosas disciplinas científicas. En tanto que capacidad intrínsecamente humana, el lenguaje es una actividad tan natural como la respiración o la alimentación, de modo que todas aquellas áreas del conocimiento que investigan los fundamentos biológicos, culturales o históricos de los seres humanos han de aproximarse al lenguaje y a las lenguas. Esta transversalidad ha proporcionado perspectivas muy variadas y aportaciones heteróclitas de los campos humanísticos y de las ciencias sociales. La lingüística clásica ha servido de base para diferentes ámbitos de estudio con tal amplitud como la filosofía del lenguaje, la lingüística computacional, la lingüística histórica, la psicolingüística o la sociolingüística.

Concretamente, la sociolingüística se centra en la relación entre el habla y la sociedad en la que funciona como elemento de comunicación. No es descabellado rastrear los antecedentes de esta disciplina hasta tres milenios antes de nuestra era, cuando el Imperio asirio promovió el bilingüismo a través de métodos de aprendizaje de lenguas extranjeras (Lewis, 1976). Entre los siglos XVI y XII a.C., los egipcios del Imperio Nuevo demostraron una actitud muy cosmopolita en lo que concierne a la variación intradialectal de su idioma y la valorización de las lenguas vecinas. Atribuían esta variación a modificaciones físicas de la lengua, órgano que, articulado de formas disímiles, facilitaría el aprendizaje de idiomas. Para ese pueblo, todas las comunidades humanas eran hijas del dios del sol, que las hizo diferentes en color de piel, habla e idiosincrasia. Para los egipcios, las peculiaridades de cada comunidad humana subyacían a una igualdad básica de todas ellas y, por ende, de todas las lenguas (Lichtheim, 1976: 98). Platón fue uno de los primeros en preocuparse por la validez entre la palabra y la realidad designada, claro referente de la semiótica moderna. El mundo andino prehispánico conocía una pluralidad de lenguas y la conquista de di-

versas naciones por el Imperio inca suscitó una preocupación por facilitar el flujo de comunicación entre la metrópolis y los señoríos locales. El culmen de esta voluntad uniformizadora llegó con la oficialización del quechua chinchaisuyu por el emperador Huayna Cápac a finales del siglo XVI y su aprendizaje obligatorio (Cerrón Palomino, 1987). Reseñas históricas semejantes denotan una preocupación generalizada por resolver las cuestiones derivadas del multilingüismo característico de toda sociedad.

La separación definitiva de la sociolingüística como disciplina independiente con un marco de actuación específico no se produjo hasta mediados del siglo XX, momento en el que se planteó que el cambio lingüístico no se debe exclusivamente a los aspectos estructurales de las lenguas, sino que existe una presión de factores extralingüísticos como el contacto entre diferentes comunidades lingüísticas (Weinreich, 1953) y variables socioeconómicas como la clase social, la profesión laboral o el sexo (Labov, 1966; Trudgill, 1974). La aceleración económica de los últimos dos siglos ha supuesto fenómenos sociales con un alcance insólito. El desarrollo industrial en Occidente reorganizó la estructura social con una emigración masiva de los núcleos rurales a los centros urbanos, dando origen a una incipiente clase obrera como estrato decisivo en el devenir histórico. Las mejoras sanitarias y los avances tecnológicos propiciaron una explosión demográfica y los nuevos medios de transporte y de comunicación facilitaron los intercambios culturales. El reverso de este progreso económico se situó en las colonias decimonónicas que sufrieron nuevamente un control político bajo formas imperialistas y agresivas que sustraían los recursos naturales y aprovechaban una mano de obra abaratada para alimentar la opulencia de los países ricos.

Estas transformaciones geopolíticas acompañadas del proceso de globalización tuvieron consecuencias a nivel lingüístico, habida cuenta de los movimientos migratorios, las nuevas formas de publicidad y consumo, la urbanización de los principales centros industriales y políticos y un largo etcétera. El cambio lingüístico ya no solo parecía objeto de estudio de la filología y la lingüística formal y generativista, sino que existían fuertes razones para observar este fenómeno con la lupa de la mediación social. Máxime en Estados Unidos y en Reino Unido a mediados del siglo XX, surgió la necesidad de abordar las lenguas en sus contextos socioculturales y políticos, pues no se pueden entender los cambios y los usos lingüísticos de los hablantes sin poner la lengua en relación con la sociedad en que se desarrolla. Las investigaciones pioneras que tomaron esta perspectiva social de la lengua a menudo evitaron la etiqueta de «sociolingüística», por lo que abundó una terminología dispar que catalogaba esta ciencia como «etnografía del habla», «psicología social de la lengua» o el célebre debate ya superado entre la sociología del lenguaje y la sociolingüística.

Habitualmente se fecha en 1964 el año en que finalmente la sociolingüística adquirió un carácter autónomo a raíz de los seminarios dirigidos por Charles Ferguson en las universidades de California e Indiana y en donde varias decenas de lingüistas, antro-

pólogos y sociólogos reivindicaron la legitimidad de esta ciencia. La sociolingüística nació con el compromiso de dar solución a los problemas irresolutos en relación con las lenguas dentro de contextos culturales concretos y con funciones sociales específicas, de modo que se nutre de disciplinas adyacentes con una larga tradición, como la antropología y la etnografía. Los actos del habla son simultáneamente causa y consecuencia de las características estructurales de las sociedades en las que se desenvuelven los hablantes. Lejos de la ilusoria neutralidad, los comportamientos humanos verbalizados a través del habla responden a ideologías y normas de conducta configuradas por la propia socialización y, además, tienen efectos inmediatos en la modelación de las categorías culturales, políticas y económicas. La lengua, por consiguiente, está mediada por un bagaje anterior y contribuye, a su vez, a la mediación de la articulación social.

Como agentes indispensables para entender las comunidades humanas, el multilingüismo y la función de las lenguas son cuestiones que han preocupado a las sociedades desde tiempos ancestrales y a los Estados modernos. La vertebración territorial y la necesidad de registrar a la población en censos demográficos ha supuesto un interés generalizado por controlar los modos de comunicación entre la ciudadanía y las administraciones. De ello se deriva la planificación lingüística para definir políticamente el nivel de penetración de cada lengua en el conjunto de instituciones públicas y privadas. Las minorías lingüísticas autóctonas reclaman sus derechos lingüísticos dentro de un marco estatal más amplio, los movimientos migratorios suponen retos para reorganizar las nuevas realidades lingüísticas en las sociedades receptoras y el surgimiento de nuevos Estados o unidades administrativas jerárquicamente inferiores abren nuevas perspectivas que entrañan escenarios alternativos en lo referente a cuestiones no solo lingüísticas, sino identitarias, culturales y sociales.

Las lenguas, por tanto, han de estudiarse en su justa correspondencia con la experiencia de la realidad que viven las comunidades humanas. Las lenguas condensan las percepciones sensoriales con las que los individuos aprehenden el mundo, negocian lealtades y manifiestan compromisos, configurando de este modo nuevos contextos culturales. La cultura en la que cada persona habita y se involucra se desarrolla, fluctúa y muta por la participación colectiva. Así se forjan personalidades particulares en las que las lenguas vertebran un destino común.

Aunque la sociolingüística adquirió una autonomía en tiempos relativamente recientes, este tipo de problemáticas que acomete no son nuevas, ya que la mitología refleja una preocupación antiquísima por el funcionamiento de las lenguas en la sociedad. El plurilingüismo individual propicia el bilingüismo social y los mitos constatan esta realidad multilingüe. Ahora bien, el pensamiento mítico también se involucra en la configuración ideológica y no está exento de prejuicios lingüísticos que, llevados hasta sus últimas consecuencias, derivan en procesos bien estudiados por la sociolingüística, como el imperialismo lingüístico, la minorización lingüística y la

sustitución lingüística. Los mitos despliegan asimismo una perspectiva menos catastrofista al considerar las peculiaridades intergrupales y entender la diversidad de lenguas en su función integradora. Utilizando una terminología heideggeriana, el Ser mora en el lenguaje en la medida en que su espíritu se manifiesta libremente a través de la palabra. Por consiguiente, las preocupaciones de índole individual y colectiva en las que el multilingüismo ejerce un rol relevante han quedado plasmadas narrativamente en los mitos.

### 5.1 Dioses y héroes políglotas

Los panteones divinos en las mitologías se componen por dioses y diosas con funciones específicas y adscritos a fenómenos variopintos. El fuego, la guerra, la caza, el mar, la tormenta, la poesía, el inframundo, la maternidad o los cereales son algunos ejemplos paradigmáticos atribuidos a distintos númenes. Se trata de propiedades, fenómenos u objetos materiales que circunvalan la realidad humana. Dentro de estos atributos, el lenguaje y el don de lenguas son piezas importantes en la cosmovisión mitológica, de modo que ciertos dioses representan la diversidad lingüística y ciertas artes asociadas, como la poesía, la oratoria o la elocuencia.

Para varios pueblos celtas prerromanos, Brigid o Brigantia era la diosa de la poesía, de la belleza de la lengua, de la artesanía y madre de la curación. Esta deidad obtuvo su sabiduría de Bile, el roble sagrado alrededor del cual los clanes tribales celtas se reunían como lugar de encuentro. La genealogía de Brigid se remonta al comienzo de los tiempos y está recogida en algunos manuscritos clásicos. La recopilación de mitos y leyendas irlandesas *Lebor Gabála Érenn —Libro de las Invasiones Irlandesas—* cuenta que, en el comienzo de los tiempos, reinaba el caos y la tierra estaba cubierta por nubes de gases y desiertos áridos que imposibilitaban toda forma de vida. En un momento dado, una gota de agua cayó y a esta le siguió otra y después otra hasta que un torrente de agua llamado Danu empapó la superficie. La oscuridad primigenia se transformó en un gran vergel en el que creció un árbol fuerte y poderoso, Bile. De la unión de Danu y Bile cayeron dos bellotas, una masculina y otra femenina. De la primera salió Dagda, dios de la agricultura, de la sabiduría y del druidismo; de la segunda emergió Brigid, diosa de la poesía y del discurso. Las aguas de Danu alcanzaron el este, donde ambas deidades se asentaron. Los hijos que engendraron todavía conocen este poderoso cauce como Danubio (Stewart Macalister, 1941: 92).

Hemos de recordar que la civilización celta no se reduce exclusivamente a las áreas de la familia lingüística celta actual. Con el resurgimiento de la celtomanía a mediados del siglo XIX a partir de las excavaciones en el municipio austriaco de Hallstatt y las evidencias de la cultura alpina lateniense, se situó la cuna de los pueblos celtas en Centroeuropa, de donde posteriormente se expandieron por ambos lados de Europa hasta alcanzar Gran Bretaña y Turquía (Duval y Kruta, 1979). No obstante, las evidencias ge-

néticas, lingüísticas y arqueológicas de las investigaciones más recientes discrepan de este modelo y plantean el origen de los celtas en la franja atlántica de Europa, desde las islas británicas hasta el sur de la península ibérica (Cunliffe y Koch, 2019). Por su parte, una teoría intermedia a las anteriores (Karl, 2010) sugiere direcciones expansivas diferentes en función del elemento cultural: el fenómeno druídico se habría propagado desde Gran Bretaña hacia la Europa continental —sin evidencia clara en Hispania e Italia—, mientras que las lenguas celtas se habrían originado en la franja atlántica y los movimientos migratorios hacia el centro y norte del continente las habría desgajado y aún se encuentran topónimos celtas por toda Europa, incluso en la Anatolia gálata.

En el Asgard nórdico, gobiernan los dioses Ases<sup>32</sup> y las diosas Asynjur. La figura encargada de desarrollar el lenguaje y la poesía es Bragi, el patrón de los escaldos. Para los antiguos germanos, la poesía no era un mero género literario, sino que estaba inundada de magia. Las palabras poéticas tienen un efecto sagrado, por lo que un arte divino de tal relevancia no podía ser pronunciado por cualquiera. Bragi nació con runas inscritas en su lengua de la unión de Odín con la gigante Gunnlod. El mito narrado por Sturluson (1984) en «El lenguaje del arte escáldico» o «Skáldskaparmál» cuenta que cuando los Ases y los Vanir firmaron la paz, vertieron saliva en un caldero y de la mezcla emergió Kvasir.

Este hombre era el más sabio, pues había nacido de la mezcla de sapiencia de todos los dioses. La envidia condujo a los enanos Fialar y Galar a asesinarle y mezclar su sangre con miel. El resultado del brebaje fue el hidromiel, un líquido que otorgaba conocimiento y elocuencia a quien lo bebiera. La pócima pasó de mano en mano hasta llegar a Suttung, padre de la gigante Gunnlod. Odín, que andaba en busca del hidromiel, se convirtió en serpiente para poder penetrar en la montaña y llegar hasta la guarida de Suttung. Su hija y Odín se acostaron tres noches y el dios bebió hidromiel cada día hasta que no dejó ni gota. Cuando Suttung se enteró, salió en su persecución y Odín, convertido en águila, derramó el hidromiel que había bebido en un cántaro. Durante su huida, cayeron algunas gotas al mundo de los humanos y de estas gotas surgieron los poetas, aunque el esplendor poético máximo se contuvo en Bragi. Entre otras de sus funciones, Bragi también se encargaba de recibir a los recién fallecidos en combate que llegaban al Valhalla —Salón de los caídos—, con lo que su talento retórico cautivaba a vivos y muertos (Birkett, 2018).

Para los antiguos egipcios, Thot<sup>33</sup> es el Señor de las Palabras Divinas, título en agradecimiento por haber creado las palabras y la escritura. La doctrina heliopolitana

---

32 También denominados *Asyr*, es la familia principal de los dioses nórdicos. Habitan en el Asgard o Asaheim y están gobernados por Odín y Frig. Están enemistados con el clan de los Vanir, que viven en el Vanaheim, produciéndose numerosas batallas, intercambio de rehenes y tratados de paz.

33 Nombre griego a partir del egipcio *Tehuti* que, a su vez, parece proceder del nombre antiguo que se le daba al ibis unido al sufijo *-ti*, que indicaba que su poseedor tenía las cualidades de este animal (Wallis Budge, 1904).

considera a Thot como la propia lengua de Atum<sup>34</sup> y, por tanto, como la encarnación del Verbo (Moret, 1927). Después de que Anubis guiase al difunto ante el tribunal de Osiris, el corazón del candidato se sometía al proceso de psicostasis. Para entrar en el inframundo, el corazón se contrapesaba con la pluma de Maat en una balanza. El jurado formulaba cuarenta y dos preguntas al corazón, no directamente al difunto, pues el corazón era la sede de la inocencia y su naturaleza le impedía mentir. Si el corazón pesaba menos que la pluma, la fuerza vital del finado accedía a la morada de Osiris. En cambio, si el veredicto era negativo, el monstruo Ammyt devoraba el corazón y el difunto experimentaba la *segunda muerte*<sup>35</sup>. Durante todo este proceso judicial, Thot está presente para registrar por escrito todos los acontecimientos, actuando de escriba. El juicio fundamenta el destino que le espera al recién fallecido, por lo que la conclusión es de importancia capital y Thot es el encargado de perpetuar esa información plasmándola por escrito.

En las innumerables mitologías africanas, abundan personajes embaucadores que estafan y hacen trampas para satisfacer sus deseos personales, aunque su realización conlleve la alteración del orden cosmogónico y del plan divino. En la República de Benín se encuentra el pueblo fon, cuyos relatos hablan de Legba, el patrón de los idiomas y de la adivinación. Legba es el prototípico dios alborotador africano que trae la confusión lingüística. Sin embargo, los miembros de esta comunidad no consideran a Legba como un personaje maléfico, pues no entienden la diversidad en un sentido negativista, sino transformador. El multilingüismo es, por tanto, una consecuencia lógica del estado natural del ser humano. Ante esta circunstancia, Legba ejerce como intérprete de Mawu, el dios supremo del pueblo fon (Bhutia y Sinha, 2018).

La figura traviesa de Legba también se encuentra ligeramente modificada y adaptada en los cuentos populares y mitos de otros pueblos contiguos. Los yorubas se distribuyen principalmente por el sudoeste de Nigeria, con algunos asentamientos en Benín, Togo y Ghana. También destaca su fuerte influencia religiosa y cultural en Cuba,

---

34 No confundir con Atón. Atón es el disco solar cuyo culto gozó de su máximo esplendor durante el periodo de Amarna y el reinado de Akhenatón (1353-1336 a.C.), que instauró el monoteísmo en Egipto. Atón es un dios físico, visible para el ojo humano, de manera que se le adoraba directamente con la única intermediación del faraón. En cambio, Atum es el padre de los *neteru* y creador del Todo, concebido a sí mismo mediante el acto de masturbación. Es la deidad primordial y el símbolo divino del sol, sincretizado posteriormente en la forma de Atum-Ra.

35 La *primera muerte* resulta de la pérdida de la vida en este mundo tal y como la conocemos. En cambio, la *segunda muerte* supone no poder vivir eternamente en el más allá. La herencia del antiguo Egipto es palpable en las configuraciones de las religiones posteriores y en algunos sistemas filosóficos gnósticos que han sobrevivido hasta nuestros días y que han tomado el concepto egipcio de la *segunda muerte*. El crismón de la catedral de Jaca, en Huesca, contiene una inscripción en latín que, traducida, dice: «si quieres vivir, tú que estás sometido a la ley de la muerte, ven aquí suplicante, renunciando a los alimentos envenenados. Purifica de vicios tu corazón para que no perezcas de una segunda muerte». Este es uno de los puntos clave en la ruta iniciática del camino a Santiago de Compostela. A los ojos del profano, la Ruta Jacobea es un espacio impregnado por la religiosidad cristiana; para el iniciado, se trata de un camino telúrico de trascendencia espiritual.

donde la comunidad afrocubana descende de los esclavos llevados por el Imperio español desde África hasta el Caribe. El sincretismo católico no suprimió los elementos religiosos de los yorubas y actualmente la santería es una práctica extendida en el archipiélago cubano.

Concretamente en Nigeria, Legba toma el nombre de Eshu y se le conoce como el mediador entre los dioses y las personas. Pertenece al grupo de las deidades *orishas*, en confrontación con los *ajogunes*, espíritus destructivos portadores de enfermedades y todo tipo de males. Personaje bromista y travieso, a menudo sus chanzas suponen algún perjuicio para los humanos. Eshu es un dios políglota, don que comparte con Orunmila, dios de la adivinación, lo cual le facilita su tarea de mensajero de los *orishas*. En el origen de su función de heraldo se encuentra una trampa que Eshu le tendió al dios supremo. Tras robar ñames de su jardín, marcó huellas en la superficie con las zapatillas del dios, sugiriendo que se había robado a sí mismo. Cuando la deidad suprema aclaró la mofa de la que había sido objeto, ordenó a Eshu que viajara por el mundo todas las mañanas para recabar información de lo que sucedía y se la reportara por las noches. En otra historia, atrajo al sol y a la luna a lugares cambiantes, alterando las posiciones cósmicas y retando a Ifa, dios del orden. Así se ganó la reputación de dios de la confusión, ya que disfruta con el cambio y la incertidumbre (Philip, 2007 [1999]: 86).

Este valor del cambio y de la transgresión está igualmente personificado en Hermes, uno de los dioses más controvertidos de la mitología griega. Casi con toda seguridad, su nombre procede del griego ἕρμα —*herma*, «túmulo de piedras»—, caminos que marcaban las fronteras. Esta alegoría se refleja en las piedras de votación para absolverle por el asesinato de Argos Panoptes. Hermes concentra el patronato de numerosos ámbitos relacionados con el intercambio. Desde el comercio<sup>36</sup> hasta las puertas, pasando por el robo o los viajeros, estas instancias implican el paso y el cambio, a veces legítimo y otras con consecuencias funestas. Es el patrón de los mercaderes, aquellos que se reúnen en plazas o en los cruces de caminos para comerciar. Este último tipo de focos se convirtió en fuente de supersticiones debido, entre otros motivos, a los robos que acontecían en enclaves aledaños a los centros neurálgicos. Por consiguiente, parece sensato que Hermes representase igualmente a los embaucadores que transgredían las normas con propósitos ilícitos (Hard, 2020 [1928]).

La interpretación orfista del ser humano en la Grecia del siglo VI a.C. propuso una renovación espiritual a través del ascetismo que liberaría la sustancia dionisiaca de la tiranía del cuerpo físico, tendente al influjo titánico. La teogonía del orfismo se ve reflejada en glosas y poemas hieráticos entre los que se encuentra el siguiente himno a Hermes:

---

<sup>36</sup> Su dios análogo en la mitología romana adopta el nombre de Mercurio, cuya etimología está relacionada con el sustantivo latino *merx, mercis* —«mercancía»—.

Escúchame, Hermes, mensajero de Zeus, hijo de Maya, [...] profeta de la palabra entre los mortales. [...] Intérprete de todo, que procuras su ganancia a los comerciantes, eliminador de las preocupaciones; que en tus manos posees un irreprochable instrumento de paz, coriciota, afortunado, bienhechor, elocuente, socorredor en los trabajos, afectuoso con los mortales en sus necesidades, hábil y venerable arma de la lengua eres para los humanos (González Frías, 2012).

De estas líneas se extrae la naturaleza perlocutiva de Hermes, que preside el arte de la oratoria y de la persuasión. El lenguaje, las lenguas y la escritura encajan en el marco transformador que rodea la figura de Hermes puesto que facultan la comunicación bidireccional, es decir, el intercambio de información entre las personas interlocutoras. Su habilidad lingüística lo convierte en el organizador de las relaciones internacionales y en el intérprete de lenguas extranjeras, de ahí que la hermenéutica consista en el arte interpretativo de los textos. Las alas en sus sandalias, pies o gorro le permiten volar ágilmente, por lo que es el heraldo perfecto de Zeus y el psicopompo para guiar las almas al reino de Hades. Hermes actúa de canal entre Zeus y los demás númenes olímpicos, asumiendo una posición central en el modelo clásico de la teoría de la comunicación, con mayor aplicación en informática que en el lenguaje humano. Ya sea en su función de mensajero o de intérprete, Hermes es el mediador y se sitúa entre el emisor y el receptor: traslada el mensaje que Zeus quiere entregar a otros dioses y da comprensión a una comunicación para reformularla en un nuevo mensaje lingüístico que entrega.

El don de la elocuencia no es privativo de Hermes, ya que se trata de una propiedad muy extendida en las mitologías del mundo. La civilización chimú alcanzó su máximo esplendor cultural en la costa norte de Perú entre los años 1300 y 1470, inmediatamente antes del surgimiento de los incas y su extensión por la Sudamérica andina. La sociedad chimú, fuertemente estructurada, conocía una aristocracia gobernante que contaba con legitimidad divina al entenderse que había descendido de las estrellas. Este privilegio celestial se vio reforzado por la capacidad persuasiva de Taycanamo, que convenció a los chimús del derecho que encarnaba esta aristocracia para guiar el destino del pueblo. Este personaje mítico no era el prototípico dios creador, sino que los relatos lo describen como un hombre misterioso que navega en una barca de tronco. Taycanamo fue el iniciador de esta casta de gobernantes que duró quinientos años hasta la conquista del emperador inca Pachacútec en las últimas décadas del siglo XV (Bingham, 2010 [2004]).

Taycanamo escenifica la comunicación política cuya intencionalidad legitimadora se apoya en elementos discursivos y en operaciones retóricas para conseguir la adhesión de la audiencia a la conclusión planteada que faculta un tipo concreto de gobernanza. El *ars bene dicendi* o arte del buen decir que se instaló en Siracusa en el siglo V a.C. es una praxis que sistematiza la argumentación y la estructura silógica en los actos de habla. Las campañas publicitarias contemporáneas no son más que

formas modernizadas y adaptadas temporal y culturalmente de complejos mecanismos estudiados y desarrollados por oradores de tal envergadura como Empédocles de Agrigento o Cicerón<sup>37</sup>. La retórica despliega una calidad intelectual que supera la estructuración aristotélica tripartita de orador, objeto y oyente e incorpora dimensiones contiguas como el código lingüístico, el canal y el contexto comunicativo. La interrelación de estos elementos convierte el discurso en un sistema configurado por una macroestructura global y por una microestructura compuesta por las unidades de significación. La persona oradora tiene ante sí el reto de construir coherentemente las premisas y las conclusiones con las que persuadir a la audiencia y convencerla de que sus razonamientos y tesis conducen al bien común.

Cuando la coalición griega derrotó al ejército persa del Imperio aqueménida en el año 490 a.C., Filípides recorrió los cuarenta y dos kilómetros que separan Maratón de Atenas para avisar a sus compatriotas de tal hazaña. Al grito de νενικήκαμεν — *nenikékamen*, «hemos vencido»—, Filípides entró en Atenas y, habiendo entregado el mensaje, falleció exhausto. El corredor había antepuesto el interés colectivo del derecho a la información a su deseo individual de detenerse para reposar. Los dioses mitológicos de la palabra y la elocuencia ejercen una función de servicio comunitario entendido como primordial en el seno de la sociedad. Personajes como Hermes y Taycanamo demuestran una forma de razonamiento verbalizado en forma argumentativa y lógica para llegar a la comprensión de lo verdadero, o de lo que parece verdadero, disposición natural a la que tiende el ser humano.

La competencia plurilingüe alcanza el grado máximo de conocimiento de lenguas en numerosos dioses mitológicos. Una vez que Zeus hubo expulsado del Olimpo a los titanes, Tifón quiso vengarse, pero en un enfrentamiento directo con el padre de los dioses, salió malparado y fue enviado a las profundidades del monte Etna. La apariencia morfológica de Tifón le convierte en una divinidad monstruosa, con cien cabezas de serpiente con lenguas negras que lanzaban llamaradas. De cada una de las cabezas surgía un lenguaje variado para comunicarse con distintas entidades. Algunas articulaban palabras reservadas a las deidades, otras tronaban indómitamente y otras hacían eco en las montañas. No se ha de entender esta variedad de hablas en su sentido lingüístico estricto de suerte que ni siquiera el ser humano había sido creado todavía con sus múltiples lenguas naturales. Sin embargo, el mito recoge la intelección del pensamiento mítico que es consciente de la pluralidad de formas comunicativas con arreglo al tipo de interlocutor y al contexto de producción.

Las referencias concretas al omniglotismo por parte de seres divinos están presentes en otras mitologías. El creador inca Viracocha del que ya se ha hablado sabía las

---

37 Este jurista y orador romano (106 a.C. – 43 a.C.) desarrolló manuales de retórica trascendentales en los siglos posteriores para las bases de la comunicación moderna. Entre otros, destacan *De inventione* y *De oratoria*.

lenguas humanas mejor que sus propios hablantes nativos. Este dios, además, destaca por la dignidad a la que eleva los sentidos oral y auditivo, siendo los primigenios que desarrolló durante su proceso de creación. Impregnaba sus enseñanzas en un bastón que entregaba a sus fieles, fusionando así el sentido auditivo y el del tacto. La vista, de la que depende en buena medida la supervivencia, también está subordinada a la palabra. Viracocha ordenó a los astros abandonar la fluctuación caótica a la que estaban sometidos y fijarse en la bóveda celeste, es decir, la palabra antecede al ordenamiento del espacio que visualizan las personas (Steele, 2004). Zamná, o Itzamná, es un dios antropomorfo en la mitología maya, señor del cielo, del día y de la noche, representado habitualmente como el dios creador. La antigua ciudad mexicana de Mayapán debe su fundación mítica a esta deidad que llevó consigo la civilización a Yucatán. En algunos glifos mesoamericanos aparece ilustrado como un sacerdote sereno sentado en posición de flor de loto. De hecho, las crónicas del franciscano Diego López de Cogolludo afirman lo siguiente:

Con las [gentes] del occidente vino uno, que era como sacerdote suyo, llamado Zamná, que dicen fué el que puso nombres, con que hoy se llaman en su lengua todos los puertos de mar, puntas de tierra, esteros, costas, y todos los parages, sitios, montes y lugares de toda esta tierra, que cierto es cosa de admiración, si así fué, tal división como hizo de todo, para que fuese conocido por su nombre, porque apenas hay palmo de tierra, que no le tenga en su lengua (López de Cogolludo, 1867 [1688]: 285-286).

Presuntamente, Zamná conocía todas las lenguas humanas y entregó los topónimos de cada pueblo en sus respectivos idiomas. Es un dios civilizador que porta la escritura e instruye al pueblo en las diferentes artes. En honor a su gran labor, se dice que fue enterrado en un templo de Izamal, ciudad que, no por casualidad, debe su nombre a este dios.

A menudo, el folclore presenta personajes de leyendas y cuentos que, sin reunir requisitos divinos, detentan el don de lenguas en grado superlativo. Dentro de la literatura europea, el relato «Culhwch ac Olwen» —«Culhwch y Olwen»— está considerado como el más antiguo escrito en lengua vernácula. Como han apuntado filólogos como Watkins (1995), la literatura celta es la literatura vernácula más antigua de Europa. Si bien ya existía una larga tradición de la literatura grecorromana, lo cierto es que el griego y el latín que se empleaban eran los registros cultos en los que escribían los autores que ni siquiera los tenían como lenguas maternas. La literatura celta podría haber tenido unos orígenes incluso más remotos a la cristianización de Irlanda durante los siglos IV y V. La vinculación de las lenguas celtas y, especialmente, de la escritura *ogham* con el misticismo de los cultos paganos limitó la utilización de estas lenguas en la literatura escrita. Por tanto, se ha de esperar al periodo cristiano para observar el florecimiento de la literatura vernácula celta.

En la edición en inglés del *Mabinogion* que manejamos (Davies, 2007: 179-213), este relato toma el nombre «How Culhwch won Olwen» —«Cómo Culhwch consiguió a Olwen»—. Está incluido en la denominada «materia artúrica» de la literatura en lengua galesa y reúne una serie de motivos tradicionales de los cuentos populares y de la prototípica estructura mítica del viaje del héroe asistido por una comitiva de ayudantes<sup>38</sup>. Culhwch es hijo del rey Cilydd y de la reina Goleuddydd. Pasados unos años después de que la reina hubo fallecido, Cilydd mató al rey Doged para casarse con su esposa. La nueva reina descubrió que su marido tenía un hijo hermoso y apuesto con el que quiso casar a su hija, pero Culhwch rechazó la idea. Llena de ira, la reina le lanzó un hechizo con el que se casaría con Olwen, hija del gigante Ysbaddaden. Movido por una pasión descontrolada, Culhwch se apresuró a buscar a Olwen, pero nadie sabía dónde se encontraba. Así, buscó la ayuda de su primo Arturo, que le ayudó asignándole seis de sus mejores guerreros: (i) Cai podía aguantar sumergido en el agua durante nueve días y cambiar su estatura a voluntad; (ii) Bedwyr tenía una sola mano, pero con ella era capaz de matar infinidad de personas en las batallas; (iii) Cynndelig era el mejor guía y explorador de todos los reinos de Cymru<sup>39</sup>; (iv) Gwrhyr era sirviente en la corte de Arturo y contaba con la facultad de hablar todas las lenguas, incluidas las de las aves y de todos los animales; (v) Gwalchmai era sobrino de Arturo y siempre regresaba con lo que se proponía obtener; y (vi) Menw, druida y mago que podía invisibilizar a las personas.

El cuarto hombre enviado por Arturo es Gwrhyr, conocido como *Gwalstawt Leithoedd*, que significa «intérprete de idiomas». No se trata de un dios como en los mitos anteriores, sino que sirve en la corte del rey Arturo<sup>40</sup> en Celliwig. A lo largo de la andadura, los guerreros que acompañaban a Culhwch se encuentran con diversos personajes con los que no comparten idioma, de modo que azuzan sistemáticamente a Gwrhyr para que pregunte por el paradero de Ysbaddaden y su hija. Una vez los han encontrado, el gigante les plantea una serie de retos que han de superar. Uno de ellos consiste en encontrar a Mabon y, para ello, Gwrhyr marchó a interrogar a los animales que encontraba. Preguntó a un ciervo, a una lechuza, a un águila y a un salmón, a cada uno en su idioma. Gwrhyr no solo es omníglota en lenguas humanas, sino que

---

38 Véase Jackson (1961) para revisar los arquetipos internacionales presentes en los cuentos populares y leyendas galesas.

39 «Gales» en lengua galesa.

40 La condición de Arturo ha dado lugar a multitud de interpretaciones que distorsionan la base histórica sobre la que se asienta la leyenda. Para autores como Rhys (1891), Arturo representa un arquetipo mitológico sin correspondencia con ningún personaje histórico. Para investigadoras como Malcor (1999), estamos ante una figura legendaria con referencias historiográficas en los anales y las crónicas galesas principalmente de entre los siglos VIII y X. Estas teorías, no obstante, no afirman nítidamente que Arturo fuera un rey, sino que hablan de un *dux bellorum*, es decir, de un guerrero, como Lucio Artorio Casto, figura asociada con el legendario Arturo.

también conoce los idiomas de los animales que, como es habitual en los mitos y las leyendas, adoptan las cualidades propias de la especie humana.

120 Las leyendas celtas medievales son ricas en reflejar fenómenos sociolingüísticos de lo más variado. Sin desplazarnos de Gales, la leyenda de Taliesin, o Hanes Taliesin, se construyó a partir de compilaciones de los primeros poemas galeses hasta relatos del Medioevo tardío. La figura legendaria de Taliesin se corresponde con un bardo galés real del siglo VI cuyos datos biográficos desconocemos en gran parte. Este relato hace explícita la óptima consideración de los bardos dentro de las sociedades celtas. Los bardos eran los cronistas y archivadores del conocimiento en el mundo celta. Al igual que los trovadores occitanos o los escaldos escandinavos, los bardos eran hábiles en las composiciones literarias y en transmitir la historia comunitaria. En el libro IV de su monumental obra *Geografía*, Estrabón (1992: 181) distingue tres tipos de hombres con un honor especial entre los celtas de la Galia: los bardos —poetas cantores—, los vates —augures o adivinos que se sirven de técnicas como la ornitomanía— y los druidas —sacerdotes y filósofos, aunque también tenían funciones relevantes en la política y la medicina<sup>41</sup>—.

Dentro de sus habilidades retóricas, la leyenda de Taliesin asegura que los bardos siempre tenían respuestas a las cuestiones mundanas y espirituales en latín, francés, galés e inglés. En estas lenguas, además, eran capaces de componer los versos. El plurilingüismo destaca como una de las características principales de los depositarios de la tradición oral del universo celta. La figura del bardo está bien atestiguada como personajes reales con una función sociocultural relevante. Junto con los druidas, son los guardianes de la tradición celta y los protectores de la sapiencia colectiva. Los bardos trasladan los hechos históricos, los componentes costumbristas, la idiosincrasia lingüística y la etnicidad del grupo a formas literarias que articulan una identidad tribal.

Alrededor del año 1210, el clérigo alsaciano Gottfried von Strassburg llevó a su obra una leyenda que ya circulaba desde el siglo anterior sobre el amorío entre Tristán e Isolda (Strassburg, 2016). La historia se brindaba a la reescritura y versificación habida cuenta del interés que suscitaba en la Europa occidental del Medioevo una temática de conquista amorosa con pinceladas de heroísmo que regeneraba motivos de tradiciones orales anteriores. El extenso conocimiento literario que así demostraban los estamentos letrados medievales, y que rebasan sobremanera los de buena parte del público actual preso de las tendencias más espurias, condujo a cuatro grandes versiones de esta historia en un margen de medio siglo: las de Thomas d'Angleterre y Béroul en francés y las de Eilhart von Oberg y Gottfried von Strassburg en alemán.

---

41 Clavel-Lévêque (1985) observa los druidas como los portadores de toda una cosmovisión que intercede en los asuntos públicos y privados y como los encargados de resolver conflictos derivados de herencias o límites territoriales.

Valorando los matices entre cada obra, la estructura general de la leyenda coloca a Tristán en la corte de su tío Marc, rey de Cornualles, donde destaca por su osadía en batalla y por cualidades artísticas y lingüísticas. Tristán vence al feroz Maroldo, pero queda herido por una flecha envenenada y parte hacia Irlanda, donde la bella Isolda le cura. Isolda es la sobrina de Maroldo, pero desconoce la identidad de Tristán que, en un principio, no tiene ningún interés por la joven. Los cortesanos de Cornualles instan a su rey a desposarse y evitar así que Tristán herede su trono. La mujer que Marc elige es Isolda, momento en que la muchacha descubre quién es el asesino de su tío. Una sucesión de aventuras, engaños, destierros y amenazas cubren el paisaje legendario que conducen a un final inesperado.

Como apuntábamos, Tristán entra en primera instancia en la corte de Cornualles elogiado por sus destrezas. El rey Marc le reconoce de inmediato sus dotes musicales con el arpa, la lira, la sambuca, la zanfoña, la viola, la cítara y el canto. Además, el sobrino regio es hábil con las lenguas britana, galesa, latina y francesa. La educación refinada del recién llegado despierta a la par la curiosidad y la admiración de los palatinos. Tristán se convierte en alguien amado por el rey y por sus sirvientes y pone sus conocimientos al servicio de las diversiones juglarescas del reino. El plurilingüismo del que goza le sitúa en una posición destacada en palacio y no son pocos, entre ellos el rey, los que envidian su conocimiento de las lenguas de los países vecinos.

En la isla mediterránea de Sicilia, encontramos dos leyendas que concentran la atención plurilingüe en muchachas jóvenes de clases sociales altas. Tomando el testigo del compilador de cuentos Giovanni Francesco Straparola e influido por el formalismo ruso de Vladimir Propp, el escritor italiano, aunque natural de La Habana, Italo Calvino recopiló los cuentos populares y las leyendas italianas a partir de colecciones preexistentes que sí estaban basadas en un trabajo de campo etnográfico. I. Calvino (1980 [1956]: 540-545) expone la historia palermitana de Catarina la Sabia. Hubo una vez un comerciante muy prestigioso cuya hija, desde el momento del destete, mostró una sabiduría tal que las personas cercanas a la familia le pedían consejo y opinión sobre disímiles asuntos. Así fue como su padre le otorgó el epíteto de la Sabia. Según cuentan en Palermo, Catarina llegó a estudiar todo tipo de idiomas y a leer toda clase de libros sin que nadie llegase a semejante altura de erudición.

Paralelamente, el folclorista siciliano y médico de profesión Giuseppe Pitrè llevó a cabo no solo una labor recolectora de cuentos tradicionales de su isla, sino especialmente una renovación del género literario al dotar a las personas narradoras de carácter y variables sociales propias. El nombre, la edad, la ocupación laboral y los temperamentos estereotipados acercan la obra de Pitrè a un universo atemporal que ancla la adhesión al relato a las múltiples condiciones de sus lectores. Destaca especialmente Agatuzza Messia, quien fuera asistente doméstica de Pitrè, y que protagoniza la narración de varios de los cuentos más importantes de la colección. En la leyenda «*Lu re di Spagna e lu milordu 'nglisi*» —«El rey de España y el señor inglés»—

recogida en Mesina, se cuenta que el heredero al trono inglés anhelaba casarse con una mujer tan blanca como el queso y tan roja como una rosa. El rey envió a varios heraldos en busca de esta doncella y uno de ellos la encontró en España. Llevada ante el príncipe, este le pidió matrimonio y le solicitó a la madre de la muchacha una petición que reproducimos en el bello siciliano materno de Pitriè (1875: 173): «Vostra figghia havi a passari nn'òn palazzu chi cci ha fattu prepararari lu Riuzzu, pi 'struirisi, e 'mparàrisi tutti sorti di lingui» —«Su hija debe ir al palacio que el rey le ha preparado para que estudie y aprenda todo tipo de lenguas»—. La joven completó esta tarea en apenas cuatro meses, convirtiéndose en uno de los personajes políglotas de la tradición literaria oral más hábil en el aprendizaje de lenguas.

En los albores del siglo XX, Hayim Nahman Bialik y Yehoshua Hana Ravnitzky representaban el adalid del renacimiento nacional y cultural hebreo. En su afán por construir un marco literario de leyendas y cuentos populares para el pueblo judío, realizaron una recopilación gigantesca reflejada en el *Sefer Ha-Aggadah* —«El Libro de las Leyendas»—. Desde las homilías rabínicas a los cuentos tradicionales, esta monumental colección guarda todas las materias que trataban los sabios en la época del judaísmo temprano, reavivando un carácter judío que se asentaba tanto en las historias bíblicas como en otras apócrifas.

El tercer capítulo narra la genealogía pormenorizada del patriarca Abraham y las leyendas de sus protagonistas. Uno de ellos es José, hijo de Jacob y cuyos celosos hermanos lo vendieron como esclavo a una caravana de ismaelitas que se dirigía a Egipto (Gn, 37: 26-28). José fue capaz de sobreponerse a los avatares y llegó a convertirse en visir del faraón de Egipto, un cargo que le situaba inmediatamente al lado del hombre más importante del Imperio<sup>42</sup>. Una noche, el ángel Gabriel se materializó ante José y le enseñó los setenta idiomas. A la mañana siguiente, el faraón quedó desconcertado porque José respondía eficazmente en cada una de las lenguas en las que le interrogaba. En un momento dado, el visir comenzó a hablar en la santa lengua, que en la tradición cultural y religiosa judía no es otra que el hebreo, como veremos en el capítulo 8. En esta ocasión, es el faraón quien no siguió la conversación en hebreo ante la perplejidad de José. Aunque este se esmeró en enseñarle esta lengua al faraón, no lo consiguió y terminó abandonando el reto. Por último, el faraón le pidió que no revelara su secreto (Bialik y Ravnitzky, 1992 [1908]: 52-53).

---

42 En Gn, 41, José llega a ocupar un puesto extraordinariamente privilegiado después de haber interpretado un sueño del faraón como un mensaje de Dios en el que advertía de siete años de hambre que asolarían Egipto. Ante esta premonición, el faraón pone a José al frente del país, entregándole incluso su anillo, símbolo del poder imperial. El principal cometido al que se enfrenta el joven José es acopiar comida y víveres para facilitar la supervivencia durante los siete años que estaban por llegar. El faraón también le entrega un nuevo nombre que le proporciona mayor gloria: Zafnat-Paanea, cuya etimología, sin resultar clara, parece indicar algo así como «el que encuentra los misterios».

Se suponía que el faraón debía conocer todas las lenguas, de modo que ignorar un idioma tan sagrado como el hebreo podría repercutir en su imagen pública y legitimidad como guía político y espiritual. Parece que el hebreo es el único idioma que no puede aprender, quizás porque su carácter divino está reservado a quienes profesan la fe judía. No obstante, en lo que se refiere al don de lenguas, el faraón supera a José en tanto que, presuntamente, el primero habla todas las lenguas excepto una, mientras que el segundo habla las setenta lenguas reveladas por el ángel Gabriel.

Dentro de la literatura judaica también destaca el portento plurilingüe de Mardoqueo. A él se refiere Ester, 2 (Reina Valera, 1960b), libro canónico de la Tanaj judía. Mardoqueo es el padre adoptivo de Ester, una joven que, como tantas otras, terminó recluida en la residencia del rey persa Asuero, que había ordenado a sus cortesanos buscar muchachas vírgenes y llevarlas a la casa de las mujeres, donde permanecerían en calidad de concubinas. El rey pretendía conceder la corona de reina a la mujer que más atrajera sus ojos, puesto que había destronado a Vasti, su anterior esposa, por haberse negado a acudir a un banquete en el que el rey iba a exhibirla ante los invitados. Cuando fue el turno de Ester, Asuero quedó prendido y llegó a amarla más que a ninguna otra mujer, así que decidió hacerla reina. Durante los días en que el rey organizaba un nuevo banquete, Mardoqueo se hallaba sentado cerca de la Puerta Real y escuchó a los eunucos Bigtán y Teres urdir un plan para asesinar al rey. En la versión de Balik y Ravnitzky (1992 [1908]: 153-154), los eunucos hablaban en su propia lengua materna ante la presencia de Mardoqueo, de quien no sospechaban que pudiera comprenderla ya que era judío. Lo que desconocían Bigtán y Teres es que Mardoqueo fue uno de los miembros del Sanedrín que se había sentado en la Cámara del Salón de las Piedras, por lo que conocía las setenta lenguas. Inmediatamente, Mardoqueo le comunicó la nueva a la reina Ester y esta al rey. Mardoqueo consiguió frustrar el regicidio y los dos eunucos fueron ahorcados.

El Sanedrín, que procede del griego συνέδριον —*synédrión*, «junta de personas sentadas»—, consistía en un consejo formado por un máximo de setenta y un sabios rabinos que detentaban el poder judicial en Israel y que se mantuvo hasta la ejecución de Gamaliel VI, su último presidente, en el año 425. A partir de la interpretación de la Torá, administraban justicia en asuntos civiles, religiosos y penales. Los miembros de este consejo debían estar versados en disciplinas como la magia, la astrología y la medicina. Entre el pueblo judío corría el rumor de que estos hombres ilustres conocían las setenta lenguas. Estas habladurías populares se entremezclaron con las escrituras sagradas y dieron lugar a esta leyenda en la que Mardoqueo detiene el plan de asesinar al rey gracias a su capacidad plurilingüe.

Estos personajes míticos, legendarios y de cuentos denotan un conocimiento manifiesto sobre la naturaleza humana, destinada insoslayablemente al multilingüismo. La poliglotía individual generalizada da lugar a sociedades multilingües en las que dos o más lenguas son operativas. Factores como las características del evento co-

municativo, la distribución funcional de las lenguas o la relación entre las comunidades de práctica determinan el tipo de bilingüismo social. Appel y Muysken (1987) establecieron tres contextos posibles: (i) dos comunidades monolingües coexisten en el mismo territorio, como en las primeras fases de una colonización en la que el grupo conquistador trae una lengua extranjera mientras que la población colonizada habla su lengua autóctona; (ii) prácticamente todos los habitantes de un territorio son bilingües, a pesar de que en la práctica influyan factores de índole sociolingüística que pueden restringir una de las lenguas, como se puede encontrar en Galicia respecto al gallego y al castellano, o en India con el inglés y los varios cientos de lenguas autóctonas; (iii) existe un grupo mayoritario o dominante en la sociedad que es monolingüe y un grupo minoritario que es bilingüe, como puede ser el caso de la República de Irlanda. Estos escenarios paradigmáticos engloban realidades mucho más intrincadas que el mero encasillamiento estanco. Frecuentemente, un mismo contexto es susceptible de catalogarse en varias de estas posibilidades según los parámetros principales que se observen. Así como las comunidades humanas encierran relaciones sociolingüísticas transversales y multimodales, el pensamiento mítico que deriva de tal polimorfismo sociocultural hereda un universo literario complejo.

El mito cheroqui de los *yûñw tsunsd* —«gente pequeña»— no permite clasificarlo tajantemente en ninguno de los escenarios propuestos. Según cuenta este pueblo originario del este de Estados Unidos, estos seres diminutos conforman una raza de espíritus que habitan en las cuevas de las laderas de las montañas. Son individuos bondadosos, serviciales y trabajadores. Cuando encuentran a algún niño extraviado, le acompañan hasta su casa. Pasan su tiempo cantando, bailando y tocando el tambor, pero su gentileza y vivacidad se ven truncadas cuando les molestan. Algunas personas cheroquis han tratado de dar con ellos guiándose por el sonido de los tambores, pero cuando se acercan demasiado a sus cuevas, los *yûñw tsunsd* no dudan en hechizar a quien osa inmiscuirse en sus asuntos. Más de un cheroqui se ha perdido de regreso a casa por culpa de estas maldiciones y quien consigue volver puede quedar aturdido para siempre. Estos seres se acercan de vez en cuando a las aldeas cheroquis para recoger el maíz y despejar la broza del campo. En esos momentos, nadie puede ni tan siquiera asomarse para verlos, pues moriría en un instante. Algunos de ellos son negros, otros blancos y otros dorados. Algunas veces hablan en cheroqui, pero otras veces hablan su propio idioma indio (Mooney, 1995 [1900]: 217-218).

Esta «gente pequeña» adquiere cualidades humanas como el lenguaje. Los cheroquis los consideran bilingües, pues hablan cheroqui y su lengua propia. Según el mito, los cheroquis y los *yûñw tsunsd* comparten un área territorial, pero sus asentamientos están claramente delimitados y separados. El contacto entre ellos es muy esporádico, de modo que coexisten en calidad de comunidades lingüísticas diferentes. Si atendemos a la ubicación de cada grupo, esta sociedad mítica podría encajar en

cierto modo en el primer escenario que apuntan Appel y Muysken (1987). Cada grupo conforma una unidad comunitaria independiente, condición indispensable para favorecer el monolingüismo; con todo, aunque los cheroquis sean monolingües, se dice que los seres diminutos son bilingües, propiedad que nos aparta del primer contexto y nos acerca aparentemente al segundo. En cambio, tampoco se puede clasificar esta sociedad dentro del segundo bloque dado el presumible monolingüismo de los cheroquis, pues no se explicita si este pueblo habla alguna lengua de las comunidades vecinas. La última posibilidad parece ser la más ajustada al bilingüismo social que representa este mito, pero los matices nos impiden ser categóricos al respecto. Solo si asumimos que los cheroquis y los *yûñw tsunsd* comparten algún tipo de organización administrativa, política o de otra índole y que, en dicho caso, los segundos conformen numéricamente el grupo minoritario, podríamos catalogar este mito en el tercer escenario presentado. Estas suposiciones son desde luego conjeturas que vienen a confirmar la complejidad intrínseca del pensamiento mítico, a menudo tildado de primitivo y simple. El universo híbrido que despliega este relato cheroqui demuestra que el mito es una forma de apresar en formas narrativas las racionalidades sobre los aspectos más variados del mundo.

Algunos pueblos caucásicos como los georgianos, dagestanos, abjasos, chechenos, circasianos, osetios y ubijos poseen una tradición literaria incomparable que reúne aspectos mitológicos y épicos en la famosa *Saga de los Nart*. Esta colección de cuentos relata una edad dorada en la que los humanos, los dioses y otros héroes fabulosos estaban mezclados y vivían en comunión con la naturaleza. Los protagonistas son sin duda los llamados *nart*, una raza de luchadores épicos de tiempos remotos. Si bien su etimología es muy discutida, la hipótesis más aceptada es la que propone que procede del sánscrito *nar* —«hombre, guerrero»—, cuya forma fonética también se ha relacionado con el griego ἀνήρ —*aner*, «hombre»— y con el mongol *hap* —*nar*, «sol»— (Abaev, 1996 [1958]: 158-160). Según el folclore caucásico, los *nart* vivieron en la época de los gigantes, enemigos acérrimos a quienes derrotaron. Aún en la actualidad, algunas familias afirman que por sus venas corre sangre *nart*, mientras que los osetios y chechenos se inclinan a pensar que la insolencia de estos seres les condujo a ser sacrificados por Dios o Alá<sup>43</sup>, según las variantes cristianas y musulmanas de estas historias. Las versiones de los relatos varían en función de la imaginería religiosa y de la enorme heterogeneidad etnolingüística que presenta esta zona geográfica tan peculiar como el Cáucaso.

---

43 Dios y Alá no representan deidades diferentes. La voz «Dios» ha sido la predilecta en la tradición cristiana. Deriva del latín *deus* que, a su vez, procede de la raíz indoeuropea *dyeu-*, que significa «luz» o «brillo», y de donde también procede el Zeus griego y el Júpiter romano. Por su parte, «Alá» es la palabra en árabe para denominar a Dios. Incluso las personas cristianas que hablan árabe utilizan la palabra «Alá». Por tanto, Dios y Alá no son divinidades diferentes, sino denominaciones en lenguas diferentes.

En el relato osetio que narra la consumación de los nart, se cuenta que, en esa edad de oro, dioses y nart cohabitaban, compartían comida y tenían el mismo carácter y las mismas debilidades. Entre ellos se comunicaban fluidamente y establecieron una amistad sin precedentes. Los nart también eran amigos de la naturaleza, de los pájaros, las bestias y las flores. En esos tiempos, el mundo de los dioses, el mundo de los nart y el mundo de la naturaleza respiraban al unísono y todos entendían la lengua de los demás (Colarusso y Salbiev, 2016: LXII-LXIII).

La deducción de que cada uno de estos tres grupos conforman comunidades lingüísticas particulares tal como las entendemos hoy es una posibilidad que no se corrobora nítidamente a partir de esta información. Una capacidad cognitiva estaría trasladándose a un periodo anterior a la propia existencia de sus portadores, los seres humanos, y atribuyéndose a seres tan dispares como las divinidades, los guerreros nart, los animales, las plantas y los minerales. Asumiendo una tendencia presente en numerosas mitologías por la que se antropomorfizan los mundos divino y natural, no es descabellado ver en esta hipótesis la racionalización del pensamiento mítico que codifica un pasado insospechado e incognoscible, o bien la realidad inmediata de la diversidad etnolingüística del Cáucaso, con las categorías propias de la realidad que las mujeres y los hombres percibían sensorialmente. De modo más metafórico, las lenguas de los dioses, de los nart y de la naturaleza pueden simbolizar una comprensión extralingüística de estas entidades. La alusión a lenguas diferenciadas seguiría los parámetros socioculturales del contexto en el que se produjo este mito para facilitar la explicación de una simbiosis perfecta entre el carácter divino, el legendario o heroico y el natural. Estos tres componentes presentes en la identidad individual alcanzarían la máxima plenitud y expresión cuando sean capaces de coexistir y relacionarse armoniosamente y sin complejos en el interior del individuo.

El debate se obstaculiza aún más al acudir al pasaje en el que los héroes Urizhmag, Khamis —transcrito en otras ocasiones como Xaemyc— y Shoshlan salen de caza con su sobrino Asha. Mientras que los primeros se escondían para preparar la emboscada, el joven Asha se encargaba de atraer a los animales con diferentes sonidos y trampas. Cuando Asha condujo a una zorra cerca de la colina en la que se escondían sus tíos, los tres cazadores lanzaron sus flechas y el animal cayó muerto. Los tres aseguraban que sus propias flechas habían impactado contra la raposa y, al no ponerse de acuerdo, subieron a la colina para comprobar a qué tipo de flecha correspondían las heridas. La flecha de Urizhmag le había atravesado el cuello, la de Khamis le había quebrado una costilla y la de Shoshlan le había roto la columna. Habiendo ratificado la contribución de los tres en aquella operación, Khamis se apresuró a decir: «Soy Khamis, el mediano, cuyas hazañas están en todas las lenguas de los nart. De esta piel, por supuesto, debería hacerme una chaqueta» (Colarusso y Salbiev, 2016: 53-54).

A partir de estas palabras, ¿hemos de entender que los nart hablaban varias lenguas o más bien se trata de una sinécdoque en la que «lenguas» referencia a cada uno de los nart? No sabemos a ciencia cierta si los mitos caucásicos de los nart establecen, en un sentido más literal, una jerarquía de comunidades lingüísticas en entidades extrahumanas para encarnar narrativamente la conexión entre los diferentes grupos etnolingüísticos de esta zona geográfica, o más bien nos enfrentamos a una percepción más profunda de corte espiritual que poco tiene que ver con cuestiones lingüísticas. Asiduamente, los análisis de los mitos y leyendas llegan a una encrucijada impelida por las contradicciones, símbolos y pluralidad de versiones e interpretaciones. Como se ha mencionado en otras ocasiones, la literalidad de los mitos oculta formas mucho más ricas de pensamiento cognoscente que representan deícticamente las racionalidades captadas a través de la experiencia empírica.

## 5.2 Constatación de la diferencia

Los dioses y personajes políglotas de los mitos y las leyendas anteriores son entidades privilegiadas capaces de comunicarse con diferentes grupos humanos. La extensión del plurilingüismo dentro de la sociedad conduce a un bilingüismo que en estos relatos se manifiesta con las particularidades propias del género narrativo y que desconciertan a los entendimientos lógicos. El pensamiento mítico es singular, no se atiene a la coherencia consecuente de la mentalidad cartesiana, pero no por ello está exento de ideologías militantes para con la realidad sociocultural. Los siguientes mitos reflejan predisposiciones antitéticas en términos valorativos hacia la riqueza lingüística del planeta. Desde posturas «filoxénicas» o de acentuado aprecio hacia las características culturales de los extranjeros que contemplan el multilingüismo como una obra divina y, por ende, merecedora de la mayor pleitesía, a ideologías marcadamente negativas y xenófobas que construyen la otredad como una condición próxima a la bestialidad, los textos mitológicos, legendarios e incluso religiosos no son neutrales a la diversidad de lenguas.

La tan valiosa mitología de Sumeria, cuna de la historia y de la civilización, constata la dimensión plurilingüe a la que nos estamos aproximando. La deidad solar Utu<sup>44</sup>, portadora de luz a todos los rincones de la tierra y del inframundo y preocupada por la justicia, se presenta como un personaje omnisciente cuya sabiduría y entendimiento supera las fronteras idiomáticas. Los sumerios le dedicaron un extenso himno encontrado en una tablilla que data del segundo milenio antes de nuestra era. Esta civilización establecía un diálogo constante con sus dioses, a los que debía, de acorde con sus creencias, la protección de sus ciudades, la revelación del conocimiento y el equilibrio cósmico. La gobernanza de los dioses en la tierra se manifestaba en todos

---

44 Su homólogo asirio y babilónico es Shamash.

los objetos y los más de tres mil himnos desenterrados servían de interpelación para rendirles pleitesía. Los pasajes del himno a Utu contienen una descripción detallada de su apariencia y sus poderes. Entre los versos 44 y 50 podemos leer:

128

Ninguno de los dioses del mundo  
es tan exuberante como tú.  
Al levantarte, los dioses de la tierra se reúnen;  
de tu aterrador brillo la tierra está inundada.  
De todos los países (incluso) aquellos con lenguas diferentes,  
tú conoces sus planes, eres el observador  
de sus rumbos<sup>45</sup>.

En esta alabanza, Utu goza de la devoción y adoración de toda la humanidad. Conduce una carroza tirada por onagros de la que resplandece una de sus ruedas, el disco solar visible al ojo humano que se desplaza a lo largo del día de este a oeste<sup>46</sup>. Aunque no se especifica literalmente que sepa todas las lenguas, sus dotes polímatas le permiten conocer en todo momento el desarrollo de los diferentes pueblos del orbe. El multilingüismo queda plasmado como una convicción empírica que no necesita de juicios puesto que su carácter natural en las sociedades es algo fuera de cuestión y de debate. En ninguna parte del fragmento se emiten valoraciones subjetivas sobre el multilingüismo. Simplemente, se manifiesta la confirmación de una circunstancia ineluctable por cuanto pertenece al campo de la determinación biológica del ser humano.

Con cierto paralelismo en Egipto, el Gran Himno a Atón apunta hacia el multilingüismo de las comunidades humanas sin entrar a evaluar su idoneidad. Este extenso poema fue hallado en 1884 en la tumba del faraón Jeperjeperura Ay —que gobernó en el segundo milenio antes de nuestra era— y se trata de la principal composición literaria sobre este dios.

Para contextualizar este himno, nótese que, si bien la gran parte de los faraones de Egipto manipularon el panteón de *neteru*<sup>47</sup> para legitimar sus gobiernos, Amenhotep IV lo hizo en grado extremo al enaltecer la deidad solar Atón. Este dios ya gozaba

---

45 Traducción propia a partir del original en inglés de la obra de Stephens (1969 [1955]: 388).

46 Otras mitologías reproducen una alegoría similar. Por ejemplo, en la tradición nórdica, la diosa Sól representa al sol y se la dibuja subida en un carro tirado por dos caballos y perseguida por un enorme lobo llamado Sköll —Traición—. La mitología nórdica vaticina que el fin de los tiempos llegará cuando Sköll atrape a Sól y el lobo Hati —Odio— haga lo propio con Mani, dios de la luna.

47 Este concepto se explica con mayor detenimiento en el capítulo 6, pero, a modo de aclaración, los *neteru* son los malinterpretados «dioses» egipcios que representan energías vitales.

de un culto tradicional como hierofanía de Ra, pero alcanzó una prominencia inaudita en torno al año 1349 a.C., momento en que Amenhotep IV adoptó el nombre de Akhenatón —«espíritu viviente de Atón»—, anatematizó al padre de los dioses Amón y trasladó la corte a Akhenatón, inaugurando así el llamado periodo de Amarna. Las creencias personales del faraón fueron decretadas como la religión oficial, no exenta de problemas de adaptación para una élite atormentada ante la perspectiva de un más allá gobernado por el disco solar. Ya desde Amenhotep III se venían aplicando reformas monoteístas, pero la supresión de la escena divina de dioses primigenios como Maat u Osiris culminaron durante el reinado de Amenhotep IV. En consonancia, para algunos expertos, en el atonismo se encuentra una de las primeras religiones monoteístas, aunque otras personas investigadoras consideran que se trata más bien de un henoteísmo que asume la diversidad de dioses entre los cuales uno de ellos recibe la dignidad suprema de culto (Christensen, 2018). El Gran Himno a Atón es una composición cuya función legitimadora propulsó una reinención mitológico-religiosa en el Imperio Nuevo. En uno de sus fragmentos podemos leer lo siguiente (López, 2003):

¡Cuán numerosas son tus obras,  
aun cuando permanecen ocultas a la vista!  
¡Oh Dios Único, inigualable!  
Createste la Tierra según tu deseo, tú, solitario,  
a todos los hombres, el ganado y los rebaños;  
cuanto existe en la tierra que anda sobre sus patas,  
todo lo que hay en el cielo que vuela con sus alas,  
las tierras de Jaru y Kush,  
la tierra de Egipto.  
Pones a cada hombre en su lugar,  
provees sus necesidades,  
todo el mundo dispone de su comida,  
la duración de su vida está calculada,  
sus lenguas difieren en el habla,  
así como sus caracteres,  
sus pieles son distintas,  
porque tú diferenciaste a las gentes.

Esta alabanza apologética expone un planteamiento ecuménico sobre la relación con el «otro», que ya no supone una amenaza hostil a la que abatir, sino que es el *alter ego* que, como creación de Atón, merita respeto y consideración. Su existencia y todo lo que le circunda responde a un designio divino, de tal forma que las particularidades étnicas y lingüísticas son celebradas y no condenadas. El carácter universal de Atón empapa todo su engendramiento creativo, que ya no depende de una sucesión genealógica de dioses, sino de la emanación de un principio demiúrgico. La diferenciación humana no entraña proposiciones negativas; más bien en sentido inverso, si la multietnicidad y el multilingüismo son obra de la voluntad de Atón, forzosamente son realidades incuestionables cuya mínima objeción supone el enfrentamiento con el plan sagrado del creador.

Tomando en consideración estos poemas sumerio y egipcio, el pensamiento mítico demuestra una consideración moral más respetuosa que la mentalidad mercantilista contemporánea. El multilingüismo suscita en la actualidad una discusión porfiada que levanta ampollas habida cuenta de la tendente homogeneización que acarrea la estructura productiva y el consumo. La competitividad exacerbada suprime los rasgos idiosincráticos y promueve el increíble y lamentable debate sobre la riqueza multilingüe como un mal destinado a aminorarse por el bien del entendimiento. Que las corporaciones multinacionales abracen el discurso monolingüista es comprensible en tanto en cuanto un escenario semejante les permite ahorrar los «desafortunados» costes en traducción y adaptación cultural y utilizar a las comunidades humanas como productoras y consumidoras en la cadena económica. El colmo del absurdo procede de los círculos académicos lingüísticos que reafirman una visión imperialista que desprotege las iniciativas de dinamización lingüística y cultural de las comunidades hablantes de lenguas minorizadas bajo una supuesta necesidad de uniformidad administrativa. Parecería descabellado que la biología marina se congratulase ante la extinción anual de decenas de especies subacuáticas. En cambio, la misma lógica está bien asentada en ciertas corrientes de la investigación lingüística que contemplan la desaparición acelerada de lenguas como una dinámica inexorable e incluso necesaria.

En este punto, una de las principales lacras de la mentalidad utilitarista actual es situar los acontecimientos culturales en el terreno adulterado del porqué. El aprendizaje de lenguas y la defensa de la riqueza lingüística no debería entrar en el ámbito de la justificación por el simple hecho de que los componentes de la cultura son injustificables. Tratar de buscar una finalidad práctica a la diversidad lingüística solo puede proceder de un entramado que mercantiliza lo visible, incluidas las personas, y lo invisible, como las relaciones sociales o la cantidad de erudición que la lógica rentabilizadora está dispuesta a tolerar. En un contexto en que con sorpresivo asombro causa extrañeza el aprendizaje y la defensa de lenguas minorizadas, la pregunta que viene a colación es: ¿por qué la cultura y su inmensa riqueza estorban en el mundo globalizado?

Quizás la respuesta hemos de rastrearla en los cerca de cinco siglos de aceleración de una decadencia moral consumada en la modernidad contemporánea. Cuando Juan Calvino elaboró su teoría de la predestinación, en el marco de la Reforma protestante del siglo XVI, estaba arrebatándole al ser humano, como consecuencia del pecado original y de la corrupción del alma, la posibilidad de trascendencia con arreglo a las obras en la tierra:

Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para la condenación perpetua (J. Calvino, 1999 [1597]: XXI: 5, 728-729).

El calvinismo zanjaba así toda una tradición arraigada en Europa del ideal heroico de pueblos antiguos como los celtas y los germánicos. Para estas civilizaciones, los hombres y las mujeres eran paladines de los dioses y solo podrían regresar a ellos habiendo cumplido en vida una verdadera obra heroica basada en la disciplina, el esfuerzo, el valor y la lealtad. Según el calvinismo, estas virtudes concentradas en la fuerza interior son impotentes para acercar al humano a Dios. Las puertas del cielo no están abiertas para quien merezca alcanzarlas, sino para quien Dios lo haya determinado de tal forma, con lo cual quedan anulados los valores tradicionales del ideal heroico. Tal es así cómo, para esta corriente cristiana, la única alternativa es entregarse a lo material. La prosperidad en los negocios y la riqueza eran indicios que acercaban a la gloria eterna, previamente designada por Dios solamente a unos elegidos. Si bien puede parecer trasnochada esta racionalización de la vida, lo cierto es que, como apuntó el sociólogo alemán Max Weber (2012 [1905]), su secularización sería el germen del espíritu del capitalismo.

No sería este el único ni definitivo hito histórico que nos conduce a una situación de utilitarismo existencial que ve en el prójimo una fuente de la que extraer algún tipo de beneficio. Se configura así un horizonte eminentemente práctico que entiende la vida como un recorrido cuyo objetivo es satisfacer las necesidades, sean estas fisiológicamente reales o socioculturalmente impuestas. La modernidad y la posmodernidad no han distinguido entre lo necesario y lo importante. El éxito laboral, la riqueza monetaria o la plenitud amorosa pueden encajar en el terreno de lo necesario, pero su extrapolación al ámbito de lo importante, e incluso imprescindible, predispone a mercantilizar todo tipo de relación humana. La mujer y el hombre contemporáneos ya no ansían alcanzar el Valhalla, ni mucho menos asumir la tediosa tarea de dominar al tigre o cazar al dragón, aquello que el mundo mítico considera como el auténtico propósito de la vida. La sabiduría, el valor y la rectitud moral son componentes no tangibles y, por ende, desmerecedores de atención en un mundo decadente.

A la vista de tal panorama, no es extraño, entonces, que uno de los vórtices indisolubles y genuinos del ser humano, como lo es la cultura, haya sufrido y esté sufriendo el

más atroz vilipendio. Todas las facetas de la riqueza cultural, como el multilingüismo, están sometidas al escrutinio de una absoluta falta de humanidad, y no es gratuito el calificativo, al traspasarlo del ámbito de la esencia inmaterial al de la mercantilización. La responsabilidad histórica para con los valores ilustrados de libertad, igualdad y fraternidad está en tela de juicio en la medida en que el engranaje del modelo capitalista en sus ejes económico, político y sociocultural choca frontalmente con los derechos humanos más básicos en tanto en cuanto no se guía por principios de moralidad, sino de rentabilidad.

Como reflejos de la conciencia colectiva en la que se desarrollan, los mitos a menudo encierran estereotipos culturales y prejuicios lingüísticos fruto de la desconfianza y el pánico abierto ante la diferencia. Rasgos culturales y prácticas sociales que no encajan en los parámetros actitudinales del endogrupo son tildados como negativos bajo la lupa del juicio etnocéntrico. Sobre la base de la cultura propia, la mirada al exterior puede causar un miedo atroz que hiperboliza los elementos considerados perniciosos para la continuidad comunitaria tradicional. Cuando el estereotipo adquiere un carácter intrínseca e inmutablemente negativo, la escala de apreciación trasciende la subjetividad individual y se carga de fuertes componentes ideológicos construidos en la interacción social. El recelo y las conjeturas que despiertan ciertos factores culturales concretos de una comunidad diferente se transmiten a todos los elementos colindantes. El resultado es la desconfianza generalizada a toda una forma de vida con configuraciones socioculturales diferentes a las propias, fenómeno que, en casos extremos, engendra situaciones de intolerancia y racismo.

Aplicado a las percepciones lingüísticas, un idioma desconocido provoca en aquellas personas no habituadas a escuchar otras formas lingüísticas la representación de lengua inconexa cercana al balbuceo. Paralelamente, dentro del sistema lingüístico en el que se desenvuelve una persona, los acentos de hablantes de variedades próximas son percibidos como realizaciones particularistas e imperfectas de una supuesta lengua común cuya existencia solo lo es en abstracción para fines estandarizados. A partir de la publicación de la obra *Discriminations: combattre la glottophobie –Discriminaciones: combatir la glotofobia–* del lingüista francés Philippe Blanchet (2016), se popularizó el término «glotofobia» en los medios de comunicación para definir la discriminación a la que miles de personas se ven sometidas debido a sus variedades lingüísticas. Se trata de la exclusión institucionalizada que desde los organismos políticos, judiciales y administrativos deslegitima la variación interlingüística, representada por hablantes de lenguas diferentes a la propia, e intralingüística, representada por hablantes de variedades lingüísticas diferentes a la propia dentro del mismo macrosistema. En el ámbito académico de la lingüística, este tipo de ideologías y actitudes se vienen estudiando desde hace décadas en numerosos contextos bajo el constructo teórico del «prejuicio lingüístico». Este concepto alude a la categorización negativa de las formas lingüísticas diferentes de la propia y de sus ha-

blantes sobre suposiciones generalizadas sin fundamentación. El prestigio social del que disfrutaban algunas lenguas, ganado por cuestiones políticas o demográficas sin justificación lingüística alguna, refuerza las ideologías que enaltecen las cualidades de una comunidad lingüística frente a los prejuicios maximizados del exogrupo.

La tradición literaria de los pueblos es un espejo de las conceptualizaciones hegemónicas de época. Escritos con una trascendencia histórica asombrosa como la *Odisea* de Homero o la Biblia encierran en sus páginas prejuicios lingüísticos que no han pasado desapercibidos en la construcción del pensamiento moderno occidental.

En el Canto VIII de la *Odisea* (Homero, 1982: 207-225), Alcínoo, rey de los feacios, invita a un banquete a su huésped Odiseo<sup>48</sup>. El héroe griego recibe una serie de agasajos y durante la fiesta con música y bailes, el aedo Demódoco recita una canción sobre el romance entre Citera, uno de los varios nombres que recibe Afrodita por su presunto lugar de nacimiento, y Ares, dios de la guerra. Citera estaba casada con Hefesto, dios del fuego y de la forja, quien, al enterarse de la traición, teje una red de oro casi invisible para atrapar a los amantes durante uno de sus encuentros. Para evitar sospechas, Hefesto anuncia su viaje inminente a Lemnos, una isla en el mar Egeo próxima a Turquía. Creyéndose solos, Ares se apresura a la morada de Citera y, en los siguientes términos, le informa de la ausencia de Hefesto: «Ven al lecho, querida, gozamos en él descansados, pues Hefesto no está por aquí; no hace mucho que a Lemnos se marchó a visitar a los sintis de bárbara lengua» (Homero, 1982: 216).

Según la leyenda, la isla de Lemnos estaba habitada solo por mujeres que habían asesinado a los hombres después de que estos les fueran infieles con las mujeres tracias. La lengua lemnia que Ares cataloga de «bárbara» se empezó relacionando con el etrusco por la similitud gráfica de su alfabeto con las inscripciones encontradas en la estela funeraria de Lemnos en 1885 en los alrededores de Kaminia. Tras las primeras investigaciones, se presupuso una lengua lemnia que se habría hablado hacia el siglo VI a.C. y que formaría parte de la familia lingüística tirsénica a la que el etrusco también perteneció. Las especulaciones en torno a la filiación étnica y lingüística de los pobladores pregregios de Lemnos ha generado un intenso debate desde el periodo clásico. Heródoto pudo haber agrupado diferentes pueblos bajo la etiqueta de «pelasgos», mientras que Tucídides les denominó «tirsenos» (Steinbauer, 1999).

Cabe destacar que la voz «bárbaro» procede del griego βάρβαρος —*bárbaros*, «el que balbucea»—, exónimo con el que los antiguos griegos designaban peyorativamente a los pueblos extranjeros cuyas lenguas desconocían y les resultaban extrañas a sus

---

48 Preferimos el nombre griego frente al más popularizado «Ulises» latino por tratarse de una obra griega, al igual que los nombres del resto de personajes.

oídos<sup>49</sup>. Para los griegos, la pronunciación de esas lenguas asemejaba a una suerte de tartamudeo cuya imitación onomatopéyica se concretó en «bárbaro». Posteriormente, la antropología utilizó el denominativo para describir los pueblos no contactados que, según sus criterios etnocéntricamente sesgados, vivían en un estado de salvajismo e incivilización.

Diversos pasajes bíblicos apuntan en el mismo sentido y presentan al extranjero que habla una lengua incomprensible e hirsuta como un individuo temible. Lo que en origen es un prejuicio estrictamente lingüístico muta en un prejuicio étnico, de modo que no solo la lengua del «otro» entra en el terreno de la connotación negativa, sino que sus hablantes levantan sospechas y animan a la precaución. El pacto entre Dios y el pueblo de Israel adquiere la forma habitual de los antiguos tratados en los que el rey exponía a sus súbditos las consecuencias de su desobediencia. Entre otras maldiciones a aquellos que se levantaran contra el poder de Dios, en Deuteronomio, 28: 49-50 (Reina Valera, 1960c) se dice: «Jehová traerá ante ti una nación de lejos, del extremo de la tierra, que vuele como águila, nación cuya lengua no entiendas; gente fiera de rostro, que no tendrá respeto al anciano, ni perdonará al niño». Palabras que resuenan en Jeremías, 5: 15 (Reina Valera, 1960d): «He aquí yo traigo sobre vosotros gente de lejos, oh casa de Israel, dice Jehová; gente robusta, gente antigua, gente cuya lengua ignorarás, y no entenderás lo que hablare». Estos pasajes dibujan a un pueblo extranjero marcado por la ferocidad y el vigor, características que lo acercan al salvajismo de las bestias. La lengua que hablan estas personas es presuntamente desconocida por los potenciales lectores de estos versículos, acrecentando así una idea malévola que invita a la aprensión y al temor.

### 5.3 Desafío: la comunicación intergrupala

Las tradiciones literarias de los pueblos han cumplido históricamente diversas funciones sociales: los cuentos populares destacan por su aspecto lúdico, las leyendas legitiman el orden político y administrativo sobre la exageración de algún aspecto pretérito real y los mitos presentan las inquietudes y los miedos del grupo humano. Todas estas finalidades motivan, además, una autorrepresentación que dé continuidad a la comunidad etnolingüística. Ya sea mediante personajes y dioses nacidos en y para ese grupo de personas, ya sean los escenarios en los que se desarrollan las historias o los detalles culturales que rodean la narración, la panoplia de los relatos dibuja una imagen endogrupal concreta. Los miembros de la sociedad se ven reflejados en los valores éticos, las costumbres y la memoria histórica, de modo que

---

49 Un ejemplo equidistante se encuentra en la preferencia por el autónimo «amazigh» en lugar del exónimo bereber. La forma predilecta de este pueblo es la primera, que significa «hombre libre», mientras que la segunda deriva del árabe *barbr*, préstamo lingüístico del griego bárbaros.

la literatura favorece un sentimiento de pertenencia demarcado con base en unas características idiosincráticas en confrontación con las de los grupos anexos.

Es una función común en estos mitos la de aportar a la comunidad su lugar en el mundo, trazando su recorrido histórico en relación con otros grupos. Para la conformación identitaria, inevitablemente se ha de construir un *alter ego* mediante un proceso dialéctico de confrontación. La identidad sociocultural quedaría vacía si no existieran vínculos entre el endogrupo y el exogrupo en los que cada individuo pudiera reconocerse como parte constitutiva. Las propiedades que vertebran la identidad cultural o nacional se definen a través de una mirada hacia el interior sobre valores comunes y a través de una mirada al exterior sobre la diferenciación. Algunos mitos y leyendas evidencian esta construcción bilateral definiendo al endogrupo en contraposición con el exogrupo.

El pueblo navajo que habita en el sudoeste de Estados Unidos narra la historia del secuestro de uno de sus miembros por parte de los utes, con quienes guerreaban constantemente. La historia cuenta que un hombre navajo salió una mañana a cazar y se alejó tanto de su aldea que pudo divisarla en la lejanía desde una colina. En cuestión de segundos, un grupo de jinetes utes le rodearon, le preguntaron algo en un idioma incomprensible para él y a punto estuvieron de atravesarlo con una flecha si no llega a intervenir un anciano que parecía encabezar la camarilla. Tras unos instantes, le hicieron cabalgar siguiéndole en un semicírculo para que no se alejase demasiado. Por la noche acamparon y le maniataron sin ni siquiera darle de comer. Siguieron caminando otro día y por la noche le indicaron mediante señas que el que tenía frente a sí era el último río que tenían que cruzar antes de llegar al poblado. Retenido en una de las tiendas de la aldea, los utes entraban para preguntar al cautivo mediante gestos qué función cumplía la máscara y la piel de ciervo que el navajo llevaba siempre consigo. Dio respuestas evasivas que no convencieron a los raptos, de modo que le amenazaron con matarle si no obtenían la verdad. Finalmente, el hombre navajo declaró que ese material servía para engañar a los ciervos y poder cazarlos (Matthews, 1883: 379-486).

El mito es extenso y continúa con una serie de apariciones del dios Yèbiteai y del espectro de la abuela fallecida del cautivo, que le guían para liberarse de aquella reclusión. En este relato, se da la interacción entre un hombre navajo y el pueblo ute. A pesar de su relativa proximidad geográfica, las lenguas navaja y ute pertenecen a familias lingüísticas diferentes que imposibilitan la inteligibilidad mutua entre sus hablantes. El mito construye al pueblo navajo en contraposición a sus enemigos y uno de los elementos clave de este antagonismo es la lengua. Al no compartir un código lingüístico, la comunicación intergrupal se lleva a cabo mediante gestos manuales. El relato no cae en el prejuicio de considerar la lengua ute como un idioma intrínsecamente difícil, sino que su incomprensión deriva del origen del hombre cautivo. Su condición navaja le sitúa dentro de la cosmovisión y de la cultura navaja a pesar de

que haya salido voluntariamente de su comunidad y se encuentre retenido forzosamente por el exogrupo.

- 136 La estancia de un miembro del endogrupo dentro de otra comunidad humana no siempre se debe a un secuestro como el expuesto anteriormente. La leyenda islandesa de Karlsefni en Vinlandia pertenece a la *Saga de los groenlandeses* (Casariego Córdoba y Casariego Córdoba, 2010 [1986]: 26-28) y narra la emigración de varias decenas de vikingos a Vinlandia, identificada con la isla canadiense de Terranova, a donde este pueblo habría llegado en las últimas décadas del siglo X. Las habladurías sobre las singladuras a esta tierra animaron a Thorfinn Karlsefni a emprender esta travesía desde Groenlandia junto con sesenta hombres, cinco mujeres y ganado de todas clases. Su idea era establecer una colonia permanente en las casas que su amigo Leif Eiriksson poseía en aquellas tierras extranjeras. Una vez pasado el invierno, se produjo un primer encuentro entre los colonos vikingos y los *skraelingar*, apelativo que empleaban los primeros para nombrar a los diferentes pueblos aborígenes de las costas septentrionales de Norteamérica y de Groenlandia. Ese pueblo hablaba una lengua que Karlsefni y los suyos no podían entender, pero, aun así, se estableció una relación comercial en la que los vikingos les ofrecían leche a cambio de fardos y pieles de animales. Sin embargo, poco después Karlsefni decidió construir una empalizada para proteger su aldea y así permanecieron aislados hasta el invierno siguiente. Cuando se restauraron las relaciones comerciales entre los vikingos y los *skraelingar* para sobrellevar mejor esa estación helada, un aborigen se adentró en la casa de Karlsefni para intentar robarle las armas. Una vez se hubo destapado la tentativa del hurto, se libró una guerra en la que se impusieron los vikingos. Finalmente, llegada la primavera Karlsefni decidió que la etapa vikinga en Vinlandia había terminado y navegaron de regreso a Eiriksfjord, en Groenlandia.

En esta leyenda, llama la atención la relación de intercambio de víveres que se establece entre los colonos y los aborígenes. De no ser por el intento de robo de las armas y la guerra que siguió, podría haberse desarrollado lo que en lingüística se denomina una lengua pidgin. Los pidgin o sabires son variedades lingüísticas simplificadas a partir de dos o más lenguas naturales. Son creados *ex profeso* y utilizados por grupos que no comparten lengua, pero cuya necesidad de intercomprensión rápida y efectiva fomenta la adaptación lingüística para elaborar una variedad intermedia. Los casos históricos más relevantes proceden de los intercambios comerciales entre diferentes pueblos y de las colonizaciones que llevaban mano de obra esclava a territorios lingüísticamente divergentes. Los diferentes grupos de hablantes crean una nueva variedad basada fundamentalmente en la estructura morfosintáctica de la lengua materna acompañada del léxico de la comunidad interlocutora. La flexión verbal y nominal tiende a reducirse, se flexibiliza la variación fonológica y se adapta el léxico para que la inteligibilidad alcance un grado óptimo. El sabir, de donde toma uno de los nombres este tipo de lenguas, se utilizó durante la Edad Media y la Edad Moderna para facilitar los intercambios

comerciales en el Mediterráneo y se basaba en diferentes lenguas romances, además de incorporaciones de léxico árabe, griego y turco.

Si bien las lenguas pidgin cumplen una función de urgencia en eventos comunicativos concretos y esporádicos, pueden llegar a convertirse en lenguas maternas de las siguientes generaciones. A partir de un proceso de nativización (Hall, 1966), las limitaciones que en origen tienen las lenguas pidgin son resueltas por las personas descendientes que la adquieren de manera espontánea. En estos casos, se habla de lenguas criollas, es decir, lenguas pidgin que desarrollan todas las características consustanciales a las lenguas naturales. Normalmente, las lenguas criollas se hablan en territorios que han sufrido algún tipo de colonización, por lo que son frecuentes en las Antillas, en Centroamérica, en países africanos como Angola o en la Polinesia y Melanesia. No obstante, las lenguas criollas no representan un tipo lingüístico particular en el colectivo de las lenguas naturales. En estas lenguas, la «criollización» es un proceso rápido, e incluso extremo, por el que se da una ruptura en la transmisión generacional de la lengua tradicional. Lo que algunos romanistas como la filóloga y lingüista Rebecca Posner (1996) han detectado en las lenguas criollas es una intensificación del cambio lingüístico, pero las mezclas léxicas, simplificaciones y demás alteraciones gramaticales y fonológicas intervienen en todas las lenguas del planeta. Nos hallamos ante una diferencia de grado en el cambio lingüístico, con lo cual lenguas desvinculadas *a priori* de esta categoría como el español o el francés también podrían ser consideradas lenguas criollas.

137

En los relatos navajo e islandés, uno o varios miembros del endogrupo salen del entorno propio y experimentan interacciones comunicativas con comunidades cuyas lenguas desconocen. También se puede dar un caso opuesto en el que la tradición literaria de un pueblo recoge la visita de un miembro del exogrupo al interior de la comunidad. Un cuento indio narra que, hace mucho tiempo, un hombre procedente de Kabul, Afganistán, llegó a la India para visitar el país. Solamente hablaba su propia lengua, aunque conocía algunas palabras en hindi que le permitieron desenvolverse sin contratiempos. Un día, atraído por los succulentos dulces que vio en el escaparate de una repostería, entró con la intención de comprar un pastel de color dorado. El hombre quería saber cómo se llamaba ese dulce, así que lo señaló. El vendedor interpretó el gesto como si quisiera averiguar la palabra hindi de «dulce», por lo que respondió diciendo *khaja*. Casualmente, esta palabra también significa «come» y el afgano la había escuchado en algún restaurante. Al pensar que el vendedor le estaba invitando a probar el pastel, cogió cuatro piezas y se las comió. Con un tono suave y cortés, el vendedor le pidió que los pagara, pero el afgano pensó que simplemente estaba siendo educado con el forastero. Se inclinó en gesto de agradecimiento y salió de la pastelería.

El vendedor comenzó a insultarle, palabras que se mezclaron con el ruido de la calle, conque el afgano no le oyó y siguió su camino. A continuación, un policía consiguió

atrapar al hombre y, en aquellos tiempos, tenían la autoridad para imponer cualquier castigo por los delitos menores. El agente, que era estricto y severo, aunque no cruel, decidió una sanción que impresionara a los compatriotas del afgano cuando llegara a su tierra y se lo contase. Una vez en comisaría, le quitaron el turbante y le afeitaron la cabeza, símbolo de humillación que, aun así, el afgano interpretó como una suerte de honor tal y como había oído hablar acerca de unos monjes y hombres santos. Como el afgano no dejaba de sonreír, la represalia policial fue a más. Le untaron la cabeza con alquitrán, le montaron en un burro y ordenaron su expulsión de la ciudad en una procesión con tambores. Nuevamente, el afgano lo asimiló como una especie de ceremonia tradicional, así que durante la procesión saludaba y reverenciaba a la muchedumbre que se reía de él. El hombre entendió las risas como aplausos y las burlas como vítores. De vuelta en su país natal, contó a sus amigos y parientes lo bien que le habían tratado en India y solo lamentaba no haber cogido más dulces para repartirlos entre ellos (Radice, 2016 [2001]: 252-253).

Este relato se acerca más al cuento lúdico que al mito o a la leyenda por cuanto no aparecen héroes, ni dioses, ni fenómenos sobrenaturales de ningún tipo. En esta historia, no solo el factor multilingüe, sino también el multicultural, son la guía de la narración. El hombre afgano no domina la lengua de la comunidad lingüística a la que viaja. Al principio esta barrera idiomática no parece generar ningún problema, pero es precisamente la malinterpretación de una de las pocas palabras que conoce en hindi lo que le acarrea una serie de acontecimientos estrambóticos. El relato destaca la polisemia como un posible generador de conflictos pragmáticos, aunque sus consecuencias se desarrollan con un tono humorístico que dibuja este fenómeno semántico como un aspecto curioso de la lengua. Al tratarse de una palabra polisémica, el hombre afgano confunde su significado, no su significante. Este es el desencadenante de toda la trama, que va enlazando una serie de malinterpretaciones culturales.

En estas historias no hay además de ocultar la procedencia de los protagonistas que se internan en comunidades lingüísticas ajenas. El cazador navajo es apresado y conducido al poblado ute sin tratar de simular una pertenencia etnolingüística diferente para salvarse del rapto; Karlsefni y los demás vikingos llegan a Vinlandia para establecer un asentamiento, es decir, una continuidad étnico-nacional de su lugar de origen; el hombre afgano a lo sumo aprende algunas palabras en hindi para desenvolverse, pero no oculta su nacionalidad. Existe un cierto tipo de relatos en el que los personajes aprovechan la diversidad de lenguas para disimular su origen o, al menos, para sacar partido en una comunicación interpersonal con alguien perteneciente a otra comunidad lingüística.

Entre los personajes legendarios más respetados en el imaginario cultural anglosajón, destaca Hereward el Proscrito, que, tras vengarse de los normandos por haber asesinado a su padre y a su tío, se adentra en la espesura del bosque de Ely para

escapar a las represalias del rey normando Guillermo<sup>50</sup>. Apoyado por un séquito de combatientes, Hereward ataca a las tropas normandas desde el bosque a modo de guerrilla, pero finalmente le capturan y le destierran de Inglaterra. En una de las expediciones que planea durante el tiempo que pasa en el bosque, Hereward se infiltra disfrazado de campesino en la casa de la bruja a la que el rey Guillermo había convocado previamente. El rey y la bruja conversan en su francés nativo sobre cómo destruir la isla. Hereward se encontraba cerca de ellos escuchando todo, pero sus vestimentas no levantaron sospechas, de modo que el rey pensaba que se trataba de un campesino inglés que no entendería el francés (Barber, 1999: 426).

En este pasaje, el rey y la bruja coligen un rasgo cultural como es la vestimenta como la justificación de la pertenencia a una comunidad concreta. Se trata de una asunción sinecdótica por la cual se toma la parte por el todo, es decir, una particularidad es razón suficiente, obviamente falaz, para extraer un contenido mayor que se desconoce. El rey y la bruja son normandos y hablan francés, pero se encuentran en territorio anglosajón, donde la lengua propia es el inglés. Si bien aciertan en la consideración de Hereward como anglosajón, este entiende el francés y descubre el plan de asedio de Guillermo sobre la isla. Por tanto, el rey y la bruja incurren en el descuido de dejarse llevar por un prejuicio lingüístico y cultural que arrebató a los campesinos anglosajones la capacidad de entender el francés.

Entre los palestinos musulmanes, se cuenta la historia en forma de diálogo entre un sultán y el rey de las Islas Negras, que estaba casado con su prima. El rey sospechaba que su esposa quería asesinarle porque amaba a su esclavo etíope, así que le hirió de muerte. La reina era hechicera y pudo mantenerlo con vida durante dos años, mientras que lanzó un conjuro a su velado y lo convirtió en un ser mitad mármol, mitad hombre. La reina destrozó todo lo que el rey había construido en el país, de modo que el sultán al que le estaba narrando la historia se prestó para urdir un plan de venganza. Al día siguiente, el sultán entró en el cobertizo donde se encontraba el esclavo y lo arrojó a un pozo. Después se acostó en el sofá donde solía descansar y esperó a la hechicera. Cuando esta llegó, comenzó a hablarle sin saber quién se encontraba realmente entre las sábanas. El sultán respondía cada pregunta imitando el acento etíope, así que la hechicera no se percató de la trampa. El sultán le pidió el deseo de que devolviera su forma humana al rey y que restaurase la normalidad en el reino. La hechicera cumplió la petición y el rey regresó a palacio (Silvestre de Sacy, 1858: 91-93).

---

50 Guillermo el Conquistador había vencido a los ingleses en apenas un mes desde su desembarco en el año 1066. Entre su séquito, llevó a Gran Bretaña un contingente de guerreros, nobles y clérigos procedentes de su Normandía natal. A esta migración le acompañó el francés normando, que se extendió rápidamente por el país. Los anglosajones quedaron reclusos en chiqueras y establos, fenómeno por el cual en la actualidad se utilizan, en el campo léxico de la comida, palabras genuinamente inglesas cuando la carne no está preparada, como *swine* —«cerdo»— o *cow* —«vaca»—, frente a palabras de origen francés cuando la carne ya está cocinada —respectivamente, *pork* del francés *porc* y *beef* del francés *boeuf*—.

Este relato concibe la diversidad lingüística como una marca diferenciadora. Cuando el sultán está recostado, la hechicera no le ve la cara y la única información que recibe de la identidad de su interlocutor es a través del habla, de la entonación, del acento. El sultán emula el habla característica etíope, engañando así a su interlocutora. No nos encontramos necesariamente ante una interacción intercultural puesto que desconocemos el origen del sultán y de la hechicera, quienes bien podrían formar parte de la misma comunidad etnolingüística. Sin embargo, el sultán aprovecha el origen etíope del esclavo e imita su habla. Este acto implica una fuerte consideración hacia la lengua como un hecho particular que distingue a los grupos culturales.

Cuando se producen interacciones comunicativas entre personas que se reconocen mutuamente como hablantes de lenguas diferentes, la búsqueda de lenguas comunes incide en la consecución de los objetivos comunicativos. Los hablantes quieren entenderse entre sí, pero esta es solo una de las funciones comunicativas posibles. Otros factores extralingüísticos intervienen en el planteamiento de una lengua común. La aceptación social o el fortalecimiento de las identidades colectivas son fuentes que potencian la convergencia lingüística entre los personajes míticos y legendarios.

La leyenda manesa del marinero Gilaspick Qualtrough deja entrever en varias ocasiones que el macrosistema lingüístico gaélico disfrutó de una gran importancia incluso fuera de los límites célticos. Este marinero abusaba del whisky mientras contaba historias que adornaba excesivamente en la taberna de su aldea. Un día, uno de los oyentes de sus recitales le acusó de fanfarrón y le incitó a navegar hasta Fingal, un territorio del que Gilaspick nunca había oído hablar. Su orgullo superó su sinceridad y admitió que conocía sobradamente aquella tierra. El hombre que le interpelaba le retó a demostrar esa supuesta valía navegando hasta allí. La prueba de haber llegado a Fingal sería volver con la campana bendita de Ballakissak. De lo contrario, el marinero perdería sus tierras y propiedades en la Isla de Man. Como no sabía qué ruta tomar, preguntó a un anciano excelso que le tranquilizó diciéndole que no importaba la dirección que tomase puesto que Fingal se encontraba en el otro lado del mundo. Ya en su barco, atravesó el mar, sorteó las olas, superó la tempestad y arribó a una tierra desconocida. Vio a una anciana sentada en la orilla a la que saludó en manés. Se dio cuenta de inmediato de que probablemente se hallaba en un país en el que no se hablara manés, pero aun así agregó: «*vel oo loayrt Gaelg?*», es decir, «¿habla usted gaélico?». Para su sorpresa, la mujer respondió con el saludo típico en manés «*bannaghtyn*», ratificando así su conocimiento de la lengua manesa (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 81-86).

Gilaspick utiliza el manés en un territorio en el que considera que no se tiene por qué hablar como lengua propia. La anciana responde en manés, pero no sabemos si es su lengua materna, si simplemente se trata de una segunda lengua o posee nociones lingüísticas limitadas. Gilaspick presume que probablemente la señora hable gaélico,

por lo que esta familia lingüística es percibida como un macrosistema cuyas variaciones son inteligibles. Hoy sabemos que la mutua comprensión entre, por ejemplo, el irlandés y el escocés se puede dar en casos muy esporádicos, mientras que la inteligibilidad es nula entre lenguas del subgrupo P y del subgrupo Q de la familia celta.

Las andaduras de Gilaspick continúan hasta que descubre que la campana sagrada que busca es la mismísima princesa de Ballakissak, que en esos momentos se estaba casando con Imshee, un hombre al que repudiaba. Cuando logra acercarse a ella, le pregunta:

—Señora, hay algo que debo saber. ¿Existe una campana de Ballakissak, es decir, una *clageen*? ¿O más bien se trata de una muchacha bella de Ballakissak, esto es, una *caillin*, *yn caillin s'aaley*?

Más tarde, cuando Gilaspick y la princesa se escapan juntos, Imshee corre tras ellos adquiriendo diferentes formas animalescas para sortear los obstáculos del camino y atraparles. Cuando parece que no van a lograr huir, la princesa se dirige a Gilaspick:

—Nada puede salvarnos ahora, porque el príncipe Imshee es un *fer obbee*, ¡un mago de gran poder!

A partir de estos acontecimientos, se percibe que el manés disfruta de una reputación comparable a la del inglés. En principio, Gilaspick se dirige a la princesa en inglés, pero cuando necesita corroborar que su interlocutora le ha comprendido, hace las reformulaciones en manés. Justo al contrario se expresa la princesa, que, aun hablando en inglés, intercala una expresión manesa que a continuación traduce en inglés. Estos indicios de convergencia lingüística a través de reformulaciones invitan a pensar que la primera lengua de los personajes no es la misma. Gilaspick habla manés como primera lengua, pero tiene conocimientos que le facultan para conversar en inglés; por su parte, tanto la anciana como la princesa parecen hablar y entender ambas lenguas, aunque sea en grados asimétricos. Con la cautela que implica la interpretación de una leyenda traducida del manés al inglés y las versiones orales que han podido circular a lo largo de las décadas, no nos hallamos ante la clásica búsqueda de una lengua franca, sino que el bilingüismo de los personajes es suficiente para producirse una interacción efectiva.

Una hipótesis alternativa concedería al inglés el grado de lengua franca en esta historia en tanto que el manés se utiliza esporádicamente para reformular expresiones. Bien es cierto que las conversaciones se desarrollan fundamentalmente en inglés, pero también se ha de tener en cuenta la percepción que los personajes tienen de las lenguas. Cuando Gilaspick desembarca en esa tierra desconocida, pregunta a la anciana si habla gaélico. Si el inglés fuera la lengua franca, esa pregunta carecería de sentido y Gilaspick, que conoce el inglés, se habría dirigido a la anciana espontáneamente en esa lengua. El propio cuestionamiento revela una duda interna en el

protagonista del relato, que interpreta el macrosistema lingüístico gaélico como una opción factible de utilizarse como lengua franca.

142 A tenor de lo dicho, cuando varios interlocutores son hablantes de lenguas diferentes y necesitan comunicarse, a menudo se recurre a las llamadas «lenguas francas». Ejemplos históricos han sido el griego koiné en época helenística en el Mediterráneo oriental, el latín que siguió siendo la lengua de la ciencia hasta el siglo XIX, el suajili que actualmente es lengua franca en buena parte de África y el inglés que es la lengua por defecto en las sociedades contemporáneas que abrazan esa confusa idea del progreso. El factor que define qué lengua franca se establece en una interacción depende del conocimiento lingüístico de las personas que vayan a conversar. Empero, no conviene olvidar que ese conocimiento lingüístico responde a determinaciones políticas, sociales o económicas. Si actualmente el inglés es la lengua franca por excelencia, no se debe a que millones de hablantes la hayan adquirido como segunda lengua por voluntad propia. Detrás de esta circunstancia se han desplegado una serie de acuerdos tácitos de índole política que imponen una lengua extranjera en Estados donde no se emplea como lengua habitual.

Llama la atención la sorpresa de cierto entorno político y mediático en España respecto a la utilización del catalán en la administración pública y en la enseñanza de Cataluña. El catalán es una lengua natural en este territorio, con lo que la «imposición» de la que a menudo se habla carece de sentido. No es casual que esa misma obligatoriedad del conocimiento del catalán no suscite la misma reacción cuando el inglés es materia obligatoria en el sistema educativo, acapara buena parte de la publicidad y, en el ámbito laboral, parece poco menos que una deficiencia no saber inglés. Cuando el bienestar material de una comunidad depende en cierta medida del conocimiento de una lengua que no es operativa ni natural en su territorio, sí podemos hablar de imposición lingüística. Contrariamente, la necesidad de dominar la lengua propia del territorio en el que una persona se desarrolla socialmente parece entrar en el terreno de la lógica.

Para evitar recurrir a una lengua franca con cierta imposición imperialista, han sido sucesivos los intentos históricos de unificar a toda la humanidad bajo una lengua artificial que facilitase la mutua inteligibilidad, el «sueño de una lengua capaz de hermanar a todos los hombres», tal como sostuvo Eco (1994: 79) a propósito de la lengua perfecta en las actas publicadas dos años después del V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Semiótica, celebrado en A Coruña en diciembre de 1992. Estos ensayos se han basado, en algunos casos, en un espíritu loable de romper unas barreras culturales que a menudo servían de pretexto para actitudes etnocéntricas y directamente racistas. Precedentes como Ramon Llull en el siglo XIV tuvieron una visión utópica de hermanar a pueblos con distintas lenguas, culturas y religiones bajo el paraguas de una lengua perfecta basada en la lógica. A finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX se desató entre los círculos académicos filológicos y

lingüísticos un interés por construir artificialmente una lengua perfecta y regular que resolviera las trabas comunicativas entre los pueblos del mundo.

Lenguas construidas como el volapük, el ido, el novial, la interlingua, el ro o el sona fueron proyectos en los que participaron lingüistas de la talla de Otto Jespersen y André Martinet con la finalidad de simplificar los aspectos gramaticales, léxicos y fonéticos de manera que todas las personas, independientemente de sus lenguas maternas, fueran capaces de aprender una lengua universal que facilitase la comunicación internacional. Otras lenguas como el *nuove roman*, el *folkspraak* y el *intereslavo* seguían el mismo camino, pero limitadas a áreas etnolingüísticas más reducidas, como la extensión ocupada por las familias de lenguas romances, germánicas o eslavas, respectivamente. Sin duda, el ejemplo histórico más célebre es el esperanto, desarrollado por el oftalmólogo polaco Ludwik L. Zamenhof en el último tercio del siglo XIX. El esperanto se utiliza en los traductores automáticos de internet, goza de cierto peso en las esferas de la cultura y del arte y cuenta con el respaldo de instituciones y fundaciones académicas. Históricamente, este tipo de lenguas han recibido una grata acogida entre los movimientos anarquista y comunista en tanto en cuanto la idea de una lengua universal basada en las propiedades de diferentes familias lingüísticas representaba el internacionalismo frente a la imposición política de lenguas naturales como el inglés o, en su contexto de época, el francés.

Estos proyectos de lenguas construidas se dejaron arrastrar por el propósito humanista que los encauzaba y relegaron varios aspectos lingüísticos cuya exclusión derivó en aspiraciones parcialmente fallidas. Entre las premisas que sustentan los intentos denodados por planificar estas lenguas, señalamos dos que, a nuestro juicio, contienen falacias que han hecho fracasar la universalización efectiva y práctica de lenguas como el esperanto y que, con todo, el pensamiento mítico sí ha considerado en sus composiciones narrativas.

En primer lugar, las lenguas construidas surgen de la idea cuestionable de que una intercomprensión óptima requiere de una lengua común, lo cual se traduce en que dos interlocutores conseguirán hacerse entender eficientemente si y solo si ambos comparten el mismo código lingüístico. Este axioma apriorísticamente lógico parece constatarse por la experiencia empírica. Como hablante natural de castellano, no podré mantener una conversación con una persona hablante de ruso si ninguno de los dos contamos con un mínimo grado de competencias activa y pasiva en la lengua del otro. Este supuesto está reforzado por el modelo tradicional de codificación lingüística, basado en una representación del lenguaje humano como si de una computadora informática se tratase. Este modelo plantea que un hablante A codifica un mensaje en una lengua concreta y lo transmite a través de ondas sonoras a un oyente B que descifra el contenido informativo y le da la misma significación con la que el hablante A lo construyó. Aplicado a las lenguas señadas, estaríamos ante una persona señante A que codifica un mensaje en una lengua concreta y lo transmi-

te visualmente a través de movimientos manuales, expresiones faciales y posiciones espaciales concretas<sup>51</sup> a un señante B que recibe el mensaje al que le otorga la misma intencionalidad que le dio el señante A en origen.

- 144 Esta conceptualización encuentra su exponente en la teoría de la comunicación de Shannon y Weaver (1962), que la plantearon como paradigma en las ciencias de la computación, pero posteriormente se extendió su aplicación a la comunicación humana, desatino que criticaron los propios autores. No es infrecuente que los currículos docentes de las etapas educativas obligatorias y posobligatorias utilicen este modelo matemático para explicar la comunicación humana, realidad más compleja que encierra un marco pragmático, intencional y contextual que a menudo no se está dispuesto a asumir. Acomodar esta estructura a la comunicación humana incurre en un primer error de fondo que presupone la existencia de un código encriptado en la psique de los hablantes/oyentes/señantes que los convierte en usuarios de la lengua, categorización habitual pero trasnochada si atendemos a las aportaciones de las diversas disciplinas lingüísticas. Esta asunción convierte a la lengua en un objeto supraindividual que se incorpora a la mente humana y se utiliza como una herramienta de comunicación. Si queremos acercarnos al rigor científico, más bien convendría hablar de competencias lingüísticas desarrolladas espontáneamente que facultan al hablante/señante para construir oraciones gramaticalmente correctas, contextualmente adecuadas y referencialmente significativas.

Dentro de estas competencias adquiridas de una manera espontánea durante las fases del desarrollo del lenguaje, hay que discernir entre dos aptitudes: por un lado, la competencia analítica consiste en el análisis efectivo de los mensajes lingüísticos para extraer su contenido; por otro lado, la competencia sintética supone construir mensajes y emitirlos a través de señales. Tal y como esquematizó Hockett (1958), la competencia analítica siempre tiene mayor amplitud que la sintética, siempre y cuando no existan distorsiones cognitivas extremas, y esta disimetría está determinada genéticamente. Disciplinas como la biología y la psicolingüística han demostrado que las personas aprendemos a entender antes que a hablar. Cualquier discente de una lengua extranjera sabe que, en su desarrollo de aprendizaje, es capaz de entender al profesor antes que producir oraciones gramaticalmente correctas.

Esta preeminencia anula parcialmente la tesis de los proyectos de creación de lenguas universales, pues todos podemos llegar a entender lenguas sin necesidad de

---

51 Las lenguas señadas llevan al extremo la propiedad de la sinteticidad. Vermeerbergen, Leeson y Crasborn (2007) hablan de una simultaneidad manifestada en tres tipos de acciones. En primer lugar, cada mano proporciona una clase de información diferente. En segundo lugar, a veces los gestos bucales complementan las señas adoptando formas figurativas que remiten a la realidad designada. Por ejemplo, en lengua de signos flamenca, los movimientos para referirse a «camión» van acompañados de un gesto con la boca que imita el ruido de este vehículo. En tercer lugar, la flexión nominal y verbal puede signarse mediante inclinaciones corporales y gestos con la mirada.

hablarlas, lo cual facilita la mutua comprensión con hablantes de lenguas extranjeras que quizás tampoco hablen la nuestra, pero sí la entiendan. Alguien que haya adquirido espontáneamente el castellano de Madrid, como quien estas líneas escribe, podrá entender no solo la infinidad de variedades de ese macrosistema lingüístico abstracto que conocemos como español, sino que también está capacitado, merced a su competencia analítica y a la buena predisposición de la persona interlocutora, para comprender, con mayor o menor grado de éxito, lenguas genéticamente próximas como el gallego, el catalán, el italiano, el rumano, el provenzal o el sardo.

Cabe destacar, además, que si la comunicación humana se concibe como un proceso de negociación entre hablantes en el que intervienen sus sensaciones, emociones e ideas, el marco comunicativo que se construye está inexorablemente mediado por el contexto. Este concepto es de suma importancia para codificar y decodificar los mensajes, ya que los hablantes han de realizar un ejercicio introspectivo de reconocimiento de las intenciones de su interlocutor, así como interpretar la pertinencia y adecuación de su formulación a la situación comunicativa. Este mecanismo adaptativo parece, por lo menos de momento, difícilmente encriptable en algoritmos, causa por la que la pretendida inteligencia artificial robótica no puede ser realmente una inteligencia. Por lo tanto, la asunción de la necesidad de compartir la misma lengua para garantizar la comunicación se desmorona ante la imposibilidad práctica de que los intervinientes en una comunicación compartan exactamente las mismas sensaciones, ideas y emociones con las que construyen un marco contextual idéntico.

En segundo lugar, el diseño artificioso de las lenguas planificadas no puede eludir una de las principales características de todas las lenguas, que no es ni más ni menos que su cambio gradual con el paso del tiempo. Aun situándonos en un estado idílico en el que el esperanto se hubiera extendido internacionalmente y la mayor parte de las personas disfrutasen de competencias comunicativas óptimas en esta lengua, lo cierto es que esa utopía duraría lo que tardasen en mutar los diferentes geolectos y sociolectos. Las lenguas naturales están sometidas a los inexorables factores de variación, de tal suerte que una lengua planificada que llegase a convertirse en lengua natural al cabo de, al menos, una generación, variaría según diferentes ejes. La variación diatópica implica que la distancia geográfica entre hablantes del mismo sistema lingüístico repercute en diferentes modos de hablar que, en un comienzo pueden parecer esporádicos, pero se pueden ampliar y generalizar y, por ende, conformar nuevas comunidades lingüísticas.

En la actualidad, se alude al inglés o al español de un modo muy amplio, pero bajo su apariencia de homogeneidad se esconde una vasta variación geográfica en la que la distancia lingüística entre sus geolectos bien podría ser argumento para proponer glotónimos diferenciados. Entre el inglés que se habla en la capital jamaicana y el que se habla en la capital inglesa hay probablemente tantas o más diferencias gramaticales, léxicas y fonéticas que entre el serbio y el croata, pero las dos primeras

variedades entran, por decisiones meramente políticas, bajo la misma etiqueta. Estamos ante categorías comunes y unívocas para designar realidades lingüísticas complejas y plurívocas. Incluso dentro de una comunidad lingüística esperantista ideal aflorarían tarde o temprano sociolectos propios de la estratificación de la sociedad. La clase social, la profesión laboral o la edad son variables que influyen categóricamente en la fluctuación de los registros comunicativos.

Los relativos fracasos de estas lenguas planificadas y la imposición tácita de lenguas francas abren la puerta a una actitud multilingüe de reconocimiento hacia la riqueza cultural de las comunidades humanas y el aprendizaje de sus lenguas. La lengua es un elemento cultural que propicia la integración cuando un individuo o grupo de personas se desplaza de su lugar de origen y llega a una sociedad receptora en la que se habla una o varias lenguas diferentes. Los mitos y leyendas recogen esta función lingüística habida cuenta de los múltiples movimientos migratorios causados por inundaciones, viajes heroicos o los peligros internos a la comunidad, entre otras razones. A continuación se exponen varios de estos mitos y leyendas en los que el aprendizaje de la lengua propia de la comunidad receptora es indispensable para la integración social.

Un mito hopi cuenta que la esposa del jefe del clan Oso a menudo bailaba el *políhtikivee* —«baile de las mariposas»—. Su marido no lo toleraba, así que un día se cansó, la dejó y se marchó de la aldea. Los hermanos Pöökong y Balöongahoya se encargaron de buscar un nuevo asentamiento. En su expedición, encontraron una abertura en el cielo e inmediatamente informaron al jefe del clan Oso, quien envió al buitre Wicóko para que ascendiera y abriera un poco más la hendidura. El buitre lo intentó, pero terminó quemándose con los rayos del sol, por lo que abandonaron esa opción. Cada clan tomó una dirección separada: el clan Oso marchó por la ruta del sur y el clan Araña por la del norte. El mito prosigue con las travesías del clan Araña, que trató de asentarse sin éxito hasta en diez lugares fruto del hostigamiento de los pueblos autóctonos. Por fin llegaron a la tierra de los *bahánas*, que eran los blancos estadounidenses. Allí se hicieron amigos y convivieron durante tres años en los que los niños del clan Araña aprendieron un poco el idioma de los *bahánas* (Voth, 1905: 26-28).

El clan Araña es la comunidad inmigrante que se interesa por aprender la lengua de la comunidad receptora. Entre otras características que facilitan la integración, el clan Araña entiende que aprender la lengua de los *bahánas* es condición *sine qua non* para garantizar la convivencia y el progreso. No nos hallamos ante una convergencia lingüística que adapta la manera de hablar a las características del exogrupo, sino que directamente se fomenta entre los más jóvenes el aprendizaje de la lengua de la comunidad receptora.

Un mito cornuallés relata que el señor de Pengersick se enamoró de la princesa Berlewen. Gwavas, que así era el nombre del señor de Pengersick, regresó a Cornualles

tras una de sus incursiones porque temía una insurrección en su castillo. Le dio a la princesa un margen de siete años para que encontrase su reino y se reunieran de nuevo. Poco tiempo después, Gwavas incumplió su promesa de no mirar a ninguna otra mujer y se casó con Hyviu, con quien tuvo un hijo llamado Marec. Berlewen consiguió llegar a Cornualles también con un bebé bajo el brazo fruto de su romance con Gwavas, pero este les rechazó y llegó a asesinar a Berlewen y a lanzar al niño por un acantilado. Afortunadamente, un pescador recogió el cuerpo con vida del niño y lo llevó a su casa para cuidarlo. Cuando Hyviu estaba a punto de morir, sabía que a Gwavas no le importaba nada su hijo, de modo que le pidió a la enfermera que le asistía que cuidase de Marec.

Veinte años después, Gwavas se había casado de nuevo e invitó a Marec a un banquete para recuperar su relación dañada durante tanto tiempo. La sirvienta de la nueva esposa se llamaba Venna y le había preparado una poción hechiceresca a Marec para que se enamorara de la esposa de su padre, quien estaba aburrida del aislamiento en el castillo de Pengersick. Sin embargo, la poción se la entregó Venna, por lo que Marec se volvió loco de amor por ella, no por la esposa de su padre. La señora de Pengersick urdió un nuevo intento de envenenamiento, pero Marec huyó. Con su hermano adoptivo Utar, el hijo de la enfermera que había asistido a Hyviu, se adentraron en el mar y rescataron a un marinero llamado Arluth. Tras varios hechos, este marinero descubrió su verdadera identidad: era el legítimo heredero de Pengersick al que Gwavas había arrojado por un acantilado décadas antes.

Posteriormente, Marec y Utar planificaron un plan de venganza contra Gwavas, pero mientras tanto, acudieron al pueblo de Pystryoryon, que se encontraba en un recóndito emplazamiento montañoso del reino y se decía que sus habitantes eran magos. Allí, Marec se casó con Skentoleth, la hija del jefe, y vivieron varios años. Las noticias del óbito del viejo Gwavas llegaron a los oídos de Marec, que sentía un profundo deber por regresar a Cornualles, de modo que se lo planteó a su cónyuge y se dirigieron hasta allí. De vuelta en Cornualles, Marec y Skentoleth fueron aclamados por el pueblo. Skentoleth estaba encantada con su nuevo hogar y decidió aprender la lengua que allí se hablaba. La historia prosigue con la obsesión de Marec por los libros de brujería que había traído de Pystryoryon y su consecuente degeneración como señor de Pengersick (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 161-168).

En la localidad italiana de Montale, se cuenta la leyenda del heredero de un caballero de Turín. El muchacho partió de viaje a Constantinopla cargado de objetos valiosos de la familia para hacer negocio. Durante el viaje, una tormenta le hizo naufragar y arribó a una isla donde unos hombres vestidos con pieles de animales le capturaron y le entregaron a su rey. Con el tiempo, este hombre y el rey se convirtieron en buenos amigos y el chico llegó a aprender la lengua de ese pueblo. El joven también aportó sus conocimientos que traía de Turín y enseñó a ese pueblo numerosas técnicas de construcción gracias al rico suministro de arcilla y piedra caliza de la que disponía

la isla. Al rey le impresionó tanto que llegó a nombrarle virrey (Calvino, 1980 [1956]: 266-269).

148 En la *Saga de Eirik el Rojo*, se cuenta la muerte de Thorvald, hijo de Eirik el Rojo, que había sido alcanzado por una flecha de un ser unípede mientras navegaba. Aquel ser escapó velozmente y Karlsefni y sus hombres trataron de alcanzarlo, pero no lo consiguieron. Regresaron a Straumfjord y cuando nació Snorri, hijo de Karlsefni, decidieron marcharse a Markland<sup>52</sup>. Al llegar, tuvieron un desafortunado encuentro con cinco *skraelingar*, un hombre barbado, dos mujeres y dos niños. Karlsefni atrapó a los niños e intentó capturar a los adultos, que consiguieron escapar. Se llevaron a los jóvenes consigo, les enseñaron a hablar su lengua y los bautizaron. Los muchachos les dieron algunos detalles de su país: las personas vivían en cuevas subterráneas debajo de las cuales se hallaba otro país diferente en el que todas las personas vestían de blanco, aullaban y caminaban con grandes palos<sup>53</sup> (Casariego Córdoba y Casariego Córdoba, 2010 [1986]: 48-50).

El antropólogo Franz Boas (1894: 205-206) recogió un mito de los inuits<sup>54</sup> de Port Clarence, en el extremo occidental de Alaska, que cuenta la búsqueda incesante del sol. Es un común denominador en las sociedades árticas y de Norteamérica la preocupación por el frío extremo y su plasmación en mitos en los que los miembros del grupo<sup>55</sup> se enfrentan a animales como osos o entidades sobrenaturales que ocultan el calor del fuego o la luz del sol. La exasperante falta de luz solar motiva una necesidad de primer orden que se refleja literariamente: averiguar dónde se encuentra el sol.

El mito inuit cuenta que un grupo de personas cantaban y bailaban cuando, de repente, el sol desapareció. Con tanta oscuridad, no podían salir a cazar y pronto se agotaron los recursos de subsistencia, de manera que se pertrecharon para salir en busca del sol. Tras varios días caminando, llegaron a un país repleto de focas, morsas y ciervos. Allí encontraron unas gentes cuyo idioma no entendían, pero, después de un tiempo, aprendieron a conversar. Les preguntaron si habían visto al sol y aquellas personas respondieron que la estrella recorrería cinco lugares y en el quinto vivía una mujer que guardaba el sol y la luna en su casa. Retomaron su viaje y, cuando los víveres empezaron a escasear, se detuvieron en otro país cuyo idioma no entendían. Al poco tiempo, aprendieron a hablar con ese pueblo, que les dio la misma información

---

52 Identificado con la región canadiense de Labrador.

53 Son numerosas las hipótesis de situar geográficamente este «País de los Hombres Blancos» o *Hvít-mannaland*. Desde conexiones con la mítica Avalon de los celtas, hasta una supuesta vinculación con Irlanda o Albania, las sagas nórdicas contienen numerosos guiños a esta tierra.

54 El nombre habitual «esquimal» significa «comedor de carne cruda» y es entendido como peyorativo. Por respeto a esta comunidad, preferimos su autodenominación «inuit» —«personas»—.

55 No obstante, también pueden ser diferentes especies de aves las encargadas de adentrarse en la oscuridad para recuperar el fuego y la luz, como demuestran las mitologías de varios pueblos del noreste de Siberia, como los chukchis y los yupiks, y los inuits de Canadá y Groenlandia.

que ya sabían sobre el paradero del sol. Continuaron su viaje y llegaron a un tercer país del que desconocían su lengua, pero a la postre la aprendieron y lograron averiguar que la mujer que guardaba el sol y la luna se llamaba Itudlu'gpiag. Retomaron la ruta y, nuevamente, las provisiones se estaban agotando, así que pararon en un cuarto país habitado por individuos enanos que, al verles, trataron de huir. Finalmente, la comitiva consiguió saber que en el siguiente país encontrarían a la guardiana que buscaban.

Sortearon gruesas capas de hielo y madera y piedras que obstaculizaban la senda. Tras mucho caminar, vieron la casa de Itudlu'gpiag, se acercaron sigilosamente y un hombre se ató su chaqueta alrededor de la cintura y los pantalones alrededor de las rodillas. Con cautela, se arrastró por la entrada y metió la cabeza por la puerta. Vio a una joven sentada y, junto a ella, su madre y su padre. En una de las esquinas del techo, contempló una bola enorme y, en otra esquina, una bola más pequeña. El hombre le pidió algo de luz y, aunque el padre de Itudlu'gpiag se negó, la joven agarró la bola grande y le dio una patada. La gente salió corriendo detrás de ella, la atraparon y la rompieron en pedazos. Así, la luz del día finalmente salió.

Estos mitos reflejan la motivación integradora del aprendizaje de lenguas. Los protagonistas aprenden la lengua propia de las comunidades a las que arriban para extraer algún tipo de beneficio, evidenciando que la lengua es un elemento indispensable para el pleno desarrollo dentro de un grupo humano diferente al originario. Bien al contrario, otros mitos manifiestan una actitud antitética. Los hablantes despliegan un componente demarcativo por el que adoptan una posición identitaria divergente. El hablante trata de orientar sus trazos lingüísticos en un sentido opuesto a los del grupo del que pretende diferenciarse por algún motivo social. A través de la divergencia lingüística, se establece una frontera entre un exogrupo vinculado con valores negativos y una autorrepresentación endogrupal que enaltece las cualidades percibidas como positivas. Ciertas lenguas y variedades lingüísticas no gozan de prestigio debido a criterios estrictamente sociopolíticos que en nada repercuten en la calidad lingüística, si es que esta consideración tiene algún sentido al tratar las lenguas naturales. La percepción de que ciertas lenguas o variedades lingüísticas se corresponden inexorablemente con valores sociales positivos o negativos es en la actualidad y lo ha sido desde tiempos remotos un factor de identidad y discriminación.

Volviendo a la Isla de Man, el mito de «Y Chadee», cuyo nombre remite a la especie botánica de las *Anaphalis margaritacea*, comúnmente conocida como «perlas nacaradas», cuenta la historia de los dos príncipes Eshyn y Ny-Eshyn (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 61-66). El primero era justo, recto y valiente; el segundo bebía demasiado alcohol, tenía numerosas amantes y le encantaba el juego. Ny-Eshyn sentía profundos celos de su hermano y quería jugarle una mala pasada para que perdiera la confianza de sus guerreros y la veneración del pueblo. Un día, un anciano le interpelló:

—*Bannaghtyn, Ny-Eshyn. Cre'n-ash ta shiu?* —«Hola Ny-Eshyn, ¿qué tal estás?» —.

—¿Quién eres, que me preguntas cómo estoy? —respondió el príncipe—.

150

La conversación entre ambos continuó en inglés, aunque el anciano intercaló algunos proverbios y refranes tradicionales en manés. Ny-Eshyn es un príncipe manés que se encuentra con un súbdito de su reino, un hombre mayor que le saluda en la lengua celta de la isla. Ny-Eshyn entiende el saludo en manés, pero no continua la conversación en el idioma del anciano. Según una primera hipótesis, el príncipe entiende esa lengua, pero no la habla, mientras que el anciano entiende y habla manés e inglés. Una segunda hipótesis determina que los interlocutores han socializado en ambas lenguas, de manera que el reino sería el escenario de un bilingüismo social en el que, no obstante, se habrían construido dos comunidades lingüísticas diferentes.

Uno de los primeros sociolingüistas reconocidos, Joshua Fishman (1966), aseguró que la conformación de una comunidad lingüística no depende exclusivamente de la lengua preferente que hablen sus miembros, sino que resulta de suma importancia las normas de uso social, las creencias lingüísticas y los valores compartidos. La estructura social incide en el grado de movilidad entre clases o el prácticamente nulo desplazamiento entre los estamentos medievales. Una reducida movilidad social tiende a aislar grupos en tanto que la interacción entre ellos es mínima y Gumperz (1972) añadió varios factores que se han de cumplir para poder definir una comunidad lingüística: la interacción entre sus componentes debe ser consistente, repetitiva y predecible. En el caso que nos ocupa, el presumible y relativo aislamiento entre la realeza y la plebe de la Isla de Man habría dado lugar a dos comunidades lingüísticas. Ambas conocerían y podrían hablar tanto inglés como manés, pero la realeza hablaría normalmente la primera y el pueblo la segunda, lo cual acentúa la antítesis entre las comunidades lingüísticas.

El mito continúa con Ny-Eshyn siguiendo el consejo que le había dado el anciano de introducir una serpiente en las botas de su hermano. El hechizo tuvo efecto, pues el hermoso Eshyn cambió de aspecto físico: su nariz adquirió una forma ganchuda, su pelo encaneció, sus ojos se volvieron estrábicos y su columna se dobló. Ni sus padres ni sus guerreros le reconocían. Como iba montado en su corcel blanco, pensaban que aquel ser horripilante había raptado a Eshyn y le había robado su caballo. El príncipe no tuvo más remedio que huir y adentrarse en el bosque, donde vio una anciana que recogía palos de madera. Eshyn, que siempre había sido un joven muy educado, se acercó y le preguntó:

—*Moghrey mie, venainstyr?* —«Buenos días, señora. ¿Viaja lejos?»—.

La señora respondió en inglés y así siguieron la conversación durante todo ese día y la mañana siguiente, pues la mujer le invitó a comer y descansar en su casa. En este caso, Eshyn se dirige a la anciana en la lengua que entiende que prefiere la mujer,

el manés. Este comportamiento corrobora la segunda hipótesis sugerida anteriormente: la realeza de la Isla de Man conoce el inglés y el manés, aunque en su cotidianeidad prefiera la primera lengua. Esta predilección y la escasa interacción entre los miembros de la corte y del pueblo llano configuran dos comunidades lingüísticas diferentes. Eshyn es presentado como el hermano cortés y refinado, por lo que hace el esfuerzo de dirigirse a la anciana en manés, a pesar de que ella responda en inglés y la conversación se mantenga con ese código. Inversamente, Ny-Eshyn es el hermano malvado y, aun encontrándose con un anciano del que se espera que su primera lengua sea el manés, el príncipe inicia la conversación en inglés.

#### **5.4 La ritualización y el imperialismo lingüístico**

La estratificación social está directamente relacionada con las funciones asimétricas de los grupos que conforman la comunidad en cuestión. Los roles políticos, económicos y culturales dividen a la sociedad en diferentes posiciones jerárquicas cargadas de valores subjetivos. Frecuentemente, ciertas variables como la clase social, el sexo, la procedencia geográfica o la lengua sugieren una serie de connotaciones construidas socialmente que exceden la observación particular de cada componente, acercándose así a generalizaciones que catalogan a los actores sociales dentro de límites arquetípicos muy definidos, pero no por ello reales y contrastables. En el caso de las lenguas, variedades lingüísticas concretas si hablamos de la variación intradialectal o lenguas específicas en contextos multilingües pueden ocupar ciertos ámbitos y verse excluidas en otros. Cuando varias lenguas coexisten en un territorio, no son anómalos los procesos de minorización lingüística. Una lengua asociada con valores entendidos como negativos como la ruralidad, el atraso económico o el origen geográfico de sus hablantes se verá indefectiblemente abocada a una restricción funcional y a una estigmatización que arrastra a toda su comunidad lingüística. El proceso se agrava cuando los propios hablantes de la lengua minorizada asumen como verdaderos los estereotipos de los que ellos mismos son objeto, produciéndose así un sentimiento de autoodio por el que terminan rechazando su lengua propia.

La lengua minorizada deja de emplearse en numerosos ámbitos acaparados por una lengua dominante, que puede ser la lengua habitual del grupo cultural mayoritario, de la clase social alta o de las relaciones políticas e institucionales. No solo la lengua minorizada pierde dimensiones cuantitativas de orden sociopolítico, sino que las interacciones en esa lengua se ritualizan cada vez más. Un primer indicio de minorización lingüística es la ritualización de los actos comunicativos. La lengua minorizada deja de ser una lengua efectiva con plenas capacidades y sus contextos de uso se van estrechando hasta adoptar un carácter ritualista. Nos referimos a situaciones con alta carga de contenido folclórico, como ceremonias religiosas y narración de cuentos tradicionales, así como actos de habla estandarizados como saludos y des-

pedidas o palabras concretas muy arraigadas. La lengua minorizada ya no es percibida como lengua de conversación, ni siquiera coloquial, y pasa a detentar un rol muy esporádico. Evidentemente, no todas las lenguas minorizadas llegan hasta este punto, dado que la minorización supone una relación asimétrica en cierto grado que no tiene por qué llegar a límites extremos. Sin embargo, la dilatación de ese desequilibrio sociolingüístico puede provocar situaciones semejantes que terminan incluso por hacer desaparecer una lengua.

En este punto, conviene distinguir la naturaleza de una lengua minorizada y la de una lengua minoritaria. A menudo, los medios de comunicación, las instancias gubernamentales y hasta organismos académicos omiten con cierta intencionalidad desvirtuadora esta diferencia esencial para comprender el funcionamiento lingüístico de las sociedades. En primer lugar, la relación entre una lengua minoritaria y una lengua mayoritaria es de orden estrictamente cuantitativo. Una lengua no es minoritaria o mayoritaria *per se*, sino que depende del porcentaje de personas que las hablen dentro de una sociedad o del grado de conocimiento que tengan de ellas, factor que incide directamente en el uso lingüístico. En segundo lugar, la confrontación entre lengua minorizada y lengua dominante es de carácter cualitativo por cuanto engendra una relación conflictual basada en la legitimidad de un grupo de hablantes frente a otro y el consecuente prestigio de una lengua o variedad lingüística frente a otra.

Los datos oficiales más recientes del *Instituto Galego de Estatística* (2019) se refieren al año 2018 y muestran que un 51,88% de las personas de Galicia habla en gallego siempre o más que en castellano, mientras que un 47,35% declara hablar en castellano siempre o más que en gallego. Si a estos resultados añadimos que un 97,43% de las personas declaran conocer el gallego en mayor o menor medida, no se puede establecer una relación cuantitativa claramente antitética entre las dos lenguas oficiales en Galicia. Sin embargo, ciertos factores colocan al gallego en una posición minorizada frente al dominio del castellano en este territorio: el desprestigio que ha sufrido el gallego en décadas pasadas se sigue manifestando actualmente en prejuicios lingüísticos; todo intento de revitalización es asumido por ciertos sectores políticos como ataques al castellano, de manera que su potenciación se ve a menudo ralentizada; las oportunidades sociales para hablar gallego están limitadas por la autoridad del castellano. Contrariamente, el inglés es una lengua minoritaria en países como Suecia o Noruega, entre otros, dado que un pequeño grupo del total de la población la habla como primera lengua. A pesar de ello, es palpable que el inglés no se encuentra en una situación de minorización que amenace su vitalidad lingüística. Por lo tanto, al hablar de minorización lingüística y de algunos de sus indicios como la ritualización que se vislumbra en los siguientes mitos, el indicador del antagonismo es la hegemonía de un grupo sobre otro y no la cuantificación del número de hablantes.

Numerosos mitos celtas, especialmente de Isla de Man y Cornualles, atrapan la ritualización de sus respectivas lenguas celtas en diálogos en los que solamente se

utilizan para formular saludos y refranes. El mito manés de «Lossyr-ny-Keylley» cuenta que el rey manés Ascon estaba deliberando cuál de sus tres hijos, Bris, Cane y Gil, debía heredar el reino. Para constatar su valía, les propuso la prueba de encontrar la tierra de Lossyr-ny-Kelley y traerlo de vuelta. Se trataba de un pequeño jilguero que cada año se posaba en la ventana del rey y sus cánticos le alegraban el alma. Como solo tenían un bote, los tres jóvenes zarparon juntos y llegaron a las costas de una pequeña isla. Se acercaron a un albergue en el que una mujer les indicó qué ruta debían tomar. Así hicieron los potenciales herederos y, a la mañana siguiente, siguieron sus instrucciones hasta que encontraron a un anciano.

—*Kys t'ou?* —saludó Bris en la lengua de Ellan Vannin—.

—¡*Ta shiu cheet!* Soy Yn Oallagh, ¿ustedes son los que buscan la tierra del jilguero?

El anciano les indicó que subieran a un carro y condujeran hasta encontrar una roca alta. Cuando llegaron, Bris quiso descender por una gran abertura que había, a lo que Yn Oallagh, que les acompañaba, le espetó:

—¿No hay un dicho en Ellan Vannin que dice: *ta lane eddyr raa as jannoo?* —«entre el dicho y el hecho hay un trecho»—.

Molesto por tales palabras, Bris insistió en descender a través de una soga, pero no podía ver nada en la oscuridad y fracasó en su intento. Su hermano Cane sonrió cruelmente y le dijo al anciano:

—Soy el más listo y pronto encontraré el jilguero. Te diré otro refrán, viejo: *ta keeall ommijys ny slooid ny t'ee ec dooinney creeney dy reayll* —«el ingenio es una locura, salvo que lo guarde un hombre sabio»—.

Cane se adentró en la roca, pero se asustó cuando la cuerda empezó a balancearse y se chocó contra la pared escarpada, así que pidió que le subieran de nuevo a la superficie. Gil, el hermano más joven, hizo todo lo posible por ayudar a sus hermanos a salir de aquel peligro. A continuación, Yn Oallagh se dirigió a él:

—¿Por qué no pruebas suerte? Ahí va otro proverbio de tu país: *ta cree doie ny share na kione croutagh* —«un corazón amable es mejor que una cabeza astuta»—.

Gil se atrevió a descender por la cuerda y finalmente consiguió llegar al fondo. Al joven todavía le quedarían varias pruebas para alcanzar el jilguero y llevárselo a su padre (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 75-80).

Como se observa en este pasaje del mito, la lengua manesa está ritualizada a tenor de una funcionalidad limitada a un saludo y a una dialéctica de refranes. Los refranes se asocian con la tradición folclórica y caracterizan un tipo de pensamiento antiguo que concentra enseñanzas en oraciones cortas y fáciles de recordar. Son remanentes de un pasado idealizado como genuino, de manera que su propia formulación en

manés coadyuva a preservar esa autenticidad. Aunque estén expuestos al cambio y a la variación como productos lingüísticos que son, los refranes se pronuncian en consonancia con la tradición ancestral y tienden a perpetuarse en tiempo y forma. La lengua en la que se formularon, el manés, es parte de todo el constructo proverbial. Contrariamente, el desarrollo de las conversaciones se efectúa en inglés, lo que lo sitúa como lengua espontánea y no marcada. En este caso, el inglés no está vinculado con aspectos socioculturales de ningún tipo, sino que se presenta como el medio de comunicación normalizado.

El cuentacuentos maya zutuhil Ignacio Bizarro Ujpán se ha encargado de recopilar leyendas de boca de familiares y amigos de las comunidades zutuhil y cachiquel de Guatemala. Entre ellas, el llamado «Cuento del profesor» narra que, una vez, destinaron a un maestro de escuela a una ciudad tan alejada que se tardaba bastante tiempo a pie y en cuyo trayecto había que cruzar un río. La caminata le dio hambre y sed, así que se detuvo en una pequeña tienda. Los dueños se asustaron cuando el hombre se dirigió a ellos en castellano, lengua que no hablaban, y con un tono arrogante dijo:

—Indios asustados, ¿estáis muertos? ¿por qué no entendéis ni habláis castellano? Yo puedo hablarlo, leerlo y escribirlo. Puedo ir a cualquier parte del mundo.

Al salir de la tienda, se dirigió hacia la orilla de un río, donde preguntó a un balsero si podía ayudarlo a cruzar. Cuando el maestro ya estaba en el bote, le preguntó al joven:

—Muchacho, eres un buen remero, pero ¿puedes leer y escribir?

—No.

—Pobre. Todo lo que puedes hacer es remar en esta humilde barca.

De repente, hubo un desequilibrio en el cauce y el bote volcó. El remero nadó para escapar de la muerte, pero el profesor presuntuoso no sabía nadar y estuvo a punto de ahogarse.

—Maestro, usted dice que lo sabe todo. Entonces empiece a nadar o morirá.

—Hijo de Dios, ayúdame. ¡Sin tu ayuda, mi vida está perdida!

El muchacho se compadeció de él y le ayudó, resultando en que el maestro se dio cuenta de que hay cosas que una persona puede hacer, pero otras no (Sexton y Bizarro Ujpán, 1999: 29-30).

En un inicio, la soberbia del maestro aumenta al comprobar que algunos de los habitantes del pueblo al que le destinan no conocen el castellano. Por las alusiones a las competencias de lectura y escritura, así como por la supuesta procedencia del profesor, esta lengua parece asociarse con las personas ilustradas y urbanas. La lengua autóctona está desprestigiada, deslegitimación que se extiende a sus hablantes, personas tildadas como iletradas en el relato. Si el cuento reconoce que el castellano

no es la lengua habitual del pueblo en el que se desarrolla la historia, se ha de suponer que la lengua autóctona es mayoritaria, condición que, como ya hemos argumentado, no implica un freno a la minorización lingüística. Esta lengua está enfrentada al castellano en términos de prestigio, de valoración subjetiva de sus hablantes, de respaldo institucional y de oportunidades de uso. Incluso, el analfabetismo de los habitantes indígenas sugiere que su lengua propia no está estandarizada, lo cual maximiza su ausencia en ámbitos administrativos e impide contar con unas normas gramaticales que permitan su enseñanza dentro y fuera de las fronteras de la comunidad lingüística.

Sin embargo, el desenlace de la historia expone una moraleja por la cual el conocimiento del castellano es una de tantas competencias, ni mejor ni peor que otras. Cuando el maestro se está ahogando, el hecho de saber leer, escribir y hablar en castellano no sirve de nada. Es la sabiduría popular y las destrezas desarrolladas en contacto con el entorno las que resuelven el peligro del ahogamiento. El balseiro es contundente al respecto. Quizás no sepa leer ni escribir, pero consigue salir airoso ante una prueba a la que le somete la naturaleza salvaje. En este caso, el joven muchacho ejerce de maestro del propio maestro, pues le hace abrir los ojos ante la arrogancia con la que había juzgado previamente a los habitantes del pueblo con base en sus conocimientos.

Los procesos de minorización lingüística no tienen por qué estar fundamentados en la imposición de una lengua extranjera. España es un buen contexto de multilingüismo y minorización lingüística. Aunque el cómputo puede fluctuar según el criterio utilizado, España cuenta con trece lenguas autóctonas: árabe, puesto que Ceuta se encuentra geográficamente en un territorio africano arabófono; aragonés, restringido principalmente a las comarcas altoaragonesas, aunque con una incipiente comunidad neohablante en Zaragoza (Gimeno Monterde, 2019); aranés, una variedad occitana con reconocimiento oficial en la comarca catalana del Valle de Arán; asturleonés, que comprende prácticamente todo el Principado de Asturias, las comarcas occidentales de León y Zamora, y dos reductos en el nordeste de Cáceres y en el oeste de Cantabria; caló, variedad romaní del pueblo gitano sin una concentración geográfica concreta; castellano, única lengua oficial del Estado español y, por consiguiente, hablada en todo su territorio; catalán, segunda lengua autóctona más hablada en España y con una amplitud territorial en cuatro comunidades autónomas, además de hablantes nativos en el sudeste de Francia y en la ciudad italiana de Alguer; euskera, con cerca de un millón de hablantes repartidos entre País Vasco, Navarra y las tres provincias vascofrancesas del Iparralde; gallego, hablado en toda Galicia y en una pequeña franja de las provincias limítrofes asturiana y castellanoleonés; lengua de signos española, con cerca de cien mil personas señantes distribuidas por toda España; lengua de signos catalana, con veinticinco mil señantes principalmente en Cataluña y Comunidad Valenciana; portugués, lengua autóctona en varios munic-

pios del Valle de Jálama, en Cáceres; y tamazight, lengua de la familia afroasiática hablada en Melilla.

156 Esta riqueza lingüística, que ocasionalmente se esconde y tiende a restringirse en los medios de comunicación, se refiere exclusivamente a las lenguas propias del territorio español, pues si considerásemos las lenguas extranjeras importadas por numerosas comunidades, la cifra se dispararía a varios cientos de lenguas, circunstancia evidente y normal inducida por los movimientos migratorios. Trece lenguas propias no implican en ningún caso que gocen del mismo prestigio. Si bien el aranés, el catalán, el euskera y el gallego cuentan con la oficialidad, su relación con el castellano varía enormemente según los territorios, pero, en todo caso, existen indicios de minorización. Un análisis comparativo sobre las ideologías lingüísticas en Galicia y en Cataluña alerta de la insuficiencia de los esfuerzos dinamizadores del gallego en términos institucionales y de las prácticas comunicativas, mientras que, si bien los organismos públicos de Cataluña promueven el catalán en los escenarios socioeconómicos relevantes, su estrategia de política lingüística ha relegado el aspecto ideológico, produciéndose así un orden jerárquico en el que el castellano sigue siendo la lengua por defecto que guía las conversaciones coloquiales (Pinto Pajares, 2018). La minorización se agudiza exponencialmente cuando algunas de estas lenguas no cuentan con estatus oficial, ni academias reguladoras o ni siquiera están establecidas en un área territorial definida.

El nacionalismo lingüístico español plantea esta minorización como la consecuencia de la voluntad de los pueblos que decidieron libremente adoptar el castellano para garantizar su progreso socioeconómico. Con motivo de la entrega del *Premio de Literatura en Lengua Castellana Miguel de Cervantes* del año 2001, Juan Carlos de Borbón afirmó que «nunca fue la nuestra, lengua de imposición, sino de encuentro. A nadie se le obligó nunca a hablar en castellano. Fueron los pueblos más diversos quienes hicieron suya, por voluntad libérrima, el idioma de Cervantes». Lo que pasó por alto el precedente jefe del Estado español fueron las trescientas páginas en las que Ferrer i Gironès (1985) recopila las leyes promulgadas en España contra la utilización de las lenguas no castellanas desde el siglo XVIII.

La colonización española en América enmarca la persecución contra las lenguas autóctonas. Bien es cierto que, en muchos casos, hubo una permisividad en la utilización pública y privada de las lenguas propias de las comunidades aborígenes, llegando incluso a ser aprendidas por misioneros interesados en el multilingüismo, en gramáticas novedosas sin parangón con las lenguas europeas y en una evangelización más efectiva. Los capellanes querían cristianizar, pero no asumían de buen agrado la imposición de castellanizar a la población aborígen. Este es el caso del fraile Rodrigo de la Cruz, que en 1550 solicitó por carta a Carlos I poder instruir en náhuatl en el entonces reino de Nueva Galicia (Solano, 2001). Se elaboraron multitud de manuales lingüísticos para que los frailes, especialmente franciscanos, dominasen

las lenguas en las que iban a evangelizar. Entre otros grandes hitos, Andrés de Olmos escribió *Arte de la lengua mexicana*, una gramática del náhuatl que terminó en 1547, sorprendentemente dos decenios después del fin de la conquista de México, habida cuenta de las diferencias lingüísticas abismales con respecto al castellano y los todavía asistemáticos métodos que apenas contaban con el referente de Antonio de Nebrija y su *Gramática castellana* de 1492.

Precisamente el gramático andaluz, que publicó su obra apenas dos meses antes de la llegada de Colón a América y que se la dedicó a Isabel de Castilla, advirtió en el prólogo de la necesidad de homogeneizar la diversidad lingüística bajo la convicción de «que siempre la lengua fue compañera del imperio. Y de tal manera lo siguió, que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron» (Nebrija, 1492: II). La expansión del castellano respondía a la necesidad monárquica de unificar los reinos cristianos para hacer del Imperio español una suerte de continuación del Imperio romano. Por tanto, las iniciativas clericales procedentes de los misioneros en América se encontraron a menudo con la oposición de decretos y cédulas provenientes de Carlos I, insistente en extender el castellano para favorecer el proceso de cristianización, clave en la condición hegemónica de España en Europa, y para evitar que las lenguas autóctonas se configurasen como parte del imaginario de resistencia frente a la invasión. Felipe II, Felipe III y Felipe IV fueron algo más laxos en este aspecto, permitiendo cierta penetración de lenguas como el náhuatl en las catequesis y otros espacios de enseñanza. Por ejemplo, en la Cédula Real del 19 de septiembre de 1580, Felipe II exhortaba a universidades como la de Lima y a ciudades donde hubiera audiencias reales, como Quito, a que impartiesen cátedras de las «lenguas generales»<sup>56</sup> de los nativos (Torre Revello, 1962: 507).

No obstante, la persecución a las lenguas de la población nativa fue aguda. Tres de las lenguas más extendidas en la Guatemala precolombina —cachiuel, quiché y zutuhil— fueron proscritas en el siglo XVI en el virreinato de Nueva España para acompañar la evangelización cristiana con la lengua de la Corona y aunar el centralismo lingüístico al centralismo político (Álvarez Sánchez, 2014). Las Leyes de Burgos de 1512 ahondaron en la castellanización de la población indígena, especialmente de los niños, y la pretensión civilizatoria de la monarquía en tierras americanas pasaba por «civilizar» sus lenguas, es decir, adoptar el castellano. Los continuos levantamientos en la Patagonia, Perú, Chile y otros muchos lugares fomentaron que Carlos III zanjase la cuestión lingüística con la Cédula Real del 10 de mayo de 1770. Autorizó a los poderes institucionales de América y Filipinas «para que de una vez se llegue

---

<sup>56</sup> Una lengua general consistía en aquella con mayor número de hablantes en una región geográfica concreta y que sirviese de lengua vehicular en la enseñanza, en la evangelización y en los intercambios comerciales entre comunidades lingüísticas dispares. En virtud de los millones de indígenas subyugados y el escaso funcionariado y personal evangelizador oriundo de España, no resultaba factible aprender miles de lenguas autóctonas. Entre algunas «lenguas generales», en los Andes destacó el aymara; entre los incas, el quechua; el cachiuel en Guatemala y el guaraní en Paraguay.

a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos dominios y solo se hable el castellano, como está mandado por repetidas leyes, reales cédulas y órdenes expedidas en el asunto» (Torre Revello, 1962: 524). El líder peruano Túpac Amaru II inició una rebelión en 1780 y automáticamente el virrey de Perú Agustín de Jáuregui abolió la enseñanza en quechua y prohibió su uso como forma de amputar un elemento identitario de la emancipación (Escobar, Matos Mar y Alberti, 1975).

Las continuas prohibiciones hacia las lenguas indígenas supusieron un revés en las intenciones de la monarquía española. El aprendizaje del castellano dilató las diferencias entre los nativos monolingües en sus idiomas maternos o, a lo sumo, con cierto dominio del castellano como segunda lengua, y una incipiente aristocracia local que sí aceptó gratamente el castellano y alcanzó una posición privilegiada. Este segundo grupo se convirtió en una nueva élite que veía en el campesinado no asimilado culturalmente a España una nueva clase explotada. El caciquismo indígena buscaba una prosperidad socioeconómica, pretensión para la cual había de librar una contienda armada contra los españoles. Como vemos, en estos casos, el proceso de minorización procede de la presión de una lengua hegemónica hacia las lenguas autóctonas.

La minorización lingüística está condicionada a las presiones externas de lenguas extranjeras que entran en una comunidad lingüística, con mayor o menor agresividad, para ocupar los espacios en los que una o varias lenguas aborígenes son operativas y avivar la glotofagia. El concepto de «imperialismo lingüístico» introducido por Phillipson (1992) se refiere a la expansión de una lengua en territorios en los que no es propia motivada por la política exterior de ciertos Estados promotores de una idea de globalización vinculada con la homogeneización lingüística y cultural. Informes como *The International Forum of Globalization* (Cavanagh y Mander, 2002) han indicado que el neoliberalismo económico que domina en buena parte del mundo se asienta sobre vértices uniformadores que neutralizan formas económicas y políticas alternativas y, con ello, suprimen la disidencia lingüística y cultural. En este sentido, y como hemos visto anteriormente, es radicalmente falsa la idea que sostiene que las lenguas mueren porque los hablantes abandonan voluntariamente sus lenguas propias en virtud de los beneficios que les reporta la lengua de los colonizadores. Entender las competencias lingüísticas como productos mercantiles que automáticamente transfieren riqueza material es una falacia desmontada por investigadores como Alastair Pennycook (2007). Simplemente basta mirar numerosas comunidades humanas que malviven bajo el umbral de la pobreza. En algunos países africanos y asiáticos, el inglés es lengua oficial, se enseña en las escuelas y convive junto a la lengua propia de la comunidad. Bajo la premisa mercantilista, este conocimiento habría debido generar un desarrollo económico y mejores condiciones materiales para muchas de estas personas que tienen un buen dominio del inglés como segunda lengua. Como sabemos, la realidad es bien diferente y su tergiversación sirve a los in-

tereses de ideologías marcadamente imperialistas con proyectos socioeconómicos cuestionables desde los puntos de vista humano y ecológico.

Algunos mitos que describen movimientos migratorios introducen el imperialismo lingüístico como causa de una sustitución lingüística por la que el grupo colonizado termina por abandonar su lengua propia. El pueblo yidiny que habita en Far North Queensland, al nordeste de Australia, cuenta que sus antepasados tuvieron que buscar una nueva tierra donde vivir. Una expedición liderada por Yidi se embarcó hacia el sur de la provincia y llegó a Cairns, localidad poblada por los gungganyjis cuya lengua era muy diferente. A Yidi y los suyos les gustó aquel lugar, de modo que se dirigieron a los aborígenes para avisarles de que, dentro de poco tiempo, todas las personas yidiny llegarían para establecerse en su territorio. También les propusieron que abandonasen su idioma materno. Así sucedió y ya en la década de 1980 se atestiguó que los gungganyjis hablaban una variedad de la lengua yidiny (Robert Dixon, 1991: 5-6).

159

Aunque no se detallan las fases del proceso, los habitantes nativos de Cairns terminan abandonando su lengua y adoptando la de los colonos. Según la versión con la que contamos, no hay indicios de violencia explícita que sugiera una imposición coercitiva. No obstante, la minorización y la subsiguiente sustitución lingüística no necesitan de una violencia física y, de hecho, la mayor parte de los procesos contemporáneos de sustitución lingüística están exentos de persecuciones etnolingüísticas. Al igual que las guerras se han refinado y los tanques han dado paso a los ataques informáticos y biológicos, espionajes, bloqueos económicos y otra serie de mecanismos adyacentes, el imperialismo lingüístico se impone a través de la movilización de ideologías y la creación de estructuras de difusión de una lengua específica. Silvia Senz enumera estas medidas con aparente neutralidad ideológica, pero sesgadas por los intereses del grupo que pretende implantar su lengua. Algunos de los ámbitos en los que esta lengua monopoliza las relaciones son los siguientes: la codificación de las regulaciones económicas y los registros de propiedad, los servicios administrativos a la ciudadanía, la enseñanza obligatoria o la exclusividad en los medios de comunicación (Senz, 2011: 16). La orientación lingüística de estas agencias y su normalización social es ya de por sí una imposición con apariencia de objetividad.

Un mito manés establece una correlación entre la penetración de la religión cristiana en una tierra con creencias paganas a partir de una conquista previa y un cierto grado de sustitución lingüística. El mito cuenta que Mac Cuill fue asesinado junto con sus hermanos Mac Gréine y Mac Cécht cuando cayeron en desgracia ante la conquista de los *Míl Espáine* —«Hijos de Míl»—, ancestros mitológicos de los irlandeses. Pero los tres hermanos no podían morir completamente porque eran hijos de Ogma, dios de la alfabetización que entregó la escritura a los humanos. Mac Cuill reencarnó en varias ocasiones y cada vez que lo hacía, más amargado se encontraba. Renació como un ladrón y se convirtió en el terror de Ulaidh, una de las cinco provincias del reino de Éire, que había tomado el nombre precisamente de la esposa de Mac Cuill.

El rey ordenó su captura y, cuando lo consiguió, le abandonaron en medio del océano en una barca sin remos ni comida.

160 Tras unos días a la deriva, el bote naufragó y llegó a una isla en la que gobernaba el dios del océano Mannánan Mac Lir. Esta tierra se llamaba Inis Falga y con el tiempo obtuvo el nombre de la deidad, Mannánan, es decir, Isla de Man. Mac Cuill, medio muerto, fue recogido y cuidado por Conindri y Romuil, dos hombres que predicaban la nueva religión. Cuando Mac Cuill se hubo recuperado, sus salvadores le hablaron de Dios, pero el cristianismo chocaba con sus creencias. Frente a las fórmulas de la felicidad espiritual de San Mateo, como «bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos», Mac Cuill contraargumentaba: «Cuando las personas son pobres en espíritu, entonces los orgullosos y altivos las oprimen». Ante la máxima cristiana «si alguien te pega en una mejilla, ofrécele también la otra», Mac Cuill reía y respondía: «el que corteja la opresión comparte el crimen».

Mac Cuill salió de aquella casa sin aceptar la evangelización y arribó a un promontorio desde el que una joven lo condujo al fondo del mar. Bajo las aguas, pudo reconocer a los hijos de Danu. Su próspera tierra había sido conquistada, por lo que sus habitantes tuvieron que refugiarse en el fondo marino. Mac Cuill solo tenía dos opciones: quedarse en el reino del dios del océano, donde estaba condenado a aprovecharse de la tragedia espiritual de otros, o regresar a la tierra y aceptar la nueva religión. Mac Cuill se decantó por la segunda alternativa. En la superficie, Conindri y Romuil le esperaban con los brazos abiertos. Le enseñaron todo acerca de su dios y le rebautizaron como Maccaldus, puesto que esa era la forma de su nombre en la lengua de la nueva religión (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 57-60).

En este mito, se produce una colonización violenta en la que hay personas asesinadas y otras se ven obligadas a exiliarse en el fondo del mar. Este proceso está acompañado por la evangelización cristiana de la Isla de Man, cuyos habitantes rendían cultos paganos. No existen indicios concluyentes de que el mito refleje una sustitución lingüística, puesto que solamente se alude a un cambio del nombre propio de Mac Cuill. Coincidamos en que «la lengua de la nueva religión» es el latín. El prefijo *Mac* se integra en el nuevo nombre porque es sígnico de la religión anterior y, por ende, de la lengua celta asociada a ella. Esta anexión de un prefijo a una raíz léxica neutraliza su valor semántico, de manera que la denotación celta queda suprimida. Asimismo, el nombre adquiere el sufijo *-us* propio del caso nominativo singular de la segunda declinación latina. Con todo y con ello, asistimos a una primera etapa de una probable sustitución lingüística. La generalización de una modificación onomástica por latinizaciones como *Maccaldus* presenta un escenario en el que una lengua extranjera comienza a asentarse a partir de elementos lingüísticos tan específicos como los antropónimos, con la trascendencia identitaria y legal que conlleva. La penetración del latín puede perfectamente acaparar ciertos contextos comunicativos y dar lugar a una nueva conciencia colectiva que normalice su uso frente al manés.

El mito no aborda estas disquisiciones y evidentemente esta hipótesis es una mera elucubración de un eventual contexto sociolingüístico en el que la entrada de un grupo humano en un territorio ajeno comienza con la introducción de la religión y aparta progresivamente la lengua propia.

161

Esta divagación parece arriesgada, pero encuentra su sustento argumentativo en el mito de la creación de numerosos pueblos celtas. Entre sus deidades más importantes, destaca Lugh Lámfada, dios de todos los conocimientos y patrón de todas las artes y oficios. Su omnisciencia, sin embargo, no pudo sobreponerse a las invasiones que sufrieron los pueblos que lo veneraban. Su rol se redujo a la figura de un simple duende artesano, por lo que su nombre fue sustituido por el de Lugh-chromain y la lengua en la que fue venerado terminó por sucumbir (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 9-12). Las sucesivas incursiones extranjeras se llevaron por delante la veneración a este dios supremo y las lenguas de los pueblos celtas. La evangelización a la que se somete Mac Cuill encuentra su culminación en la reducción divina de Lugh Lámfada. Además, este relato especifica la correlación entre la injerencia externa y la sustitución lingüística definitiva.



## Capítulo 06

# El poder mágico del lenguaje

163

La espontaneidad del habla a menudo nos aparta de una comprensión más amplia del fenómeno comunicativo y del conjunto de consecuencias interpersonales que implica tomar la palabra. Interactuar en la vida social no consiste únicamente en manifestar una serie de ideas, describir la realidad y obtener un intercambio de información. No se puede pasar por alto que los actos de habla suponen la aplicación de las competencias comunicativas aprendidas en sociedad. Las normas culturales ordenan los registros disponibles para ponerlos en práctica atendiendo al contexto comunicativo. No nos expresamos igual en el círculo familiar que ante un tribunal. La observación de las pautas sociales hace de los hablantes sujetos adaptativos a las diferentes modalidades comunicativas. Los actos de habla, por tanto, no están exclusivamente basados en la construcción de oraciones gramaticalmente correctas, sino que la pragmática juega un rol primordial. Una proposición puede describir un objeto o expresar un sentimiento, pero también puede dar una orden, establecer una promesa o pedir algo. Nótese, entonces, que la mera transmisión de información queda corta como análisis del mensaje. Hay que atender al efecto que produce el enunciado en el oyente, en el propio hablante e incluso cómo condiciona la situación contextual.

El filósofo John L. Austin (1962) propuso tres dimensiones que se accionan en los intercambios comunicativos. El acto locutivo se refiere al propio hecho físico de producir un mensaje gramatical y adecuado según el contexto de habla. El acto ilocutivo comprende una intencionalidad concreta, como prometer, ordenar o afirmar. El acto perlocutivo se trata del efecto que el mensaje produce en la persona oyente, así que la intención anterior pone en marcha una acción o genera un sentimiento determinado en el interlocutor. El enunciado «¿puedes cerrar la ventana?» es un ejemplo prototípico de cómo un acto de habla tiene que analizarse en sus coordenadas con-

textuales. Como proposición interrogativa total, la respuesta que cabría esperar es «sí» o «no». Sin embargo, el acto ilocutivo puede hacer entender la pregunta como una orden y el acto perlocutivo no como las anteriores alternativas de respuesta, sino como el requerimiento de cerrar la ventana por parte del oyente. La persona que formula la pregunta anterior no desea saber si la persona oyente tiene la capacidad, o no, de cerrar la ventana; más bien, se trata de una orden suavizada mediante una fórmula interrogativa. Si el hablante optase por una expresión lingüística deóntica como «cierra la ventana, por favor», la orden es palmaria, pero el acto físico de articular sonidos para construir esa oración no supone *per se* el cumplimiento del mandato. No obstante, como medio simbólico que es el lenguaje, la citada construcción implica una consecuencia que moviliza a otro agente a actuar y, por ende, a satisfacer la necesidad verbalizada por el emisor. Este modelo se ha reformulado en diversas ocasiones, pero en todo caso, establece una base para comprender el acto de habla como algo más que un intercambio automático de información.

La mitología aborda esta condición pragmática del lenguaje cuando asimila la palabra como catalizador para extraer un efecto en cierta medida mágico. El propósito del habla trasciende la realidad tangible y los límites de lo lógico para desplegar una suerte de intenciones acotadas ceremonialmente y destinadas a entrar en contacto con entidades sobrehumanas de las que obtener algún tipo de beneficio.

Este capítulo expone las supersticiones míticas en torno al lenguaje, a las lenguas y a las escrituras como herramientas taumatúrgicas. Numerosas tradiciones culturales han observado en la palabra el acto divino de creación, otorgando así a la lengua una preponderancia sagrada frente a otros órganos. El propio acto de habla, como hemos visto, es un generador de realidades. A modo orwelliano, quien domina el lenguaje controla el poder. El conocimiento de ciertos elementos lingüísticos como el nombre de los dioses o el nombre propio de las personas produce, desde la perspectiva mítica, un control sobre sus manifestaciones. Los sistemas de escritura son presentados en algunos mitos como elementos apotropaicos, un fenómeno cultural expresado como mecanismo mágico de protección frente a la acción maligna de espíritus malévolos. Las formas gráficas de las letras y los caracteres parecen ejercer de freno ante maldiciones y entidades malignas. La escritura se presenta como medio defensivo y su dominio le permite al iniciado formular correctamente frases lapidarias cuya escritura paraliza los efectos negativos. Consecuentemente, la coordinación de las dimensiones lingüística y mágica ocupa una posición privilegiada en los mitos. Una de las narraciones folclóricas que mejor ilustra la repercusión de la lengua en la mitología como fenómeno mágico procede del siguiente relato judío (Romero, 1989: 472-474).

Había una vez un rey persa que, a causa de una enfermedad, se veía extremadamente delgado. Sus médicos le prescribieron beber leche de una leona, de modo que el rey envió a su médico de confianza ante el rey Salomón, conocido por su gran

sapiencia. A su vez, Salomón encargó la búsqueda a su fiel canciller Benaiah, que conocía una guarida de leones en un barrio de Jerusalén. Llevó consigo diez niños pequeños y cada día arrojaba uno a la leona para acercarse poco a poco. El décimo día, se acercó tanto que le tocó las ubres y sacó un poco de leche. Se la entregaron al médico que, en el viaje de vuelta a Persia, se durmió y soñó que sus partes del cuerpo discutían entre sí. Los pies decían que, sin ellos, jamás habría podido llegar al rey Salomón; las manos consideraban que gracias a las manos de Benaiah, pudo extraer la leche al tocar las ubres de la leona. Entonces, la lengua dijo:

—Todos ustedes están equivocados. La mayor parte del mérito me pertenece porque, sin lenguaje, todos habrían sido inútiles.

Los demás órganos se quejaron de tal osadía, pero la lengua les prometió que ese día iban a darse cuenta de que ella era la maestra. A la llegada del médico a palacio, le dijo al rey:

—Aquí está la leche de perra que he obtenido para Su Majestad, bébala.

Indignado por la confusión de haber dicho que traía leche de perra en lugar de leona, el rey ordenó que lo ahorcaran. Ya en el patíbulo, todos los miembros y órganos del médico empezaron a temblar. La lengua les pidió que admitieran la superioridad de ella si querían salvarse de la muerte. Así lo prometieron y la lengua le pidió al verdugo que llevaran al médico ante el rey. El médico le convenció de que la leche de perra era igual de buena que la de leona para su enfermedad. El rey bebió y se empezó a sentir mejor. Una vez el médico puesto en libertad, los órganos se dirigieron a la lengua:

—Ahora sabemos que realmente eres la maestra de todos los órganos del cuerpo y te reconocemos como tal.

Finalmente, Salomón sentenció con la siguiente máxima: «la muerte y la vida están en el poder de la lengua».

## 6.1 La palabra como acto de creación en el antiguo Egipto

Hablar de Egipto conlleva adentrarse en una de las civilizaciones más estudiadas a la par que enigmáticas que han existido. El antiguo Egipto sentó las bases de la iconografía de religiones como la cristiana, que bebió de los ritos y los mitos egipcios para construir su doctrina. Todo intento de conquista era reabsorbido por el esplendor cultural de la «tierra negra». Sus construcciones colosales han dado lugar a intensas polémicas astroarqueológicas y su concepción tan genuina del mundo fluctúa entre la religiosidad y la mitología sin que se la pueda encuadrar en una categoría definida. Ya hemos hecho referencia en capítulos anteriores a algunos dioses egipcios, pero si un habitante de las orillas del Nilo del siglo X a.C. leyera semejante osadía, sin duda se llevaría las manos a la cabeza.

Nuestra cosmovisión occidental está fuertemente cimentada sobre las categorías teológicas judeocristianas y griegas. Cabe puntualizar que los egipcios no asumían la categoría de «dios» tal como la entendemos en la actualidad. Isis, Osiris o Ra son las manifestaciones de una fuerza primordial denominada *neter* o *netjer* —escrito como *nTrj*—, un principio divino creador del que todo surge, pero que carece de forma y al que no se le adora como a un dios. *Neter* se expresa en diversas funciones vivientes simbolizadas por los *neteru* o *nejteru*, es decir, los personajes nombrados anteriormente. Los *neteru* son fuerzas vitales que permiten que el mundo transcurra como lo hace, dan y quitan la vida. Como poderes energéticos, transforman la materia de la que están constituidos los seres humanos, de modo que el ciclo vital de nacimiento, muerte y renacimiento no deja de ser la rotación de diferentes *neteru* en distintos momentos de la existencia. Son manifestaciones vitales en constante mutación, nunca inacabadas en ese ciclo eterno. El egiptólogo Erik Hornung (1986) hizo una analogía entre los *neteru* y los templos egipcios. La morfología de los edificios de culto egipcios permite, por su constitución axial, que se amplíen o se transformen sin un límite preestablecido, al igual que los *neteru* son susceptibles de renovarse y transmutarse; por el contrario, los templos griegos ofrecen un aspecto de finitud y completitud, al igual que las características y funciones de los dioses olímpicos.

Así las cosas, no hay lugar para considerar la cosmogonía del antiguo Egipto como una religión. No puede haber religión donde no hay nada para *religare*, es decir, para «re-unir» o unir de nuevo. El catolicismo concibe al ser humano como desconectado de Dios en esencia; en cambio, para los antiguos egipcios no existe esta separación en tanto en cuanto los *neteru* interrelacionan las diferentes energías que forman parte indisoluble de la vida humana. No es nuestro objetivo entrar en un debate teológico sobre la teorización de los *neteru*, pero estos breves apuntes son necesarios para no caer en la confusión de aceptarlos como dioses al estilo judeocristiano.

Egipto es la civilización del Verbo y a él le concede el poder creativo de todo lo que existe. Esta particularidad está perfectamente reflejada en la teología menfita que se desarrolló a raíz del traslado a Menfis de la residencia real del faraón nubio Neferkare Shabaka, más conocido como Shabako. Este faraón que perteneció a la XXV dinastía gobernó al final del Tercer Periodo Intermedio, aproximadamente entre los años 716 y 702 a.C., y consiguió durante un breve lapso de tiempo reunificar las tierras del Alto y del Bajo Egipto. A pesar de su origen etíope, se preocupó por preservar las tradiciones y los elementos culturales egipcios, erigió edificios de culto y restauró los viejos monumentos dañados. Ya desde la XXI dinastía —1070-945 a.C.—, el control del territorio estaba dividido entre los reyes del Bajo Egipto y una serie de comandantes que ejercían su influencia por todo el Alto Nilo desde Tebas, actual Lúxor. Cada vez que se producía una división, los egipcios miraban con añoranza el Reino Antiguo —2686-2181 a.C.— y la unidad divina que simbolizaban Ptah en Menfis y Amón-Ra en Heliópolis. Shabako devolvió esa unidad política al pueblo y, como recurso propagan-

dístico de su legitimidad soberana, se trasladó a Menfis, que había sido una antigua capital dinástica, y desde donde se desarrolló toda una cosmogonía en torno a Ptah, que se presenta como el unificador de los dos reinos egipcios.

Lo que nos ha llegado de la llamada teología menfita se encuentra en la estela de Shabako, una losa granítica pulida que se puede contemplar en el Museo Británico de Londres —con registro EA498—, con unas dimensiones de 95 x 137 x 20,50cm y un peso de más de media tonelada. La piedra contiene sesenta y dos columnas grabadas en las que se cuenta el mito de la creación por Ptah. Algunas columnas han desaparecido ya que esta mole se utilizó como piedra de molino y su parte central quedó dañada. Las estructuras lingüísticas arcaizantes confundieron en primera instancia su datación, pero investigadores como Junge (1973) opinaron que esa particularidad léxica y gramatical fueron un simple recurso retórico para reforzar la grandiosidad del relato y la autoridad de Shabako. El contenido está prácticamente en formato narrativo con algunas inserciones dialógicas y al comienzo se afirma que se trata de una copia de un texto mucho más antiguo que se encontraba en un avanzado estado de descomposición por las mordeduras de los gusanos.

El texto legible presenta a Ptah como el *Ta-tenen* —Señor de la Eternidad— y creador del mundo. A diferencia de otros mitos en los que la creación procede de los fluidos residuales del *neter* —como el esputo o vómito de Atum y el semen de Ra—, la realidad deriva de un acto del pensamiento de Ptah. El mito comienza con las prototípicas alusiones a un estado primordial calmo y silencioso donde no existía nada excepto Nun, la totalidad acuosa en armonía de donde emergió Ptah e inició el proceso de creación. La fuerza creadora de vida descansa en el placentero silencio de Nun. A la calma primigenia le sucede el movimiento, el caos, el desorden; es decir, el reposo encierra su propia negación, por lo que la creación es un acto dialéctico. A continuación se muestran los pasajes más interesantes para el propósito de este apartado entre las columnas 49 y 58 (López, van den Dungen y López Caiz, 2019: 14):

(49) Ptah que está sobre el Gran Trono, ... quien creó a los dioses

[...]

(53) Allí tomó forma, en el corazón [de Ptah], y allí vino a la existencia, en la lengua [de Ptah], algo en la forma de Atum, porque Ptah es el Grande que infundió la vida a todos los dioses y a sus *kas* por medio del corazón en el que Horus tomó forma y por medio de la lengua en la que Thot tomó forma, ...

(54) como [una manifestación de Ptah]. Así sucedió que el corazón y la lengua obtuvieron la supremacía sobre [todos] los miembros [del cuerpo] de acuerdo a la doctrina que él está en cada uno de los cuerpos y cada una de las bocas de cada uno de los dioses, de todos los hombres, de todo el ganado, de todos los seres

que reptan y de todo lo que vive, pensando lo que desea y decretando todo aquello que anhela.

168

(55) Su Enéada está ante él como dientes y labios. [Ellos son] el semen y las manos de Atum, porque la Enéada de Atum vino a la existencia por medio de su semen y sus dedos. La Enéada es, en verdad, los dientes y los labios en esa boca que pronunció el nombre de todas las cosas [...]

(56) [...] La vista de los ojos, la audición de los oídos, la respiración de la nariz, informan al corazón que es el que hace que todo conocimiento pueda manifestarse, y es la lengua la que pronuncia aquello que el corazón concibe. Así fue como nacieron todos los dioses y su Enéada se completó, porque cada palabra del dios vino a la existencia por medio de lo que el corazón pensaba y la lengua ordenaba.

(57) Así fue creado cada uno de los *kas*, y establecidos todos los *hemsut*, aquellos que procuran todos los alimentos y provisiones, por medio de esta palabra. [Así también se hace justicia] a quien hace lo que es deseado [y se castiga a] quien hace lo no deseado. Así se da la vida a quien tiene paz y la muerte a aquel que tiene pecado. De esta forma se crearon todos los trabajos y todas las artes, la acción de las manos y el andar de las piernas,

(58) así como el movimiento de cada uno de los miembros, de acuerdo a la orden concebida por el corazón y manifestada por medio de la lengua, y que produce todas las cosas. Y de esta manera se dice de Ptah: «El que creó todo y dio existencia a los dioses». En verdad él es *Ta-tenen*, quien hizo nacer a los dioses y del que surgió toda la existencia [...].

La teología menfita atisba el poder de la palabra como fuerza creadora. Ptah habla y el mundo emerge. Pero antes de hablar, Ptah piensa a través del *ib* o corazón, pues es este órgano, y no el cerebro, el que contiene la moralidad, la personalidad individual, el raciocinio, los anhelos y, en definitiva, el pensamiento. Maat es la idea de verdad y justicia celestial y el corazón es la manifestación de Maat. El corazón piensa, concibe, ordena; la lengua pronuncia, ejecuta, materializa. Todo lo que existe ha sido, en origen, una idea del corazón de Ptah, que la ha efectuado a través de un acto ilocutivo de habla. No solo los objetos y seres de la realidad inmediata se someten a este proceso, sino que incluso Ptah ha creado a los nueve *neteru* de la Enéada: Atum, Shu, Tefnut, Nut, Geb, Isis, Osiris, Neftis y Seth. Desde lo más abstracto a lo más material, todo es obra de Ptah.

La concatenación entre pensamiento y acción o corazón y lengua activa una suerte de función conativa. El lingüista ruso Roman Jakobson (1963) estableció un modelo de comunicación basado en seis componentes que, a muy grandes rasgos, se de-

finen de la siguiente manera: (i) emisor, agente que codifica y envía un mensaje; (ii) receptor, agente que recibe y descodifica el mensaje; (iii) mensaje, información que se transmite; (iv) referente, objeto o situación de la realidad a la que alude el contenido del mensaje; (v) canal, medio físico de transmisión del mensaje; y (vi) código, lengua en la que se comunican los interlocutores cuyo dominio permite codificar y descodificar el mensaje. A estos componentes les corresponden sendas funciones del lenguaje, a saber: (i) función expresiva, en la que predomina la subjetividad del hablante; (ii) función conativa, en la que se busca transformar la actitud del receptor; (iii) función poética, en la que la atención se pone en la forma estética del mensaje; (iv) función referencial, orientada a la descripción objetiva del fenómeno exterior; (v) función fática, para confirmar que la comunicación se está llevando a cabo sin problemas; y (vi) función metalingüística, para hablar del propio lenguaje.

La segunda función mencionada, la función conativa, también llamada «apelativa», aparece cuando el objetivo principal de la comunicación consiste en alterar la conducta del oyente, es decir, generarle una necesidad adicional e incitarle a reaccionar de alguna manera. Las preguntas y el modo imperativo son recursos lingüísticos que favorecen esta función, pues, en el primer caso, se solicita una respuesta por parte del interlocutor en forma dialógica y, en el segundo caso, esa contestación ha de ejecutarse materialmente por orden del emisor. Cuando Ptah decreta y la realidad emerge de la nada, el acto de habla está impregnado por la función conativa. Al igual que el faraón pronuncia palabras para que se cumpla su voluntad, la lengua de Ptah es un órgano crucial en el proceso de creación de todo lo existente. No se ha de buscar un receptor físico que efectúe el mandato divino, ya que la materialización es un acto mágico. La lengua de Ptah vocaliza aquello que desea ver en el mundo y que, previamente, como ya se ha mencionado, ha pensado el corazón. El concepto mental deviene en palabras que, pronunciadas, dotan de una realidad externa a esos conceptos. Los seres humanos, los animales, los *neteru*, la naturaleza y todo lo que forma parte de la realidad para la concepción egipcia es el resultado de un acto lingüístico, la reacción ante una orden. Incluso la recompensa, el castigo, la vida y la muerte dependen de Ptah. El estado de quietud primigenio se ha transformado en el plano empírico, es decir, se ha producido una reacción creativa a partir del decreto de Ptah. La función conativa ha cumplido su cometido al provocar una transformación en el *statu quo* siguiendo las instrucciones del emisor.

Siglos más tarde, algunos textos cristianos mostraron una aproximación similar, quizás influidos sus escritores por el ambiente gnóstico del primer siglo de nuestra era. El evangelio de Juan (Reina Valera, 1960e) gira en torno a la figura de Jesús como la palabra encarnada de Dios, como el discípulo que transmite el mensaje divino. Presenta a Jesús como la luz frente a las tinieblas que guía a los mortales en el camino de la revelación. Quien cree en él puede disfrutar de una vida eterna, mientras que quien no cree en él está condenado a esa segunda muerte de la que hablan

los jeroglíficos egipcios. En Jn, 1: 1 se dice: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios». Jesús es la personificación del Verbo, es el *logos* que la filosofía griega utilizaba para designar al mediador entre la trascendencia y la materialidad. Este versículo no se puede entender desde la perspectiva judía, puesto que Jesús no es solo el correlato de Dios, sino que es el propio Dios hecho carne, su proyección en el plano terrenal. En pasajes sucesivos, Juan dilucida toda malinterpretación posible. En Jn, 14: 7-10, Jesús dialoga con Felipe:

7. Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto.
8. Felipe le dijo: Señor, muéstranos el Padre, y nos basta.
9. Jesús le dijo: ¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros, y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo, pues, dices tú: Muéstranos el Padre?
10. ¿No crees que yo soy en el Padre, y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre que mora en mí, él hace las obras.

Jesús se describe no como una suerte de receptáculo a través del cual Dios se expresa, sino como el propio Dios encarnado. La palabra divina es expresada por la boca de Jesús, pero él no es dueño del mensaje. Dios es la palabra viviente, concepto que, no por casualidad, también remite a la concepción egipcia de lo viviente. Para los antiguos egipcios, la vida solo lo es como puesta en acción, no como concepto abstracto. Todo ser viviente requiere cuatro elementos: ojo, verbo, corazón y columna vertebral. Cuando el evangelio de Juan muestra a Dios personificado en la figura de Jesús, le está dotando con las condiciones de lo viviente que ya los egipcios habían establecido. Dios es vida porque está en acción y está en acción contenido en Jesús. Las propiedades humanas de Jesús constituyen la actividad necesaria para que se desarrolle la vida, de modo que Jesús es Dios a la vez que hombre.

Más allá de la teología menfita y de la ciudad de Menfis como centro neurálgico del culto a Ptah, los textos funerarios trasladan esta conceptualización a otros *neteru* y a otras funcionalidades. En el Libro de la salida al día, más conocido por el nombre que le diera en 1942 Karl R. Lepsius como Libro de los muertos, se concentra la misma perspectiva lingüística analizada anteriormente. La mayor parte de las civilizaciones han mostrado una preocupación generalizada por que las personas finadas permaneciesen en el plano de los vivos y, para evitarlo, han procurado una serie de ritos mágicos que propician el viaje de las almas hacia el otro mundo. Si ha existido una cultura que ha intensificado esta angustia, esa ha sido la egipcia.

Durante más de mil quinientos años, este pueblo colocó rollos de papiro con los conjuros del Libro de la salida al día junto al sarcófago del muerto para ayudar a su

ba —ya que no se puede hablar de «ánima» o «alma» en su sentido aristotélico en la concepción egipcia— a viajar de oeste a este, tal como lo hace durante la noche Ra, el sol, y encontrar así el camino que lo llevase ante Osiris en los Campos de Ialu. Sus cerca de doscientos encantamientos también podían inscribirse en las paredes del sarcófago o en las vendas de la momia, pero, en todo caso, eran el elemento fundamental para no sufrir esa segunda muerte ya citada, que supondría la desaparición total de la persona, y así perpetuar su existencia. Este libro es el culmen de tradiciones milenarias anteriores, como los Textos de las pirámides, datados sobre el 2500 a.C. y los Textos de los sarcófagos, hacia el 2000 a.C. Originariamente reservados a las clases dominantes, estos rituales mortuorios se democratizaron hasta cierto punto a partir de este segundo libro. Los familiares de la persona difunta solicitaban a los escribas una selección de conjuros, de manera que el Libro de la salida al día no es un volumen homogéneo, sino que su contenido varía en función de las recopilaciones. La versión más completa es el llamado Papiro de Ani, escrito alrededor del año 1300 a.C. y conservado en el Museo Británico con el registro EA10470.

El libro comienza con el alegato que debe pronunciar el difunto ante Osiris, señor de los muertos, al que se le reconoce como «Toro de Ainenti», es decir, Todopoderoso del Más Allá:

#### Conjuro I

En los Conjuros que aquí comienzan,  
se narra la Salida del Alma  
hacia la plena Luz del Día,  
su Resurrección en el Espíritu,  
su entrada y sus viajes en las regiones del Más Allá.  
Son estas las palabras que deben pronunciarse  
el día de la Sepultura,  
cuando el Alma, separada del Cuerpo,  
ingresa en el mundo del Más Allá.  
¡Salve, oh Osiris, Toro de Ainenti!  
¡He aquí que Thoth, Príncipe de la Eternidad,  
habla por mi boca!  
Ciertamente, ¡soy el gran Dios  
que acompaña a la Barca celeste en su navegación!

Vengo ahora para luchar junto a ti. ¡Oh Osiris!  
Porque soy una de esas antiguas divinidades  
que hacen triunfar a Osiris frente a sus enemigos  
en la Pesada de las Palabras.  
[...]

(Wallis Budge, 2016 [1898]: 11-15)

Osiris es el interlocutor de la persona fallecida que, no obstante, no es directamente el emisor del conjuro. Thot habla a través del difunto como señor de la lengua que es; él es el propio discurso. En este fragmento, la dicción genera un efecto mágico. Si el *ba* desea superar los peligros del largo camino al reino de Osiris, necesita pronunciar estas plegarias. El discurso es el medio que hace transitar al alma en su periplo. Por tanto, un acto lingüístico como es la recitación de unos textos engendra un efecto al que todo ser humano desea llegar tras su óbito. El conjuro le guía en su viaje, mientras que, sin pronunciar esas palabras mágicas, su *ba* puede extraviarse y perder la oportunidad de postrarse ante Osiris y demostrar que merece la condición de inmortal. La importancia de este ritual es de primer orden para el pensamiento de un pueblo que concebía la existencia como un estado potencialmente eterno. La descomposición del *jat*, o cuerpo físico momificado, daba paso a la oportunidad de hacer inmutable el cuerpo de luz y alcanzar la eternidad. En la palabra, por tanto, se concentra el devenir de la vida de los antiguos egipcios tras abandonar el plano físico de la existencia.

La palabra como elemento mágico de creación aparece nuevamente en el conjuro 68:

Conjuro LXVIII: La salida del alma hacia la luz del día  
Las Puertas del Cielo se abren para mí  
y las Puertas de la Tierra no impiden ya mi paso...  
¡Quitad los Cerrojos del Portal de Keb!  
¡Dejadme entrar en la Primera Región!  
Ciertamente, los brazos invisibles  
que me rodeaban y me protegían en la Tierra  
y que guiaban mis pasos,  
se han alejado de mí.

La región de los Canales y de las Corrientes se muestra a mi mirada  
y puedo recorrerla a mi agrado...

Ciertamente, soy el Amo de mi Corazón *ib*

y de mi Corazón *hati*,

el Amo de mis brazos, de mis piernas, de mi boca,

el Amo de todo mi Cuerpo,

el Amo de las ofrendas sepulcrales,

el Amo del Agua, del Aire, de los Canales, de los Ríos,

el Amo de la Tierra y de sus Surcos,

el Amo de los Seres mágicos que obrarán para mí

en el Mundo Inferior.

Yo tengo total poder

sobre todo cuanto podía serme ordenado en la Tierra.

¡Oh vosotros, Espíritus divinos!

¿Habéis pronunciado ante mí estas palabras?:

«¡Que participe en la Vida eterna

comulgando con el Pan consagrado de Keb!»

¡Apartad de mí las cosas que detesto!

Mi Pan de comunión será hecho con Trigo blanco,

mi bebida de comunión será sacada del Trigo rojo,

viviré en el lugar puro y santificado,

bajo las ramas de la Palmera

árbol sagrado de Hathor, princesa del Disco solar.

Hela aquí que se dirige a Heliópolis

con el Libro de la divinas Palabras de Thoth en sus brazos.

Ciertamente, yo soy el Amo de mi Corazón *ib*

Y de mi Corazón *hati*,

el Amo de mis brazos, de mis piernas y de mi boca,

el Amo del Agua, de los Canales y de los Ríos,  
el Amo de los Seres mágicos que obran para mí  
en el Mundo Inferior. Tengo yo total poder  
sobre todo cuanto podría serme ordenado  
tanto en la Tierra como en el Mundo Inferior.  
Si se me coloca a la derecha, me dirijo hacia la izquierda;  
si se me coloca a la izquierda, me dirijo a la derecha.  
Sentado o de pie, suspiro mediante el Hálito vivificante del Aire.  
Ciertamente, mi Boca y mi Lengua... ¡He aquí mis guías!  
(Wallis Budge, 2016 [1898]: 86-87)

El alma se ha desprendido del cuerpo físico y se ha unido en armonía con el cosmos. Ya no solo controla su cuerpo físico momificado; también ejerce dominio sobre la realidad circundante. El alma se cuestiona si los espíritus le han concedido la potestad de la vida eterna y ese permiso no viene sino de las palabras pronunciadas por ellos. La boca y la lengua son los órganos de Thot; él es el señor perfeccionador de la palabra, del medio por el cual se vale el alma para guiarse por las doce regiones de la Duat. La palabra adquiere una capacidad mágica por cuanto su pronunciación supone trascender al sarcófago y a la descomposición del cuerpo y convertirse en un ser eterno.

El habla genera realidades y, al igual que Ptah en la teología menfita creaba a partir de la combinación entre corazón y lengua, en el Libro de la salida al día es Ra el principio demiúrgico:

Conjuro XV: Un himno a la gloria de Ra  
[...]  
¡Oh tú divina Sustancia  
de la que fluyen todos los Seres y las Formas!  
He aquí que has emitido una Palabra;  
y callada, la Tierra te escucha...  
Tú, única Divinidad, reinabas ya en el Cielo,  
cuando no era aún la Tierra con sus montañas...  
¡Tú, el Señor! ¡Tú, el Rápido! ¡Tú, el único!

¡Tú, el Creador de lo existente!

Tú has modelado la lengua de las jerarquías divinas

[...]

(Wallis Budge, 2016 [1898]: 23-25)

175

Ra ha creado el universo y todos sus componentes y lo ha hecho mediante un acto lingüístico. El cosmos está personificado y ejerce el rol de receptor, es decir, recibe la propia creación por parte de la palabra de Ra. La tierra es un sujeto pasivo que no puede hacer nada ante la grandiosidad del decreto divino. Ra emite su deseo e indefectiblemente se tiene que cumplir. Existe un paralelismo entre este Ra y el Ptah que aparece en la estela de Shabako. Ambos son los armonizadores del universo que emergen de la nada como una autogénesis y que construyen toda la creación a partir de actos de habla.

Como se mencionó al principio del capítulo, son muchas las civilizaciones antiguas que cargaron con un poder creador las palabras de los dioses. El poema babilónico *Enuma Elish* toma el nombre de las primeras palabras de esta composición: «Cuando en lo alto». Dependiendo de la traducción, podemos encontrar variaciones en los primeros versos, pero en todo caso, este mito de la creación, con toda la repercusión que pudo generar, comienza mencionando la idea central del lenguaje: «Cuando en lo alto el cielo no había sido nombrado / No había sido llamada con un nombre la tierra». Es decir, el cielo y la tierra toman existencia solo cuando se les ha dado un nombre, siendo el acto lingüístico un acto de creación. El himno a Ra que acabamos de leer tiene una correspondencia muy similar en uno de los salmos penitenciales babilónicos. Estas producciones literarias constituyen un cuerpo de conjuros y letanías dedicadas a las divinidades. A algunos de estos salmos se les califica como penitenciales pues la persona recitadora suplica el perdón e implora el restablecimiento de su dicha. El himno *umun nirgal dimmerene ankia* está dedicado al dios de la luna Sin o Nannar, según sea la tradición babilónica o sumeria. A continuación recogemos uno de sus fragmentos:

En cuanto a ti, tu palabra en la tierra se proclama y los Anunnaki<sup>57</sup> besan el suelo.

En cuanto a ti, tu palabra, cuando vuela como el viento, trae pasto y bebida en abundancia en la tierra.

---

57 Las traducciones de las tablillas sumerias han dado lugar a variadas y polémicas interpretaciones al respecto. Para autores tan controvertidos como Zecharia Sitchin, los Annunaki fueron seres venidos a la tierra hace unos 440 000 años procedentes de un planeta llamado Nibiru. Entre sus misiones, aceleraron la evolución del *Homo neanderthalensis* en *Homo sapiens* por ingeniería genética. Esta teoría ha sido duramente criticada por la comunidad académica al vincular el origen de nuestra especie con la intervención de una raza extraterrestre, además de los probables errores de traducción del autor azerbaiyano. La investigadora Aurélie Falaix (2016) les considera, en cambio, un grupo de deidades de la antigua religión mesopotámica que deciden sobre las condiciones de la vida en la tierra, pero siempre acotados al marco mitológico-religioso.

En cuanto a ti, cuando tu palabra se pronuncia en la tierra, germinan las plantas aromáticas.

En cuanto a ti, tu palabra ensancha el redil y el pesebre, engrandeciendo las criaturas con el aliento de la vida.

En cuanto a ti, tu palabra crea la justicia y la rectitud para que la gente hable con sinceridad.

En cuanto a ti, tu palabra está lejana en los cielos, escondida en la tierra, que nadie la ha visto.

En cuanto a ti, tu palabra, ¿quién la comprende? ¿Quién puede igualarla?<sup>58</sup>

(Langdon, 1927: 9-10)

En este texto, la alabanza a Sin queda parcialmente eclipsada por la glorificación que se hace de la palabra divina, que recibe la potencialidad demiúrgica de las entidades físicas, pero también de los preceptos éticos como la justicia y la rectitud. La palabra de Sin trae a la existencia los objetos del mundo, lo cual solo es posible gracias a su voluntad benefactora a la que se ha de rendir pleitesía. La gobernanza que ejercen deidades como los egipcios Ptah y Ra o el babilónico Sin se adscribe a la sacralidad de sus palabras, al aliento mágico y creador de sus actos lingüísticos.

## 6.2 Los nombres del dios: entre el secreto y la tabuización

Las mitologías y las religiones han mostrado una preocupación por ocultar el nombre de algunos dioses. Más que de un signo individual de identificación, el nombre divino parece encerrar un conocimiento sutil no apto para el común de los númenes y, mucho menos, para los mortales. Del mismo modo que la palabra se puede utilizar en su dimensión mágica para crear realidades, el control del teónimo podría pronunciarse con fines profanos que dañasen la integridad de su portador e incluso someter al propio dios a la esclavitud de un mago versado en técnicas ocultistas. A los dioses, al igual que a las personas, se les conoce por un nombre que configura una dimensión especial de la idiosincrasia particular. Los relatos mitológicos exponen el encubrimiento intencionado de los teónimos y, como contrapartida, no son pocos los planes de ciertos personajes para revelar ese conocimiento arcano. Uno de los exponentes de las tretas que se pueden llegar a pergeñar con tal de descubrir la virtud mágica que simboliza el nombre divino se encuentra en el intento de Isis por revelar el nombre secreto de Ra para alcanzar la gobernanza en la bóveda celeste.

Isis era muy elocuente con el arte de las palabras y ansiaba reinar en el mundo de los *neteru*, donde Ra ejercía su autoridad. Se decía que Ra tenía muchos nombres,

---

58 Traducción propia a partir de la versión en inglés.

pero solo él conocía el gran nombre que le reportó el poder sobre dioses y humanos. Cuando Ra ya era un anciano, Isis consiguió recoger saliva del rastro de baba que iba dejando. Isis amasó este líquido glandular y le dio la forma de una serpiente que colocó en un punto del camino por el que Ra paseaba todos los días. En una de estas caminatas, la serpiente le mordió y el rey de los dioses sintió tal dolor que sus extremidades temblaron y su grito tronó en el cielo. Cuando logró tranquilizarse, se dirigió a sus acompañantes:

—Hijos míos, nacidos de mi cuerpo, venid aquí. Soy un príncipe, hijo de un príncipe, la divina semilla de un dios. Mi padre ideó mi nombre; mi padre y mi madre me dieron mi nombre que ha permanecido escondido en mi cuerpo desde mi nacimiento para que ningún mago pueda tener poder mágico sobre mí. Salí a contemplar mi creación, caminé por las dos tierras que he creado y algo me picó. No sé qué fue. ¿Quizás fuego? ¿O agua? Mi corazón está en llamas, mi carne tiembla. Traedme a los hijos de los dioses con sus palabras curativas y labios comprensivos, cuyo poder alcanza el cielo.

A él llegaron todas las criaturas de los dioses, incluida Isis, que venía con el hálito lleno de vida, con sus hechizos que aliviaban el dolor y con su palabra que hacía renacer a los muertos. Cuando Ra se hubo explicado, Isis habló:

—Dime tu nombre, Padre Divino, porque el hombre que es llamado por su nombre vivirá.

—He creado los cielos y la tierra, ordené surgir las montañas, hice el grande y ancho mar, extendí los dos horizontes como una cortina. Yo soy el que abre los ojos y hay luz y el que los cierra y hay oscuridad. A mi mandato, el Nilo se desborda, pero los dioses no saben mi nombre. Soy Khepera en la mañana, soy Ra al mediodía, soy Tum en la tarde.

Pero no pudieron sacarle el veneno. La ponzoña penetró aún más y el dios dejó de caminar. Entonces Isis se dirigió de nuevo a él:

—Ese no es el nombre que me habías dicho. ¡Oh!, dímelo para que el veneno salga, pues vivirá quien sea llamado por su nombre.

El veneno ya ardía como el fuego y Ra respondió:

—Consiento que Isis busque dentro de mí y que mi nombre pase de mi pecho al suyo.

El dios se ocultó de los demás dioses y su lugar en la barca de la eternidad quedó vacía. El nombre del gran dios le fue quitado y la bruja Isis decretó:

—¡Huye, veneno! ¡Sal de Ra! Soy yo quien vence al veneno y lo echa a la tierra. Deja que Ra viva y que el veneno muera.

Así habló la gran Isis, la reina de los dioses, la que conoce a Ra y su verdadero nombre (Frazer, 1981 [1890]: 308-309).

En este mito, Isis extrae el nombre secreto de Ra, no el que manifiesta públicamente, sino un nombre escondido en algún recóndito lugar de su pecho. En el antiguo Egipto, existía la creencia de que el nombre del recién nacido se albergaba en el pecho de su madre. Al darle la lactancia por vez primera, la madre insuflaba aire a través del cual se transmitía el *ren* a su hijo, ese nombre mágico del alma cuya *neter* Renenutet se encargaba de otorgar (S. B. Johnson, 1990). Metafóricamente se alude a esta identificación personal como un objeto arraigado en las entrañas corporales de Ra. Isis consigue la revelación que le permite gobernar sobre cielo y tierra y, como es de esperar, ahora es ella la depositaria de tal eminente misterio. Si bien esta concepción estuvo presente en la Roma imperial, pueblo supersticioso por antonomasia, o en otros lugares como el Cáucaso, lo cierto es que los egipcios desarrollaron prácticas mágicas basadas en mitos como este.

El secretismo en torno al teónimo adquiere un sentido inverso en la mitología nórdica respecto a Odín, también llamado Wodan o Wotan<sup>59</sup>. Uno de los nombres más frecuentes que recibe en las *kenningar*<sup>60</sup> entre los siglos IX y XII es el de «dios cuervo». La *Edda Mayor* o *Edda Poética* es una colección de unos treinta y cinco cantos mitológicos de autores anónimos, variando en número según la recopilación y la edición. El corpus principal se encuentra en el Codex Regius, un manuscrito islandés hallado en 1643 que recoge la tradición de la poesía éddica nórdica. Dentro de esta colección se encuentra «Los Dichos de Grímnir» o «Grímnismál» (Lerate, 1986: 75-85), poema que alude a dos cuervos, Hugin —Pensamiento— y Munin —Memoria—, a los que Odín envía durante el día para recoger información de lo que acontece por todo el planeta y regresar por la noche para transmitirle lo que han visto. Al igual que en otros importantes mitos en los que las aves ejercen de mensajeros de dioses y reyes, Hugin y Munin salen al exterior para recoger todo tipo de datos sobre el desarrollo de la vida en el mundo mortal. Han circulado diversas teorías sobre la simbología de esta asociación entre Odín y sus cuervos. Por un lado, puede representar el viaje chamánico del dios, cuyo estado de trance y de vuelta a la consciencia depende del regreso de los cuervos (Lindow, 2001). A este respecto, nótese que Loki, en su afición por arremeter con sátiras contra otros dioses, acusa a Odín de practicar *seithr* —brujería— en «Los escarnios de Loki» o «Lokasenna» (Lerate, 1986: 115-128). Por

---

59 Asimilado por autores clásicos como el dios romano Mercurio (Tácito, 2006 [1919]: IX), algunas lenguas germánicas han mantenido la raíz protogermánica y el tercer día de la semana, consagrado a Mercurio, es *Wednesday* en inglés o *woensdag* en neerlandés.

60 Recurso literario que abundó en los poemas y sagas nórdicas medievales en los que se produce una sustitución relacional de elementos. El célebre escaldo islandés Snorri Sturluson las dividió en tres tipos —*kenning*, *tvíkennt* y *rekit*— según el nivel de asociaciones metafóricas que se producen. A menudo se confunde con una figura retórica, pero la teoría literaria distingue claramente entre las figuras retóricas y los llamados «tropos», acercándose las *kenningar* a este último tipo de recursos. Mientras que las figuras retóricas consisten en formas de hablar especiales para dotar de un mayor atractivo y persuasión a la oración, los tropos son metasetemas, es decir, traslaciones de una significación principal a otra en sentido figurado por razones de adorno.

otro lado, Winterbourne (2004) sostiene que los cuervos adquieren los atributos de las *fylgja*, criaturas mitológicas con el poder de cambiar de morfología a voluntad y que denotaban buena suerte y seguridad, presentando entonces a Odín como un personaje metamorfoseado.

La denominación de «dios cuervo» no es la única que recibe Odín, puesto que se cuentan alrededor de otros doscientos teónimos diferentes para llamar a una de las divinidades más polifacéticas del panteón nórdico. *La Edda Menor* o *Edda Prosaica* es una recopilación de cantos épicos y mitológicos llevada a cabo por Snorri Sturluson, un escald islandés que vivió entre el 1179 y el 1241. Conocedor de las creencias y las tradiciones épicas de la Islandia precristiana, Sturluson recopiló las leyendas que consideró necesarias para el correcto entendimiento de la poesía escáldica. Esta obra se divide en tres partes, siendo «La alucinación de Gylfi» o «Gylfagginging» la primera de ellas.

Gylfi era un rey mitológico de Suecia que viajó a Asgard, la tierra de los Ases, para descubrir la procedencia y la naturaleza de los poderes de aquellos dioses. Se apareció con figura de anciano, pero los Ases, astutos e inteligentes, descubrieron su intención y decidieron darle un escarmiento por tratar de acceder a los atributos mágicos de las deidades. Le hicieron entrar en un estado alucinatorio en cuyas visiones Gylfi se observó a sí mismo guiado por Gangleri, que actuaba de interlocutor entre el rey y tres sabios. Estos sabios se autodenominaban «El Alto», «El Igual de Alto» y «El Tercero»<sup>61</sup> y respondieron malintencionadamente a sus preguntas sobre el origen del mundo, su destino, la naturaleza de los dioses y otras cuestiones similares que atormentaban su alma. Una vez hubo salido del estado extático, el rey no tardó en pregonar entre su pueblo los supuestos conocimientos revelados. Los dioses definitivamente se reunieron y decidieron que todos los nombres que habían aparecido durante el diálogo con Gylfi se los darían a las personas y a las poblaciones de todo el planeta, de modo que, en tiempo futuros, las personas reconociesen a los Ases. El siguiente fragmento del relato expone varias docenas de nombres con los que se conoce a Odín (Sturluson, 1984: 51-52):

Entonces preguntó Gangleri:

—¿Cuáles son los Ases en los que deben creer los hombres?

El Alto respondió:

—Doce son los Ases de origen divino.

Entonces habló El Igual de Alto:

---

61 En otras versiones son «El Alto», «El Más Alto» y «El Igual de Alto».

—No son las diosas menos santas ni es menor el poder que ellas tienen.

Entonces habló El Tercero:

180 —Odín es el principal y más antiguo de los Ases; él manda en todas las cosas y, aunque los demás dioses son poderosos, sin embargo, todos le sirven como los hijos al padre. Frig es su esposa, y ella conoce la suerte de cada hombre, aunque nunca la anuncia, como dijo el propio Odín cuando se dirigió al As llamado Loki:

»—Desvarías, Loki, estás sin juicio,  
¿por qué no te calmas, oh Lopt?  
Frig conoce las suertes todas,  
aunque ella de eso no dice.

»Odín se llama Padre Universal porque es el padre de todos los dioses; también se llama Padre de los Caídos porque acoge como hijos a todos los que mueren en batalla; los tiene en el Valhalla y en Vingolf, y entonces reciben el nombre de *einherjar*. Se llama también Dios de los Ahorcados, Dios de Dioses y Dios de la Carga, y otros muchos nombres más se dio cuando se le presentó al rey Geirrodd:

»—Grim me llamo, me llamo Gangleri,  
Herian y Hialmberi,  
Tekk y Tridi, Tund y Ud,  
Helblindi y Har.

Sad y Svípal, Sanngetal,  
Hérteit, Hníkar,  
Bíleyg, Báleyg, Bólverk, Fiólnir,  
Grímnir, Glápsvid, Fiólsvíd.

Sídhott, Sídskegg, Sígfod, Hníkud,  
Álfod, Átrid, Farmatyr,  
Oski, Omi,  
Jafnhar, Biflindi, Hárbard, Góndlir.  
Svídur, Svídrir, Jalk, Kíálar, Vídur,  
Tror, Ygg y Tund,

Vak, Skilfing, Váfud, Hroptatyr,

Gaut y Veratyr.

Entonces dijo Gangleri:

—Muchos nombres le habéis dado y enorme ciencia se requeriría si alguno pudiera señalar y explicar las razones que motivaron cada uno de esos nombres.

Entonces respondió El Alto:

—Mucho saber se necesita para aclarar todo eso, pero con pocas palabras puedo decirte que la mayoría de los nombres le han venido por el hecho de que, habiendo tantas lenguas en el mundo, todos los pueblos han considerado que necesitaban ajustarle el nombre a su propia lengua para poder invocarlo y rogar por ellos mismos; pero otros nombres suyos se explican por cosas que le ocurrieron durante sus viajes, y hay historias que las cuentan y no has de tenerte por un hombre sabio si desconoces esos grandes hechos.

En este fragmento, el rey Gylfi habla a través de Gangleri, que es quien formula las preguntas. Los interlocutores son El Alto, El Igual de Alto y El Tercero, tres pseudónimos que utiliza Odín, tres voces para un mismo dios. Uno de los motivos por los que Odín adopta tal cantidad de nombres y epítetos se debe a la conexión entre la significación que reflejan y los acontecimientos que le ocurrieron durante sus viajes. Otra de las razones es el factor multilingüe que impregna el mundo: al existir tantas lenguas, cada pueblo necesita adaptar el nombre de Odín a su propio idioma para poder venerarlo. En la historia de Ra e Isis, Ra mantiene al resguardo su verdadero nombre ante el temor de perder su hegemonía como rey supremo y solamente se lo entrega a Isis por una cuestión de vida o muerte. Contrariamente, Odín desea por voluntad propia dar a conocer buena parte de los teónimos con los que se le conoce. Este dios no parece temer por el control que se pueda ejercer sobre él a partir del conocimiento de sus nombres.

Isis deseaba por todos los medios acceder al nombre ignoto de Ra para ejercer el poder sobre los *neteru* y sobre las personas. Odín, en su condición de As guerrero, está caracterizado con un velo de bizarría y heroísmo que le llevan a no subestimar su fuerza frente a cualquier tentativa mágica de arrebatarle su reinado. Asimismo, más que un presunto perjuicio, desvelar sus nombres le reporta una ventaja adicional: ser conocido, respetado y venerado en todos los rincones de la tierra. Odín asume que la lengua propia de los pueblos es el mejor recurso para acceder al conocimiento, de modo que brinda su nombre en las respectivas lenguas de cada comunidad lingüística para conseguir una adhesión internacional a su culto.

La relación entre el conocimiento del antropónimo o de ciertas entidades sobrenaturales y sus consecuencias mágicas es una creencia muy extendida mundialmente.

¿Quién es el extraño que se encuentra ante mí? ¿Qué quiere de mí? El desconocimiento de la identidad del «otro» suscita un miedo en lo más profundo de nuestra psique que empieza a aliviarse cuando descubrimos su nombre. Es a partir de ese momento cuando empezamos a construir una idea estereotipada basada en estímulos sensoriales y en inferencias infundadas. Una supuesta fuerza maligna, o benigna según el caso, actuaría sobre aquellos individuos que accediesen a unos saberes prohibidos en tanto en cuanto se trata de códigos reservados para quienes hubieran alcanzado un grado considerable de iniciación y sapiencia esotérica, para los que hubieran seguido el sendero de la Mano Izquierda<sup>62</sup>, es decir, una trayectoria de heterodoxia espiritual frente a la ortodoxia oficial.

El nombre nos enmarca en las coordenadas espaciotemporales y toda alusión o recuerdo futuro estará mediado por el antropónimo. Entre los pueblos celtas, era una práctica habitual dar un nombre provisional al recién nacido hasta que su primera proeza le confiriese el nombre definitivo vinculado con tan heroica hazaña. De hecho, Cú Chulainn —El perro de Culann—, héroe en diferentes mitologías celtas, había nacido llamándose Setanta, pero adoptó el primer nombre mencionado tras matar a la temible perra del herrero Culann, prometiéndole ser el nuevo guardián de su casa hasta que el cachorro de la perra pudiera ejercer esta función. Los emperadores romanos que no habían gozado de popularidad o los enemigos del Imperio sufrían la *damnatio memoriae* —«condena de la memoria»—, un decreto por el que el nombre de pila de estas personalidades, así como sus imágenes públicas, inscripciones, registros o esculturas, eran suprimidos durante el acto del *abolitio nominis* —«la abolición del nombre»—.

Ciertas condiciones como el fallecimiento, el linaje real o la casta sacerdotal frenan la intención de utilizar públicamente los nombres de sus portadores. El antropólogo escocés James George Frazer describió los rituales de numerosas culturas del planeta en los que la tabuización de los nombres propios alcanza un alto grado de limitación. Para ilustrar este fenómeno que se conecta con las conjeturas derivadas de la mitología y la religión, mencionaremos algunos ejemplos extraídos de su celeberrima obra *La rama dorada: un estudio sobre magia y religión* (Frazer, 1981 [1890]).

En primer lugar, destacan los tabúes a los nombres de personas que han fenecido. Durante el duelo, lapso de tiempo indeterminado que puede ser desde pocas semanas hasta varios años, los parientes tienen prohibido pronunciar su nombre. El alma del difunto parece despertar un mal augurio en virtud de su carácter indómito. Tanto los chinook de la costa pacífica del norte de Estados Unidos como los pullayup de Ta-

---

62 Este término se remonta a las prácticas que se apartaban de las esperables en el hinduismo, budismo y sijismo. El camino de la Mano Izquierda corresponde con el *vamachara*, cinco hábitos consistentes en beber vino, comer carne, comer pescado, comer cereales y mantener relaciones sexuales. Frente a esta senda se encuentra el camino de la Mano Derecha o *dakshinachara*, próximo a las normas socioculturales estipuladas y reguladas por estas religiones.

coma, en Washington, tenían la costumbre de no pronunciar el nombre del fallecido durante varios años. Algunos pueblos bosquimanos del Kalahari no vuelven a mencionar el nombre de los muertos, tratando incluso de olvidarles, pues su rememoración actuaría como invocación que puede introducir en los vivos la enfermedad o la causa del fallecimiento de esa persona. Un caso extremo se reportaba a finales del siglo XIX entre los klamath de Oregón, cuyos registros históricos son prácticamente nulos debido a que la pena de muerte que se cernía sobre aquel que mencionase el nombre de las personas finadas restringió al máximo las crónicas del pasado, dado que no se podía hablar de nadie que ya hubiera perecido.

La limitación onomástica va más allá de la prohibición de pronunciar los antropónimos de los difuntos, pues en algunas culturas quedaba asimismo excluida toda alusión a palabras comunes que asemejasen fonéticamente a esos nombres. Pero el asunto no termina aquí. Los habitantes de las islas Nicobar evitan mencionar palabras de los animales o de los objetos que le gustaban a la persona fallecida, extendiéndose así un manto «tabuizador» por toda la realidad cotidiana. La solución a esta restricción es acudir a neologismos o extranjerismos. Entre los abipones de Paraguay, las mujeres ancianas son las encargadas de acuñar nuevos términos ante la continua supresión de palabras en el vocabulario comunitario. Este fenómeno repercute incuestionablemente en la evolución lingüística, pues el léxico básico puede quedar sustituido por completo en cuestión de pocos años.

En segundo lugar, las personas de la realeza o del prelado también despiertan un respeto sacro en su calidad de oficiantes de los dioses y los súbditos deben abstenerse de pronunciar sus nombres so pena de muerte en algunos casos. Los reyes bahimas de Uganda suelen adoptar nombres honoríficos pertenecientes al reino animal, de modo que, cuando mueren, el pueblo suprime ese nombre de su vocabulario y busca un sustituto para hacer referencia al animal correspondiente. Incluso una ligera semejanza entre el nombre propio del rey con cualquier palabra común es motivo de tabú. Así, el pueblo zulú xnumayo llegó a cambiar la palabra *ayusa* —«rebaño de ganado»— por *kagesa* cuando el rey u-Mayusi falleció. Cuando diferentes pueblos gobernados por jefes locales hablan la misma lengua, puede llegar a producirse un distanciamiento lingüístico considerable entre las diferentes variedades. Esto se produce al reemplazar por neologismo los nombres comunes de estos jefes cuando perecen. Cada pueblo es autónomo en elegir nuevas palabras para referenciar ese objeto o animal al cual designaba el nombre del soberano, de modo que variedades lingüísticas próximas se van alejando cada vez más. En la antigua Grecia, la ley estipulaba como delito pronunciar los nombres de los sacerdotes y algunos altos funcionarios mientras viviesen. Una vez fallecían, su nombre se grababa en tablillas de bronce o plomo y se lanzaban al mar para preservar la sacralidad de la persona.

Podemos inferir acertadamente que, si tales precauciones se toman para evitar ofender al espíritu de una persona fallecida, la grandiosidad y la superioridad de los dio-

ses obligan a actuar en consecuencia para preservar sus nombres secretos de los impíos. Los textos sagrados de las tradiciones religiosas son especialmente sensibles a este aspecto. Los teónimos de ciertas deidades son mucho más que una identificación divina; su significación contiene el principio creador y los enigmas que el ser humano no puede resolver. Por ello, las sagradas escrituras que la deidad entregó directamente a las personas presentan una tendencia a no revelar este nombre.

Las escrituras judías remiten al nombre de Dios con las cuatro consonantes hebreas *yod*, *he*, *waw* y *he*, dando así lugar al tetragrámaton יהוה —YHWH—. Transliterado como «Yahvé», «Yahveh» o su forma latinizada «Jehová», nótese que el alefato carece de vocales tal y como las entendemos en el alfabeto latino. Históricamente, se han empleado diferentes sistemas de puntuación vocálica como signos diacríticos o la utilización de la *aleph* y de letras semivocálicas, pero desconocemos la pronunciación original de los antiguos judíos. La forma probable de «Yahvé» se consensuó a partir de la Biblia griega o Septuaginta, que ya en el siglo III a.C. empleaba la reconstrucción Ἰαβε —Yave—. Los textos judíos alternan esta forma con epítetos como יְהוָה —Adonai, «el Señor»—, מֵיְהוָה —Elohim, «Dios»— o מִשֵּׁה —Hashem, «el Nombre»—. Sin duda, «Yahvé» era el nombre más sagrado y solo lo podía pronunciar un sacerdote en el Yom Kipur o Día de la Expiación.

Un nombre más singular es el adoptado por el propio Dios en el tercer capítulo de Éxodo (Reina Valera, 1960f). Tomando la forma de zarza ardiente, Dios le pidió a Moisés presentarse ante el faraón de Egipto para liberar de la esclavitud a los israelitas. Pero Moisés tenía dudas de cómo hacer comprender al faraón que Dios le había hablado: «Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre? ¿qué les responderé? Y respondió Dios a Moisés: YO SOY EL QUE SOY<sup>63</sup>. Y dijo: Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros» (Ex, 3: 13-14). Recordemos que «Yahvé» se relaciona con el verbo hebreo הָיָה —hayah—, que significa «ser», «existir» o «convertirse» con una intencionalidad enfática. Han sido numerosas las interpretaciones lingüísticas y teológicas de este pasaje, pero en todo caso Dios se presenta con una designación equivalente a su esencia misma, a la eternidad e infinitud denotada por este verbo.

Una leyenda judía recogida en Ex, 25 cuenta que Yahvé ordenó a Moisés construir una mesa durante el éxodo del pueblo judío por el desierto. Esta mesa de madera de acacia y bañada en oro llegó al poder del rey Salomón, que en los albores del primer milenio antes de nuestra era grabó un mensaje cuya comprensión otorgaría al descubridor todo el conocimiento sobre el universo, inclusive el *shem ha-meforash*, es decir, el nombre secreto de Yahvé. Son innumerables las hipótesis sobre la naturaleza de esta mesa y su recorrido histórico a lo largo de incontables urbes como Toulouse, Barcelona o Toledo, habida cuenta del retroceso godo ante las victorias del rey franco

---

63 Las mayúsculas no son nuestras, sino que reproducen el texto original.

Clodoveo. La mesa de Salomón habría permanecido en Toledo durante su condición capitalina en el reino visigodo del siglo VI, tesis avalada por el historiador Procopio de Cesarea, que atestiguó que el rey visigodo Alarico II había traído a Toledo diversas reliquias de Salomón tras el saqueo de Roma en el año 410, como el arca de la alianza, la menorá o la mesa. El paso de unas manos a otras en la propiedad de esta reliquia se vio motivado indudablemente por el contenido sapiencial que encierra el teónimo verdadero de Yahvé. Siguiendo los planteamientos cabalísticos, el pleno conocimiento de las cosas se encierra en sus nombres, por lo que la correcta enunciación del *shem ha-meforash* desvelaría la creación, la naturaleza del mundo y los enigmas metafísicos. Su búsqueda y desciframiento han dado lugar a exploraciones que han llegado hasta nuestros días.

El tabú sobre los nombres sagrados fue heredado por los cristianos, que evitaban pronunciar el nombre «Jesús» fuera del contexto de la liturgia (Sawyer, 2001). La alusión a los nombres divinos no solo se encuadraba en contextos solemnes dirigidos por autoridades sacerdotales, sino que la propia lengua era parte constitutiva del ritual religioso. La Iglesia católica en España siguió dando misas en latín hasta el segundo tercio del siglo XX como parte de toda una ceremonia simbólica en la que ningún detalle, ni el lingüístico, era casual. La apertura de la celebración de las misas en lenguas vernáculas llegó con el papa Pablo VI como medida para favorecer la adhesión popular.

Doscientos años antes, los evangelizadores españoles en México no consideraron la lengua un medio que propiciase la participación de los habitantes nativos en la nueva religión. El misionero Bernardino de Sahagún (1829) relató en sus crónicas que los franciscanos españoles que llegaron a México para convertir al catolicismo a la población autóctona impedían las alusiones a Dios en la lengua nativa. Según su creencia, invocar a Dios en sus lenguas propias les haría construir una idea equivocada del «Dios verdadero». El castellano garantizaría el acercamiento y la comprensión de Dios, mientras que los dioses a los que la población mexicana rendía culto eran «falsos» porque se utilizaban otras lenguas para alabarles.

El tabú a los teónimos convive, aun así, con la creencia de que albergan un poder bendito cuya pronunciación allana el camino de los fieles hacia la salvación. El *dhi-kr* es un acto musulmán de repetición de *Al Asmae al Husna* —«los nombres más hermosos»— o noventa y nueve nombres de Alá que facultan a la persona recitadora para entrar en el paraíso. Los budistas mahayana repiten el *Namu Amida Butsu* —«Homenaje al Buda Amida»—, o *Namo Amitabha Buddhaya* en sánscrito, fórmula de rezo que contiene el nombre de Buda en diferentes formas según la lengua del practicante y que supone la invocación de Amida para renacer en la Tierra Pura. En el evangelio gnóstico del cristianismo *Pistis Sophia*, Jesús les dice a sus discípulos que guarden el secreto del gran nombre misterioso que les hará superar los males y aliviar los pecados. Según el *Enchiridion*, atribuido al papa León el Grande en el si-

glo V, la revelación del nombre arcano de Jesús tendría unos efectos propicios para quien lo pronunciase:

186 Los demonios alzan el vuelo, todas las rodillas están dobladas, todas las tentaciones, incluso las peores, están dispersas, todas las enfermedades se curan, todas las disputas y conflictos entre el mundo, la carne y el demonio se acaban, y el alma se llena de todo deleite celestial (Waite, 2002 [1898]: 51-52)<sup>64</sup>.

Salmodiar letanías que contienen el nombre de un dios supone una vía de salvación y de acceso a la eternidad, pero existen teónimos encubiertos que la deidad protegió ante el mal uso que los humanos podrían hacer de él. Son la cara y la cruz de la identificación divina. Por un lado, hay un nombre revelado, conocido por los acólitos que lo alaban en forma de oraciones o monótonos recitales con la esperanza de obtener un beneficio trascendente. Por otro lado, hay un nombre vedado para el común de los mortales, pues su conocimiento puede conducir a una utilización vulgar y peligrosa.

### 6.3 Lenguas ignotas

Los amantes de la literatura y el cine seguramente son capaces de enumerar una serie de lenguas fantásticas diseñadas expresamente para ciertas obras literarias y fílmicas. Parece un común denominador que la ambientación legendaria o irreal sobre épocas antiguas y reinos desconocidos requiere de formas de habla y de escritura alejadas de lo ordinario. Estas lenguas inventadas han dado lugar a todo tipo de especulaciones sobre su filiación lingüística. Incluso posteriormente a las propias obras literarias y cinematográficas se han editado diccionarios y gramáticas para que los fieles seguidores tengan un acceso más completo a estas lenguas.

Quizás una de las primeras obras en mostrar una supuesta lengua desconocida fue *Utopía*, de Tomás Moro, que ya en 1516 mencionaba la lengua «utopiana» y mostraba su alfabeto en un apéndice. «Utopía» procede del griego οὐ *—u*, «no»— y τόπος *—tópos*, «lugar»—, de modo que alude a un lugar inexistente o difícilmente realizable. Sin embargo, en la edición de Basilea dos años después, aparece la palabra «euto-pía», cuya etimología viene a decir algo así como «lugar de la justicia» o «lugar de la bondad», acepción que se hizo extensiva al término «utopía» tal como lo conocemos en la actualidad. Como lugar idílico en el que se respira tranquilidad y felicidad, la lengua utopiana de Moro representaría la perfección lingüística. En un sentido opuesto se encontrarían las lenguas de las distopías, que presentan el espacio no como una esperanza, sino como una amenaza. Uno de los grandes exponentes de literatura distópica es *1984*, de George Orwell, obra en la que se perfila un entramado sociopolítico que transforma el léxico cotidiano bajo la etiqueta de la «neolengua». La técnica

---

64 Traducción propia del inglés.

consiste en la sustitución de las palabras consideradas negativas para el Gobierno por otras compuestas a partir de la base léxica de su antónimo y la adición de afijos para matizar el significado. Tal es el caso de «malo», que quedaría sustituido por «nobueno» y de «castidad», reemplazado por «buensexo». El Partido buscaba la precisión idiomática sobre la base de la ideología oficial, de manera que los significados peligrosos para sus intereses están revestidos con operaciones morfológicas similares.

La preocupación por la corrección y la perfección se extiende a los momentos de habla en *La tierra austral conocida*, publicada por Gabriel de Foigny en 1676. El protagonista Sadeur llega a Australia y encuentra seres andróginos que representan la huida de la pulsión de los instintos y, por tanto, encarnan la perfección. La lengua que hablan estos individuos no solo es particular en su forma, sino que los encuentros de interacción están reducidos a los absolutamente necesarios. Las cinco vocales de su repertorio se unen como prefijo a las consonantes necesarias para completar el significado total de la palabra, teniendo presente que cada vocal simboliza un cuerpo de la materia —<a> es el fuego, <e> es el aire, <i> es el agua, <o> es la sal y <u> es la tierra— y cada consonante simboliza una propiedad —por ejemplo, <b> es claro, <c> es caliente, <f> es seco y <l> es húmedo—. Al «hombre» se le llama entonces *uel* porque está compuesto por una parte terrestre, otra aérea y otra húmeda (Galán Rodríguez, 2009).

Otras obras más recientes incluyen toda una sofisticación en torno a lenguas inventadas. En *Harry Potter*, el pársel es el idioma de los ofidios que emula el sonido siseante de las serpientes. No existen reglas gramaticales oficiales dado que su propósito es intimidar y construir una comunidad lingüística compuesta por personajes siniestros o, cuando menos, misteriosos. Si se habla de lenguas creadas en obras literarias y cinematográficas, no pasan desapercibidas las de la Tierra Media en *El señor de los anillos*. Tolkien desarrolló varias lenguas con mayor o menor profusión entre las que se encuentran el quenya, el sindarin, el khuzdul, el rohírrico, el adunaico o el oestron, entre otras. El autor también inventó el célebre tengwar, el sistema de escritura para la mayoría de las lenguas anteriores.

La lista de lenguas artificiales creadas en obras literarias y cinematográficas es enorme y han saltado a otros espacios como traductores automáticos o cursos reglados, algunos universitarios. Este interés general denota la atracción de los lectores y espectadores por códigos enigmáticos ficticios como una suerte de recursos con capacidad mística. Las conjeturas sobre lenguas secretas afloraron gracias a la atmósfera propicia de ocultismo y hermetismo predominante en la Edad Moderna que atendía los misterios irresueltos no abordados por las ciencias positivas. En estos siglos se configuraron sistemas de creencias en la intromisión de poderes no naturales en el plano físico que propiciaron toda clase de suposiciones. Desde la perspectiva contemporánea, se podría incurrir en el error de vincular esta fe desmedida con los estratos sociales iletrados, pero la historia demuestra justamente lo contrario, pues

los cenáculos filosóficos con mayor carga intelectual estaban impregnados por tales concepciones.

188 Pensemos por caso en el proyecto impulsado por Felipe II del monasterio de El Escorial, donde ni la ubicación, ni el plano de las salas ni los detalles escultóricos están dejados al albur. Por mencionar algunas claves esotéricas, está construido sobre lo que Felipe II pensaba que era una de las siete bocas del diablo, de modo que el monasterio actúa de sello para evitar caer en el abismo del infierno; en el patio de los reyes figuran David y Salomón en el centro simbolizando la grandeza de Carlos I y Felipe II; el propio plano del monasterio, como ya se hiciera un siglo antes en la capilla de Rosslyn en Escocia, adopta una simetría a escala del templo de Salomón. Ante tantos detalles de carácter alquímico como los que abundan en esta obra arquitectónica, el monarca tuvo que despistar a la todopoderosa y ultracatólica Inquisición y decidió que esta megaconstrucción tuviese una desviación de entre trece y dieciséis grados respecto al eje este-oeste, ya que esta es la posición en la que sale el sol el 10 de agosto, festividad dedicada a San Lorenzo.

En este contexto hermético de la historia medieval y moderna, las figuraciones sobre las supuestas lenguas que hablarían los ángeles y otros seres divinos hicieron circular por Europa varias teorías. Una de las primeras manifestaciones de este tipo de lenguas fue formulada por la abadesa y mística alemana Hildegard von Bingen, con su autodenominada «lingua ignota» en el siglo XII. La abadesa expuso un listado de algo más de un millar de palabras junto con su traducción en latín y en bajo alemán, así como un abecedario desconocido hasta entonces. Las especulaciones al respecto han sido numerosas, pero parece aceptarse la idea de que estas palabras se apoyarían en la gramática latina para flexionar los distintos tipos de palabras y unirlos mediante una sintaxis latinizante (Croix, 2008). A mediados del siglo XVI, el erudito isabelino John Dee escribió un diario en el que aseguraba que los ángeles le habían dictado varios de sus libros en una lengua desconocida que supuestamente también la habrían hablado los humanos antes de la confusión lingüística en la torre de Babel y con la que Adán nombró todas las cosas. Posteriormente, este idioma se popularizó como «lengua enoquiiana<sup>65</sup>» dado que, según Dee, el patriarca Enoc fue la última persona en conocer esta lengua.

Este tipo de teorías perduraron y se retomaron siglos más tarde, sentando las bases para nuevas especulaciones. Helena Petrovna Blavatsky, fundadora de la Sociedad Teosófica, publicó en 1877 *Isis sin velo*, aunque es conocida principalmente por su

---

65 Lingüistas como Donald Laycock (2001 [1994]) afirman que el enoquiano es una lengua artificial que intenta evocar un sistema fonológico ancestral que le confiere ese misticismo, aunque encuentra su inspiración en la pronunciación del inglés de la época isabelina (1558-1603). A nivel gramatical, el enoquiano es considerablemente similar al inglés y utiliza el alfabeto latino.

*magnum opus* titulado *La doctrina secreta*<sup>66</sup> y publicado en 1888. En el primer capítulo del primer libro mencionado, la escritora rusa hablaba de un presunto libro antiquísimo cuyos conocimientos se compilan en el tratado hebreo de ciencia oculta *Siphra-Dzeniuta*. En *La doctrina secreta*, Blavatsky retomó aquel manuscrito oculto, presuntamente llamado *Libro de Dzyan*, y aseguró que había sido el germen a partir del que surgieron los tratados religiosos y esotéricos más influyentes, tales como la biblia china Shu-King, el Séfer Yetzirah de los cabalistas o los Puranas hindúes. La propia autora comentó haber accedido a los conocimientos del *Libro de Dzyan* durante su estancia en el Tíbet. Ese libro primigenio, además, se escribió en lengua senzar, una hipotética lengua ya desaparecida que conocieron los iniciados de civilizaciones tan dispares como la tolteca o la atlante. Lo cierto es que ni la filología ni la lingüística han hallado el más mínimo trazo de este libro ni de la lengua senzar, a la que Blavatsky calificó como una especie de sánscrito antiguo, dotando así a su particular enigma de una carga misteriosa todavía mayor.

La seducción que despiertan las lenguas desconocidas y secretas ha sido una constante en numerosas culturas, por lo que, como en muchos otros ámbitos, ciertos aspectos del pensamiento humano son perdurables en el tiempo y continuos en el espacio. Los paganos romanos utilizaban el etrusco en sus rituales aun cuando ya se consideraba una lengua muerta; en la actualidad, algunas corrientes de la religión neopagana wicca utilizan el latín como lengua ceremonial; la Iglesia ortodoxa etíope sigue utilizando en las liturgias y enseñando en los monasterios la lengua ge'ez, extinta antes del siglo X (Gragg, 1997); y el enoquiano se emplea en las liturgias de la Iglesia de Satán fundada en la década de 1960 por Anton LaVey. El reflejo de esta fascinación por las lenguas ignotas está proyectado en los mitos.

En el mito cornualés del señor de Pengersick al que se hizo referencia en el capítulo 5, Marec termina por enloquecer con los manuscritos traídos de su estancia con los brujos de Pystryoryon. La población local empezó a alarmarse ante la reputación que estaba cogiendo Marec, de quien se decía que invocaba a los espíritus en lenguas desconocidas. Los fantasmas aparecían en nubes de humo y vapor y Marec les ordenaba cumplir su voluntad (Berresford Ellis, 2002 [1999]: 168). Esas lenguas desconocidas probablemente fueran las que encontró en Pystryoryon, donde vivió varios años aprendiendo de sus magos. O bien se trataría de un emplazamiento multilingüe en el cual conviviesen diferentes lenguas de uso común y que los habitantes de Cornualles no comprendían, o bien esos magos empleaban ciertas lenguas sin otra función que la ritualista en contextos de conjuros, práctica que Marec continuó al regresar a su tierra de origen. En todo caso, parece establecerse una comunica-

---

66 Blavatsky siempre alegó que no era la autora real de estos dos libros, sino que era una intermediadora que, a través de un trance mediúmnico, escribía lo que los *mahatmas* le dictaban.

ción entre Marec y los espíritus a través de elementos ceremoniales entre los que se encuentran lenguas extrañas a los oídos de sus compatriotas.

190 Lenguas especiales relacionadas con los espíritus y otros fenómenos paranormales abundan en el repertorio mitológico y legendario. Baste recordar el archiconocido mito oriental del hilo rojo, que ha tenido una influencia en la temática amorosa de todo el mundo. Como es esperable en un relato que da la vuelta al globo, existen multitud de variantes y, sin lugar a dudas, civilizaciones tan apartadas de la literatura mitológica como las occidentales han explotado este mito para legitimar la mercantilización de la unión amorosa.

Una de las versiones chinas más populares cuenta que el huérfano Wei Gu sabía de un casamentero en Songcheng que buscaba un marido para la hija del general Pan. El joven viajó y, cuando llegó, encontró un anciano que estaba estudiando un libro enorme escrito en una lengua del mundo de los espíritus. El anciano le dijo a Wei Gu que la mujer con la que estaba destinado a casarse todavía era una niña, por lo que tenía que esperar catorce años. El anciano le mostró el hilo rojo que une a las parejas por los pies cuando nacen, pero Wei Gu no se conformó y quiso saber más detalles sobre su futura esposa. El anciano le indicó que vivía cerca de la posada en la que él se estaba alojando y que disfrutaría de una vida larga y feliz. Allí se dirigió Wei Gu cuando se topó con una mujer medio ciega vendiendo verduras con una bebé fea en la espalda. Al joven le desagradó tanto la niña pequeña que ordenó a su sirviente que la matara. El criado se les acercó y rajó a la niña en la frente. Pasaron catorce años y Wei Gu se convirtió en juez de Xiangzhou, donde se casó con la hija del gobernador. Vivían felices y un día Wei Gu preguntó a su esposa por qué siempre se ponía una semilla de flores entre las cejas. Ella respondió que, cuando murió su padre, fue acogida por una mujer pobre medio ciega que había sido su nodriza. De repente, un hombre loco se les acercó y le hizo una raja en la frente que le había dejado una cicatriz. Su tío, que era gobernador, la recogió y se ocupó de ella. Wei Gu le confesó la verdad sobre la orden que dio catorce años atrás. Ella le perdonó y siguieron amándose el uno al otro (Barcan Elswit, 2009: 204).

Solo una mínima referencia se hace en esta historia a una lengua del mundo de los espíritus. Aparentemente, Wei Gu debía de tener conocimientos esotéricos como para detectar que aquellas escrituras que estaba leyendo el anciano correspondían con una lengua propia de otro mundo, aunque no sabemos qué características le llevó a inferir tal consideración. Evidentemente, esta interpretación que hacemos es arriesgada en tanto que el narrador del mito es un sujeto colectivo e indefinido que no tiene por qué corresponderse con Wei Gu. ¿La observación del tipo de lengua detectada en esas escrituras procede del protagonista o es un añadido narrativo? No podemos saberlo. Simplemente se puede entender la alusión a esa supuesta lengua del mundo espiritual como un elemento caracterizador del anciano. Este hombre parece poseer conocimientos esotéricos profundos a la vista de que sabe el destino de

Wei Gu. Se interconectan así la dimensión adivinatoria, la edad avanzada del anciano como sujeto eximio y la lengua de los espíritus. Encontrarse leyendo un gran libro escrito en una lengua del más allá potencia el halo de misterio y sapiencia en torno a él.

Una leyenda judía cuenta que, una vez, el rey Rodolfo llegó a Praga y vio un montículo de tierra cercado que le llamó la atención. Sus guías le informaron que se trataba de un lugar sagrado para los habitantes de la ciudad. Intrigado por lo que allí se escondía, el monarca salió él mismo a excavar hasta que desenterró un cofre con siete cerraduras. Buscó varios cerrajeros y, al abrirlo, Rodolfo halló un pergamino escrito en un idioma que desconocía. Se lo entregó a sus doctores en filosofía, pero tampoco lo descifraron. Entonces, el rey convocó a todos los sabios del reino y prometió una gran recompensa y un alto cargo para quien consiguiera leer el documento. Uno de sus ministros le aconsejó solicitar la ayuda del rabino de Praga, un hombre muy versado en ese tipo de enigmas. Cuando se presentó en el palacio *el maharal* de Praga, llamado así por sus conocimientos talmúdicos y de filosofía judía, el rey le entregó el manuscrito para que lo estudiara detalladamente. Tres líneas tardó en leer para decirle al rey que no comprendía aquella lengua. Sin embargo, este se dio cuenta de que le estaba mintiendo y le aseguró de que no tuviera miedo, aunque se tratase de un mal augurio contra el monarca. El rabino leyó en voz alta y resultó ser el veredicto del Sanedrín de Jerusalén en el caso de Jesús de Nazaret, firmado por todos los miembros de ese cuerpo de eruditos. El rey se estremeció y, sin decir ni una palabra, guardó el pergamino en el cofre y lo cerró con cuidado. En ese momento, el rey y el rabino se sentaron a hablar largo y tendido sobre algo de lo que nadie sabe hasta día de hoy (Sadeh, 1989: 230-231).

La leyenda no especifica la lengua en la que estaba escrito el documento, pero debía de ser un idioma bastante desconocido para el círculo más alto de erudición, pues ni siquiera los más reputados sabios a los que acudió el rey fueron capaces de descifrarlo; o sí, pero no se atrevieron a revelarle el contenido y veremos por qué. Hay que recordar que los miembros del Sanedrín supuestamente tenían conocimientos en numerosas disciplinas, incluida la destreza en decenas de lenguas. La declaración del pergamino bien merece haberse encriptado en alguna lengua poco conocida en el momento de su redacción con el objetivo de preservar la prueba de un gran secreto a la par que mantenerla oculta incluso de los más avezados sabios. Por tanto, la escritura en una lengua presumiblemente poco distinguida cumple la doble función de perpetuar un enigma entre aquellos pocos que sean capaces de leer ese sistema de escritura y esconderlo de la gran mayoría.

El pergamino alude al veredicto sobre el juicio a Jesús, uno de los textos bíblicos más comentados. Hay quien considera que la condena al galileo no estuvo sujeta a Derecho por carecer de abogado, pero no solo esta figura no existía en la Palestina de entonces, sino que la función de la defensa del acusado le correspondía a una parte de la composición del Sanedrín. Jesús se había presentado como el hijo de Dios ante

el Sanedrín, ante Herodes Antipas y ante la autoridad romana. Aunque se le concedió la potestad de retractarse en varias ocasiones, como así lo contemplaba la ley, se negó, siendo plenamente consciente del delito de apostasía y blasfemia que lo conduciría a la cruz. Con todo y con ello, a tenor de los comentarios de los evangelistas, varios son los acontecimientos que no se ejecutaron con arreglo a los preceptos legales que marcaban la Mishná, el Talmud y el Midrás, compendios de volúmenes que recogían la ley hebraica. Entre las irregularidades cometidas destacaron la búsqueda de testigos falsos, la autoinculpación a la que se vio forzado Jesús y la detención y celebración del juicio en sesión nocturna, expresamente prohibidas. Pero lo más sorprendente es la actuación ilícita del Sanedrín por dos motivos.

Por un lado, la sentencia de pena de muerte requería de la presencia de la mayoría de los miembros de este consejo de ancianos, compuesto por un mínimo de veintitrés y un máximo de setenta y una personas. Como decimos, el arresto y el juicio se llevaron a cabo de noche y pasaron pocas horas entre la sentencia y su puesta a disposición de Poncio Pilato, el prefecto romano en Judea. La precipitación inusual del juicio probablemente estuvo motivada para evitar la reacción de la muchedumbre y presentar rápidamente a Jesús ante Poncio Pilato ya en calidad de convicto. Estas horas intempestivas provocaron que muchos de los miembros del Sanedrín no estuvieran presentes durante el pleito y, para evitar protestas, los escribas no tomaron nota del voto emitido. Según la leyenda del rey Rodolfo y el *maharal* de Praga, de un modo u otro el resultado de la votación quedó registrado.

Por otro lado, la absolución de un acusado necesitaba una mayoría simple de votos de los integrantes del Sanedrín, pero cuando la sentencia era condenatoria, era menester la mayoría simple más uno y el veredicto se emitía al día siguiente. El motivo de una espera de veinticuatro horas era que los magistrados pudieran analizar rigurosamente los cargos hasta quedar completamente convencidos con la sentencia. No obstante, existía una circunstancia particular por la que el juicio se declaraba nulo y el acusado debía quedar inmediatamente puesto en libertad: la unanimidad del voto condenatorio. A pesar de la aparente contradicción, si todos los jueces emitían un voto en contra del acusado, este quedaba absuelto, pues la ley judía no consideraba natural que nadie se posicionase a su favor y se entendía que la vista había sido manipulada. Según los evangelios, todos los miembros del Sanedrín presentes en el juicio fallaron en contra de los intereses de Jesús, como así debería de recoger el pergamino que encontró el rey Rodolfo, de modo que el galileo tendría que haber sido puesto en libertad automáticamente. A pesar de los códigos legales, Jesús fue llevado ante el Pretorio romano como reo convicto y se le aplicó la pena capital.

Parece sensato que se trate de ocultar un proceso jurídico cuyas innumerables irregularidades conducen a una persona a la expiración. La leyenda del rey Rodolfo recoge una tradición contestataria ante el proceder flagrantemente ilegal del Sanedrín. Si bien es cierto que no se especifica explícitamente el veredicto registrado en el

pergamino que encuentra, estamos ante una leyenda judía cuyos lectores directos son personas a las que se les presume un conocimiento determinado de la historia de Jesús y de las leyes talmúdicas. El aparente silencio favorece justamente un efecto dubitativo en el lector, que conoce las escrituras sagradas y es capaz de inferir el contenido del pergamino que interpreta el rabino de Praga. Se trata de un conocimiento muy delicado que históricamente ha repercutido en todo el pueblo judío, acusado por parte de la cristiandad de haber llevado al mesías a la crucifixión. Es por ello que la leyenda habla de una lengua particular desconocida, pues ni los más ilustres consejeros del rey logran entenderla. Esta lengua codifica un saber que, por su condición de peligroso, supone un compromiso de magnitud histórica que no puede ser revelado al vulgo.

Si al comienzo del apartado expusimos la fascinación que despiertan las lenguas inventadas en las obras literarias y cinematográficas, estas producciones toman el testigo de relatos mitológicos arcaicos. En el capítulo anterior se introdujo la *Saga de los Nart*, una colección de mitología caucásica cuyos protagonistas, los nart, son guerreros que convivieron con los dioses durante una era dorada. En lo que respecta a las concepciones mágicas atribuidas a las lenguas, estos personajes adquieren una relevancia extraordinaria, aunque los estudios mitológicos los ha relegado a un segundo plano. Dentro de la saga, destaca el texto de «La guerra de los Akhshartagketta y los Borata», que llegó a editarse en cinco ocasiones entre 1882 y 1961 con diferencias sustanciales entre las impresiones de diferentes etnólogos y antropólogos de los pueblos indo-iranios como Vsevolod Miller y Vasily Abaev. Como tantos otros relatos de la saga, en este se narra la cruenta guerra entre las familias de los Akhshartagketta y de los Borata. Se desconoce el origen del conflicto y tampoco se visualiza una finalización del mismo, emergiendo así una línea temporal cíclica propia de los mitos. Las dos fuerzas contingentes no logran exterminar por completo a su adversario y el enconado conflicto se va agravando por los castigos aplicados ante la necesidad de venganza. No basta con herir al rival, sino que todo acto de guerra es la respuesta exacerbada del mismo castigo o humillación que ha sufrido un miembro del clan, con lo cual no existen visos de concluir la contienda y mucho menos de apaciguar la occisión y la crueldad.

Como intento de reconciliación entre las dos familias, Dios les propuso intercambiar niños para que les educase la familia contraria y, en el futuro, fomentar los matrimonios mixtos. Kurdalagon, de los Borata, tenía a su cargo a Ajsana, hijo de Urizhmag, uno de los grandes héroes Akhshartagketta. Cuando Ajsana creció, empezó a dar muchos problemas a los Borata, así que decidieron matarlo. No fue suficiente la protección que le brindaba su padre adoptivo y finalmente le ahogaron cuando iba a trabajar como de costumbre a la fragua de Kurdalagon. La noticia no tardó en llegar a oídos de los Akhshartagketta, cuyos héroes más valerosos Urizhmag, Khamis y Shoshlan emprendieron su búsqueda.

Ante la falta de pistas para dar con los Borata, una bruja les recomendó atar una cuerda al cuello de la perra de Syrdon y seguirla. Así hicieron y el animal les condujo a la fragua de Kurdalagon. La perra empezó a ladrar en el lugar exacto en el que habían ahogado a Ajsana. Los héroes rebuscaron y dieron con el cadáver del muchacho. En esos momentos reinaba un periodo de cierta calma entre ambos clanes y su deseo era establecer acuerdos y olvidar la guerra, pero el cuerpo sin vida de Ajsana hizo jurar venganza a los tres héroes. Uadaxe, hermana de estos héroes, lanzó una ple-garia para evitar una nueva contienda bélica. Durante un año entero, los intentos de boicot de Urizhmag, Khamis y Shoshlan contra los Borata no surtieron efecto a los rezos de Uadaxe, pero pasado ese tiempo, se avivó el espíritu de venganza.

Los tres héroes fueron a ver a Kanti Sar Xuandon para pedirle más soldados para la guerra que querían comenzar y este les respondió:

—Id hacia las puertas de hierro de la Montaña Negra y habladles en lengua khatiag. Así se abrirán y mientras no miréis hacia atrás, los soldados saldrán. Después, las puertas se cerrarán. Luego decidme cuántos soldados salen para saber quién será asesinado y quién sobrevivirá.

Siguiendo estas instrucciones, hablaron en khatiag a las puertas y estas se abrieron. Consiguieron reunir al ejército y contar los soldados, tarea harto complicada habida cuenta de que Shoshlan había mirado hacia atrás, justo lo que Kanti Sar Xuandon les advirtió no hacer. Cuando Uadaxe vio aparecer a sus hermanos con tal ingente cantidad de guerreros, consiguió calmarles y que ambas familias se reconciasen. Para ello, llegaron al acuerdo de celebrar un nuevo matrimonio mixto en el que los Akhshartagketa pondrían a la mujer y los Borata al hombre.

El día de la boda, los Akhshartagketa afeitaron a Urizhmag y le vistieron de mujer. Por la noche, el nuevo marido fue a acostarse dejando la espada cerca de él, mientras Urizhmag, todavía disfrazado, ordenaba la habitación junto con una mujer Borata, rito tradicional entre estos pueblos. Cuando el esposo se hubo dormido, Urizhmag le arrebató la espada y lo mató. La mujer Borata se encontraba presente y empezó a gritar, pero Urizhmag la violó. La muchacha regresó junto con los Borata, contó lo sucedido y el mensaje que le habían transmitido los Akhshartagketa: «por la muerte de nuestro hombre, os hemos matado otro y hemos violado a una de vuestras mujeres. ¡Ahora, vuestra valentía y vosotros mismos!».

Este relato ilustra a la perfección la escalada de hostilidades entre los dos clanes. Lejos de preverse un fin, la guerra continúa con ataques cuya violencia va en aumento. La ley del talión que rigió buena parte de los ordenamientos jurídicos de la Antigüedad y que establece el célebre aforismo «ojo por ojo, diente por diente» se queda corto en la aplicación de la tan peculiar justicia de los nart. Ante una agresión, la familia damnificada responde con el mismo castigo y un agravamiento adicional para limpiar el honor mancillado de su ser querido. Si, además, se produce un asesinato, el espíritu de la

persona finada exige un sacrificio de sangre para reparar el perjuicio que ha sufrido y que incumbe a toda su parentela. El asesinato deja de ser una cuestión privada entre individuos concretos y se entiende más bien como un asunto público. La guerra se socializa y el próximo objetivo al que abatir no tiene por qué ser el asesino, sino cualquier miembro de su comunidad, agravando así una enemistad impercedera.

Es de destacar la mención a la lengua *khatiag*, cuyas referencias aparecen en varios mitos de la *Saga de los Nart*. En la versión osetia, se denomina *xatiag yvzag* —«lengua *xatiag*»— y no es una lengua restrictiva de los *nart*, ya que también la hablan otros personajes como la golondrina mensajera, *Gvimes* y su hijo, con quienes los *nart* se reúnen durante las guerras. Ahora bien, tampoco todos los personajes *nart* la hablan, de manera que es una lengua ciertamente transversal en cuanto a razas de seres se refiere. Es más, *Batrdzi* reconoce en una ocasión que solo él sabe *khatiag* de los treinta y nueve guerreros *nart*. Otra variante asegura que los parientes varones del héroe *Uzumagh* son los únicos que hablan este idioma. La variedad de mitos y sus permutaciones han provocado contradicciones que impiden delimitar claramente la comunidad lingüística hablante de *khatiag*. La característica que recorre la multiplicidad narrativa es el poder mágico de este idioma. En este mito, los tres héroes de los *Akhshartagketta* pronuncian unas palabras en *khatiag* y automáticamente se abren las puertas de la Montaña Negra. El poder reside en la lengua en sí, no en palabras concretas, pues de haber sido así, *Kanti Sar Xuandon* les habría revelado la fórmula mágica; sin embargo, su instrucción es clara: «habladles en lengua *khatiag*».

No son pocas las especulaciones sobre la correspondencia del idioma *khatiag* con las lenguas conocidas por la filología y la lingüística. Se ha asociado con la lengua *hitita*, hablada en el siglo XII a.C. en la actual Turquía, aunque su etimología parece guardar relación con los clérigos georgianos. Ninguna hipótesis está plenamente consensuada en el ámbito académico y lo que está claro es que la saga no menciona ningún pueblo conocido que hable esta lengua. No sabemos si se trata meramente de una invención mitológica para dotar las relaciones interpersonales entre diferentes personajes de un carácter especial o como excusa para resolver algunos problemas como la apertura de las puertas de hierro de la Montaña Negra. Lo que sí está claro es que las personas que construyeron estos mitos a lo largo de los años observaron en la lengua *khatiag* un recurso no solo estilístico para embellecer los relatos, sino funcional, pues este idioma se presenta como una lengua vigente de varios personajes que la utilizan para rezar y para acceder a secretos en los que necesitan el elemento mágico de esta lengua.

#### **6.4 Propiedades mágicas de la escritura**

La oralidad cumple objetivos mágicos como los repasados anteriormente, pero el clásico refrán «las palabras se las lleva el viento» puede entenderse de forma literal

en tanto que las ondas sonoras articuladas que se emiten tienen que ser captadas al momento por el receptor. De no ser así, la motivación comunicativa no alcanza uno de sus objetivos, que es la transmisión de información entre dos o más interlocutores. A no ser que se trate de una grabación sonora o audiovisual, la oralidad está restringida a momentos concretos. Precisamente, la escritura viene a corregir este déficit al trasladar las palabras orales sobre un soporte más o menos perdurable en el tiempo. Como ya adelantamos en capítulos precedentes, la lengua oral es natural y espontánea para el ser humano, mientras que la escritura requiere de una instrucción consciente por cuanto escapa a nuestra determinación genética. Qué duda cabe de las facilidades que facultan los distintos sistemas de escritura: desde registrar acontecimientos hasta llevar un control administrativo de las sociedades y crear fabulosas obras de arte literarias.

Además de los objetivos prácticos evidentes, bajo la escritura, la tipografía y la caligrafía<sup>67</sup> se esconde un universo de fascinación que suscita emociones diversas. Algunas tipologías de letra están directamente relacionadas con pueblos o ideologías concretas. La identificación nacional o grupal puede estar ligada a estilos tipográficos concebidos con valores identitarios de lo más diversos. Si recorremos las siete provincias históricas vascas, es fácil percatarse de un estilo de letra muy singular que se deja ver en los toldos de comercios, pintadas callejeras y edificios públicos. Adolf Hitler recuperó la letra gótica *Fraktur* que ya habían utilizado importantes emperadores germanos siglos antes e hizo de ella la tipografía nacional por la supuesta fuerza aria contenida en sus trazos. La motivación diferenciadora de pueblos vecinos ha conducido a representar algunos sonidos presentes en todos ellos con letras y conjuntos de grafos muy diferentes. Por ejemplo, para el fonema africado /tʃ/, el gallego y el castellano utilizan el dígrafo <ch>, el catalán y el euskera <tx>, el francés lo transcribe como <tch> dado que es un sonido ajeno a su lengua, el italiano y el rumano emplean <ci>, el danés <tj>, el neerlandés <tsj>, el alemán <tsch>, el polaco <cz>, el checo <č>, el húngaro <cs>, entre otras lenguas europeas. El poder de identificación de las letras es inmenso. Preguntémonos por qué un grupo de música celta adopta para las portadas de sus discos el *cló gaelach* o tipografía gaélica, un tipo de letra redondeada escocesa e irlandesa, o por qué la letra «k» se ha concebido como un receptáculo contestatario contra el *statu quo* y ha hecho escribir «ocupación» como «okupación» con una intencionalidad muy definida.

Son muchas las funciones que cumple la escritura, por lo que sería errado reducirlas a los fines administrativos y de registro habituales. Las intenciones místicas no

---

67 A menudo se confunde la caligrafía con la tipografía. La etimología de «caligrafía» es de por sí reveladora: *καλλιγραφία* —*kalligraphía*, «escritura bella»—. La caligrafía consiste en dar una forma ornamental a las letras para embellecerlas a través del trazo manual. La tipografía, en cambio, es la definición de una fuente o estilo de letra particular que conforma un patrón a partir del cual se desarrollan las letras de un alfabeto.

permanecen ajenas a esta potencialidad. Culturas como la judía han llevado a un grado altísimo la asociación entre la escritura y su supuesto poder encerrado en las letras, tal y como detallaremos en el capítulo 8. Los glifos inscritos en las escalinatas de las pirámides mayas, como en la de Copán, en Honduras, sirven de nexo entre hechos y personajes pasados con la simbología de los actos de subir y bajar. Los antiguos egipcios fabricaron amuletos en los que grababan jeroglíficos protectores como *ankh* —«vida»—, *wadjet* —«salud»— o *was* —«dominio»— (Velde, 1985: 66). Los talismanes del taoísmo chino contienen palabras como 福 —*fú*, «buena suerte»— o 壽 —*shòu*, «larga vida»—, que evocan el deseo de alcanzar la condición expresada, mientras que también se utilizan fórmulas hechiceras o nombres de difuntos para repeler el mal (László Legeza, 1975: 29). Las letras o caracteres parecen encerrar una suerte de personalidad como si de entes vivos se tratasen y el pensamiento mítico es consciente al respecto.

En Japón se cuenta que hace algunos siglos vivía en Akamagaseki un hombre ciego llamado Hōichi, ilustre por su habilidad en el arte de la recitación y de la *biwa*<sup>68</sup>. Había practicado desde pequeño y, a una edad adulta, había llegado a dar recitales sobre la historia de Heike y Genji. Se dice incluso que cuando entonó la canción de la batalla de Dan-no-ura, ni los *kijin*<sup>69</sup> pudieron contener las lágrimas. Al comienzo de su carrera, Hōichi era muy pobre, pero un sacerdote le ayudó ofreciéndole tocar en su templo, que pronto se convertiría en su nuevo hogar. Un día de verano, el sacerdote no regresó al templo en toda la noche, por lo que Hōichi salió al jardín para esperarle. De repente escuchó unos pasos y una voz, pero no era la del sacerdote. La voz dijo:

—Hōichi, no hay nada que temer. Mi señor, una persona de alto rango, está en Akamagaseki con muchos nobles. Quiere escucharle recitar la historia de la batalla de Dan-no-ura. Coja su *biwa* y venga conmigo donde le están esperando.

Aquel hombre resultó ser un samurái y había que tomar en serio las órdenes de estos guerreros. Hōichi tocó para el señor feudal y los asistentes nobles, entusiasmando a todos. Al término del concierto, le advirtieron de no revelar que había estado allí. Estas audiciones se repitieron varios días, hasta que el sacerdote descubrió su ausencia y envió dos personas para que le siguieran. Para su asombro, el samurái conducía a Hōichi cada noche a tocar delante de la tumba del emperador Antoku. Los dos espías consiguieron rescatar a Hōichi y traerlo de vuelta al templo. El sacerdote supo entonces que aquellos nobles no eran sino fantasmas que le robarían a Hōichi su alma. Para ayudarle, pintó su cuerpo con el sutra «Hannya-Shin-Kyō» en *kanji*. Nuevamente, esa noche el samurái se personó en el templo para llevarse a Hōichi,

---

68 Cordófono característico de la música tradicional japonesa. Similar a un laúd, se toca con una especie de abanico de madera con el que se frota sus cuatro cuerdas, aunque algunos modelos modernos llegan a tener cinco cuerdas.

69 Especie de duendes de la mitología japonesa que pueden ser tanto benévolos como malévolos.

pero esta vez no pudo verlo, pues las escrituras sagradas lo protegían. La única parte del cuerpo que el sacerdote olvidó pintar a Hōichi fueron las orejas, de modo que el samurái las vio, se las cortó y se las llevó al noble. A pesar de ello, el bueno de Hōichi pudo salvarse (Hearn, 2006 [1932]: 3-12).

Lo que salva la vida a Hōichi es la unión entre un texto sagrado y su representación gráfica sobre su cuerpo. Los sutras son los discursos didácticos del Buda Shakyamuni, uno de los títulos para referirse al fundador del budismo Siddhartha Gautama. Cuando este murió, sus discípulos se propusieron recopilar y registrar por escrito sus enseñanzas, que hasta ese momento se habían transmitido oralmente. Dada la fluctuación doctrinal que tergiversaba el contenido de los discursos de Buda, discípulos suyos como Mahakashapa y Ananda se apresuraron a transcribir todo lo que recordaban de sus enseñanzas. Los sutras conforman el compendio sapiencial de los principios preconizados por Buda. Se trata, por tanto, de textos sagrados que, como tales, el budismo los vive como contenidos de poder. Esta propiedad confiere venturanza y, como en el caso de Hōichi, protección ante un peligro, por lo que la escritura tiene un efecto apotropaico que detiene una previsible influencia maliciosa. La escritura actúa aquí como un objeto ritualista que despliega un poder para alejar el mal.

El sutra que el sacerdote escribe en el cuerpo de Hōichi contiene la «doctrina de la vacuidad de formas», una serie de principios que niega la existencia sustancial de las cosas. Este concepto ha sido malentendido en muchas ocasiones, lo que ha llevado a considerar el budismo como una religión negacionista de la propia existencia. Sin embargo, este principio no rechaza la realidad de la materia *per se*, sino que estipula que las cosas no existen en desconexión de todo lo demás, como una suerte de entidades individuales e independientes (Hopkins, 1983). La idea que tenemos de los objetos y de las realidades son conceptos oscilantes que se presentan en forma fija en nuestra mente, pero de ningún modo están fuera de la concomitancia del fenómeno causa y efecto. Nuestros condicionantes perceptuales sobrecargan la esencia de las cosas, distanciando así el sujeto del objeto y manifestándose conceptualmente como entidades separadas. Algunas posiciones indo-tibetanas como el *mahamudra* y el *dzogchen* tratan de superar este paradigma dualista a través de la meditación, práctica hondamente arraigada con principios filosóficos ancestrales. Al meditar, se llega al estado de alumbramiento en el que la mente no se encuentra ni en el cerebro ni en el corazón; no tiene ubicación. La búsqueda del «yo» o de la conciencia revela su inexistencia inherente, no en tanto que ausencia de identificación, sino que falta de concreción epistemológica.

Excursos filosóficos aparte, el sutra escrito sobre Hōichi es un recordatorio del carácter incognoscible del nómeno y, por tanto, de la construcción suprasensible del samurái y de los nobles para los que da sus recitales. La condición sagrada del texto queda potenciada al grabarse por escrito sobre el cuerpo de Hōichi. La conjunción

sacra del texto y de su representación gráfica invisibiliza al personaje. Solamente las partes no impregnadas de tinta, las orejas, son visibles al sumurái, dando a entender que la dimensión gráfica del sutra es la condición indispensable para adquirir ese manto de invisibilidad. El propio sistema de escritura utilizado permite la ocultación ante el enemigo, de manera que la escritura es un elemento crucial para salvar la vida de Hōichi. El *kanji* es el único de los tres sistemas no silábico de escritura del japonés. El *katakana* es un silabario que simplifica los *kanjis* y se emplea fundamentalmente para transcribir extranjerismos y nombres occidentales; el *hiragana* también es un silabario, pero se utiliza para escribir los morfemas de declinación y conjugación; por último, el *kanji* es un sistema logofonográfico importado a Japón probablemente desde Corea en el siglo III ante el auge del confucianismo y posteriormente desde China con la entrada del budismo en el siglo VI (Moreno Cabrera, 2005).

Si existió una civilización que explotó el poder mágico de la escritura, insoslayablemente hay que detenerse en los pueblos germánicos y en sus runas. La escritura rúnica es el sistema gráfico atestiguado más antiguo de los pueblos germánicos que ya lo empleaban, como mínimo, en el siglo II de nuestra era. La mayoría de las inscripciones se hallan en Suecia, aunque existen numerosas evidencias en Noruega, Dinamarca, Islandia, las islas británicas, Groenlandia y unas pocas en Alemania, Polonia, Hungría y Rusia. Su origen es incierto, pero todo apunta al contacto que establecieron algunas tribus germánicas con otras mediterráneas que ya utilizaban sistemas de escritura derivados del alfabeto etrusco. Hacia el siglo XII, la escritura rúnica quedó parcialmente sustituida por el alfabeto romano en todos los lugares, salvo en los países escandinavos, donde las runas sobrevivieron hasta el siglo XVII en su función de inscripción e incluso hasta el siglo XX como elemento decorativo y folclórico. Lo habitual eran inscripciones breves que nombraban a los propietarios o a los fabricantes de algún objeto valioso, como los cuernos de oro de Gallehus, encontrados en Tønder, al sur de Dinamarca, y supuestamente desaparecidos después de que un relojero los robase y los fundiese en 1802. En otras ocasiones, se trata de inscripciones conmemorativas y algunas de ellas, desgraciadamente, no se han logrado descifrar.

El alfabeto rúnico se llamó *fupark* y adoptó la transliteración «futhark» en el alfabeto latino. Su propio nombre deriva de las iniciales de las seis primeras letras o, mejor dicho, runas:  $\mathfrak{F}$  -*fehu*-,  $\mathfrak{U}$  -*uruz*-,  $\mathfrak{T}$  -*thurisaz*-,  $\mathfrak{A}$  -*ansuz*-,  $\mathfrak{R}$  -*raido*- y  $\mathfrak{K}$  -*kau-nan*-. No obstante, conviene indicar que no se trata de un alfabeto único, pues existieron diferentes versiones y subgrupos según la época y el contexto geográfico que fluctuaron entre unas dieciséis y treinta y tres runas. El alfabeto se divide en tres *ættir* -s. *ætt*- o clanes correspondientes con tres familias o Ases: los Ases de Frey, los Ases de Heimdall y los Ases de Tyr. Cada fila empieza con la runa inicial del patrón de cada familia. Si bien predomina el componente fonemográfico, lo cierto es que las runas también podían representar palabras, por lo que, al igual que la inmensa mayoría de los sistemas de escritura, el alfabeto rúnico no es puro en una tipología concreta. No existía un orden predeterminado para escribir las runas, siendo posible

una dirección de izquierda a derecha, de derecha a izquierda o en bustrófedon, es decir, un sentido zigzagueante en el que un renglón se escribía de izquierda a derecha y el siguiente de derecha a izquierda. Entre otras particularidades destacables, una runa duplicada al comienzo de una frase cumplía una función enfática y el fenómeno de la ligadura o superposición de la misma runa dotaba de mayor potencia mágica la fórmula inscrita.

Los maestros rúnicos eran los *eril*<sup>70</sup> y los *vitkar*<sup>71</sup>, que se diferenciaban en cuanto a la funcionalidad de su dominio de las runas. Entre los siglos V y IX, el analfabetismo estaba extendido por toda Europa, pero los habitantes de varios pueblos nórdicos disfrutaban de un dominio sin igual de la escritura. No obstante, grabar las runas sobre hueso o madera implicaba una destreza que no estaba extendida entre la población, por lo que a menudo se contrataba un *eril* que manejaba el cincel y registraba los textos sobre diversas superficies. Por su parte, los *vitkar* eran hechiceros que frecuentaban prácticas oraculares, adivinatorias y curanderas a partir de las runas. La condición de magos no está restringida a los *vitkar*, ya que los *eril* también podían tener conocimientos esotéricos. Sin embargo, esta condición era complementaria para los *eril*, mientras que los *vitkar* destacaban precisamente por esta propiedad (Conton, 2012).

La interpretación mágica de las runas procede de su propia etimología, que según algunas hipótesis designa un secreto, un misterio o un mensaje pronunciado con cuidado y de manera susurrante. Algunos autores sostienen que las runas no pudieron estar reservadas exclusivamente a la función mágica, ya que muchos pueblos disponían únicamente de este sistema de escritura, por lo que sería absurdo alejar su empleabilidad de los fines administrativos y cotidianos (King, 2001).

Para generar las runas con propósitos mágicos, el procedimiento que seguía la persona maestra era el siguiente: (i) escribía todo el *fupark* en tanto que elemento mágico; (ii) añadía el nombre o epíteto de la persona que formulaba el hechizo o de la persona a la que se dirigía; (iii) incluía palabras o expresiones mágicas para fortalecer la potencia hechiceresca, tales como *aaduaaallia* —inscripción hallada en un bractea-to danés de entre los siglos V y VI junto con el nombre de Odín (Ayoub, 2016: 124)—, *gagaga* —grito de guerra que probablemente trataba de imitar el aullido de un lobo<sup>72</sup>

---

70 Frecuentemente se les conoce como *erilaz*, apelativo que denota el sexo masculino por su sufijo *-az*. No está atestiguado que esta especialidad rúnica se desarrollase enteramente dentro del grupo masculino, por lo que preferimos la denominación sin marca de género gramatical *eril*.

71 Relacionado con la voz del protogermánico *wissaz* —«sabio»—, evolucionada en el frisón antiguo *wis*, el nórdico antiguo *viss*, el neerlandés actual *wijs*, el inglés actual *wise* o el alemán actual *weise*, todos derivados probablemente de la raíz indoeuropea *weid-* que hacía referencia a la capacidad de ver y entender.

72 El lobo y el licántropo son, en las mitologías indoeuropeas, sinónimos del mundo de los difuntos y de la oscuridad nocturna. En la Celtiberia, un ritual guerrero consistía en vestirse con piel de lobo, ya que este animal actúa en manada liderado por el miembro más feroz, al igual que la estructura gentilicia clientelar en la que los guerreros estaban guiados por la *fides* o *devotio iberica*, un sentimiento de lealtad absoluta al jefe de la fratria (Almagro-Gorbea, 1997).

y que se encuentra en la llamada lanza Kragehul I encontrada en Funen, Dinamarca (MacLeod, 2006: 184)—, o *tuwatuwa* —inscripción que alude a un mechón de pelo y que se encontró en un bracteato sueco del siglo VI (Herjulfsson, 2011: 139)—; (iv) dibujaba símbolos mágicos que de por sí contenían algún tipo de significación esotérica; y (v) palabras que describían el hechizo. Normalmente estos conjuros se grababan sobre superficies como huesos o metal, por lo que se necesitaban instrumentos especializados para conseguir marcar suficientemente el material del soporte. Una práctica habitual consistía en teñir las runas con la sangre del escriba dado que se trataba de un símbolo que vida que contribuía a la animación de las runas (Kodratoff, 2003). Para terminar de afianzar el poder del hechizo sobre las runas, se procedía a cantos ritualistas que podían incluir un *galdr*, una especie de conjuro que fijaba el contenido malévolos de todo el hechizo que se emitía contra un enemigo.

La mitología nórdica es coherentemente sensible con el carácter mágico que los pueblos germánicos les otorgaban a las runas. El poema de «Los Dichos de Har» o «Hávamál» está contenido en la *Edda Mayor* (Lerate, 1986) y constituye toda una guía de comportamiento vikingo por cuanto expone consejos sobre la conducta adecuada en diferentes contextos sociales. Algunos de estos preceptos son formulados por Odín, el dios supremo del panteón nórdico, por lo que merecían el debido respeto y consideración. El poema está dividido en varias secciones, cada una de las cuales gira en torno a un tipo de enseñanza conductual.

La tercera sección se conoce como «Rúnatal» y versa acerca de la obtención de las runas y del poder mágico que contienen. En esta parte del poema, los comentaristas advierten del autosacrificio al que se somete Odín ahorcándose de Yggdrasill, el fresno sagrado, atravesándose con su lanza Gungnir que le había regalado Loki y permaneciendo pendido durante nueve noches<sup>73</sup> sin comida ni bebida. Gracias a pruebas arqueológicas, se ha demostrado que el culto a Odín iba frecuentemente acompañado de sacrificios humanos en los que se asfixiaba a las víctimas o se las colgaba de los árboles. Como recompensa, el dios obtiene el arte de las runas, convirtiéndose así en Rúnatýr —Dios de las runas—. Se trata de un rito de iniciación en el que Odín acepta el dolor para conseguir un conocimiento numinoso que procede de otro mundo (Schjødt, 2008). Entre las estrofas 138 y 144, podemos leer:

---

73 La simbología del número nueve está contenida en distintas mitologías y tradiciones herméticas como cubo del número de la perfección —el tres—, de modo que tres veces tres indica el sumo conocimiento y la revelación. En la mitología nórdica, las raíces de Yggdrasill atraviesan los nueve mundos, el dios Thor da nueve pasos antes de morir cuando la serpiente Jörmungander le escupe su veneno durante la batalla del Ragnarök y nueve son los años que transcurren entre los sacrificios rituales que se ofrecían a Odín en algunos santuarios.

Sé que pendí nueve noches enteras  
del árbol que mece el viento;  
herido de lanza y a Odín ofrecido  
—yo mismo ofrecido a mí mismo—  
del árbol colgué del que nadie sabe  
de cuáles raíces arranca.

Ni pan me tendieron ni copa alguna;  
fijo en lo hondo miré;  
las runas alcé, las gané entre gritos;  
caí a la tierra de nuevo.

Nueve conjuros del hijo de Bóltorn,  
del padre de Bestla, aprendí,  
y también he bebido el excelso hidromiel,  
el que estaba en Odrórir.

Todo saber yo entonces logré,  
de poder me llené y de gozo:  
de palabra a palabra la palabra me fue,  
de acción en acción la acción me llevó.

Averigua las runas y aprende los signos,  
las runas de mucha fuerza,  
las runas del mucho poder,  
que el tulr supremo tiñó  
y los altos poderes hicieron  
y el señor de los dioses grabó.

A los ases Odín, a los elfos Dain,  
 a los enanos grabóselas Dvalin,  
 a los gigantes Ásvid;  
 yo mismo algunas grabé.

¿Las sabes tú grabar? ¿Las sabes tú entender?

¿Las sabes tú teñir? ¿Las sabes tú probar?

¿Les sabes tú pedir? ¿Les sabes tú ofrendar?

¿Les sabes tú ofrecer? ¿Les sabes tú inmolar?

(Lerate, 1986: 57-58)

En este pasaje, Odín supera la prueba de la autoinmolación y declara haber tomado hidromiel, un brebaje muy frecuente de los dioses nórdicos que se relaciona con la adquisición de sabiduría. Recordemos que Odín anhela ante todo poseer conocimientos, pero esta ambición conlleva sacrificios, por lo que a menudo se presenta como un personaje tuerto que ha entregado un ojo a cambio de erudición<sup>74</sup>. El ojo sacrificado es el rostro de la luna llena y el ojo que conserva es el disco solar. Su excelsa sabiduría le hace conocerse como Fiolsvid —El muy sabio—, por la entrega de su ojo como prenda también se le nombra Báleygr —Ojo llameante— y su ahorcamiento lo bautiza como Geiguthr —El ahorcado—.

Estas estrofas no contienen solamente el acceso de Odín a la destreza rúnica, sino que, siguiendo la lógica doctrinal de todo el poema, hace una recomendación a los mortales: «averigua las runas y aprende los signos». Las runas son depositarias de fuerza y de poder como así lo declara literalmente Odín. Por tanto, quien desee alcanzar estas cualidades ha de aprender el arte de las runas. En la mitología nórdica, existen unos personajes, las valquirias, que se acercan a los mortales y les iluminan con conocimientos tales como las runas. Esta escritura aparece reificada en la medida en que las runas se obtienen como si de un objeto extralingüístico se tratase y estuvieran cargadas de contenido misterico. Finalmente, Odín establece una serie de preguntas a modo socrático, incitando así a una reflexión interna por parte de la

---

74 En los mitos del mundo, toda prosperidad conlleva el acecho de fuerzas negativas que exigen algo a cambio. Esta dicotomía engendra una oposición dialéctica necesaria para superar el bache y afianzar la transmutación. Estamos ante el viaje del héroe, un movimiento continuo, el arquetipo humano en busca del progreso. Además de Odín, Horus es uno de los personajes mitológicos característicos de esta ofrenda sacrificial consistente en la automutilación. Seth había ordenado descuartizar a su hermano Osiris y lanzarlo al Nilo, simbolizando así la fuerza fertilizadora de este río en Egipto. En consecuencia, Horus, hijo de Osiris, libra una batalla contra Seth, contienda en la que pierde un ojo para devolver a Osiris a la vida, que a partir de entonces será el juez de los muertos.

persona lectora, que ya conoce el sacrificio al que se sometió voluntariamente el dios y el premio correspondiente que consiguió.

204 La *Edda Mayor* contiene más fragmentos que ennoblecen la predisposición de quien se aventura en el conocimiento de las runas. «El Cuento de Rig» o «Rígspula» cuenta que el dios Rig, también llamado Heimdal, viajó por toda la tierra y, durante su camino, se detuvo en tres casas en cada una de las cuales engendró generaciones de personas de diferente orden social. En la primera casa, vivía una pareja de ancianos campesinos llamados Ai —Bisabuelo— y Edda —Bisabuela—. Le recibieron gustosamente y le ofrecieron pan y ternera hervida. Durante tres noches, Rig durmió entre ellos en su cama. Pasados nueve meses, la anciana dio a luz a un niño de cabello moreno al que llamó Thrall. Era extraordinariamente fuerte y se especializó en tareas de la granja. Se casó con Thyr, una muchacha con quien tuvo numerosos hijos que desde ese momento en adelante engendrarían esclavos.

En la segunda casa en la que se instaló Rig, habitaban Afi —Abuelo—, experto carpintero, y Amma —Abuela—, experta hilandera. Durante tres noches, Rig durmió entre ellos en su cama. Pasados nueve meses, la anciana dio a luz a un niño de ojos azules y tez rojiza al que llamó Karl. El muchacho destacó por su destreza con el arado, con el ganado y en la construcción de granjas. Se casó con Snor y la descendencia que tuvieron sería la clase de los campesinos.

El tercer lugar en el que se alojó Rig era un majestuoso castillo donde vivían Fadir —Padre— y Modir —Madre—, unos aristócratas que vestían fastos ropajes. Dieron la bienvenida a su huésped con pan, cerdo asado, aves silvestres y vino. Durante tres noches, Rig durmió entre ellos en su cama. Pasados nueve meses, la mujer dio a luz a un niño rubio al que llamó Jarl. El joven llegó a ser ducho con el arco, el escudo y el caballo. Rig lo adoptó, le asignó sus predios en herencia y le enseñó las runas. Jarl se casó con Erna, una joven aristócrata sabia y hermosa con quien tuvo doce hijos. El menor de todos se llamaba Kon, de quien se dice lo siguiente:

Pero Kon el joven las runas supo,  
las runas de vida, las runas de antiguo;  
los hijos supo salvar de los hombres,  
embotar los filos, calmar el mar.

Entendía a las aves, el fuego paraba,  
adormía el sentido, las penas calmaba;

.....

la fuerza y coraje de ocho guerreros.

Compitió con Rig-Jarl en manejo de runas  
 y súpolas él con maña mayor;  
 la heredad entonces él recibió  
 y el nombre de Rig, sabido en runas.

Cabalgó joven Kon por los montes y bosques,  
 Lanzaba el cuadrillo, aves cazaba.

Allá una corneja en su rama le dijo:  
 «¿Por qué, joven Kon, las aves cazas?  
 Más te valdría montar los caballos,  
 ..... y matar enemigos».  
 (Lerate, 1986: 153)

El traductor del texto advierte del juego de palabras con el nombre de Kon el Joven. El original en islandés lo denomina *Kon ungr*, cuya contracción en *konungr* significa «rey» en esta lengua germánica. Kon es un personaje docto en el arte rúnico, que llega incluso a dominarlo mejor que Rig-Jarl, que probablemente se refiera al último hijo de Rig, es decir, al propio padre de Kon. De ser así, el pupilo estaría superando al maestro en instrucción sobre las runas. Este sistema de escritura se presenta como un saber digno de las personas más cultas, lo que le confiere un valor especial. De hecho, son dos las destrezas singulares que posee Kon y que se citan paralelamente: la sabiduría sobre las runas y el lenguaje de las aves. Este último es un concepto ligado con los conocimientos esotéricos en algunas tradiciones mitológicas, de manera que su mención equidistante con las runas otorga a la escritura rúnica un simbolismo mágico.

Si este saber implica una suerte de venturanza para aquel que lo domina, no es extraño que se entienda como un recurso preciado al cual aspirar. Tanto es así que una estrofa de «Las Predicciones de Grípir» o «Grípisspá» menciona el afán de los mortales por alcanzar este medio con capacidades mágicas:

Poderosas runas te va a enseñar  
 que los hombres todos saber quisieran,  
 y las hablas también que las gentes tienen  
 y conjuros de vida ¡Rey tú venturoso!  
 (Lerate, 1986: 234)

En este poema, Sigurd le pide a su tío Grípir que le haga predicciones sobre su vida. Entre otros vaticinios, Grípir le asegura que se convertirá en el hombre más poderoso, por encima incluso de cualquier rey, será rico y elocuente, vengará la muerte de su padre y matará a Fáfñir, en cuyo escondrijo encontrará un tesoro. También predice, entre otra serie de acontecimientos, que despertará a la valquiria que le enseñará las runas<sup>75</sup>. Según este fragmento correspondiente a la estrofa 17, Sigurd se convertirá en una persona ducha en la escritura rúnica y en las lenguas del mundo. El plurilingüismo eminentemente oral se ve reforzado por el sistema rúnico para dotar a Sigurd de unas destrezas lingüísticas inmejorables. Llama la atención que la ambición que se les presupone a las personas mortales tiene que ver con las runas, no con el plurilingüismo. La valquiria enseñará a Sigurd el arte de las runas y las lenguas de las diversas gentes, pero lo que quisieran descubrir estas son las «poderosas runas». Nuevamente, las runas aparecen como receptáculos de alguna clase de poder mágico solo al alcance de unos pocos.

---

75 Es en «Los dichos de Sigrdrifa» o «Sigrdrífumál» (Lerate, 1986: 259-266) cuando la valquiria expone ante Sigurd los numerosos tipos de runas que podría enseñarle. Entre ellos se encuentran «las runas del habla» para aumentar la capacidad retórica y convencer en los juicios. Pero todos los géneros de runas establecen un nexo mágico entre su escritura y un presagio positivo. Así, por ejemplo, para favorecer un parto adecuado, habría que escribir runas en las articulaciones; para propiciar la suerte en alta mar, las runas deberían inscribirse en el espolón de proa, en la caña del timón y en los remos; para ser un buen sanador, las runas tienen que escribirse en las ramas de los árboles que apunten al este.

## Capítulo 07

# Humanización del contexto mítico

207

Los mitos son productos de la psique humana que racionalizan hasta los aspectos más incognoscibles de la existencia. Las características distintivas que definen este género literario tan genuino están acotadas a las emociones más profundas que atormentan o liberan el espíritu. Si el mito configura la proyección del plano existencial bajo un soporte narrativo imbuido de creatividad y desinhibición, las peculiaridades privativas de la especie humana están forzosamente heredadas en las narraciones míticas. Entre estos componentes consustanciales a las personas se encuentra el lenguaje que, como se ha expuesto en el capítulo 3, conforma un principio determinado genéticamente en nuestra especie. Tal es la relevancia sociocultural del lenguaje y de las lenguas que uno de los atributos más frecuentes con el que los mitos dotan a la realidad circundante es la capacidad lingüística. Es a esto precisamente a lo que nos referimos con la humanización del contexto mítico.

No son escasos los mitos en los que animales, plantas, minerales o seres fantásticos son capaces de hablar como los humanos. Centrándonos en esta característica, es fácil confundir mitos, fábulas y otros géneros literarios. Como se estableció al comienzo del libro, no es nuestra intención demarcar tajantemente fronteras entre tipologías narrativas, puesto que la perspectiva con la que se analiza un relato influye en la categoría que se le asigna. Lo que parece un principio generalizado en la literatura folclórica que reúne especialmente componentes fantásticos es la comprensión del lenguaje y de las lenguas como ejes vectores de la comunicación. En la medida en que los relatos están protagonizados por personajes, ya sean humanos, animales o elementos inertes, los actos interactivos están mediados por el elemento fundamental del lenguaje. El pensamiento mítico traslada una necesidad imperiosa de la cotidianidad a la esfera literaria, por lo que no es de extrañar la riqueza cuantitativa y cualitativa de personajes dotados con la capacidad lingüística.

Resulta complicado discernir a qué se referían las personas narradoras de los mitos cuando mencionaban este tipo de lenguaje. Una definición modélica del lenguaje lo caracteriza como un sistema de signos destinado a un fin comunicativo, esencialmente sonoro y producido vocalmente en un proceso de doble articulación. Hablamos de sistema lingüístico en tanto que conjunto estructurado de elementos como fonemas o palabras y de reglas gramaticales que regulan su combinación. La estructura parte de los sonidos que, debidamente combinados, forman palabras que, a su vez, construyen frases gramaticales siempre y cuando su compenetración sea adecuada. Toda esta organización compleja, pero espontánea, tiende al objetivo final de la comunicación. Aquellos elementos que se transmiten para garantizar la intercomprensión mutua son, como se indica en la definición anterior, signos lingüísticos compuestos por lo que el lingüista estructuralista Ferdinand de Saussure (1916) denominó «significante» y «significado».

El significante consiste en el sonido de la expresión lingüística a partir de la articulación de fonemas, luego es material; el significado es la representación mental, un concepto abstracto al que apunta el significante. Para que la conexión entre ambos elementos favorezca el entendimiento, hay que destacar que el signo lingüístico reúne tres características fundamentales. En primer lugar, es arbitrario, con lo cual no existe ninguna razón motivada que justifique la unión entre significante y significado. Prueba de ello es que, para el concepto «gato», el alemán utiliza *Katze*, el suahili *paka* o el náhuatl *mistontli*, es decir, cada lengua ha generado sus propios significantes. De las pocas excepciones motivadas que se pueden encontrar en el léxico de una lengua, tenemos las onomatopeyas. En segundo lugar, el signo lingüístico es convencional en tanto en cuanto responde a un acuerdo tácito establecido socialmente fruto del desarrollo ininterrumpido en la formación de una lengua. En tercer lugar, es lineal dado que encadena sonidos que no se pueden pronunciar simultáneamente, sino que se suceden uno detrás de otro, con la excepción de los clics de algunas lenguas como las joisanas, en el sur de África, chasquidos con valor fonético que se articulan simultáneamente con otros fonemas.

El lenguaje es esencialmente sonoro, aunque las lenguas señadas utilizan una codificación gestual, y se produce a través de un aparato fonador, u otras partes del cuerpo en el caso de las lenguas señadas. Como resultado del proceso compositivo de las unidades lingüísticas vocalizadas o señadas, las lenguas se organizan sobre dos niveles de articulación propuestos por Martinet (1949). La primera articulación corresponde con las unidades mínimas de significado, los morfemas, ya sean gramaticales o léxicos, pues están dotados de significante y significado. Sin embargo, en un segundo nivel de articulación más bajo jerárquicamente se encuentran los fonemas, que cuentan con significante, pero no con significado, ya que no transmiten un sentido específico de forma aislada, sino en combinación con otros fonemas.

Los mitos que aquí tratamos no dejan entrever indicios claros que diluciden la problemática del lenguaje de los seres animados no humanos o incluso de entes inertes. Las narraciones transmiten la idea de habla y de comunicación en animales, objetos de la naturaleza y seres fantásticos. ¿Cómo hemos de valorar expresiones tales como «la hormiga habló» o tal personaje «conocía el lenguaje de las plantas»? ¿Esos actos comunicativos remiten a un sistema de signos equiparable al lenguaje humano? Nos hallamos en el terreno del mito, de modo que hemos de separarnos de la obviedad de que el lenguaje es un atributo privativo del ser humano, a pesar de que los animales y las plantas se comuniquen entre sí, como está sobradamente atestiguado.

En el universo del mito, todo es posible. Si un gnomo, un cuervo o un fresno hablan, se comunican con un ser humano y este les entiende, no hemos de rechazar apriorísticamente la posibilidad de que el pensamiento mítico proyecte su concepción del lenguaje y de la comunicación a seres no humanos o ficticios. Otra posibilidad establece justamente una interpretación en sentido inverso. No serían los seres no humanos los que adoptasen un lenguaje similar al nuestro, sino que ciertas personas que protagonizan los relatos estarían dotadas con la capacidad extraordinaria de comprender los mensajes de los animales, las plantas o los seres fantásticos. Si precisamente en capítulos anteriores se han expuesto lenguas como la *khatiag* de los *nart* que, en principio, solo hablaría una parte de estos personajes, o en todo caso otros asociados con el relato mítico, ¿por qué no ciertas personas serían capaces de adquirir esos conocimientos? Según esta hipótesis, entonces, cuando el mito menciona el lenguaje de determinado animal, más bien centraría su atención en un sistema de comunicación desconocido para los humanos y a través del cual otros seres se transmiten información entre sí. Por tanto, los personajes que logren comprender estos sistemas gozarían de una cualidad adicional, en cierta medida mágica, al resto de los mortales.

### **7.1 El don de la palabra en animales y personajes sobrenaturales**

Entre los personajes más recurrentes en los mitos, los animales ocupan una posición destacada. A menudo retratados como seres tramposos, otras veces como guías de los héroes o heraldos de los dioses, los animales suelen adoptar una característica tan indisociablemente humana como lo es el habla. Multitud de mitos aluden a la lengua o al lenguaje de los animales, de los pájaros o de las bestias, como denominaciones más frecuentes. Si estos seres acompañan habitualmente a los personajes de los mitos en sus andanadas, ayudándoles o dificultándoles el camino, se establece un proceso interactivo en el que el medio es el lenguaje. Existe un caso poco asiduo en el que los animales hablan lenguas humanas específicas.

Un ejemplo característico de este paradigma se encuentra en el repertorio mitológico del pueblo *ndee jicarilla* de Nuevo México. Ya indicamos en el capítulo 4 el mito de

la creación de los jicarillas, pero Campbell (1991b [1959]: 268-269) recoge una versión diferente en su magnífica obra *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*. En el comienzo de los tiempos, solo existían los Hactcin, una suerte de deidades de los poderes de la naturaleza. Los Hactcin detentaban la materia con la que se creó todo y formaron la tierra, el mundo subterráneo y el cielo. A la tierra le dieron forma de mujer y la llamaron Madre, mientras que al cielo le dieron forma masculina y lo llamaron Padre. El creador principal fue Hactcin Negro, que hizo un animal a partir de barro y, al ver que podía caminar sobre cuatro patas, creó más miembros de su especie y de otras especies animales. En ese tiempo, todos los animales hablaban la lengua jicarilla.

Hactcin Negro mezcló una gota de lluvia con tierra y del barro resultante moldeó un pájaro. Como necesitaba otros compañeros, el creador le hizo rotar en sentido dextrógiro. Al marearse el animal, pudo ver halcones, águilas y otro tipo de aves. Cuando se recompuso, todas aquellas aves se encontraban allí con él. A continuación, Hactcin esparció semillas de las que nacieron gusanos, saltamontes y diversos insectos. Al principio, los pájaros no podían atraparlos porque saltaban de un lado a otro, pero Hactcin les animó a seguir intentándolo y hasta día de hoy es lo que siguen haciendo para obtener alimento. Las aves llevaron ante Hactcin polen de toda clase de plantas y otras sustancias como ocre rojo, barro blanco y azabache. Hactcin dibujó una silueta similar a la suya con el polen y después colocó los distintos elementos para crear al ser humano. Sopló sobre la masa elemental y surgieron las personas. Las espirales de las yemas de los dedos indican la dirección del viento en el momento de la creación, mientras que las espirales de las plantas de los pies indican la dirección del viento cuando sale del cuerpo porque ha muerto.

Paralelamente, un mito de los sioux cuenta que una vez una plaga de cuervos llegó a un pueblo. Las aves eran tan grandes que las mujeres intentaban mantenerlos fuera de sus tipis y alejarlos de su comida. Ante esta invasión, el jefe indicó a sus pregoneros y heraldos que anunciaran todas las órdenes que diera para controlar la situación: se debía librar una guerra de exterminio hasta que no quedase ningún cuervo, había que destruir todos los nidos y romper los huevos que depositasen. Al único cuervo al que no debían matar era al más joven entre los que atrapasen. Durante una semana, las personas del pueblo mataron miles de cuervos y finalmente no quedó rastro de ave en todo el vecindario. Algunos escaparon a las flechas y huyeron volando. Al término de la contienda, unas personas llevaron ante el jefe el ejemplar más joven. Lo mantuvieron con vida dándole una medicina hasta que pudo alimentarse por sí mismo. El jefe le enseñó el idioma de su tribu y los de los pueblos vecinos. Cuando el cuervo hubo aprendido estas lenguas, el jefe lo envió a largos viajes para reportar la ubicación de los campamentos en los que se asentaban los enemigos de los sioux (McLaughlin, 2001 [1916]: 44-46).

En los mitos jicarilla y sioux, no solo los animales están dotados con la capacidad de hablar, sino que las lenguas que adquieren son lenguas humanas muy concretas.

Hactcin es un dios que otorga a los animales la lengua jicarilla; el jefe sioux es un individuo presuntamente políglota que le enseña al cuervo varias lenguas. Lo habitual en los mitos en los que los animales hablan es desconocer su lengua concreta. Las posibilidades más recurrentes a este respecto son tres: (i) el entendimiento por parte del humano de un supuesto lenguaje restringido a alguna especie animal; (ii) las alusiones a animales que hablan y se comunican; y (iii) estas cualidades confluyen a menudo en ciertos mitos en los que la comunicación entre especies es explícita.

En el primer caso, el ser humano es un sujeto pasivo del que se dice que es capaz de entender a los animales; en el segundo caso, la atención se enfoca en el propio animal como agente activo que posee el don del habla; y en el tercer caso se establece un diálogo entre un ser humano y un animal. Esta clasificación no depende de cuál es el elemento que habla o entiende, puesto que la comunicación que se establece requiere de, al menos, dos interlocutores. Más bien, se trata de observar hacia qué sujeto apunta la atención del mito, bien sea el ser humano como interlocutor fundamentalmente pasivo del que se destaca su capacidad receptora, bien sea el animal dotado de habla o, por último, el propio diálogo como acto comunicativo en el que ningún interlocutor recibe una atención narrativa privilegiada.

En Nuevo México, el pueblo zuñi cuenta que hace tiempo vivió una doncella muy hermosa, hija de un sacerdote importante. Esta muchacha conocía perfectamente el arte de la caza y las particularidades de cada animal. Pero también era conocida por su carácter algo malvado y por su egoísmo, pues siempre ansiaba destacar por encima del resto de las personas. Se propuso poseer todos los ciervos, antílopes, conejos y demás animales para sí misma. Gracias a su maravilloso conocimiento de los hábitos y los lenguajes de cada especie, se comunicó con ellas y las reunió en un gran corral en la montaña. De este modo organizó a todos los animales y los cazadores del pueblo salían de caza en vano, pues nunca conseguían encontrar animales para su sustento (Hamilton Cushing, 1901: 104).

La leyenda de la princesa de los cabellos de oro que narran los judíos de Palestina cuenta que el joven Jochanan deseó llevar a cabo el último deseo de su padre antes de fallecer. Así, se dirigió a un escorpión para pedirle que le enseñara todos los idiomas. El escorpión le enseñó todas las lenguas humanas, pero también la lengua de los animales, de los pájaros y de las bestias (Gaster, 1896: 232-240).

En la mitología griega, existen diferentes versiones sobre la causa de la ceguera de Tiresias, adivino de la ciudad de Tebas. Algunos autores clásicos apuntan a la indiscreción del adivino, que reveló sus secretos a los mortales y fue castigado por ello. Otros mitógrafos como Apolodoro (1985: 155-156) aseguraron que Tiresias fue cegado por Atenea. La diosa se estaba bañando en la fuente Hipocrene y Tiresias la vio desnuda, lo que despertó la ira de Atenea y decidió cubrirle los ojos con sus manos para arrebatarle el sentido de la vista. Cuando la ninfa Cariclo, madre de Tiresias, le

impetró a Atenea que le devolviera la visión a su hijo, ya nada pudo hacer, el daño era irreparable. En compensación, la diosa permitió a Tiresias entender el idioma de los pájaros y le regaló un báculo de cerezo para poder guiarse.

- 212 Melampo, otro personaje mitológico griego, era popular por sus dotes proféticos y llegó a engendrar una larga línea familiar de grandes videntes. Adquirió esta cualidad cuando vivía en las afueras de Pylos y sus sirvientes mataron varias serpientes que habían anidado en un roble cercano a la casa. Melampo recogió las crías y las cuidó. Una noche mientras dormía, las serpientes ya eran adultas y se acercaron a la cama de Melampo. Le lamieron las orejas, transmitiéndole el poder de entender la lengua de los animales. Al principio, Melampo se asustó de esta capacidad, pero se dio cuenta de que los pájaros le manifestaban predicciones sobre sus amigos y familiares (ibíd.: 69-70).

Una leyenda judía cuenta que había una vez un hombre que, en su lecho de muerte, le pidió a su hijo que jamás comiera el pan en soledad, sino que lo tirase al agua para que la recompensa fuera mayor. Dicho esto, el hombre pereció. Su hijo tiraba diariamente una hogaza de pan al agua y uno de los peces siempre emergía a la superficie para comerlo. Llegó a crecer tanto que devoraba incluso a otros peces. Atemorizados, los demás animales acuáticos se quejaron ante el rey ballena. El rey envió un mensajero a buscar ese pez, pero también se comió al nuncio, así que ordenó traer al propio hombre ante él. El rey ballena le interrogó sobre el motivo de tirar pan al agua y este le contó que se trataba de un gesto de honra hacia su padre fallecido. Conmovid por la muestra de obediencia fiel, el rey ballena le hizo abrir la boca y le escupió dentro tres veces. Inmediatamente, el hombre adquirió una gran sabiduría, dominaba setenta idiomas y podía conversar con todos los animales.

Cuando regresó a la orilla, todo se había convertido en un desierto y no veía más personas. Agotado de caminar, escuchó a dos cuervos, una madre y su hijo, discutiendo si estaba muerto o no. El cuervo pequeño lo atacó, pero el hombre lo agarró. Para que no lo matara, la madre le dijo al hombre que le mostraría el tesoro enterrado por el rey Salomón. Cuando el hombre encontró el tesoro, alquiló varios burros para cargar la plata y el oro, pero uno de ellos no estaba de acuerdo e incitó a los demás asnos a que fingieran caerse para desparramar las riquezas y que la gente pensase que el hombre las había robado. Pero como el hombre sabía los idiomas de los animales, lo entendió todo. Los burros ejecutaron el plan y el hombre se apresuró a recoger la plata y el oro de manera que nadie lo viera. Al regresar a casa, su esposa le presionó para que le contara de dónde había sacado esa riqueza, hasta que por fin se lo dijo. El caballo que tenían en la cuadra se puso a llorar porque creía que la mujer contaría el secreto a sus vecinas y sus maridos vendrían a matar a su amo. El hombre había escuchado al caballo, así que, para evitar problemas, convenció a su mujer de que no desvelase aquel conocimiento confidencial (Sadeh, 1989: 28-31).

Un relato popular danés cuenta la historia de dos personas mayores que solo tenían un hijo, el cual, desganado de estar siempre en casa, les pidió aprender algún oficio. Al muchacho le atraía la profesión de zapatero, así que sus padres le llevaron ante uno de los mejores zapateros para que le enseñase la técnica. A cambio le pagarían cuatrocientos daler. El joven lo aprendió todo y el maestro le indicó que ya no podía enseñarle más. El chico le pidió a su maestro que escribiera a los padres diciéndoles que era muy tonto y que no tenía capacidad para aprender más. Así se hizo y los padres fueron a recogerle. Exactamente lo mismo sucedió cuando quiso ser orfebre. El muchacho demostraba mucho talento, pero siempre era el maestro el que pedía a los padres que fueran a recogerle con la excusa de que no era capaz de aprender suficiente.

Entonces, el chico mostró interés por aprender el lenguaje de los pájaros y sus padres le llevaron ante una persona que lo conocía a la perfección. Los ancianos le pagaron cuatrocientos daler y el discente comenzó su aprendizaje. Destacó tanto que era capaz de entender lo que decía cada pájaro. Cuando hubo terminado su instrucción, volvió a casa y, un día, un pájaro se le acercó cantando. La madre le preguntó qué había dicho y el joven respondió que el ave le estaba avisando de que pronto saldría de viaje. Un segundo pájaro se acercó diciendo que debía irse de viaje porque había muchas cosas buenas esperándolo por el mundo. A la madre no le gustó demasiado la idea. Un tercer pájaro llegó y dijo que el muchacho regresaría sano y salvo a casa, consolando así a la madre (Tangherlini, 2013: 145-149).

El pueblo de Albania relata que, hace mucho tiempo, un joven era dueño de una manada de bueyes y de un rebaño de ovejas y tenía un jardín con muchos árboles frutales. Cada vez que la gente pasaba, los invitaba a recoger y comer cualquier fruta. Un día llegó un monje que comió muchas piezas de fruta y, en compensación, le ofreció cumplir un deseo. El joven decidió que quería entender la lengua de los pájaros y de los animales. El monje se lo concedió, pero no podría revelar el secreto bajo ningún concepto si no quería morir. El muchacho y su mujer pasaron junto al establo y este escuchó al buey quejarse de que su amo hacía trabajar menos al burro que a él. El burro le aconsejó hacerse el enfermo al día siguiente y no comer nada esa noche para que pareciera más creíble y así el amo no le haría trabajar. El joven entendió todo el diálogo.

A la mañana siguiente, no sacó a trabajar al buey, pero tuvo al burro trabajando hasta que se puso el sol. Al regresar al establo, el burro le ordenó al buey comer la hierba para parecer en plena forma. Para convencerle, le dijo que su amo había estado comentando con el carnicero que, como estaba enfermo, le iban a matar. Unos días más tarde, el joven, su esposa y su hijo pequeño partieron para que los corderos pastasen. A mitad de camino, el potro le pidió a su madre que lo cargase porque estaba cansado, pero la yegua ya estaba cargando con los humanos y con el equipaje. El hombre entendió lo que había dicho la yegua, por lo que hizo desmontar a su mujer

para aligerar peso a la jaca (Elsie, 2001 [1994]: 31-33). Estos son algunos ejemplos en los que el joven intervino en el desarrollo de los acontecimientos merced al entendimiento de la lengua de los animales del que disfruta.

- 214 En la ciudad italiana de Mantua se registró la leyenda de Bobo, hijo de un comerciante rico, que poseía un gran ingenio y ansias de aprender. Su padre le puso a cargo de un maestro eximio que le enseñaría todos los idiomas. Cuando Bobo terminó su formación, regresó a casa. Un día, caminando con su padre por el jardín, unos gorriones gorjeaban muy fuerte y Bobo entendió el mensaje que estaban transmitiendo. Al padre le molestó haber invertido tanto dinero en que aprendiese ese supuesto lenguaje de los animales en el que no creía. El hombre asociaba el habla de los animales con la brujería y no toleraba que su hijo dedicase su tiempo a esas cuestiones. El muchacho argumentó que las lenguas de los animales eran las más difíciles de aprender, así que su mentor comenzó por enseñarle esas lenguas y no las de los humanos. Siguieron caminando y oyeron croar a las ranas. Nuevamente, Bobo supo lo que decían, pero su padre se crispó tanto que maldijo a su propio hijo.

A la mañana siguiente, dos sirvientes del hombre hicieron subir a Bobo a un carruaje y se marcharon lejos. Al preguntar adónde le llevaban, escuchó relinchar a los caballos, cuyo mensaje advertía de la nefanda decisión que había tomado el padre. En ese momento, el joven supo que lo iban a matar. Los dos sirvientes se veían incapaces de ejecutar tal crimen y un perro que apareció ladrando se ofreció a dar su vida para salvar a Bobo<sup>76</sup>. Así sucedió y los sirvientes llevaron el corazón del cándido ante el padre de Bobo. El muchacho se alojó en una casa y desde la ventana escuchó a un perro decir que esa noche iba a entrar una banda de ladrones. Bobo avisó a la familia, que pudo prepararse para el ataque. Escondidos tras los setos cercanos a la casa, dispararon contra los cuerpos de los ladrones que a medianoche se acercaron a la puerta. De un modo similar, Bobo logró salvar la vida a una chica joven que se encontraba muy enferma.

Prosiguió su camino y dio con dos hombres descansando debajo de un castaño. Los desconocidos se dirigían a Roma porque el papa se estaba muriendo y el cónclave ya estaba reunido. Encima de sus cabezas, unos gorriones le dijeron a Bobo que uno de ellos tres sería elegido sumo pontífice. El sistema que se utilizaba en aquellos

---

76 Un motivo recurrente en la mitología es el animal que ofrece su vida para salvar la de una persona. En los pueblos tradicionalmente cazadores, el ser humano era partícipe de la caza de animales para la subsistencia, pero además sus vidas eran consideradas como merecedoras de respeto y reverencia. Se establece así una alianza entre el ser humano y el reino animal de la que la mitología es depositaria, pues el pensamiento mítico emerge para relacionar al individuo con su entorno y es consciente de que la vida procede de la muerte en un ciclo infinito. Como indicó Campbell (2000 [1990]: 107), «la vida vive de vida». En la actualidad, acudimos a la carnicería donde se venden piezas de animales troceadas, deshuesadas e incluso precocinadas. La desconexión de la fuente de alimentación y la banalización de la mitología potencia la minusvaloración de la vida animal. En la historia de Bobo, el perro asume el sacrificio gustosamente, pues sabe que se le va a rendir culto y va a renacer desde la madre tierra.

tiempos para elegir al nuevo papa era soltar una paloma en la plaza de San Pedro y la primera persona sobre la que se posara sería la elegida. Liberaron una paloma y esta se posó en la cabeza de Bobo. En medio de vítores e himnos de alegría, lo llevaron al trono y le vistieron con túnicas. Cuando salió para bendecir a la multitud, el silencio se interrumpió por un anciano que se había caído y yacía inconsciente en la plaza. Aquel anciano era el padre de Bobo que se retorció de arrepentimiento por la conducta que había tenido y solo tuvo tiempo para pedirle perdón antes de fenecer (I. Calvino, 1980 [1956]: 68-70).

A finales del siglo XIX, el orientalista William Crooke estuvo asesorado y obtuvo un corpus de leyendas y material etnográfico muy valioso gracias a la asistencia de Ram Gharib Chaube, un académico del norte de India. En estas vastas tierras se encuentra la ciudad de Mirzapur, donde recogieron el mito de «El hijo fiel de Wazir». Había una vez el hijo de un rajá que tenía un gran amigo que era el hijo de Wazir. Ambos estaban casados, pero debido a sus misiones, hacía mucho tiempo que no veían a sus esposas, por lo que decidieron regresar por un tiempo. Cuando el hijo del rajá y su velada se iban a dormir, él quiso que el hijo de Wazir durmiera detrás de la cortina. Antes de acostarse, la mujer recordó que tenía que dar comida al *bábáji*, un término respetuoso para llamar al faquir. Como estaba vestida con ropas especiales para complacer a su esposo, así se dirigió detrás del palacio con un poco de carne para el *bábáji*. Al verla, el faquir se puso celoso y le pidió a la mujer que le llevara la cabeza de su marido, diálogo que escuchó el hijo de Wazir. La princesa entró en la habitación, decapitó a su esposo y entregó la testa al *bábáji*, quien interpretó la situación como un acto de deslealtad contra su marido y desconfió de su sinceridad. Presa de un pánico desatado, la mujer salió corriendo gritando que el hijo de Wazir había asesinado a su marido. El hombre fue apresado inmediatamente, pero le pidió a los lacayos del rajá que inspeccionasen la marca que tenía la mujer en la pierna. La investigación determinó la culpabilidad de la princesa y del *bábáji*, siendo ejecutados al momento. El hijo de Wazir se llevó a su casa el cadáver de su amigo. Su esposa le prometió que lo revivirían y, para ello, unieron la cabeza y el tronco, lo cubrieron con una sábana y rezaron a la diosa Deví. Cuando el esposo hubo salido de casa, Deví se apareció ante la mujer y consiguió devolverle la vida al hijo del rajá.

Pasado un tiempo, el hijo de Wazir se casó con la hermana de la esposa de su amigo. Nuevamente los dos hombres se marcharon y un día el hijo de Wazir entendió el discurso de dos loros. A partir de entonces, perfeccionó su conocimiento y supo lo que hablaban estas aves. Uno de los loros le advirtió de que las personas que descansaban bajo aquel árbol en el que se encontraban morirían pronto. El tronco caería sobre ellos, pero conseguirían salvarse. No obstante, más adelante sufrirían una inundación y, al llegar apresurados a guarecerse al palacio, el dintel de hierro de la puerta se desprendería y les aplastaría. Para evitar la tragedia, el hijo de Wazir entendió que debía construir una puerta de flores por la que debían entrar al llegar al

palacio. La condición que debía cumplir el hijo de Wazir ante esta revelación era no contar su secreto, pues de lo contrario se convertiría en piedra.

216 A la mañana siguiente, el hombre huyó junto con el príncipe y las dos esposas. Cuando cesó la inundación, le preguntaron cómo lo había presentado, pero guardó silencio. También lograron salvarse de ser aplastados por el marco de hierro de la puerta al entrar en el palacio. Durante mucho tiempo ocultó el verdadero origen de tales conocimientos, pero finalmente terminó por contarlos ante las presiones. Inmediatamente se convirtió en una roca, aunque en virtud de la sabiduría de su esposa, pudieron devolverle a la vida y vivieron felizmente (Crooke y Chaube, 2002 [1891]: 168-170).

La literalidad de la narración puede nublar la interpretación del mito. Al igual que en tantas otras tradiciones mitológicas y folclóricas, a menudo el lenguaje de las aves se refiere a la revelación de un conocimiento oculto. Este tipo de animales ha simbolizado a lo largo de los milenios una suerte de conocimiento extraordinario cuya alegoría ya se dejaba ver en el arte parietal del Paleolítico superior —40 000 a.C. — 10 000 a.C.—. Por ejemplo, en las pinturas de la cueva de Lascaux, en Francia, un individuo figura con una máscara de pájaro representando posiblemente el trance chamánico y, por tanto, la apertura a un conocimiento excepcional. La persona iniciada habría recibido un don relacionado con la precognición, la clarividencia u otro tipo de saber esotérico. Poder comunicarse con las aves engendra un poder profetizador. Este mito parece encajar en esta hipótesis. Los personajes a partir de los cuales el hijo de Wazir perfecciona sus artes adivinatorias son dos loros que parlotean. Desconocemos el principio motivador de tal don, pero lo cierto es que el protagonista logra salvar a su cónyuge, su amigo y la esposa de su amigo de varias tragedias adelantadas por esa sabiduría esotérica personificada por dos loros. Es de destacar, por tanto, que el pensamiento mítico utiliza una cualidad tan humana como lo es el lenguaje para emular un conocimiento al alcance de unos pocos iniciados.

El lenguaje de las aves aparece una gran responsabilidad, pues se trata de una concesión a menudo divina cuya revelación a otros mortales significa la automática conversión en un elemento inerte, como le ocurre al hijo de Wazir, o directamente la muerte, como se establece en la historia albana que hemos visto anteriormente o en un pasaje del *Ramayana* hindú. Este texto épico del siglo III a.C. cuenta la historia de la sucesión a la corona del reino de Ayodhya, disputada entre los dos hijos del rey Dásharatha: Rama y Bharata. Ante la presión de la madre de Bharata por que su hijo fuera el heredero al trono, el príncipe Sumantra del reino de Kekaya le recriminó las acciones que estaba llevando a cabo y le relató, a modo de advertencia, lo que le había ocurrido al rey de Kekaya. Este hombre había recibido el don de entender todas las lenguas, incluso las de los animales, con la condición de no revelar el secreto bajo pena de muerte. Su esposa se llegó a enfadar tanto de que el rey no le contase cómo era capaz de entender el discurso de los animales que su obstinación hizo que el rey fuese a consultar su dilema con el *rishi*, una especie de ser humano divino. Este le

aconsejó reprender a su esposa con contundencia para evitar que le hiciera desvelar su secreto (Aloy y Ashram, 2014: 224-226).

Este compendio de mitos pone el foco en el ser humano como sujeto que sabe interpretar el lenguaje de los animales, aunque evidentemente para ello tiene que establecerse una suerte de diálogo entre especies. A menudo, conocer ese supuesto lenguaje de los animales conlleva un compromiso férreo acordado ante seres superiores y cuyo incumplimiento conduce a un final trágico para el poseedor. Como se indicó anteriormente, un segundo paradigma es el que presta atención a la otra parte del acto comunicativo, es decir, a los animales como seres activos que emplean una lengua. Dentro de esta categoría, los relatos descubren en el pensamiento mítico una preocupación por la antropomorfización de los animales como seres dotados con la capacidad humana del lenguaje.

Un mito sioux cuenta que, en el principio de los tiempos, los pájaros, las mariposas y otros animales podían hablar como las personas y todos se entendían entre sí. El pueblo okanogan, distribuido entre varios estados del noroeste de Estados Unidos y del sudoeste de Canadá, narra que los seres antiguos eran híbridos entre humanos y animales. Algunos destacaban por su vuelo como los pájaros y otros sabían nadar muy bien como los peces. Todos ellos compartían el regalo del habla (Erdoes y Ortiz, 1984: 5-14).

Desplazándonos al sur del continente americano, en varias provincias del norte de Argentina, el pueblo vilela cuenta que una viuda tenía un hijo único al que le gustaba cazar pájaros. Esta era su única ocupación durante todo el día y la obsesión fue tan mayúscula que su madre previó el peligro al que se iba a enfrentar. Un día el muchacho encontró en la orilla de un río piedras de varios colores con las que se fabricó un collar. Tan pronto se lo colocó, se transformó en una serpiente. Aquel ser se resguardó en la copa de un árbol y fue exterminando un pueblo tras otro para poder sobrevivir. Alguien decidió acabar con él y durante la pelea esta persona estuvo a punto de morir. Todos los pájaros se unieron para ayudarlo, puesto que la serpiente constituía un verdadero peligro. Las aves se agruparon por familias según sus cantos, pues en esa época, los cantos eran el lenguaje de los pájaros y todos sabían hablar. Estos pájaros fracasaron en su misión, pero los búhos enanos entraron en la batalla y perforaron los ojos a la serpiente. Otras aves le abrieron el vientre y liberaron a las víctimas que había devorado. Poco después llovió y el cadáver de la serpiente apareció en el aire en forma del arco iris (Lehmann-Nitsche, 1994-1925: 226-227).

La literatura védica de la India destaca por sentar las bases de una de las religiones más antiguas del planeta, el hinduismo. Su densa mitología está contenida en cuatro textos principales que presentan a Agni como el señor del fuego y relatan diferentes versiones sobre cómo intentó acaparar el monopolio de este elemento sin repartirlo por el mundo. Se cuenta que, al principio de los tiempos, Agni se escondía de los demás dioses porque querían arrebatarle el fuego y entregárselo a los mortales. Agni

comenzó agazapándose bajo las aguas subterráneas más profundas, pero una rana que vivía allí se cansó del calor que transmitía, pues le escaldaba la piel y agotaba su energía. Decidió subir a la superficie y quejarse a las deidades:

218 —Necesito agua fría. No soporto esta ebullición que humea en las profundidades de la tierra. El calor me duele. Por favor, id a por Agni y llevadle a un lugar más adecuado. Mientras tanto, me esconderé para que no termine de consumirme cuando se levante de las aguas.

Pero Agni era astuto y escuchó la traición de la rana. Cuando la encontró debajo de una roca submarina, le recriminó:

—Por decirles a los dioses dónde estoy, te vas a quedar sin lengua ni sentido del gusto. Además, van a tener que buscarme en otro lugar.

La rana, abatida, regresó al hogar de los dioses sin poder hablar, pero se dieron cuenta de lo que había pasado y le dijeron:

—Quizás no tengas lengua y no puedas hablar, pero te vamos a dar el poder de croar más bellamente para despertar a los amantes por la noche o calmarlos para que duerman. También podrás encontrar tu camino en cualquier lugar oscuro.

La rana saltó contenta y los dioses continuaron el rastreo de Agni, que ya había tenido tiempo para esconderse en una higuera sagrada. Un elefante al que le gustaba pastar en las hojas de ese árbol se agitó ante el calor que emitía, así que se presentó a los dioses para delatar a Agni. Traicionado nuevamente, se enfadó todavía más, irrumpió en llamas y maldijo al elefante:

—Por decirles a los dioses dónde me hallo, tu lengua se doblará hacia atrás por siempre, privándote del habla. Además, tendrán que buscarme en otro lugar.

El elefante fue incapaz de relatarle a los dioses qué había ocurrido, pero estos se apiadaron, sabiendo que era culpa de Agni y le dijeron al paquidermo:

—Ha doblado tu lengua y ahora no puedes formar palabras; sin embargo, podrás trompetear magníficamente, dando majestad a los reyes y esplendor a los ejércitos. Y no hay plantas en la tierra que no puedas comer. Así satisfarás tu estómago.

Entretanto, Agni se coló por el hueco del tronco de un bambú, pero los tallos eran demasiado delgados para contenerlo y el humo lo delataba, por lo que decidió huir al tronco hueco del árbol sami. Un loro había notado cuán cálido estaba el tronco y fue a ver a los dioses para decirles dónde se encontraba el dios del fuego. Agni, que era audaz, escuchó la conversación y condenó al loro a vivir sin poder articular palabras. Los dioses tranquilizaron al ave:

—Cierto es que no podrás hablar como pueden hablar las personas y los dioses, pero tu lengua aún podrá emitir ruidos alegres, ruidos que sonarán como palabras, aun-

que no conozcas su significado. Serás como un niño o un anciano que balbucea sin comprensión. Los hombres y las mujeres te verán tan tierno que te adoptarán como mascota, te alimentarán bien y te enseñarán más sonidos. Gracias por decirnos dónde se esconde Agni.

Agni seguía dentro del tronco del árbol sami porque le daba vergüenza salir. Con las ramas, los dioses hicieron palos para que los mortales pudieran crear fuego frotándolos, de modo que Agni ya no estaría confinado en un solo lugar, sino que podría distribuirse por todo el mundo. Agni aceptó que los otros dioses tenían mayores poderes que los suyos y que podían incluso modificar las maldiciones que él ya había emitido (Radice, 2016 [2001]: 26-27).

En este mito, varios animales poseen la capacidad de hablar, pero Agni se la arrebató y da origen al estado fisionómico actual de cada uno: al elefante le retuerce la lengua y al loro le quita las palabras articuladas, aunque sigue pudiendo emitir sonidos similares al habla humana. Se puede inferir que estos animales entran en el relato disfrutando de esta cualidad. Esta hipótesis no depende tanto de la evidencia comunicativa entre los animales y los dioses, puesto que la mera comunicación entre estos seres no implica necesariamente una lectura que asimile el acto comunicativo con el lenguaje humano. Más bien, el razonamiento procede de las propias declaraciones de los númenes respecto al lenguaje de los animales. En las interacciones que se producen, los dioses atestiguan que la rana, el elefante y el loro emiten palabras tal como los seres humanos. La lengua es el órgano capaz de pronunciar palabras con sentido y esta es precisamente la parte del cuerpo a la que ataca Agni. Sin lengua o con una lengua alterada por la maldición del dios del fuego, estos seres dejan de hablar.

Los dioses reconocen que, una vez que Agni ha mutilado esta cualidad en los animales, estos ya no volverán a hablar como las personas. De modo indulgente, las deidades compensan esta pérdida con ciertas ventajas que facilitarán la vida de los animales desde ese momento en adelante. Por tanto, el pensamiento mítico desplegado en este relato asume la lengua como órgano no solo imprescindible para poder articular palabras, sino que ha de mantenerse en un estado determinado para consumir la finalidad lingüística. Ese estado se ha visto modificado en los animales fruto de la ira de Agni, con la consiguiente pérdida de la facultad del lenguaje.

Otros mitos, en cambio, cristalizan diálogos entre humanos y animales sin posicionar a ningún interlocutor como el protagonista de la interacción. En los relatos anteriores, el foco de la cualidad lingüística se centraba en una de las dos partes de la conversación. Ahora la narración no da prioridad ni a la capacidad humana de entender el lenguaje de los animales ni al atributo de estos últimos de poder hablar. Son principalmente los mitos asiáticos los que se ciñen a esta categoría.

En China, se cuenta que un hombre piadoso estuvo rezando a una diosa durante muchos años en Taizhou. Una mañana, una hermosa mujer ataviada con una túnica

amarilla le dijo que ella era esa diosa y que se presentaba para recompensarlo por su devoción. Sacó una crema con la que ungió los oídos del hombre y cuyo efecto le permitiría entender a las hormigas. El hombre encontró algunos de estos insectos en una piedra que sostenía un pilar de la casa. Una hormiga le dijo que estaban buscando otro lugar para vivir ya que el sol no calentaba el frío suelo porque había un tesoro enterrado debajo. Cuando las hormigas se fueron, el hombre excavó y descubrió varios frascos repletos de monedas de oro. Se hizo rico, pero nunca más volvió a entender el idioma de las hormigas (Hearn, 2006 [1932]: 146-147).

El pueblo mongguer, que habita en la provincia china de Qinghai, relata el mito del cazador con diferentes variaciones narrativas. Cuentan que, durante un periodo de sequía, Hai Li Bu se adentró en el bosque para buscar comida. Vio una grulla cazando una pequeña serpiente blanca que pedía ayuda. El hombre disparó una flecha para liberar al reptil y cuando se hubo zafado de la grulla, la serpiente le dijo a Hai Li Bu que era la hija del rey Dragón y lo invitó a ir con ella al palacio de cristal. Allí, el rey Dragón quiso agradecer al hombre su acto heroico y le ofreció joyas. Con todo, el deseo más profundo de Hai Li Bu era ayudar a su pueblo a que entendiera el lenguaje de los animales tan bien como él. El rey Dragón no le concedió este deseo y, además, extrajo una piedra de su propia boca para advertirle que se convertiría en roca si alguna vez revelaba su secreto. Pero esta piedra le otorgó un talento cazador inmejorable y su pueblo consiguió recuperarse de la carestía de alimentos que había sufrido.

Pasado el tiempo, Hai Li Bu escuchó a unos animales decir que el pueblo se iba a inundar e inmediatamente avisó a su gente, pero nadie le prestó atención. Cuando empezó a diluviar, lo contó todo, reveló su secreto con el fin de que le creyesen y acto seguido se convirtió en piedra. Entonces, estas personas creyeron a Hai Li Bu y huyeron a un terreno más alto. Cuando regresaron al pueblo, colocaron una estatua de piedra en la cima de la montaña para recordar que tienen que escucharse los unos a los otros (Stuart y Limusishiden, 1994: 179-180).

Los mongguers también cuentan que, hace mucho tiempo, un hombre llamado Gong Zhizhang entendía todas las lenguas de los pájaros. Un día nevado, estando durmiendo en su cálido *kang*, un cuervo se acercó a su ventana y le dijo:

—¡Gong Zhizhang! Hay una oveja muerta detrás de la montaña. Tú te puedes comer la carne y yo los intestinos.

El hombre se apresuró ya que no podía dejar escapar esa oportunidad. Cuando llegó donde estaba la oveja, la cargó y se la llevó a casa, donde pudo despiezarla. La despellejó, le abrió el vientre y pensó que sería una pena no comerse los intestinos, así que los lavó cuidadosamente, los cocinó y se los comió con la carne. Empero, el cuervo llegó para reclamar su recompensa y, al comprobar que Gong se había comido los intestinos, se puso furioso y pensó en una venganza. Al día siguiente, el ave volvió y le dijo:

—¡Gong Zhizhang! Detrás de la montaña yace una oveja muerta. Tú puedes comer la carne y yo los intestinos.

Gong se abrigó y salió en su búsqueda, pero lo que encontró no fue una oveja, sino una persona rígida en estado de congelación. Se apresuró a casa y se quedó preocupado todo el día por lo que había contemplado. Al día siguiente, el cuervo voló a la oficina del condado y acusó a Gong de haber matado a un hombre. El magistrado interrogó a Gong por aquel crimen:

—¿Por qué matas gente?

—Yo nunca he matado a nadie.

—Si no has matado a esa persona que ha aparecido detrás de la montaña, ¿cómo explicas que tus huellas estén allí?

—Anteayer un cuervo me dijo que había una oveja muerta detrás de la montaña y que yo me comería su carne y él sus intestinos. Pero finalmente me comí yo la oveja entera. De nuevo, ayer me dijo que había otra oveja detrás de la montaña, pero lo que encontré fue una persona congelada. Me asusté y salí corriendo hacia mi casa. Tal vez el cuervo se enfadó conmigo y quiso implicarme en esa muerte.

El magistrado se sorprendió y le preguntó si realmente podía entender el idioma de los pájaros, a lo que Gong respondió afirmativamente. Para ponerle a prueba, el magistrado ordenó a su personal que, sin que lo supiera Gong, rociara agua con granos de sal y esperara a que llegaran los pájaros. Después de un rato, una bandada de golondrinas se abalanzó sobre lo que pensaban que era algún tipo de cereal y comenaron a comerlo. El magistrado le preguntó a Gong qué estaban diciendo aquellos pájaros y este respondió:

—Las golondrinas están diciendo que el grano es bueno, pero que es demasiado salado para comer.

Convencido de que Gong podía entender el lenguaje de las aves, el magistrado le dejó irse libre (Stuart y Limusishiden, 1994: 180-181).

En la región autónoma de Sinkiang, perteneciente a la República Popular China, el pueblo uigur dispone de una extensa mitología comúnmente protagonizada por Nasrdin Avanti —o Effendi Nasreddin—. En uno de los mitos, Avanti estaba de cacería con el rey y le dijo que sabía entender el idioma de los pájaros. Una lechuza le había advertido de que, si el monarca seguía tratando mal a las personas, su reino se derrumbaría (Barcan Elswit, 2009: 189). En Japón se cuenta que Jiro devolvió un pez rojo al agua y una doncella le llevó al reino submarino de Neriya para ver a Rin Jin, el rey Dragón. Como premio por haber ayudado al pez rojo, el rey Dragón le concedió una petición. La doncella le había recomendado preguntar por el Oído que Escucha, así que eso mismo solicitó Jiro. Se trataba de una concha con la que Jiro podía entender

el idioma de los pájaros. Un día, unas aves le dijeron que la hija de un noble estaba bajo el hechizo de una serpiente que se hallaba en el techo del palacio, así que Jiro se dispuso a rescatarla (ápud Barcan Elswit, 2009: 58).

- 222 Una leyenda india relata cómo el príncipe Sarat Chandra conquistó a una princesa merced a su dominio del idioma de los pájaros. Una noche, el príncipe dormía cerca del árbol en el que los patos Chakwa y Chakwi estaban discutiendo sobre quién de los dos debía narrar un cuento. No se ponían de acuerdo y la discusión se acaloró, de modo que Chakwi se marchó volando a otro país hasta que llegó al palacio de un rajá. La hija de aquel soberano era bellísima y cada mañana derramaba agua para honrar a Suraj Narayan, el dios del sol, y pedirle en sus rezos casarse con el príncipe Sarat Chandra. Cuando Chakwi escuchó la oración, le dijo a la princesa:

—El príncipe de mi país es Sarat Chandra, hijo de Megha Chandra. Voy a contarle tus deseos.

Chakwi regresó a su reino y le contó a Sarat Chandra que la princesa de aquel país estaba enamorada de él. El príncipe le pidió consejo sobre cómo cortejarla y el pato le recomendó una serie de trucos (Crooke y Chaube, 2002 [1891]: 248-249).

El arquetipo de la conversión en piedra o de la expiración como condena por revelar el don oculto de entender la lengua de los animales que se observó anteriormente en el mito de «El hijo fiel de Wazir» está extendido por buena parte de Asia. En ese relato, el foco de la narración se centraba en la capacidad de comprensión del ser humano, pero a continuación se exponen dos mitos en los que el habla de los animales recibe una atención equiparable con la aptitud de un ser humano de entender este discurso. Cambian los detalles, los contextos y los personajes, pero este motivo guía la línea narrativa de los mitos.

Los punyabíes cuentan que había una vez un rey que entendía el idioma de todas las aves, bestias e insectos. Había sido un regalo de un hada madrina, pero contenía el hechizo de convertir en roca al rey en el caso de contarle a alguien que poseía ese don. Un día, el monarca dejó caer al suelo unos granos de arroz que recogió una hormiga. Otra hormiga se acercó a esta y le dijo:

—¡Oh, querido amigo! Dame ese grano de arroz. Mis botas están tan sucias que, si tuviera que ir al comedor del rey, lo contaminaría y eso sería muy grosero.

—Si quieres arroz, ve y consíguelo. Nadie notará tus botas sucias —respondió la primera hormiga—.

El rey había escuchado la conversación y se echó a reír. Su mujer le preguntó qué le hacía tanta gracia, pero no se lo podía decir. La reina insistió durante días y su esposo decidió contárselo. Para ello, fueron al río, pues sabía que se convertiría en piedra y prefería estar en el fondo del cauce donde nadie le diera patadas. Antes de llegar, se sentaron a descansar y observaron una cabra que quería comer unas hojas a las que

no alcanzaba. La cabra gritó a su marido que la ayudase, pero este respondió que era peligroso porque justo debajo había un pozo y podía caerse. La cabra insistió, pero el macho seguía negándose y, para hacerla callar, la golpeó. El rey había comprendido el diálogo y se echó a reír. La reina volvió a mirarle con recelo, pero esta vez el rey había cambiado de opinión y decidió no revelar su secreto. Para hacer callar a su mujer, le advirtió que procedería a hacer lo mismo que el macho cabrío había hecho con su mujer. Finalmente, la pareja regresó a casa sin que el rey contase su don (Lang, 1907: 211-215).

En Sri Lanka se cuenta que un rey que criaba animales salvajes llegó a aprender de manera minuciosa la lengua de los animales. Un día escuchó a las aves agradecerle la comida y la bebida que les ofrecía. El hombre se echó a reír y las carcajadas llegaron hasta la reina, que le preguntó por el motivo de su regocijo. El rey no respondió porque moriría si revelaba su don. Su esposa insistió durante días, así que el rey, previendo la inminencia de su muerte, fue a dar de comer a sus animales. Estos se dieron cuenta de lo que pasaba y empezaron a conversar sobre ello. El rey lo entendió todo y volvió a estallar de risa. Ante el insistente cuestionamiento de la reina, el hombre respondió que estaba pensando construir un tanque. Así, se llevó a los animales a un lugar apartado y les ordenó erigir esa edificación. Más tarde, regresó para supervisar la obra y percibió que el chacal no estaba trabajando. El rey le preguntó el motivo de su pereza y el chacal respondió:

—Señor, estoy contando los animales para saber si hay machos o hembras en exceso. Y hasta donde puedo contar, hay más hembras.

—Según mis cuentas, hay más machos. Voy a regresar a casa a comprobar el registro. Si resulta que son los machos los que están en exceso, te daré una buena lección —respondió el rey.

El rey comprobó que el chacal le había mentado, con lo cual volvió a la obra y el animal se explicó:

—¡No, oh señor! Su majestad, no hay tantos como hembras. En la cuenta de las hembras también he incluido a los machos que escuchan las cosas que dicen las hembras.

Ambos volvieron a contar según este método y efectivamente había más hembras que machos. El rey regresó a su casa y la reina volvió a preguntarle por la construcción del tanque. Entonces el hombre, tomando un bastón, comenzó a golpear a su mujer, que prometió no volver a preguntarle (Parker, 1910: 258-260).

Cambiando de continente, una historia maya se asemeja en cierta manera a la leyenda italiana de Bobo por cuanto las aves son capaces de predecir lo que va a acontecer, simbolizando así un conocimiento clarividente encarnado por un ser humano. En este cuento, un muchacho maya podía comprender el idioma de los pájaros y, al

salir con su padre para realizar las labores del campo, siempre reía cuando un pájaro cantaba. Al hombre le irritaba que su hijo comprendiese a esos animales, pero sus límites cesaron cuando un pájaro le dijo al chico que algún día su padre iba a saludarlo. El cabreo del hombre se debió a que pensaba que su hijo le estaba faltando el respeto o que algún día iría a humillarlo. El señor empezó a actuar duramente contra su hijo hasta que le echó de casa definitivamente. El muchacho vagó sin rumbo fijo y llegó a la hacienda de un cacique donde leyó el siguiente aviso: «Aquel que pueda interpretar los graznidos de dos cuervos que cada tarde llegan a revolotear en la ventana del gran cacique, se casará con su hija y será el heredero de sus riquezas». El joven se presentó ante el cacique y le tradujo el mensaje de los cuervos. Por lo visto, el cuervo y la cuerva habían tenido dos hijos y el macho fue en busca de comida, pero al no regresar, la cuerva salió y ahora regresaba a reconocer a los dos pequeños como sus hijos legítimos. Después de aquel acontecimiento, el cacique cumplió con su palabra. El joven se casó con la hija del cacique y se convirtió en el heredero. Todos los habitantes de los pueblos vecinos acudieron a la fiesta de la boda y entre la multitud una pareja de ancianos se acercó con respeto al nuevo cacique al que saludaron. El muchacho respondió al hombre:

—No te inclines ante mí, ni me saludes porque soy tu hijo. ¿Te acuerdas de mí y de aquel pájaro cuyo discurso me obligaste a decirte?

—¡Oh, hijo mío, perdón por lo que te hice!

—No te preocupes, padre mío, que no te guardo rencor. Desde hoy, tú y mi madre viviréis cerca de aquí, para que renazca la paz y la alegría en nuestra familia.

(Thompson, Thompson y López de López, 2007: 120-122).

Tanto en este cuento como en el de Bobo, las figuras paternas cometen una injusticia contra sus hijos por saber interpretar la lengua de los pájaros. Tal es el enojo que tratan mal a sus hijos y les expulsan del hogar, llegando el padre de Bobo incluso al extremo de planificar su asesinato. El conocimiento de este idioma les acarrea a los jóvenes un exilio, pero a continuación les sirve para triunfar fuera del núcleo familiar, con el cual se reencuentran al final de la historia, siendo el desenlace más o menos trágico para los personajes que, en origen, obraron abusivamente. Los pájaros auguran el futuro inmediato: en el caso de Bobo, aciertan haciéndole saber que una de las tres personas que se encontraban debajo del castaño iba a convertirse en papa; en el cuento maya, un pájaro profetiza que el padre del muchacho le tendría que saludar en algún momento.

Indirectamente, los protagonistas acceden a un tipo de conocimiento del que no todas las personas disfrutan. Interpretan los mensajes de las aves sin ningún tipo de dubitación, por lo que reconocen su veracidad y solamente les queda seguir su camino hasta que ese presagio se haya cumplido. Bobo y el joven maya parecen

discernir el tipo de sabiduría al que están expuestos y admiten que sus progenitores, aunque fueron inicuos, no merecen un castigo por sus acciones pretéritas. Cuando los muchachos han alcanzado una suerte de gloria, casualmente sus padres vuelven a aparecer en escena y, aceptando su culpa, piden perdón.

225

Para cerrar los mitos en los que los animales adoptan esta cualidad humana tan característica, conviene acercarse al relato de «El lenguaje del arte escáldico» o «Skáldskaparmál», que conforma la segunda parte de la *Edda Menor* de Sturluson. Este poema cuenta que Hrédmar era el rey de los *dvergar* —enanos— y padre de Fáfñir, Ódder y Regin. El segundo de los hijos fue asesinado accidentalmente por Loki e inmediatamente los Ases compensaron a Hrédmar con el oro y el anillo del enano Andvari. Para ello, Loki capturó a Andvari y le chantajeó con recuperar su libertad a cambio del anillo y el oro. El enano accedió al trato, no sin antes maldecir a todo aquel que poseyera el anillo. Los otros dos hijos de Hrédmar, celosos, asesinaron a su propio padre por el anillo y acto seguido empezaron a pelearse entre sí. Regin exigió a Fáfñir compartir el oro, pero este había matado con sus propias manos al padre de ambos, creyéndose con derecho a poseer el oro. Empezaba así a cumplirse la maldición de Andvari por la que todo poseedor del anillo caería en el egoísmo y la desgracia. Para amenazar a su hermano, Fáfñir se puso un yelmo aterrador y cogió la espada de Hrédmar. Regin huyó y Fáfñir enterró el oro en el bosque Gnitatheath. Al entrar en la guarida, se convirtió en una gran serpiente y se colocó encima de la tierra escarbada.

Regin, que no había renunciado a su herencia, se fue a vivir a la corte del rey Hiálprek de Tiod y se convirtió en forjador de espadas. Durante su estancia, se convirtió en el padre adoptivo de Sigurd, hijo de Sigmund, de la familia noble de los Volsung. Regin le enseñó a jugar al ajedrez, el arte de las runas y varios idiomas que hablaba. También le contó la historia del oro, que suscitó tal sed de venganza en Sigurd que pergeñaron un plan para recuperarlo. Para ello, Regin fabricó una espada llamada Gram —Ira—, tan afilada que cortaba de cuajo un yunque de hierro. Preparados y pertrechados, partieron hacia Gnitatheath y encontraron a Fáfñir.

Sigurd cavó una trinchera en el lugar en el que Fáfñir bajaba a beber, se escondió y cuando su enemigo se encontraba encima, atravesó su cuerpo con la espada. Fáfñir murió instantáneamente y Regin le ofreció el corazón a Sigurd. Cuando Regin se marchó a dormir, Sigurd se puso a asar el corazón de Fáfñir. Al tocar con sus dedos para comprobar si ya estaba cocinado, se quemó y, para refrescarlos, se llevó a la boca los dedos impregnados con los jugos del corazón. Al tocar la lengua, de repente Sigurd percibió que podía entender el idioma de las aves. Un pájaro se acercó y le recomendó comer aquel corazón, pues le daría fuerza y vida; otro se aproximó y le dijo que Regin estaba tramando traicionarle y vengarse de Loki. De este modo, la propiedad del anillo por parte de Regin también le había hecho cambiar de personalidad siguiendo la maldición de Andvari. Advertido por los pájaros, Sigurd desenvainó

su espada y mató a Regin. Le robó su espada, montó en su caballo Grani y cabalgó hasta llegar a la guarida en la que Fáfnir había escondido el oro. Lo cargó todo y se marchó (Sturluson, 1984: 152-156).

- 226 Los animales son ciertamente elementos narrativos muy recurrentes que se inmiscuyen en los asuntos humanos. Al igual que diferentes especies animales protagonizan los mitos, y dada la amplitud del repertorio paisajístico y de personajes que permiten estos relatos, otra tipología de seres míticos también son depositarios de la capacidad del lenguaje. Ya no nos enfrentamos ante figurantes con una correspondencia directa con seres reales, sino entidades irreales en el plano físico cuya concepción parte de la libertad imaginativa del pensamiento mítico. Troles, gnomos, aluxes, hadas, gigantes, dragones, cíclopes e infinidad de personajes fantasiosos constituyen un rico bestiario que impregna los relatos de todas las mitologías del mundo. Aquello que determina la naturaleza metafísica de estos seres no es tanto su falta de reciprocidad con entidades de eso que llamamos realidad, pues, con diferencias de grado, todos ellos guardan algún tipo de semejanza morfológica o conductual con seres vivos. La imagen del dragón nació de la interpretación de los fósiles de dinosaurios que hicieron los pueblos ágrafos y, a nivel literario, se asimiló como el resultado de la combinación de un reptil y un ave, con sus consecuentes variaciones según la tradición mitológica. El cíclope y sus múltiples representaciones allende las fronteras helenas, como el ojáncano cántabro, se caracteriza, ante todo, por la falta de un elemento corporal tan real como el ojo, que los antiguos creyeron ver en el orificio craneal de la trompa de un elefante. En otras palabras, como productos de la psique humana, forzosamente han de asemejarse de un modo u otro a elementos naturales o seres reales.

La propia esencia narrativa necesita que las historias se desarrollen linealmente y, para ello, el diálogo y la comunicación entre los personajes son vectores cruciales que hacen avanzar el argumento. Por ello, descartamos los mitos en los que la interacción se da sin ningún tipo de resonancia sobre el fenómeno del lenguaje, pues de lo contrario habríamos de incluir prácticamente todas las narraciones. No nos interesa que un monstruo establezca una plática con un humano, del mismo modo que no procedía anteriormente una conversación *per se* entre especies. Solamente recogemos relatos en los que se hace explícita la capacidad del lenguaje como un don o como una característica no privativa del ser humano, sino compartida con otras entidades.

En el célebre mito griego de los argonautas, Jasón preparaba su viaje en busca del vellocino de oro y, para asegurarse el camino más apropiado para seguir, visitó al roble parlante. Jasón observó su majestuoso tronco, las ramas anudadas y el corazón de aquel milenar árbol y se dirigió a él solicitándole consejo para conseguir el vellocino de oro. Al principio hubo silencio, pero pronto las frondas del roble empezaron a agitarse y a susurrar sonidos mientras los demás árboles permanecían en un

reposo absoluto. Poco a poco, el sonido se hizo más fuerte hasta que se convirtió en un rugido similar a una ventisca. Cada hoja parecía una lengua y toda la miríada balbuceaba a la vez, impidiendo a Jasón distinguir palabras claras. Finalmente, el roble articuló una oración que Jasón pudo entender. Le recomendó ir a Argos, un maestro constructor de barcos, y pedirle construir una galera con cincuenta remos. Esa voz nítida se desvaneció a continuación mezclándose con el murmullo incomprensible de las hojas. El árbol desapareció y entonces Jasón dudó si aquella experiencia había sido real o fruto de su imaginación al atravesar la brisa el espeso follaje del roble.

En este mito, cada hoja se equipara con el órgano articulador humano, la lengua, de modo que el roble dispone de miles de medios que le permiten expresarse discursivamente. Todas las hojas hablan a la vez, confundiendo la recepción y descodificación del mensaje por parte de Jasón, hasta que finalmente el árbol pronuncia una oración comprensible. En esta línea, habría un elemento rector a modo de cerebro humano encargado de ordenar el discurso de una manera coherente. Ciertamente el roble es una especie arbórea real y no existe motivo para encuadrarlo en la existencia metafísica. Sin embargo, no es tan relevante el aspecto físico del personaje y su consiguiente correspondencia con un ser real, sino que este roble parlante actúa como figura sobrenatural en el mito al cumplir una función reveladora ante Jasón y al estar provisto de medios poco creíbles en el mundo empírico.

Dentro de la mitología griega, también destaca la capacidad lingüística de Ladón, un dragón de cien cabezas cada una de las cuales habla un idioma diferente. Ladón era el custodio del jardín de las Hespérides, ninfas del ocaso e hijas del titán Atlas, que había sido castigado por Zeus a sostener la bóveda celeste sobre sus hombros. Este jardín se encontraba en la actual España y en él se hallaban las manzanas de oro, símbolo del conocimiento, que Heracles tenía que robar con motivo del penúltimo de los doce trabajos impuestos por Euristeo. Junto con las piezas de oro, raptó un rebaño de toros rojos que aluden a la revolución neolítica que la cultura prehelénica, al igual que la egipcia, buscaba en el Mediterráneo occidental habida cuenta de la conexión con la riqueza y prosperidad de la mítica Atlántida. Aunque no es la única versión del robo de las manzanas, Heracles se enfrentó a Ladón para arrebatarle las manzanas y llegó a asesinarle.

Según una narración folclórica de Bretaña, había una vez un pescador muy pobre llamado Ewen Ab-Grall que vivía en Saint-Michel-en-Grève. Tenía media docena de hijos de no más de seis años y a su mujer Guyona Le Doz poco le faltaba para dar a luz al séptimo. La responsabilidad de alimentar a su extensa familia estaba en entredicho, pues durante un tiempo no pudo pescar nada. Él, que había sido el mejor pescador de todo el país, estaba convencido de que una bruja malvada lo había hechizado. La miseria y la tristeza se apoderó de su cabaña de paja, ubicaba al borde de la orilla del mar, debajo de Roc'h-allaz. Ewen pasaba todo el día y, a menudo, toda la noche en el mar. No le importaba estar tanto tiempo fuera del hogar, ya que al regresar su

mujer le solía recibir con malas formas por no traer comida. El infeliz pescador ya se había cansado de responder a las quejas de Guyona y se limitaba a lamentarse por su destino.

228 Un día de junio, recogiendo sus redes, encontró un pez singular. La parte frontal de su cuerpo parecía el busto de una mujer y el resto estaba cubierto de escamas que terminaban en una cola de pez. Ewen se sorprendió mucho, ya que nunca había visto nada igual. Pensó que sería una sirena, idea que ratificó cuando la escuchó hablar en el lenguaje de las personas y decirle:

—Devuélveme al mar.

—¡En absoluto! —respondió Ewen— Llevo mucho tiempo sin pescar nada y mi mujer me está haciendo la vida imposible.

—Devuélveme al agua y no te arrepentirás.

—¿Qué me darás a cambio?

—Te haré pescar tantos peces como quieras todos los días.

—Si es cierto lo que dices, te devolveré al mar, pero me gustaría asegurarme de ello antes.

—Muy bien. Tira tus redes al agua.

Ewen llegó ese día a casa repleto de pescado gracias a la sirena (Luzel, 1887: 720-751). El mito se extiende mucho más, pero en este fragmento se observa cómo un ser mitológico como una sirena posee la capacidad del lenguaje e incluso habla la lengua de Ewen, pues este la comprende y se establece entre ellos una interacción sin dificultades. Como establecimos más arriba, no nos interesa tanto el diálogo entre especies, sino la manifestación explícita sobre el fenómeno lingüístico en un ser sobrenatural. Ewen comienza dudando sobre la naturaleza del ser que ha pescado. El detonante que le hace entender que se trata de una sirena no es solo su forma física, sino también la capacidad del lenguaje. Ewen ratifica su idea cuando la escucha hablar «en el lenguaje de las personas». El pensamiento mítico que rodea este relato asume la circunscripción del lenguaje a los seres humanos, pero se lo entrega explícitamente a una sirena. La conciencia sobre la idiosincrasia humana a partir del lenguaje es palmaria y el trasvase de esta facultad a la sirena es una concesión, no una propiedad inmanente.

Los mitos, las leyendas y los cuentos propuestos en esta sección asimilan la facultad humana del lenguaje a diferentes especies animales y entidades sobrenaturales, siendo las aves las privilegiadas de esta concesión. Una exigua minoría de mitos específica lenguas concretas habladas por los animales, mientras que la gran parte de las narrativas aluden esencialmente al don del habla. Dentro de esta macrocategoría, se han observado diferentes focos de atención en los relatos en los que intervienen

animales. En ciertas ocasiones, prepondera el ser humano como entidad capaz de entender el lenguaje de los animales; otras veces, son los animales los que protagonizan la temática lingüística y se les presenta como seres que articulan palabras y elaboran discursos; por último, se han detectado algunas historias en las que no prevalece ninguno de los elementos anteriores sobre el otro, de manera que el núcleo de la cuestión lingüística está representado por el diálogo entre especies.

Por su parte, los mitos que explicitan el don del lenguaje en los seres sobrenaturales son muy heterogéneos en la forma de presentar esta característica. El roble parlante y el dragón Ladón de la mitología griega son seres políglotas que manifiestan esta cualidad en los diferentes tipos de ramificaciones que se alojan en la parte alta de sus cuerpos, siendo las hojas de la copa del roble y las cien cabezas del dragón las bifurcaciones que simbolizan el plurilingüismo. La sirena del mito bretón presumiblemente no domina diferentes lenguas, o al menos no es un dato relevante, pues la narración de esta versión concreta no lo menciona; en cambio, sí se precisa que habla «el lenguaje de las personas» y establece una conversación en la lengua de Ewen, que probablemente sea el bretón o el francés.

## **7.2 Seres parlantes durante el viaje chamánico**

La mitología está mediada por el contexto cultural de producción, cuyas características definitorias moldean la estructura, la estética y el repertorio actitudinal en los relatos míticos. Agencias sociales tales como la religión, la organización familiar o la jerarquización productiva influyen decisivamente en los patrones que articulan las composiciones narrativas. Así, se pueden observar reminiscencias hindúes en los motivos filosóficos de la mitología india o ejes argumentales que giran en torno a ciertas actividades ligadas con la caza en el caso de la mitología de pueblos cazadores y recolectores. El entorno y el modo de vida delimitan en cierta manera el universo de lo normal o de lo esperable en los mitos de cada comunidad.

En este sentido, existen culturas con un fuerte componente chamánico alrededor del cual se organiza la literatura folclórica. Una de las expresiones antropológicas más malinterpretadas y falsificadas en áreas geográficas en las que predomina una racionalidad antitrascendental es el chamanismo o, con mayor rigurosidad, los chamanismos, pues existen tantas expresiones chamánicas con sus propias particularidades como pueblos practicantes. Vinculado con prácticas brujescas, es común su confusión con fenómenos bien diferentes como la santería o el vudú. Estas prácticas se oponen a menudo al pensamiento científico como culmen de la superioridad civilizatoria, diluyendo así su poso ideológico y cultural en una suerte de salvajismo que refuerza posiciones racistas o, cuando menos, etnocéntricas. Sin afán de abordar una aproximación profusa, buenos serán unos apuntes que clarifiquen algunos elementos cruciales sobre el chamanismo.

Las formas que la especie humana ha desarrollado durante milenios para manifestar la dualidad de lo sagrado y lo profano no se limita al velo institucionalizado de religiones articuladas por textos canónicos, representantes legitimados por dioses y doctrinas espirituales. Entre las alternativas activadoras del pensamiento sagrado, el chamanismo es una de las respuestas que hunde sus raíces en el pasado más remoto y que se ha mantenido vigente hasta nuestros días. No podemos considerar este fenómeno como una religión al uso, ya que carece de dogmas, de liturgias, de templos sagrados y de un cuerpo sacerdotal institucionalizado. Lo que encontramos es un hombre o una mujer que cumple varias funciones sociales en su comunidad. Al igual que la mitología y la religión, el chamanismo parte del supuesto de una era gloriosa posteriormente agitada por un detonante que originó un cataclismo y el descenso de los humanos a un mundo terrenal regido por la entronización de lo material y del pecado. Debidamente separados diferentes planos, el chamán accede, previo entrenamiento riguroso, a realidades sutiles para ejecutar misiones que satisfagan a la comunidad que le ha apelado.

Rastrear la etimología de la palabra «chamán» nos adentra en un laberinto de préstamos lingüísticos y derivaciones entre innumerables lenguas. Un posible origen se encuentra en el sánscrito *śramana*, que denota el ascetismo ante los placeres mundanos, aunque, en tanto que fenómeno característico de los pueblos siberianos y uraloaltaicos, también se baraja la posibilidad de una etimología de las lenguas tunguses habladas en Siberia y Manchuria, que alude al chamán como un sabio conocedor de las propiedades medicinales de las plantas (Hoppál, 2005: 15). El chamanismo no está restringido a su área de influencia en sus regiones originarias del Ártico y de Asia Central, ya que es posible encontrar chamanes en la América amazónica, en pueblos originarios de Norteamérica, en Oceanía o en infinidad de comunidades africanas. Al igual que ocurre con las religiones más extendidas, cada cultura ha adaptado las prácticas chamánicas a sus necesidades y a su entorno inmediato, pero todas las variantes reúnen unas características generales.

El historiador de las religiones Mircea Eliade (1980 [1967]: 439) destacó en el chamán tres ejes taxativos: (i) el chamán como hechicero encargado de atender las dolencias físicas de los miembros de su comunidad mediante su profundo conocimiento de las propiedades curativas de las plantas; (ii) el chamán como sacerdote y guía espiritual que interpreta los mensajes de los dioses manifestados en la realidad sensible; y (iii) el chamán como psicopompo, es decir, como acompañante de las almas de los difuntos para superar los peligros que acechan en el camino entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos gracias a técnicas extáticas<sup>77</sup> en las que libera su

---

77 Términos como «éxtasis» y «trance» son utilizados habitualmente de manera indistinta para aludir a las técnicas psico-fisiológicas chamánicas. Conviene subrayar que investigadores como Gilbert Rouget solo validan la opción de «trance» en este contexto. El etnomusicólogo francés advierte de que el éxtasis implica quietud, silencio y privación sensorial, mientras que el trance se caracteriza por el movimiento,

conciencia de su cuerpo material. Estos elementos están interrelacionados y destacan en mayor o menor grado en cada tradición chamánica.

Por ejemplo, la función curativa se vincula con la espiritual en la medida en que la enfermedad es entendida frecuentemente como la huida del alma fuera del cuerpo o su rapto por entidades malignas. La misión del chamán consistiría en entrar en un estado alterado de conciencia para el cual sigue una serie de rituales indefectiblemente contextualizados, tales como la ingesta de enteógenos denominados «plantas maestras» —según el área geográfica, prevalece la ayahuasca, el peyote, el yopo o la iboga, entre otras— y el ritmo monótono y constante del tambor chamánico para favorecer la introspección. Una vez que el chamán ha entrado en estado de éxtasis, los sentidos de su cuerpo físico quedan neutralizados y sustituidos por la unión con un mundo místico al que viaja para capturar el alma de la persona adoleciente.

Este trance no está exento de peligros, pues ha de afrontar la huida mágica de las fuerzas negativas y, a su «vuelta» al orden tangible, se reportan consecuencias físicas nocivas en el chamán. El viaje puede ser en cierta manera neutral en términos emocionales, pero otras veces se producen *nekyias*<sup>78</sup> o descensos a los infiernos en los que se enfrenta a las consiguientes pruebas y adversidades. Como prolongación de este tipo de experiencias, las narraciones chamánicas integran la realidad ordinaria y extraordinaria en una síntesis holística proyectada en un lenguaje corriente que de otro modo sería inexpresable. Por tanto, la mitología circunscrita al chamanismo sirve de soporte narrativo para transmitir simbólicamente los estados psíquicos peculiares a los que accede el chamán durante el proceso de curación, de interpretación extrasensorial y de psicopompo.

En su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Mircea Eliade mostró una historia recogida por el etnógrafo siberiano Andrei Alexandrovich Popov en la comunidad samoyeda de los nganasan, que habita en la parte más septentrional de Siberia. Se cuenta que un hombre que se estaba iniciando en el chamanismo sufría de viruela, enfermedad que le condujo a la inconsciencia durante tres días y estuvo cerca del óbito. Cuando se recuperó, relató que había escuchado hablar a su enfermedad diciéndole que los Señores del Agua le brindarían los poderes chamánicos y, a partir de entonces, su nombre sería Huottarie —Somormujo—. Durante su trance, viajó al infierno, donde conoció a los señores de todas las enfermedades, sobrevoló

---

el ruido, las alucinaciones, la insensibilidad al dolor físico y, en definitiva, la sobreestimulación sensorial (Rouget, 1980). Esta diferenciación que parece pertinente a efectos investigativos no lo es en las comunidades chamánicas, que únicamente atienden a la conexión entre la persona chamana y los espíritus. Se pone de manifiesto, entonces, que estas categorías no tienen por qué ser operativas en el contexto de aparición del fenómeno.

78 Este concepto es un mitologema empleado para analizar, en numerosas tradiciones mitológicas, el descenso al mundo de los muertos como parte del prototípico viaje del héroe, representado en este caso por el trance chamánico.

todos los mares, fabricó tres tambores especiales para las ceremonias de las mujeres chamanas y llegó a un mar sin orillas donde encontró siete piedras que le dijeron cuál era su utilidad para los seres humanos. Fueron varias sus peripecias, hasta que se encontró con un herrero que lo descuartizó y lo devoró durante tres años. A continuación, le dio de nuevo la vida moldeándolo y convirtiéndolo en un buen chamán. Para ello, le cambió los ojos para que, a partir de entonces, tuviera una mirada mística y le horadó los oídos para que comprendiera el lenguaje de las plantas (Eliade, 1960 [1951]: 47-50).

Este mito reproduce el esquema prototípico de la iniciación por la que el novicio se consagra a la práctica chamánica. Se trata de un relato iniciático de muerte y resurrección. El pupilo ha de morir simbólicamente para despojarse de la contaminación a la que ha estado expuesto durante años. No sorprende esta dinámica en las sociedades de acervo cristiano cuando, en Jn, 3: 3, Jesús afirma ante Nicodemo que «el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios». La iluminación procede de la senda espiritual frente a la material, previo renacimiento simbólico. Una vez ha purgado sus impurezas, comienza la forja del carácter chamánico.

A lo largo de este viaje astral, el iniciado se encuentra con elementos parlantes de la naturaleza como la enfermedad que sufre o piedras que le hablan. Asimismo, el herrero efectúa una operación en sus oídos, condición aparentemente indispensable para comenzar a entender el lenguaje de las plantas. De nuevo nos enfrentamos ante la disyuntiva de la interpretación de este lenguaje, pero el propio contexto chamánico es un indicio poderoso para no entenderlo como si de la facultad humana se tratase. Más bien, dado que el chamán tiene que prepararse para la atención sanitaria de sus vecinos, inexcusablemente necesita conocer las propiedades de cada planta y sus efectos sobre la salud de las personas. El mito, cargado de simbología, arquetipos y figuras literarias, emplea la metáfora para referenciar este conocimiento curativo.

El desplazamiento semántico que supone esta metáfora se da entre dos términos. Por un lado, el tenor es el término literal al que se refiere la construcción metafórica. En este caso, el tenor es el conocimiento exhaustivo de las plantas con un fin curativo. Por otro lado, el vehículo es el término figurado que se expresa discursivamente y que guarda algún tipo de relación con el tenor. En este fragmento del mito, el vehículo es el lenguaje de las plantas. Por tanto, es interesante destacar que un elemento perteneciente a la idiosincrasia lingüística del ser humano como lo es el lenguaje conforma un medio para expresar una idea cenital de la cosmovisión chamánica.

A pesar del contenido estrambótico de este mito, los elementos retóricos como la metáfora u otros símbolos como la muerte iniciática reflejan un ritual presente en muchas culturas y exhibidos en múltiples soportes. Los juicios morales a las tradiciones chamánicas eclipsan un universo simbólico que nos rodea en prácticamente todos los aspectos de la vida y que se diluye en la hegemonía de lo inmediato. El sím-

bolo remite a otra cosa y la relación que se establece depende del estado de conciencia del observador, de manera que, ante un mismo universo simbólico, alguien puede recibir impresiones extraordinarias que pasan desapercibidas para otra persona.

En la serranía de la ciudad portuguesa de Sintra se encuentra la *Quinta da Regaleira*, un microcosmos eclipsado a menudo por la estética de los castillos colindantes a los que se acercan los turistas para fotografiar sus hermosas y coloridas almenas. El turismo masivo se dirige a estas construcciones guiado por los ojos de lo inmediato, por una visión, bien entendida, profana. Pero al igual que el herrero le cambia los ojos al aprendiz de chamán, la *Quinta da Regaleira* ofrece, para quien la visite con los ojos de ver más allá, un universo simbólico donde las claves mitológicas y masónicas se esconden en lo más recóndito.

Entre la vasta explanada, llama la atención el pozo iniciático, una torre de casi veintisiete metros que revive el trance del chamán samoyedo. Esta construcción supone un camino espiritual que parte de los exteriores del pozo, donde abundan las pruebas físicas e intelectuales para sortear los peligros del camino, es decir, de la vida, hasta llegar a la circunferencia del fondo del pozo. Si se mira hacia lo alto, se contempla la bóveda celeste y el sol, esa luz de vida cuyo alcance supone la transmutación del ser, es decir, trascender una vida profana despojándose de las costumbres comunes y renacer espiritualmente para asumir la plena pertenencia a las leyes naturales.

El ser humano mítico no se presenta como alguien acabado y dejado a la fruición del goce ya alcanzado; por el contrario, es parte de un proceso de completitud constante en el que siempre tiene algo que hacer para perfeccionarse. Ese camino se logra simbólicamente subiendo un circuito en espiral por las escaleras de la parte externa del pozo. Un recorrido de nueve niveles, como los nueve círculos del infierno de la *Divina Comedia* de Dante que ilustró pictóricamente Sandro Botticelli o las nueve plataformas del Templo de las Inscripciones de Palenque representando los nueve niveles del inframundo maya<sup>79</sup>.

Hasta los elementos populares percibidos como simbólicamente neutros pueden encerrar una interpretación iniciática. Qué duda cabe de que el juego de la oca tiene una función puramente lúdica en nuestros días. No obstante, las sesenta y tres casillas son los pasos o las etapas de un sendero tradicional de la Ruta Jacobea, un camino hacia la inmortalidad. A pesar de los avatares del tiempo, si se desenrolla la espiral de este famoso juego de mesa y se superpone sobre el camino francés, la toponimia desvela lugares como Puente la Reina en Jaca y Puente la Reina en Navarra, ilus-

---

79 El urbanismo maya, como el de tantas civilizaciones, traslada los conceptos cosmológicos y mitológicos al diseño de la ciudad tanto en el plano vertical como en el horizontal. La verticalidad de las pirámides mayas simbolizó el mundo, quizás no en un primer momento por la necesidad de salir de la claustrofóbica selva tropical, correspondiendo la base con la tierra, la cúspide con el cielo y la cavidad subterránea con el infierno. Respecto al plano horizontal, en el Complejo de las Pirámides Gemelas de Tikal, el norte se vincula con el cielo, mientras que el sur simboliza el inframundo (Rivera Dorado, 2001).

trados en las casillas 6 y 12, o pueblos castellanoleoneses tan significativos como Villafranca Montes de Oca y El Ganso, nombres que guardan una relación palmípeda con este juego.

- 234 Tampoco es casual que la casilla 58 sea la de la muerte cuando la suma de sus cifras coincide con el número del arcano mayor de la muerte en el tarot. Esta casilla no es nada más ni nada menos que la catedral de Santiago de Compostela. Si el jugador cae aquí, ha de retroceder hasta el principio y volver a empezar, luego el viajero que entiende el Camino como una ruta iniciática jamás se detendría en la capital gallega, sino que continuaría hasta el fin de la tierra, Finisterre, donde le espera el edén en la casilla 63 con topónimos tan bíblicos como Noia.

La inmortalidad que se alcanza al completar esta ruta o llegar al fin del juego de la oca solo es posible si uno juega bien sus dados, es decir, la piedra masónica que simula el espíritu individual. Los maestros constructores del Medioevo de los que la masonería especulativa toma referencia entendían simbólicamente la piedra bruta como el caos del universo encarnado por el hermano aprendiz que tiene frente a sí un recorrido de perfeccionamiento. Solo la correcta desbastadura de las impurezas de la piedra la convertía en los seis acabados paramentos de un sillar. Cuando el dado se trabaja adecuadamente y, por tanto, se demuestran cualidades como la ecuanimidad, el tesón y el sentido de la justicia, entonces conduce hasta la inmortalidad; si, por el contrario, imperan las malas acciones, la muerte o la casilla 58 devuelve al participante al principio hasta que entienda el significado de la vida.

Los dos ejemplos anteriores son una mínima representación acotada cultural y geográficamente a paradigmas muy próximos y que vienen a contrarrestar la idea de la superioridad cultural con la que, frecuentemente, el mundo racionalista mira las prácticas de pueblos que integran en su cotidianeidad material una postura espiritual. Elementos tan aparentemente carentes de significación trascendental como un conjunto arquitectónico o un juego de mesa destapan un poso más profundo accesible para el que, como el neófito del mito nganasan, está equipado con unos ojos nuevos que ven más allá de lo inmediato. Lo iniciático expone al ser a sus temores de una manera totalmente vivencial con el afán de que desarrolle su potencial interno, a menudo reprimido, y alcance algo tan elemental como el conocimiento del «yo», eso que Píndaro sentenció hace dos mil quinientos años bajo la fórmula «llega a ser quien eres». Quizás estamos acostumbrados a una eterna disputa que incita a posicionarse con la forma o con el fondo, con lo superficial o con lo interno, con lo físico o con lo metafísico. Esta oposición maniquea no parece haberse superado en nuestras sociedades modernas, sino que más bien se ha agudizado ante la dinámica globalizadora que refuerza la aceleración productiva y el desapego de la esencia de las cosas. Por tanto, ¿con qué categoría moral se permiten las culturas occidentales degradar las prácticas de pueblos como los chamánicos, que superaron varios siglos antes que Hegel su tríada dialéctica?

Retomando las narrativas mitológicas de corte chamánico, Eliade recogió una práctica inuit en el que el chamán desciende al hogar de Takánakapsâluk, la Madre de los Animales Marinos, con motivo de la carestía estacional de alimentos. El pueblo se congrega e inicia una serie de ritos como desatarse los cinturones, permanecer en silencio y con los ojos cerrados o responder a las salmodias del chamán hasta que este entra en un estado alterado de conciencia. El acontecimiento que experimenta el chamán lo expresa posteriormente en forma de alocución en la que, como ya se ha mencionado, trae lo inexplicable a un discurso comprensible para su pueblo.

El chamán desciende por el océano y supera numerosos obstáculos cargados de simbolismo. Ya a orillas de una playa, observa en una colina la morada de Takánakapsâluk, cuya angosta entrada está custodiada por un perro feroz. El chamán pasa delante del animal sin miedo y este comprende que está ante un gran mago. La diosa, sucia y desaliñada, contempla sentada junto al fuego las acciones de los seres humanos. Sus pecados han alcanzado un nivel inconmensurable que ha provocado todo tipo de males en la diosa. Al acercarse a Takánakapsâluk, se presenta el padre de la diosa que, pensando que el chamán es un muerto, quiere transportarlo hacia el mundo de las sombras. En este momento, el chamán grita «¡soy carne y sangre!» y el padre de la diosa le permite el paso. El chamán le explica a Takánakapsâluk que su pueblo ya no tiene focas que comer y la diosa le responde en el lenguaje de los espíritus:

—Los descarríos secretos de las mujeres y el quebrantamiento de los tabúes al comer carne cocida cierran el paso a los animales.

La diosa está enfadada, pero el chamán logra tranquilizarla para que libere a los animales. Entonces, el chamán vuelve a un estado de consciencia y se dirige al auditorio:

—Tengo algo que decir.

—Oigamos, oigamos —responden los presentes al unísono—.

—Confesad vuestros pecados —ordena el chamán en el lenguaje de los espíritus.

(Eliade, 1960 [1951]: 233-235)

Probablemente, ese lenguaje de los espíritus no sea una lengua particular diferente de la lengua propia de la comunidad, sino un registro lingüístico místico que incorpora un vocabulario poco ortodoxo, circunloquios con fuerte carga metafórica o un estilo demasiado solemne. Probablemente, incluso, solo se trate de traer al plano vivencial del pueblo el éxtasis chamánico enaltecido con elementos místicos como lo es el lenguaje de los espíritus. En todo caso, quien marca ese tipo de lenguaje es la diosa, seguida por el chamán y, finalmente, por los asistentes. El chamán media entre la parte que reclama algo y la parte que ostenta el poder de concederlo. Es un mensajero de la petición y un heraldo espiritual que trae al plano físico las condiciones impuestas por la diosa. Según la literalidad de la narración, el diálogo se da indirectamente, aunque, visto desde fuera de la escenografía, la comunicación es

directa entre dos entes en simultánea posición de emisor y receptor y un canal de comunicación que transporta los mensajes.

236 Durante el trance, el chamán se enfrenta a una serie de peligros o pruebas y establece una interacción con personajes fantasiosos como Takánakapsâluk y su padre. El chamán, aun en un estado inconsciente, determina que la comunicación con estos seres ha de establecerse a través de un código lingüístico más o menos compartido que resulta de la plasmación de una capacidad más amplia como lo es el lenguaje humano. Por ello, este conocimiento revela que, en la profundidad de eso que llamamos conciencia, mente o como se quiera denominar, se alberga un principio universal que concede al lenguaje la supremacía del acto comunicativo.

Una de las áreas geográficas con mayor tradición de chamanismo es el Cáucaso. En ese límite indeterminado entre Europa oriental y Asia occidental, los pueblos ingusetio y georgiano aportan sendos mitos en los que animales y seres sobrenaturales asimilan la facultad del lenguaje. Berman (2008a: 75-80) recoge de otras fuentes una historia ingusetia que titula «El doctor famoso».

Cierto *padchakh* —o príncipe— tenía una hija que había enfermado y ningún médico de la región podía curarla, por lo que ejecutó a todos salvo a dos de ellos, a quienes ordenó encontrar una medicina. Estos se dirigieron a un grupo de personas para averiguar quién podría curar a la muchacha. Una *gam*<sup>80</sup> conocía un hombre que podía encargarse, aunque no era médico. Los enviados del *padchakh* pidieron a la *gam* que asesinasen a este hombre, pues si curaba a la joven, su señor les mataría. Así, la mujer empezó a calumniar a ese hombre alegando que podría causar un gran daño al reino y que lo apropiado era asesinarle. Aquellos médicos se iban a hacer cargo de la ejecución y, para ello, la mujer les aconsejó empujarle por una abertura que conocía y que conducía al mundo inferior. De este modo, los médicos arrojaron al hombre al mundo subterráneo repleto de jardines, árboles frutales, oro y plata. También había serpientes y *sarmaks*, monstruos diabólicos con forma de dragón. El *padchakh* de los *sarmaks* tenía rostro de hombre, un cuerpo enorme y una corona de perlas en lo alto de la testa. El monstruo le preguntó el motivo de su incursión en ese lugar:

—No quería entrar en su casa. Me arrojaron aquí después de calumniarme. Solo quiero ascender de nuevo al mundo superior —respondió sin miedo el hombre—.

—Eres valiente. Te elevaré al mundo superior con la condición de marcarte la espalda con la huella de una serpiente.

---

80 En algunos pueblos túrquicos con tradición chamánica como los de Chechenia y Azerbaiyán, las personas curanderas son llamadas *gam* u *otachi*, denominaciones que denotan un conocimiento profundo de las hierbas medicinales, mientras que los médicos profesionalizados se conocen como *ota*.

El *padchakh* de los *sarmaks* le entregó un anillo mágico con el que le grabó la huella de una serpiente entre sus omóplatos. Le alzó al mundo superior y le ordenó no mostrar la huella a nadie. Entretanto, los dos médicos seguían sin encontrar un remedio para la hija del *padchakh* y este les dio un plazo de una semana antes de decapitarles. Los hombres acudieron una vez más a la *gam*, quien les aseguró que la muchacha se curaría o bien con un trago del caldo hervido con la carne del *padchakh* de los *sarmaks*, o bien con la de un hombre que hubiera contemplado este monstruo. Para mayor información, la mujer les dijo que existía un hombre que había visto al *padchakh* de los *sarmaks* y tenía como identificación los omóplatos sellados con la imagen de una serpiente. En cuanto lo supo el *padchakh*, ordenó a sus vasallos encontrar a ese hombre. Lo consiguieron capturar y lo personaron ante el *padchakh*:

—O me traes al *padchakh* de los *sarmaks* o serás asesinado. Tú eliges.

—Muy bien, iré a por él —respondió el hombre, que internamente prefería que lo matasen antes que raptar al *padchakh* de los *sarmaks*.

De nuevo en el mundo subterráneo, el hombre se entregó a la voluntad del *padchakh* de los *sarmaks*, pero este decidió asumir su destino de ser ejecutado. Tras analizar la situación, le explicó el plan que debía seguir el hombre:

—Me matarán y luego me hervirán. Obtendrán dos o tres cuencos de caldo. Si se toma la parte de arriba del caldo, la salud de la persona mejorará de inmediato; pero quien beba el resto morirá acto seguido. Como los dos médicos lo saben, te pondrán delante los dos cuencos llenos de caldo y querrán darte a beber de la parte inferior. Tendrás que intercambiar los cuencos de manera que tú, el *padchakh* y su hija bebáis el caldo de arriba. Y ahora abre la boca.

A continuación, el *padchakh* de los *sarmaks* le exhaló su aliento y le dijo:

—A partir de ahora sabrás el idioma de todas las bestias, de los pájaros, de los pastos y de las hojas. Todos ellos te revelarán los beneficios que pueden aportar. Nombrarán sus propiedades medicinales con las que hasta una persona muerta puede revivir. Anótalas todas. Así vivirás durante seis años. Antes de tu muerte, prepara una medicina de resurrección y entrégasela a alguien de tu confianza. Cuando hayas perecido, esa persona tendrá que hacer una masa, hervirla con un trozo de tu carne y moldear una figura de hombre. Entonces la medicina revitalizante se debe verter sobre esa figura. Si haces esto, revivirás una vez más. Escribe todas las medicinas que te digan las bestias, los pájaros y los pastos.

El monstruo se presentó ante el *padchakh* y, como estaba previsto, le mataron, le hirvieron y llenaron dos cuencos con su caldo. Todo sucedió como había presagiado: los médicos colocaron el caldo superior para beberlo ellos mismos, el *padchakh* y su hija, mientras que pusieron el caldo inferior delante del hombre con la imagen de serpiente grabada en sus omóplatos. Para despistarles, el hombre les preguntó por

las vigas del techo del edificio. Cuando todos miraron hacia arriba, dio el cambiazco a los cuencos. Un trago les bastó a los médicos para yacer muertos. A continuación, el hombre bebió del cuenco con el caldo superior y se lo entregó al *padchakh* y a su hija, que se recuperó de inmediato. El hombre no olvidó el mensaje del *padchakh* de los *sarmaks* y, a cada paso que daba, las hojas, los pastos y las bestias le hablaban informándole de sus propiedades medicinales.

Transcurridos seis años, llegó el momento de su muerte. Preparó una medicina y se la entregó a su sobrino junto con la receta que le había dado el *padchakh* de los *sarmaks*. El hombre falleció y su sobrino siguió las instrucciones, pero una gran tormenta se llevó por delante su cadáver y las anotaciones del hombre. Solamente se salvaron nueve páginas. Según las habladurías populares, estas nueve páginas están dispersas entre los cuadernos de todo el mundo. Por esta razón, cuanto más se lee, más se sabe.

Como es propio en el chamanismo, esta historia incorpora la temática sanadora en su guía argumental. Es la enfermedad de la hija del *padchakh* el detonante de la trama, pasando de un estado negativo a una recuperación positiva. Esta orientación también la experimenta el protagonista, que de estar amenazado de muerte pasa a una glorificación por haber contribuido a salvar a la muchacha. En un principio, sus conocimientos profundos en medicina le suponen un perjuicio, pues los dos médicos del príncipe lo arrojan al mundo inferior. Su sabiduría se acrecienta impelida por las instrucciones del *padchakh* de los *sarmaks*, de forma que se gana el respeto del príncipe.

Previamente, el *padchakh* de los *sarmaks* establece un diálogo con el protagonista. Es el príncipe de seres reptilianos y se le describe como una especie de dragón con rostro humano. No es casual la conexión de la lucha entre la enfermedad y la salud con el tipo de seres ctónicos que habitan en el inframundo. Los ofidios son el símbolo, quizás universal, de la renovación. La serpiente es un receptáculo de la curación y está conectada con tradiciones ofiolátricas que recorren el orbe desde China a Creta, desde la vieja Sumeria a México. El símbolo mundial de la profesión farmacéutica recoge la copa de Higía, diosa griega de la sanidad, y una serpiente enroscada que procede de la representación de Asclepio, el dios griego de la medicina que, a su vez, deriva de Ningizzida, el señor del árbol de la vida sumerio.

El *padchakh* de los *sarmaks* dispone del lenguaje y lo utiliza para ayudar al protagonista en su doble misión de salvar su propia vida ante la amenaza del *padchakh* y de salvar la de la muchacha enferma. El protagonista capta detalladamente las instrucciones del plan del dragón, que premonitoriamente sabe lo que ocurrirá en cuanto se presente ante el *padchakh*. Además, le entrega el don de entender a los seres de la naturaleza, como las bestias, los pájaros y las plantas. El objetivo es que aprenda profusamente los beneficios de todos ellos para la salud humana. Una vez ha salvado su vida y la de la hija del príncipe, encuentra conocimiento en el discurso de los

seres de la naturaleza, que se comunican con él para entregarle enseñanzas sobre sus propiedades medicinales. El protagonista se convierte así en un chamán, pues detenta conocimientos que otros mortales desconocen, ha aprendido ese lenguaje de las aves que en las tradiciones mitológicas más diversas equivale a comunicarse con las entidades suprasensibles y ha vivenciado un descenso iniciático a los infiernos. Ahora no es solo un chamán, sino también el prototipo del héroe mitológico que restablece el orden cósmico alterado por los elementos malignos.

Como decíamos anteriormente, la enfermedad de la hija del *padchakh* desencadena la trama, una trama en clara sintonía con el caos mitológico. El héroe chamán ha realizado un viaje preparatorio en el que ha superado pruebas como las amenazas, la *catábasis* al inframundo o el combate, en este caso sin violencia, ante los dos médicos a los que logra vencer. La joven se ha recuperado gracias a él, por lo que, en última instancia, el héroe chamán ha restablecido el orden primordial que todo héroe mitológico ansía.

La búsqueda de una cura puede entenderse en sentido inverso al anterior. Si el protagonista del relato ingusetio desciende al submundo para encontrar al *padchakh* de los *sarmaks*, en una historia georgiana ocurre justamente lo contrario. Sin desplazarnos de ese hervidero cultural que es el Cáucaso, la protagonista, Svetlana, emprende un viaje al mundo superior para encontrar un tratamiento que alivie el extraño trastorno de su hermano.

Hubo, hubo, y sin embargo no hubo, hubo una vez —reveladora introducción que dota a la narración con el carácter atemporal propio de los mitos— un hombre que tenía una hija llamada Svetlana y un hijo llamado Davit. El joven salía de caza a diario y no regresaba hasta el atardecer. Pero un día no pudo salir y yació muerto en la cama. Solo revivió cuando se puso el sol y, desde ese momento en adelante, ese sería su destino. Ni sabios, ni magos ni ancianas pudieron ayudarle, con lo que su hermana decidió ir a pedir una cura al sol. Caminó y caminó. Quién sabe qué tan lejos caminó. Al cabo de un año, llegó a un pequeño pueblo donde se alojó. Por la noche escuchó unos alaridos tremendos y fue a preguntar a la anciana que la había hospedado. La procedencia de los gritos resultó ser de la nuera de la mujer, que llevaba tres meses intentando dar a luz sin conseguirlo. Svetlana prometió que la ayudaría cuando encontrase al sol y prosiguió con su periplo. Caminó y caminó. Quién sabe qué tan lejos caminó. Pasó por una tierra yerma y vio una oveja muy delgada que miraba con ojos hambrientos la hierba fresca de un prado separado por un seto de matorrales.

—¿Por qué no vas a comer esa hierba, oveja? —preguntó la muchacha, pues todo esto sucedió en los días en que las personas y los animales todavía vivían como amigos y hablaban el mismo idioma—.

—¿Adónde te diriges?

—Trato de encontrar un camino que me lleve hasta el sol.

—Quizás el sol pueda ayudarme a mí también. Llevo tres años pasando hambre y no me atrevo a entrar en ese campo, no sea que el seto de matorrales atrape mi lana y me quede atrapada —respondió la oveja.

Svetlana le prometió que le pediría ayuda sol en su nombre. Caminó y caminó. Solo Dios puede decirte cuán lejos caminó. Por fin, en un claro en medio del bosque, se aproximó a un ciervo cuyas astas eran tan altas que se perdían en el cielo.

—¿Adónde vas, querida? —preguntó el ciervo y, una vez más, Svetlana contó su historia y la rara dolencia de su hermano—.

—Por favor —dijo el ciervo—, no me atrevo a ir al bosque porque mis cuernos son tan largos que atrapan todo. Cuando llegues hasta el sol, pregúntale qué debería hacer.

—Con mucho gusto, pero empiezo a preguntarme cómo le podré encontrar.

—Trepas por mis astas. No tengo idea de qué tan lejos llegan. Yo esperaré aquí y, cuando estés lista, puedes bajar de la misma manera.

Svetlana subió y subió, atravesando las copas de los árboles, las aves voladoras, las nubes, más allá de la luna que la miraba fríamente, más allá de las estrellas y, por último, llegó al techo del cielo. Allí encontró una casa pequeña y ordenada y, sentada en la puerta, había una anciana canosa que se sorprendió al ver a Svetlana:

—¡Dios mío! Me has asustado. Eres la primera persona de la tierra que ha llegado hasta aquí. ¿Qué buscas?

—Quiero ver al sol —respondió Svetlana y le narró su historia—.

—Yo soy su madre. Haré todo lo posible para ayudarte. Quédate aquí esta noche, pero debo convertirte en una escoba. Al sol no le gusta que los humanos estén cerca —así hizo la anciana y la colocó en la esquina con el recogedor.

Tan pronto como el sol entró por la puerta, olfateó el aire y supo que algún humano merodeaba por allí. Su madre le convenció de que no había nadie y se pusieron a comer. La mujer le pidió que le contase sus experiencias recorriendo el mundo y que le hablase de los seres humanos.

—Los seres humanos no hacen más que darme problemas, así que tengo que deshacerme de ellos. Un día brumoso tuve la oportunidad de lanzar mis rayos a mi amor, la luna, pero ese joven no dejaba de disparar su arma, así que tuve que golpearlo.

—¿Ese joven nunca se curará?

—Sí, solo si permanece diecisiete días en una habitación con cortinas donde yo no encuentre ni una sola rendija por donde entrar.

—Cuéntame más. Supongo que, si encuentras personas en apuros, les ayudas, ¿no?  
—siguió la madre con el interrogatorio—.

—En una ventana por la que brillo con bastante regularidad, veo una mujer que lleva tres meses intentando parir. Si se cambiase de ese suave colchón a una cama más dura con tablas cubiertas de paja, su hijo nacería.

—El mundo, sin duda, es un lugar interesante. Cuéntame más.

—Debajo de un árbol donde arrojó sombras moteadas todos los días, hay una oveja que tiene miedo de cruzar el matorral y que las espinas atrapen su lana y no pueda escapar.

—No creo que haya ayuda para ella —sentenció la madre del sol con la intención de que anunciase en voz alta una solución para la oveja—.

—Sí, siempre que fuera directa al matorral y caminara rozándose primero un lado y luego el otro. Así se desprendería de toda su lana vieja y pasaría sin miedo.

—No tenía ni idea de que la vida en la tierra fuera así. ¿Cada animal se mete en algún tipo de problema? ¿Los bueyes, las vacas? ¿El ciervo también?

—Hay un ciervo cuyos cuernos han crecido tanto que no puede adentrarse en el bosque. Tendría que encontrar un manantial y golpear su casco en el barro para recoger agua, bebérsela y sacudir la cabeza. Ahora, madre, tengo que descansar, mi día comienza temprano.

A la mañana siguiente, cuando el sol se hubo marchado al trabajo, su madre devolvió a Svetlana su figura humana. La joven le dio las gracias a la anciana, caminó hasta el borde del cielo y descendió por las astas del ciervo. Svetlana le dio a cada ser la solución a sus problemas. Cuando llegó a su casa, oscureció la habitación y esperó dieciséis días. Al decimoséptimo, su hermano se levantó por la mañana como un hombre nuevo (Berman, 2008b: 37-42).

Esta historia refleja el sincretismo religioso entre el paganismo precristiano y el asentamiento de la Iglesia ortodoxa en Georgia, proceso turbulento de unos quinientos años entre los siglos V y X. Svetlana va a pedir ayuda al sol, no al Dios cristiano, lo que remite a los cultos paganos de adoración a la tierra, a la luna y al sol. Sin embargo, este viaje es la última opción a la que recurre la familia para ayudar a Davit, pues anteriormente habían solicitado remedios más acordes con lo esperable por una cultura cristiana.

El fenómeno mítico de la repetición es palmario en la aventura de Svetlana, discutiendo cíclicamente a lo largo de tres encuentros con idéntico esquema: la muchacha encuentra un personaje en apuros, ya sea un ser humano o un animal, y le ofrece su ayuda trasladándole su problema al sol. Al igual que el chamán del mito inuit

mediaba entre su pueblo y la diosa Takánakapsâluk, en este caso Svetlana es la intermediaria entre personajes que sufren y el elemento capaz de aliviar las dolencias o problemas, es decir, el sol. El largo viaje de Svetlana en busca del sol es su iniciación chamánica. Para reunirse con el ser todopoderoso, ha de atravesar un sendero largo en el que se topa con personajes que le cuentan sus problemas. Las comunicaciones se dan dialógicamente con seres que, en principio, no deberían poder hablar, como la oveja, el ciervo o la madre del sol. Esta mujer se presenta sucintamente con la morfología humana de una anciana canosa, pero se desliga de la comunidad terrícola cuando afirma que Svetlana es la primera persona de la tierra que ha ascendido hasta su morada. La joven sabe la lengua de los animales, que evidencia su capacidad para ver más allá de lo inmediato y apropiarse de los secretos de la naturaleza.

El relato mítico no entraña contradicción en la mutua comprensión entre Svetlana y todos los personajes con los que entabla una interacción, pues anuncia en un momento concreto que los acontecimientos ocurrieron en una época en la que los humanos y los animales hablaban el mismo idioma, característica muy recurrente de esa edad dorada que se abordó en el capítulo 4. Si estos hechos están acotados a una etapa que se pierde en la noche de los tiempos, ¿a qué obedece, entonces, esa fórmula narrativa inicial equivalente al *in illo tempore* romano que indetermina el tiempo mítico? Anticipadamente se podría inferir una paradoja, si es que existe algún mito carente de incongruencias. Al contrario, la alusión a un tiempo en el que seres humanos y animales hablaban la misma lengua amplía el horizonte de posibilidades. Bien entendido dentro del contexto en el que nos movemos, el pensamiento lógico, el *lógos*, es incapaz de establecer rigurosamente en una línea temporal el origen del todo, por lo que el pensamiento mítico, el *mythos*, interviene para racionalizar lo incognoscible para el ser humano. Esa era primigenia monolingüe está indeterminada temporalmente y el mito viene a darle una forma reconocible para construir un contexto en el que situar los relatos.

## Capítulo 08

# Perspectivas lingüísticas en las religiones

243

En un intento por armonizarse con el mundo que les rodeaba, nuestros más lejanos antepasados estimulaban la superación de sus inquietudes y miedos a través de los mitos. Como se ha mencionado a lo largo de estas páginas, el pensamiento mítico no pretende fijar la verdad, sino enunciar el difícil acceso a una realidad escurridiza. Su medio, el mito, expone actitudes y modos de vida para perpetuar la supervivencia comunitaria. ¿Cuál es el motor de la religión sino el de anclar la vida terrenal a la perspectiva de una vida eterna? Una vez que el principio inmutable e interno, que podemos llamar «alma», «espíritu», «conciencia» o como queramos, ha desencarnado, las aproximadamente diez mil religiones catalogadas prometen un rincón del paraíso a quien, en vida, haya obrado de acuerdo con los dogmas de cada una de esas confesiones. Como ya se abordó en el capítulo 2, la mitología y la religión guardan aspectos en común, pues en ambos casos los relatos que derivan de cada tradición son alegatos a la vida. Ni las escrituras hieráticas ni los cánticos mitológicos conforman corpus de textos en calidad de archivos arqueológicos. El mito y la religión articulan experiencias para ser vividas y son la plasmación discursiva de los principios ideológicos más primigenios del ser humano. La constricción emocional que tantos problemas psicológicos despierta abre su cerco para liberar aquello que atormenta al ser. La religión, como el mito, expone algo.

La cruz cristiana no tiene intención de explicar absolutamente nada, sino de presentar una idea trascendente a esa imagen. Se trata de un símbolo, de una conexión significativa entre un objeto externo y un sujeto que le otorga un contenido más allá del inmediato que captan los sentidos. En su éxodo desde Asia Central hasta el Languedoc francés, los cátaros del siglo XI sincretizaron el maniqueísmo persa, el gnosticismo bogomilo de varios pueblos eslavos, el paganismo galo y el cristianismo

primitivo. El resultado de su credo y de sus prácticas acarrió la acusación de herejía por parte del papa Inocencio III, que inició la Cruzada Albigense (1209-1229<sup>81</sup>).

244 Entre los sacrilegios cátaros destacaba la práctica de escupir sobre la cruz. Evidentemente, para la Iglesia católica, este acto impío era merecedor de un castigo ejemplar pues suponía una ofensa contra el salvador. Sin embargo, la doctrina cátara asimilaba al ser humano como la creación del demonio y, por extensión, arrastraba consigo el principio del mal. Entendían al Jesús bíblico como un concepto puro que no pudo encarnar en la figura de un hombre, ya que la materia equivalía al mal. La Iglesia católica y la religión cátara tenían interpretaciones disímiles del símbolo de la cruz<sup>82</sup>: para los primeros, la cruz remite al sacrificio voluntario de Jesús para salvar al mundo; para los segundos, la cruz alude a una realidad material que, por antonomasia para su credo, está cargada de negatividad. Este ejemplo no solo demuestra cómo el fundamento religioso es el de exteriorizar una cosmovisión, sino que además configura un orden social, cultural e incluso político.

Este capítulo se subdivide en seis apartados que tratan aspectos lingüísticos presentes en algunas de las religiones más influyentes. Tanto el pensamiento mítico como el pensamiento religioso, si es que es posible delimitar sus fronteras nítidamente, han mostrado una extraordinaria preocupación por un componente tan característico del ser humano como lo es la capacidad de hablar. Entre las desemejanzas que se podrían enumerar con respecto a los animales, el lenguaje aflora como una de las principales, haciendo del *Homo sapiens* un *Homo loquens* que, a través del habla, se remite a hechos alejados en espacio y tiempo, con la subsiguiente carga de abstracción que conlleva.

## 8.1 Hinduismo: la conciencia universal de Brahmán y el sánscrito

El hinduismo está considerado como una de las religiones más antiguas cuyos componentes fundacionales se pierden entre tres y cuatro milenios antes de nuestra era, con especial relevancia del vedismo. No existe un consenso claro sobre la datación de las influencias de pueblos y culturas ágrafas que profesaban esta religión, pero parece que la invasión de los arios —derivado del sánscrito y avéstico *arya*, «noble»— al subcontinente índico allá por el 1500 a.C. marcó un punto de inflexión en la conformación del hinduismo. Desde India, el hinduismo cruzó el golfo de Bengala entre los siglos II a.C. y VI para asentarse en el archipiélago indonesio, donde la casta

---

81 Aunque la rendición de Toulouse en 1229 marca generalmente el fin de la contienda, en los años siguientes se sucedieron algunos hechos puntuales hasta que, finalmente, cayó el castillo de Montsegur, el último reducto cátaro, en 1244.

82 Para mayor detalle sobre el simbolismo de la cruz como expresión metafísica universal, véase Guénon (1931).

sacerdotal de los brahmanes llevó a cabo un proceso de simbiosis religiosa. Si bien se alardeó de permisividad y tolerancia con los cultos anteriores, lo cierto es que la nueva ortodoxia absorbió los elementos culturales de los pueblos autóctonos (Eliade, 1999 [1979]).

El lenguaje ocupa un lugar prominente en la concepción hindú del mundo. Uno de sus grandes textos es el *Mahabharata*, un vasto compendio de leyendas y mitos indios datado en torno a los siglos III o IV a.C. La obra la configuran dieciocho *parvas* o libros relatados en forma dialógica a modo de enseñanzas morales. En la «Historia de Sakuntalá», el sabio Vaisampayana asegura haber aprendido toda la epopeya a partir de su legendario y supuesto autor Krishna-Dwaipayana, más conocido como Viasa, y le cuenta la leyenda de la joven Sakuntalá al rey Janamejaya. En esta ocasión, no nos interesa tanto la historia en sí, que ciertamente merece su atención, sino la introducción que se hace en el texto del concepto *vedanga*, que literalmente significa «las extremidades de los Vedas».

Los Vedas son los cuatro libros fundacionales de la religión védica, la cual sentó las bases del hinduismo. Estos libros —el *Rigveda*, el *Samaveda*, el *Yajurveda* y el *Atharvaveda*— se componen de himnos en los que el dios Indra revela sus conocimientos a unos sabios ancestrales, los *rishis*. El acceso a la plena comprensión de estos textos no es sencillo, por lo que los *vedangas* se articulan como seis asignaturas que todo pupilo ha de superar para acercarse a los Vedas y a la práctica védica. Históricamente, gracias a la pureza que han propugnado los *vedangas*, el hinduismo ha asimilado el sánscrito como lengua sagrada y aún en la actualidad cumplen el rol de preservar la tradición y la integridad de los principios religiosos y culturales del vedismo. Estas seis disciplinas son las siguientes (Voloshina, 2018):

*Siksha*: es el estudio de la fonética y de la pronunciación de las palabras con el objetivo de articular y entonar correctamente los himnos en las ceremonias en las que estos forman parte del ritual. Recordemos que los Vedas son revelaciones del dios a los mortales, de manera que la lectura tiene que ser cuidadosa y estar a la altura del contexto sagrado. El vedismo entendía que la comunicación oral está expuesta a una distorsión que altera el significado, conque el arte de la dicción es esencial para acceder al conocimiento verdadero.

*Chandas*: constituye la construcción métrica de los himnos védicos. La prosodia se encamina al conocimiento de los patrones rítmicos que preside la poesía.

*Vyakarana*: es la gramática del Veda que equivale poco menos que al lenguaje del dios. Para aprehender el significado correcto de las palabras, es necesario dominar su estructura morfológica constituida por las raíces léxicas y los afijos morfológicos. En un nivel superior, las palabras forman oraciones bajo las reglas sintácticas, cerrando el sentido gramatical del discurso. Especialmente relevante en este terreno fue Pāṇini, un gramático probablemente paquistaní del siglo V a.C. que en su célebre

obra *Aṣṭādhyāyī* abordó la gramática del sánscrito a través de varios miles de *sutras*, o aforismos, para facilitar el trabajo mnemotécnico del aprendizaje gramatical de esta lengua considerada sagrada.

246 *Nirukta*: se trata del estudio etimológico de multitud de palabras con un contenido simbólico y metafórico que abundan en los Vedas. El discente ha de remontarse al origen de las palabras para ponerlo en relación con el texto que las circunda e interpretar sus significados.

*Jyotisha*: esta técnica, apartada ya del ámbito lingüístico, consiste en la sabiduría astrológica para auspiciar la elección de fechas para ciertos rituales o ceremonias. Este método aporta reglas de cálculo según la posición y el movimiento de los cuerpos celestes.

*Kalpa*: consiste en el aspecto ceremonial y ritualista de los Vedas. Se ocupa de los procedimientos e instrucciones asociados con eventos cotidianos como actos muy concretos o la propia conducta individual y social.

Estas seis materias o enfoques están referidas no solo en los textos védicos, sino en otras muchas escrituras sagradas hindúes. Especial mención merita un fragmento de la «Historia de Sakuntalá» que reproducimos a continuación a partir de una de las múltiples versiones que recoge Radice (2016 [2001]: 70):

Las abejas zumbaban y los pájaros cantaban.

En una esquina, los brahmanes

cantaban el *Rigveda*

con la entonación adecuada.

En otra, el conocimiento del *Vedanga*

los Brahmanes cantaban desde el *Yajur*;

En la tercera el *rishi* del juramento rígido

cantó el *Sama* melodiosamente;

En la cuarta, vio a los brahmanes

recitando desde el *Atharva*

con la entonación adecuada.

Y en otros varios lugares,

brahmanes expertos en dicción

recitaron diferentes mantras.

El sagrado *ashram*  
 lleno de sílabas santas,  
 era como la propia morada de Brahma.  
 Brahmanes expertos en *yajña*,  
 en creación de *yajña*, y en karma,  
 vivían ahí; otros también, expertos  
 en *Nyaya*, ciencias mentales, Vedas.  
 Y hubo algunos, instruidos  
 en la ciencia de la semántica,  
 algún experto en rituales especiales,  
 algunos en *moksha-dharma*.  
 Algunos sabían las artes del debate,  
 cómo sacar conclusiones correctas,  
 rechazar superfluidades; algunos expertos  
 en etimología, prosodia, astrología.  
 Algunos sabían las propiedades de la materia,  
 otros los frutos del *yajña*, otros  
 la relación de causa y efecto,  
 otros el lenguaje de pájaros y monos.

La lectura de este pasaje justifica sobradamente las enseñanzas *vedangas*, pues sin ellas, la interpretación correcta del poema se torna ardua. El contexto religioso recorre cada verso, siendo así necesaria una instrucción previa que otorgue la comprensión apropiada. De un modo literal, el texto refuerza la importancia de los *vedangas* y los vincula con los brahmanes, de quienes se espera una erudición elevada. Vertientes lingüísticas como la semántica y la etimología se presentan en calidad de conocimientos indispensables para la correcta interpretación de las escrituras sagradas. Asimismo, no menos importantes son otras competencias directamente relacionadas con la comunicación oral, como el arte del debate, la retórica, que implica un procesamiento racional para extraer conclusiones lógicas. La oralidad era el medio de comunicación esencial en la India del siglo III a.C., por lo que no resulta desconcertante la posición que ocupan las técnicas de oratoria y declamación. No es suficiente con indagar en el origen y en la composición interna de las palabras si des-

pués la transmisión no es acorde con la sacralidad del entorno religioso. Por ello, este fragmento resalta la maestría de los brahmanes en el arte de la entonación y la dicción. Por último, llama la atención un leitmotiv de tal raigambre mitológica como lo es el lenguaje de los animales, repasado suficientemente en capítulos precedentes.

Anteriormente se ha hablado de los brahmanes como una de las castas indias. Este sistema, que también se extiende por otros países como Sri Lanka o Bangladesh, se malinterpreta constantemente en Occidente como una especie de jerarquía estamental o de sistema hermético de clases sociales. Lejos de estas exégesis simplistas, el concepto acumulativo de las castas en India consiste en segmentos poblacionales que fluctúan entre varios miles o varias decenas de millones de personas, conformando un universo en torno a cinco mil castas. Los factores divisorios incluyen unas reglas matrimoniales específicas en cada casta que comúnmente conducen a la endogamia, de modo que el nacimiento en una casta liga a la persona a ella. Vinculadas tradicionalmente con ocupaciones sociales, no necesariamente laborales, cada casta conforma un microcosmos con pautas conductuales, religiosas, alimenticias, culturales e indumentarias particulares. Los brahmanes se reparten en unas setecientas castas diferentes formadas por personas sabias relacionadas con el sacerdocio y letradas en conocimientos filosóficos, gramaticales, políticos, arquitectónicos o musicales, entre otros. Están consideradas castas altas, lo cual no equivale a clases altas, pues se puede ser brahmán y vivir en la miseria (Pániker, 2014).

Este breve comentario viene a colación en tanto que el hinduismo maneja tres nociones que, al menos en castellano, han recibido una transliteración similar, pero no comparten en absoluto significación. En primer lugar, el brahmán es un miembro de esa casta sacerdotal que acabamos de explicar y que aparece en la «Historia de Sakuntalá» como maestro de los *vedangas*. En segundo lugar, «Brahma» con mayúscula inicial se refiere al creador, el padre del panteón hindú que existe solo cuando el universo se expresa, pero se repliega posteriormente a un principio espiritual universal, eterno e infinito. En tercer lugar, este principio universal al que se retrotrae Brahma es «Brahmán», un concepto omnipresente que permea todas las almas individuales y reside en ellas, de modo que no puede contemplarse, sino experimentarse. Esta mínima diferenciación que llevaría todo un libro abordar es crucial para comprender las siguientes páginas.

Los millones de dioses hindúes no son más que la materialización divina de la fuerza suprema de Brahmán. Es por ello que el hinduismo es, en apariencia iconográfica, una religión politeísta, pero si se acude al origen de la realidad, Brahmán demuestra un carácter monoteísta. Cuenta la leyenda que un sabio trataba de explicarle a su hijo ese concepto. El hombre vertió una cucharada de sal en un vaso de agua y le pidió a su hijo que extrajera la sal. El joven no pudo hacerlo, ya que la sal se había disuelto. Brahmán es esa porción de sal que se encuentra invisible en todos los sitios. Si Brahmán es infinito, atemporal y omnipresente, ¿no es paradójico que una sola

conciencia universal abarque la pluralidad del mundo sin estar dividida? Varias escuelas vedantas solucionaron el dilema acudiendo al concepto de «Atmán», que sería la plasmación concreta e individualizada de Brahmán en cada una de las realidades particulares. Entonces, el fundamento de todo ser es Brahmán, que se manifiesta singularmente en forma de Atmán (McGee, 1996).

Llegados a este punto, ¿qué tienen que ver estas nociones hindúes con el lenguaje o con las lenguas? Pues bien, ¿acaso esta dualidad no remite a la oposición saussuriana entre «lenguaje» y «lengua»? Como ya se introdujo en el capítulo 3, el lenguaje es una capacidad innata del ser humano y, por tanto, universal, exteriorizada individualmente en lenguas concretas. Brahmán trasciende toda diferencia al igual que el lenguaje está por encima de las particularidades lingüísticas de las comunidades y, aún más, por encima de los condicionantes socioculturales que remiten al tercer concepto de la tríada de Saussure, la *parole* o «habla». Por su parte, Atmán es Brahmán individualizado, manifestado de formas múltiples en cada uno de los seres merecedores del motor espiritual. Su contrapartida en el plano lingüístico es la lengua, ese sistema que se expresa particularmente en cada individuo con arreglo a los estímulos comunicativos de la comunidad que le rodea. La identidad última de cada individuo es Brahmán, del mismo modo que aquello que nos une a todos los seres humanos es la facultad del lenguaje.

La particularización de la conciencia universal es secundaria, aunque es la parte más visible. Paralelamente, el multilingüismo que percibimos también se halla en una segunda escala jerárquica que apunta a una ilusión. Ilusión no porque no sean palpables las diferencias lingüísticas entre las comunidades, sino porque, en esencia, todas las lenguas son lo mismo. La teoría de los universales del lenguaje sitúa a todas las lenguas dentro de un umbral psicofisiológico acotado según unos parámetros fonológicos, morfológicos, sintácticos y semánticos. De hecho, la corriente generativo-transformativa que sigue la teoría chomskiana propone una aproximación al lenguaje a partir de una sola lengua cuyas estructuras abstractas sentarían la base fundamental de las demás lenguas. La pluralidad de personalidades y la pluralidad de lenguas son inmediatas a los sentidos, pero en un nivel más profundo y abstracto se encuentran los elementos universales, a saber, Brahmán y el lenguaje.

Algunas escuelas hindúes detectaron una confusión generalizada a la hora de discernir entre Brahmán y Atmán. En el siglo VIII, el filósofo Adi Shankara atribuyó este desconcierto a la ignorancia que motiva asir el mundo a través de los sentidos (McGee, 1996). Se trata de un error de conocimiento que ha de superarse mediante la revelación. Llama la atención que la tradición cristiana a la que estamos principalmente expuestos ha acentuado la dimensión espiritual sobre la base del Bien y del Mal, mientras que religiones orientales como demuestra aquí el hinduismo basan el problema en una cuestión de ignorancia frente a iluminación. Para el cristianismo, Jesús se sacrificó para redimir a la humanidad por sus pecados, de modo que en la

fundación de esta religión se halla el pecado original que ha de expiarse para lograr la salvación. Adi Shankara, en cambio, alude a un problema de puro desconocimiento. El desconocimiento de la esencia de Brahmán no se debe a un pecado humano, sino a la ignorancia que fomentan los sentidos y que ha de superarse en favor de una experiencia espiritual.

Esta experiencia de iluminación busca a Brahmán, que acapara la totalidad del universo, donde resuena vibratoriamente como la sílaba sagrada Om. También conocida como *shabda-brahman*, esta sílaba es la forma sonora trascendente que adquiere Brahmán en el cosmos. Numerosos rituales y mantras hindúes se inauguran y se clausuran pronunciando esta sílaba mística. El estado meditativo que induce Om eleva a la persona practicante al grado de iluminación e inmortalidad espiritual. Los sentidos ordinarios quedan apartados momentáneamente para captar la esencia de Brahmán en todo su esplendor mediante una introspección profunda que, en ciertos casos, lleva a una ralentización extrema de las constantes vitales. La iluminación que suscita Om contiene todo lo existente, todo lo que ha existido y todo lo que está por existir, pues fusiona la universalidad de Brahmán con la particularidad de Atmán.

Om es la expresión mística de la totalidad de la creación, la parte física y sonora que representa lo inexpresable, es decir, el eterno *sphoṭa*. Este concepto es fundamental en la tradición lingüística india y aborda el problema lingüístico-cognitivo de acceso al conocimiento a través del lenguaje. La fundación de esta teoría se atribuye al gramático del sánscrito Bhartṛhari, que en el siglo V dividió el acto de habla en *paśyantī* —conceptualización de la idea lingüística, similar al «significado» de Saussure—, *madhyamā* —realización del acto comunicativo— y *vaikhari* —comprensión por parte del oyente que completa y cierra el acto de habla—. El *sphoṭa* es la fuerza divina que da forma a todas las ideas y se representa bajo el símbolo de Om (Prabhavananda, 1969).

Así, Om contiene el principio sagrado de la creación y a esta relación es a la que aspira la persona meditadora. Om es la «palabra» que absorbe la «no-palabra», luego la conquista de la primera eleva a la revelación de la segunda. Este es un camino de unión con la «no-palabra», es decir, con Brahmán, ese lugar indefinido, inmortal y silencioso. Om es sonido, pero Brahmán es silencio. Om procede de la sílaba *aum*, contraída en *om*. En su descomposición, <a> equivale al estado de vigilia en el que la conciencia recibe estímulos sensibles, <u> es el estado de la conciencia soñadora y <m> es el estado de dormir sin sueños, la condición de reposo en la que la experiencia y la «no-experiencia» son indistinguibles (Zimmer, 1946). A la sonoridad de Om le rodea el silencio de Brahmán que perfecciona la conciencia y la reúne con la esencia pura de la realidad.

El poder místico de una sola sílaba es inconmensurable en el hinduismo y no se puede olvidar la vinculación que se establece con la lengua sánscrita. Afiliado al grupo

indoario de la familia indoeuropea, el sánscrito se habló en buena parte de India y en el actual Nepal durante un periodo indeterminado en el primer milenio antes de nuestra era, aunque su utilización ha pervivido hasta la actualidad, considerándose una lengua litúrgica, pero también hablada como lengua materna en algunos enclaves. El descubrimiento del sánscrito revolucionó la lingüística moderna. Ya no eran necesarias las especulaciones etimológicas de las lenguas europeas al describirse una lengua emparentada con el griego clásico y el latín. El sánscrito sentó las bases de la lingüística comparada y reforzó la hipótesis del indoeuropeo como protolengua de la que proceden la inmensa mayoría de las lenguas europeas e indoiranias.

«Sánscrito» deriva de *sāṃskāra* —«influencia», «forma» o «molde»—, que ya de por sí engendra una de las nociones cruciales del hinduismo al referirse a los distintos rituales de paso de unas etapas vitales a otras. La raíz verbal *-kr-* denota transformación, un cambio opuesto a *para-kr-*, de donde deriva *prākṛti*, es decir, el estado virgen de la materia. Por derivación de la primera raíz se obtiene *sāṃskṛta* —«sánscrito»—, lengua clásica de tradición védica que goza de unas reglas gramaticales codificadas, mientras que, por derivación de la segunda raíz, *prākṛta* —«prácrito»— se alude a la lengua vernácula de las personas iletradas que aceptaban con mayor apertura las ideas heterodoxas del jainismo y del budismo (Zimmer, 1952).

El sánscrito configura una lengua cultivada, sujeta a evolución lamarckista por cuanto está orientada teleológicamente, se aprende por instrucción específica y se utiliza en contextos controlados. Por su parte, el prácrito o, mejor dicho, los prácritos son el conjunto de variedades lingüísticas naturales sometidas a una evolución darwinista en virtud de su intrínseca variación y adaptación a las necesidades de los hablantes, adquiridas espontáneamente y utilizadas como vehículos de expresión normalizados.

En ocasiones, la lingüística no ha sabido explicar, o intencionadamente no lo ha hecho, esta diferenciación crucial entre lengua cultivada y lengua natural. Otras ciencias como la biología cuentan con una terminología precisa que no levanta ningún tipo de suspicacia. La biología discierne perfectamente entre especie y organismo, siendo la especie una idea compuesta por las características fundamentales de los organismos concretos. El perro como especie es una categoría abstracta que representa todos los individuos que comparten unas propiedades genéticas y psicofísicas determinadas, aunque varíen en color, tamaño o pelaje. Análogamente, esta dicotomía biológica se utiliza en lingüística para explicar aspectos como el cambio lingüístico o las agrupaciones de variedades concretas bajo el receptáculo de la lengua. Se trata de un paradigma biolingüístico que percibe una afinidad ontológica entre las especies animales y las lenguas como entidades naturales (Mendívil Giró, 2018).

La correspondencia a «especie» y «organismo» en biología es «lengua» y «dialecto» en lingüística. Empero, estas categorías se han utilizado con intereses supremacis-

tas para desprestigiar ciertas variedades y ensalzar otras por motivos políticos o sociales. En el contexto hispano, no es infrecuente escuchar que el andaluz o el español de México son dialectos del español. Este error mayúsculo no solo se ha retroalimentado en el seno de la población que no tiene por qué poseer conocimientos en lingüística, sino que, más grave aún, la propia comunidad especialista en materia lingüística ha fomentado algunas de estas posiciones amparando una ideología tan poco objetiva como lo es el nacionalismo lingüístico español.

Para responder a esta conceptualización interesada, ya en la década de 1980 el lingüista Noam Chomsky (1986) propuso un paradigma cognitivo dual. Por un lado, la llamada *lengua-I* —interiorizada— consiste en el conocimiento que el hablante tiene de su lengua, es decir, una especie de gramática mental. Por otro lado, la *lengua-E* —exteriorizada— es el acontecimiento lingüístico real o la plasmación de la *lengua-I* en su uso social. Diferentes *lenguas-E* corresponden a la misma *lengua-I* siempre y cuando compartan el requisito de la inteligibilidad. Esta intercomprensión está determinada por una métrica hasta cierto punto arbitraria, pues se han propuesto algunos condicionantes como compartir el vocabulario básico, como aquellos campos léxicos relativos a las partes del cuerpo, los colores, los miembros de la familia o el nombre de los animales. Estos límites tienen su contrapartida biológica en la capacidad de reproducción fértil entre dos animales (Mayr, 1942). Siempre y cuando dos organismos puedan engendrar descendencia fértil, estamos ante la misma especie animal, de igual forma que, siempre y cuando dos variedades lingüísticas concretas compartan un porcentaje elevado del vocabulario básico que permita la intercomprensión, estamos ante la misma lengua. No obstante, las fronteras entre especies se tornan dudosas cuando la zoología demuestra que un asno macho y una yegua pueden tener descendencia; paralelamente, el debate no es espurio cuando hemos de catalogar el portugués de Oporto y el portugués de Recife dentro o fuera de la misma *lengua-I*.

Esta oposición conduce a entender los prácritos como lenguas naturales, como las múltiples *lenguas-E* y el sánscrito como lengua cultivada, estandarizada, que existe en abstracción como *lengua-I*. Las diversas variedades lingüísticas concretas que efectivamente ponen en práctica comunidades heteróclitas de hablantes son adquiridas espontáneamente como parte del desarrollo lingüístico-cognitivo. Por el contrario, el sánscrito es una lengua cultivada ya que resulta de la abstracción de trazos lingüísticos de diferentes variedades que desembocan en un sistema con una gramática definida y perdurable en el tiempo por cuanto existe como idealización y en códigos normativos fundamentalmente escritos. El sánscrito era la lengua de los dioses y el medio por el que los mortales se despojaban de sus impurezas para entrar en la comunidad sacramental y obtener la iluminación divina. Pero este acceso implicaba una instrucción consciente del sánscrito que, aunque su uso se podía automatizar en mayor o menor medida, no era una lengua natural. El sánscrito emana

directamente de los dioses, por lo que no es de extrañar el velo sacro que ha rodeado históricamente a esta lengua. Los mantras y los himnos védicos son impotentes sin el vehículo lingüístico del sánscrito, único capaz de propiciar la finalidad mística.

## 8.2 Hinduismo: del huevo cósmico a la ecología lingüística

Gran parte de la mitología hindú se recoge en los Puranas, una colección de dieciocho libros que presentan en forma mítica y alegórica los preceptos del hinduismo, aunque el budismo y el jainismo también recurren a estos textos. Los Vedas tienen un tono filosófico excelso, mientras que los Puranas favorecen el empleo de historias épicas, mitos, genealogías reales e imágenes destinadas a las prácticas devocionales de diversos dioses entre los que destacan Shiva y Vishnú. El propósito de los Puranas era transmitir el contenido védico a una audiencia masiva que generalmente no manejaba los principios filosóficos de estas escrituras. Dentro de este compendio mitológico, el libro *Brahma Purana* contiene el mito de la creación a partir del huevo cósmico.

Los sabios *maharshis* habían organizado una ceremonia de sacrificio que duró doce años en el bosque Naimisharanya, un entorno agradable repleto de árboles frutales, animales y pájaros que vivían felices. Entre los *maharshis* se encontraba Romaharshana, discípulo de Veda Vyasa de quien había aprendido los Puranas. Los sabios allí reunidos alabaron a Romaharshana y le pidieron que les contase quién había creado el universo, quién era su conservador y quién lo destruiría. Romaharshana les contó que muchos años atrás, Daksha y otros ilustres preguntaron lo mismo a Brahma de quien su gurú Veda Vyasa había obtenido todas las respuestas.

En el principio, solo había agua y Brahma dormía flotando en forma de Vishnú, conocido como Narayana, ya que *nara* significa «agua» y *ayana* significa «cama». Brahma se había creado a sí mismo emergiendo dentro de un huevo de oro<sup>83</sup>, así que a menudo se le conoce como Svayambhu, es decir «nacido por sí mismo». Vivió dentro del huevo un año entero y después lo dividió en dos mitades, creando así el cielo y la tierra. Creó las direcciones, el tiempo, el lenguaje y los sentidos tanto en la tierra como en el cielo. En el mundo superior se alojaron las deidades y la mitad inferior se reservó para los seres humanos. En la parte inferior, las personas vivían en unas islas rodeando el monte Meru, que era el eje del universo. Brahma dividió el cielo en siete capas habitadas por siete tipos de seres divinos y semidivinos. Con sus poderes mentales, Brahma dio origen a siete grandes sabios: Marichi, Atri, Angira, Pulastya, Pulaha, Kratu y Vashishtha. También creó al dios de la tormenta Rudra y al sabio Sa-

---

83 Paralelamente, la mitología china habla de Pan-Gu, un gigante nacido de un huevo cósmico y que da estabilidad a los principios opuestos del *yin* y el *yang* para crear el universo. Esta concepción del huevo cósmico tuvo influencia en el Renacimiento europeo, donde destacan obras tan sugerentes como *Concierto en el huevo* de Jheronimus van Aken, El Bosco.

natkumara. Debajo de la tierra fabricó otros siete niveles de inframundos<sup>84</sup>. El mundo descansa sobre la cabeza de una gran serpiente acurrucada en la espalda de la tortuga Kurma. Cada pata de Kurma reposa sobre la espalda de un elefante diferente que, a su vez, se balancean sobre una delicada cáscara de huevo (McGee, 1996: 24-25).

Este mito simboliza el cosmos como un sistema tan complejo como frágil. Los mundos subterráneo, terrestre y celeste se dividen en diferentes estadios habitados por tipos particulares de seres. La estructura en su conjunto está soportada por una intrincada red de animales que, a modo de cariátides, han de colaborar para impedir el derrumbe. La interdependencia es fundamental. Este mito realza la responsabilidad recíproca como una necesidad para asegurar el equilibrio universal. Las relaciones humanas encuentran aquí su lugar como una interconexión entre comunidades e individuos que cooperan por el bienestar común. Como parte de dichas relaciones, el nivel lingüístico es uno de los vórtices que necesita de esta colaboración mutua que garantice la supervivencia de las lenguas para preservar así la idiosincrasia de este componente sociocultural en cada comunidad.

La teoría de la ecología lingüística deriva de una tradición que especialmente a partir de la década de 1980 fortaleció un pensamiento crítico ante un desarrollo económico insostenible que olvida los límites del planeta. La postura de preservación del medio ambiente cuenta con una perspectiva ecológica que trata de proteger la biodiversidad. Esta sensibilidad hacia los diferentes ecosistemas ha trascendido a la esfera de las especies animales y del entorno natural y se ha instalado en otros contextos como la sostenibilidad lingüística. Algunos años antes de esta explosión de conciencia ecológica para con las lenguas, Haugen (1972) ya había propuesto el concepto de «ecología del lenguaje» y la necesidad de incorporar en las investigaciones lingüísticas el hábitat o medio en el que se desarrollan las lenguas como variable inexcusable del cambio lingüístico.

El consenso social en favor de las políticas de preservación de la biodiversidad influyó decisivamente en un compromiso de protección de la *linguodiversidad* (Bastardas Boada, 2003). Buena parte de la comunidad académica adoptó este paradigma de inspiración biológica para exponer los contextos sociolingüísticos conflictuales en los que centenares de lenguas corren serios peligros de desaparecer. El mito hindú del huevo cósmico traslada esta preocupación al plano ecológico en el que la simbiosis de los elementos de un ecosistema fomenta su cooperación para sacar provecho de las interrelaciones.

La diversidad lingüística se plantea en términos acumulativos de conservación de

---

84 No por casualidad se repite constantemente el número siete. Los septenarios simbolizan la plenitud del orden moral y la unidad espiritual, características necesarias para construir el universo. El número cuatro como representativo de los cuatro puntos cardinales, es decir, de la materia, se suma con el tres, la espiritualidad divina, obteniendo el siete, la unión del plano terrenal y del plano metafísico.

la riqueza cultural y de las identidades grupales para desafiar las ideologías homogeneizadoras que tienden a establecer una jerarquía lingüística en cuya cúspide se hallan lenguas vinculadas con la expansión imperialista de los centros de poder. Las diversas «ecologías» que se extraen de la conceptualización hindú de este mito implican la superación de una fase histórica que intensifica la idea de la diversidad como principio negativo y generador de atraso. Más bien, el modelo de organización que se plantea exige el reconocimiento de la dignidad de los elementos socioculturales que configuran la identidad de cada comunidad, entre ellos las lenguas particulares de cada grupo, sin discriminación por motivos demográficos o de otra índole.

Asimismo, la intrincada red de influencias que dibuja el mito en forma de animales superpuestos unos encima de otros refleja la imperiosa necesidad de entender el acto lingüístico como un fenómeno multidimensional. No nos hallamos ante unidades básicas de hablantes y lenguas, sino que los primeros son agentes sociales capaces de perpetuar o cambiar la realidad con base en el bagaje ideológico presente en su entorno y la vitalidad de las lenguas depende de las condiciones de existencia que construyen los seres humanos a través de legislaciones y percepciones ideológicas. Se trata de un círculo en el que dos puntos son a la vez causa y consecuencia y que el mito del huevo cósmico traslada en forma iconográfica a ese mundo sostenido, en última instancia, por una fina cáscara de huevo que demuestra la fragilidad del macrosistema, pero también la trascendencia de cualquier decisión aparentemente simple.

Como muestra este mito, la concepción del mundo es una tríada formada por la superficie terrestre, el cielo y el inframundo. Este paradigma se repite con alusión al triunvirato de dioses gobernadores, el célebre *trimurti* compuesto por Brahma<sup>85</sup> —el creador del mundo—, Vishnú —el preservador del equilibrio— y Shiva —el que destruye para regenerar nuevamente el orden—. Paradójicamente, Brahma apenas despier-ta adoración en India, con una exigua cantidad de templos dedicados a él, frente a los cientos o incluso miles de templos que tienen otras divinidades.

Estos tres dioses reciben una atención pormenorizada en los Upanishads, una serie de libros concebidos en un periodo transitorio en el que el vedismo parecía cada vez más anacrónico en un territorio como el valle del Ganges en el que empezaba a fraguarse la primera forma estatal, potenciando así la emergencia del hinduismo. Su datación no está cerrada, pues los diversos libros fluctúan en un margen de entre trescientos y cuatrocientos años. Uno de los Upanishads más antiguos, fechado entre los siglos VIII a.C. y VII a.C. es el *Brihadaranyaka Upanishad*. Este libro describe la creación del mundo como una suma de la manifestación de sus nombres y sus formas, lo cual ya sugiere una cierta relevancia de la propiedad lingüística. En la sección

---

85 Como se indicó en el apartado anterior, no confundir con «Brahmán», fuerza divina presente en todas las cosas.

V del primer *adhaya* o capítulo, se continúa con una visión tripartita. El Ser consiste en palabra, mente y aliento, que equivalen a los tres mundos: tierra, cielo y paraíso, respectivamente. Estos son los tres Vedas: el *Rigveda* es la palabra, el *Yagurveda* la mente y el *Samaveda* el aliento. La palabra también constituye los *devas*; la mente, los antepasados; el aliento, las personas. Lo conocido tiene forma de habla, lo que está por conocer tiene forma de mente y lo desconocido tiene forma de aliento (Madhavananda, 1950 [1934]).

La creación del mundo es un momento repetitivo instalado en una rueda cíclica de conservación, destrucción y recreación. Si el mito del huevo cósmico dibuja una organización espacial tripartita, la dimensión temporal también adopta esta configuración. Durante el periodo que transcurre entre la destrucción del universo y su regeneración, la mitología hindú cuenta que Vishnú se encuentra dormido sobre la espalda de una serpiente. Su estado de somnolencia le aparta de su función de conservador del mundo, momento en el que interviene Shiva en el estado entrópico para destruir lo existente. Este proceso de deterioro y regeneración nos sitúa ante una concepción cíclica del tiempo, no lineal. El número de repeticiones de este proceso son cuatro, correspondientes a los cuatro *yugas* o eras que conforman el *maja yuga* o gran era. Cada era está gobernada por un estado espiritual diferente.

La edad en la que nos encontramos es la cuarta, el *kali yuga*, que alude a la «era del demonio». Esta época se caracteriza por la declinación del *dharma* u orden en favor del egoísmo, de la violencia y de la mentira. La salud de la biosfera se encuentra debilitada, la sabiduría es ridiculizada y la mujer es objeto de placer sexual. El *kali yuga* durará 432 000 años, periodo no casual si consideramos los números precesionales que Sellers (1992) detectó en mitos egipcios, nórdicos y en los conocimientos de astronomía de civilizaciones antiguas. En la mitología nórdica, el ejército de los *einherjar* está constituido por espíritus de guerreros caídos en batalla que esperan junto a Odín la llegada del «Lobo». Cuando este se aproxime, 800 *einherjar* saldrán por cada una de las 540 puertas del Valhalla, conformando un ejército de 432 000 espíritus (Sturluson, 1984: 63).

En el siglo III a.C., el historiador babilonio Beroso estableció un periodo de 432 000 años el reinado de los *apkallu*, gobernantes antediluvianos de Súmer (Temple, 1987), también mencionados en algunos textos cuneiformes como hechiceros y magos portadores de las técnicas y conocimientos en metalurgia, medicina o carpintería (Annus, 2010). Este número se repite en los calendarios mayas, en las medidas arquitectónicas del templo camboyano de Angkor Wat, en los megalitos de la localidad libanesa de Baalbek y en un largo etcétera de correspondencias que hace repensar el alcance de los conocimientos astronómicos de pueblos de la Antigüedad. Según la mitología hindú, el *kali yuga* es una era incapaz de garantizar la sostenibilidad planetaria y, ante ello, la conciencia colectiva se disgrega en los intereses particulares, la riqueza de la biosfera sufre las consecuencias de la ambición y, en el plano lingüístico, la diversidad de lenguas es un patrimonio en serio peligro de extinción.

### 8.3 Judeocristianismo: el carácter sagrado del hebreo

Una de las primeras expresiones de monoteísmo sistematizado es el judaísmo, que en la Edad de Bronce observó en Yahvé —alternativamente Jehová— la creación, la causa del éxodo y el retorno. Según la tradición bíblica, el patriarca Abraham había recibido de Dios la orden de asentarse en la tierra de Canaán, que actualmente corresponde con las tierras de Palestina, Israel y parte de Jordania. Pronto sus descendientes se vieron forzados a emigrar por mor del hambre y entraron en la tierra de Gosén, en el delta del Nilo, donde el faraón de Egipto los redujo a la esclavitud. En el 1200 a.C. emergió la figura de Moisés como líder que conduciría a su pueblo de retorno a la tierra prometida de Israel. A pocas semanas de su partida, el profeta subió al monte Sinaí donde recibió directamente de Dios los Diez Mandamientos y la Torá —los cinco primeros libros de la Biblia que el cristianismo denomina «Pentateuco»—, empezando a constituirse el judaísmo como religión.

Como si del típico acto heroico de los mitos se tratase, Moisés parte en la búsqueda de algo, lo consigue y regresa al punto original con las tablas de la ley, la palabra escrita con potencialidad de traducirse en hechos. Tras cuarenta años deambulando por el desierto, entraron en Canaán y establecieron un gobierno que sometió a los pueblos semíticos que habitaban aquellas tierras agrícolas. El territorio quedó repartido entre los doce hijos de Jacob, nieto de Abraham. Varias de estas tribus fundaron el reino de Judá y las demás el reino de Israel. Invasiones de babilonios, persas y romanos, principalmente, provocaron diversas diásporas durante las que se escribieron los primeros tratados rabínicos recogidos en el Talmud de Babilonia y el Talmud de Jerusalén. Estos manuscritos contenían la ley, las tradiciones y las leyendas del pueblo judío.

En el marco de esta comunidad de correligionarios judíos surgió la figura de Jesús de Nazaret, nacido probablemente entre los años 6 y 4 a.C. y cuya existencia histórica continúa en debate<sup>86</sup>. La vida de Jesús está referida en los evangelios y en algunas

---

86 A pesar de la paradoja, Jesús probablemente no nació ni en Belén ni el 25 de diciembre del año 1. Son numerosos los datos aportados a este respecto y, aunque no es nuestro objetivo presentar pruebas sobradamente conocidas, algunas nos ayudan a comprender la mitificación de este personaje. Los evangelistas mencionan Nazaret como lugar de nacimiento de Jesús, pero una profecía de Miqueas señala que el sucesor de David nacería en su misma ciudad, Belén, privilegiando así una interpretación teológica una vez que la figura mesiánica de Jesús fue aceptada como sagrada. Por otro lado, a finales de diciembre sería poco creíble que los pastores de la Palestina de hace dos milenios cuidasen de sus rebaños en una noche gélida en la que supuestamente nació Jesús. Asimismo, sabemos que la Iglesia reelaboró antiguas imágenes y cultos paganos para conseguir la adhesión de los pueblos precristianos —para mayor información, véase Burckhardt (1996 [1938])—. Entre estos cultos, la festividad pagana del *Sol Invictus* extendida en el Imperio romano simbolizaba la muerte del sol y su inmediato renacimiento habida cuenta del retroceso de la oscuridad frente a la luz que empezaba a gestarse tras el solsticio de invierno del hemisferio norte, es decir, en días posteriores al 21 de diciembre. El papa Liberio ordenó en el año 354 suplantarse este culto para celebrar el nacimiento de Jesús y así aprovechar la simbología solar de los dioses paganos redentores cuya iconografía se trasladó al Cristo resucitado mediante la esfera solar que rodea el aura de Jesucristo. Por último, los dos únicos evangelistas que ofrecen datos sobre el año de nacimiento de Jesús son Mateo y Lucas, quienes indican que nació durante el reinado de Herodes el Grande. Herodes murió el año 4 a.C., por lo que Jesús debió de tener cuatro años como mínimo respecto a la fecha oficial de su nacimiento.

fuentes precoces como los textos de Flavio Josefo, Cornelio Tácito, Plinio el Joven y Suetonio<sup>87</sup>. Su historicidad cuenta con el respaldo de buena parte de los expertos; no así de la mitificación y divinización del Cristo resucitado ni tampoco de algunas corrientes cristológicas como el docetismo. Qué duda cabe de la influencia que ha tenido durante siglos en miles de millones de creyentes para quienes no es relevante probar su existencia de igual manera que la mitología no pretende contrastar lo que cuenta. Se trata de un dogma de fe que suscita comportamientos individuales y colectivos basados en unos preceptos concretos.

Si nos ceñimos a las fuentes que mencionan ciertos aspectos de la vida de Jesús y que, adelantamos, no han de tomarse como evidencias históricas incuestionables, Jesús fue un mesías que inauguró una nueva tradición religiosa en el seno del judaísmo de su época. El cristianismo original puede considerarse una secta, bien entendida, por cuanto procede de una perspectiva anterior de la que se desgaja incorporando elementos heterodoxos que, finalmente, lo convierten en un sistema religioso diferenciado. Entre sus aspectos revolucionarios en el contexto de una sociedad esclavista, Jesús predicó valores como el amor al prójimo y el perdón a los enemigos. El triunfo de su mensaje se vio fortalecido por sus supuestos milagros y dones taumatúrgicos, de manera que Juan el Bautista fue de los primeros en percatarse de la naturaleza especial del galileo. La comunidad judía de Jerusalén esperaba ansiosamente la parusía y encontraron en Jesús el mesías profetizado en el Antiguo Testamento, opinión que el judaísmo ortodoxo no estaba dispuesto a asumir. Ante la negativa vehemente de redimir sus herejías y de dejar de preconizar su palabra, Jesús fue acusado de hereje y murió crucificado.

El cristianismo ve en Jesús al factótum de Dios en la tierra que, en una posición reudentora, aceptó su propio sacrificio para salvar a una humanidad pecaminosa. Los evangelios narran cómo, tras su muerte, Jesús resucitó y ascendió a los cielos. A partir de este momento, sus discípulos comenzaron un proceso de evangelización y se puede hablar de la fundación de un cristianismo primitivo que se fue definiendo en sucesivos sínodos y se fracturó en varias corrientes. Dos de los concilios con mayor repercusión fueron el convocado por el emperador romano Constantino en Nicea en el año 325 y la cuarta sesión del Concilio de Trento en 1546, sentando las bases de la doctrina canónica de la Iglesia que ha llegado hasta nuestros días<sup>88</sup>. El cristianis-

---

87 Véanse alusiones a Jesús en textos de estos autores en la recopilación de Canto (2007).

88 En estos concilios ecuménicos, los obispos acordaron los principales preceptos de la Iglesia católica, como la asunción de la Santísima Trinidad basada en Tertuliano, la aceptación de la Vulgata como la traducción válida de la Biblia y la legitimación de los libros canónicos. Rechazaron aquellos manuscritos que consideraban que, por no ser de inspiración divina, se alejaban de los tres evangelios sinópticos —Marcos, Mateo y Lucas— y del de Juan, los únicos finalmente aceptados. Los textos que se centraban en la naturaleza más humana y terrenal de Jesús, tal como defendían los seguidores de Arrio, y que incluso especulaban sobre su relación marital con María Magdalena y su descendencia, fueron tildados de blasfemos y rechazados por el canon.

mo comparte con el judaísmo los cinco primeros libros veterotestamentarios, pero agregó a sus escrituras canónicas el Nuevo Testamento, centrado en el mensaje de salvación de Jesús.

Tras esta mínima y breve contextualización, especialmente el judaísmo es una religión vinculada con la lengua hebrea, a la que sus fieles le confieren un carácter hierático. Esta lengua semítica ha despertado una atención inusitada en la sociolingüística, ya que, si bien estamos acostumbrados a conocer el nombre propio de los últimos hablantes de algunas lenguas —como Tuone Udaina como último hablante del dálmata—, en el caso del hebreo se alude al periodista Ben-Zion Ben-Yehudah como primer hablante del hebreo, eso sí, del hebreo moderno. 259

Esta lengua había sido el vehículo de comunicación habitual del pueblo judío, con su natural variación lingüística diacrónica y sincrónica, durante unos mil cuatrocientos años. Sin embargo, las persecuciones y diásporas sufridas por los judíos a lo largo y ancho de Europa hicieron retroceder su uso normalizado y la sustitución lingüística se vio favorecida por las lenguas propias de los diferentes territorios en los que se instalaron. A partir del siglo III de nuestra era, el proceso de abandono y sustitución lingüística parecía condenar al hebreo a su desaparición. La lengua cultivada escrita se siguió utilizando en ámbitos muy ritualizados como el religioso, configurando el único hilo lingüístico de unión entre las diferentes comunidades judías en la diáspora. En el siglo XVIII, la *Haskalah* fue un movimiento ilustrado que pretendía revitalizar el hebreo, pero su campo de acción se redujo prácticamente al ámbito literario, por lo que no trascendió más allá de unos pocos cenáculos de pensadores (Muñoz Solla, 1998).

El surgimiento del sionismo a finales del siglo XIX estableció una conexión entre lengua hebrea, religión judía y Estado de Israel que sentó las bases de un enaltecimiento nacionalista. Por su parte, la intelectualidad y la academia judía construyeron los cimientos de instituciones y organismos dedicados a la revitalización de lo que parecía una lengua extinta. Si esta iniciativa triunfó en comunidades judías que vivían en países como Rusia o Alemania, donde las lenguas de prestigio y ascenso socioeconómico no eran obviamente el hebreo, hemos de considerar como un factor determinante en la revitalización la vinculación que establecían los judíos entre la lengua hebrea y su carácter sagrado emanado directamente de Dios y que otrora les había proporcionado un excelso florecimiento cultural. Un pueblo que se autopercibía como descendiente de personajes bíblicos de tal envergadura como Moisés, David o Salomón y que se encontraba disgregado por Europa vio en el hebreo la piedra angular de un sentimiento étnico, nacional y religioso.

Ya en 1892, Eliezer Ben-Yehudah, padre del «primer hablante del hebreo moderno», potenció la vernacularización del hebreo argumentando que su revitalización crearía una conciencia identitaria especialmente entre la población joven que renegaba del judaísmo. La primera mitad del siglo XX fue crucial para la estandarización del he-

breo, con la apertura de escuelas en las que se enseñaba esta lengua; la Universidad Hebrea de Jerusalén, que asoció definitivamente el hebreo con la intelectualidad; la normalización fonética que integraba aspectos de las pronunciaciones askenazí y sefardí; la intervención en el plano léxico con una fuerte mirada hacia los extranjerismos; y, finalmente, con su oficialización en 1948 en el recién creado Estado de Israel.

La ineludible responsabilidad de la religión judía como uno de los vectores de revitalización del hebreo no es un nexo moderno, pues hunde sus raíces en el propio origen del judaísmo. Ya en Gn, 1, el acto de creación por parte de Dios es un acto lingüístico. Creó la luz y las tinieblas con su palabra y les entregó un nombre, «día» y «noche»; con una declaración verbal, separó las aguas e hizo emerger lo seco, atribuyéndoles los nombres de «mar» y «tierra». Durante seis días, Dios no dejó de trabajar en su proyecto de creación que dio forma con actos verbales. En Gn, 2, habiendo efectuado la creación y descansado el séptimo día, creó al hombre con polvo de la tierra y aliento de vida, en clara referencia a sus dimensiones física y espiritual. Dios colocó a Adán en el jardín del Edén y le llevó todo tipo de animales para que les diera nombres. El idioma adánico no podía ser sino el hebreo, aunque las opiniones de los comentaristas difieren en su origen. En algunas ocasiones se dice que Dios habló a Adán en hebreo, aunque la exégesis tradicional judía se decantó por separar a Dios de un elemento tan mundano como lo es el lenguaje, de modo que el hebreo sería la lengua con la que Adán nombró todas las cosas, objetos, plantas, animales e, incluso, a la propia mujer. En este punto se produce una de las malinterpretaciones más problemáticas de los textos bíblicos. En Gn, 2: 21-23 se dice:

21. Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras este dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar.
22. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la trajo al hombre.
23. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada Varona, porque del varón fue tomada.

La creación de la mujer a partir de una costilla de Adán ha pasado a la posteridad en las culturas judeocristianas sin apenas objeciones, repercutiendo a lo largo de los siglos en una posición de dominación del hombre sobre la mujer. Con esto no argumentamos que el fundamento del patriarcado haya dependido históricamente de este pasaje, ni mucho menos, pues más bien interviene una serie de relaciones e instituciones socioculturales que han privilegiado la supremacía del hombre. Ahora bien, el relato religioso-mitológico que ha configurado la cultura popular de numerosas sociedades humanas desde esta perspectiva parece alinearse con el devenir de los acontecimientos históricos.

Para entender el origen de la disputa de este pasaje, hay que acudir a la escritura cuneiforme del sumerio. En esta escritura, *tí* podía significar algo así como la fuerza de crear

vida siempre y cuando su grafo cuneiforme se utilizase como ideograma, de donde procede, por ejemplo, el nombre de la diosa primordial de Babilonia, Tiamat, es decir, «madre de la vida»; en cambio, en posición de afijo con el sustantivo *uzu* —«carne»— modificaba su significado obteniendo la nueva palabra «costilla» (Halloran, 2006). Por ende, dependiendo de la posición que adoptase *ti* en la oración, podía adquirir un valor u otro. ¿En qué influye la escritura cuneiforme sumeria en el hebreo bíblico? Pues bien, los judíos asentados en Babilonia habrían tenido acceso a los textos mitológicos sumerios y babilónicos. En el mito de la creación, el dios Enki crea al hombre y a la mujer en igualdad, pues la palabra *ti* se interpreta como esa potencia creadora de vida.

Los cronistas judíos adaptaron buena parte de la mitología sumeria y babilónica en Génesis. Tal es el caso de Utnapishtim —derivado del Ziusudra acadio y, a su vez, del Atrahasis sumerio—, héroe babilónico del *Enuma Elish* al que su dios le impele a construir un arca para salvarse del diluvio que se avecina, con evidentes resonancias posteriores en el Noé bíblico, o la entrega de las tablas de la ley de Yahvé a Moisés como contraparte de la concesión del carismático código legislativo por parte del dios solar Utu a Hammurabi. Siguiendo con esta práctica, el mito de la creación de Enki se incluyó en el texto bíblico con la diferencia de haber traducido, desconocemos si intencionadamente o no, la palabra *ti* con el segundo valor que hemos indicado, el de «costilla». Así, Dios no habría creado a Adán, entendiendo a este como sinónimo de «humanidad», de donde surgieron el hombre y la mujer, sino que la mujer habría emergido de un elemento corporal del hombre, perpetuando desde su origen una relación de dependencia. Como veremos en el siguiente apartado, la Torá está escrita con unos patrones muy escrupulosos de correspondencia numérica y los rabinos judíos eran célebres por su dominio de lenguas, lo que hace inferir que conocían el significado original e insoslayable del mito sumerio.

Este debate se complejiza aún más si acudimos a las siguientes dos palabras en hebreo: *ישא* —*ish*, «hombre»— y *ישא* —*isha*, «mujer»—. Parece claro que, en hebreo, la palabra «mujer» deriva de la palabra «hombre». Al extraer las dos letras que no tienen correspondencia entre ambos vocablos, obtenemos *יה* —*yah*—, que es la abreviación de Yahvé. En un nivel simbólico, este hecho viene a reflejar que, cuando el hombre y la mujer apartan a un lado sus diferencias, sus almas se fusionan en una unidad divina en la que se encuentra Yahvé. Abundantes mitos emplean motivos similares, si no idénticos, para expresar el regreso de la pareja a su unión original y la pulsión del sexo contrario como contrapartida en cada persona. Incluso en nuestros días, Campbell (1991a [1988]) observa una resonancia mitológica en el matrimonio. Esta institución implica una identidad espiritual en la que ya no hay dos personas aisladas en el mundo, sino que se reconocen como una reunión en la que todo acto individual influye en la configuración de ese nuevo ente dual.

En Génesis encontramos cinco elementos de orden lingüístico (Staal, 1979). En primer lugar, el acto creativo de Dios se efectúa como un acto de nombramiento bajo

la creencia naturalista ya comentada en otras ocasiones de que los nombres están estrechamente relacionados con la esencia de las cosas que nombran. Esta idea fue muy extendida en algunos sistemas filosóficos y religiosos orientales como la doctrina confuciana de la rectificación de los nombres según la cual los nombres se corresponden con sus referentes y un mínimo cambio de naturaleza o comportamiento inhabilita la palabra con la que se designa dicho objeto o persona.

El acto de nombrar conduce a un segundo elemento que implica la propiedad sobre la cosa nombrada. La expresión verbal se concibe como una declaración tácita de posesión. Dios crea el cosmos y al ser humano, de manera que sus componentes han de rendir cuentas ante el Todopoderoso; por su parte, Dios le permite a Adán dar nombre a los animales, de donde procede la idea execrable de que el ser humano está legitimado por derecho divino a ser dueño de las criaturas de su entorno y a efectuar las manipulaciones y tratamientos que considere oportunos sobre la vida animal.

En tercer lugar, el ser humano necesita liberarse de la condición animalesca y en su distintividad y separación definitiva se halla el lenguaje. Son numerosos los textos religiosos y mitológicos, como el himno egipcio a Amón-Ra o el Lieh Tzu taoísta, en los que los seres humanos y los animales son creados en igualdad de condiciones, estado que alimenta a las personas a ansiar una diferenciación que les coloque en una posición subordinante. El ser humano entiende su facultad lingüística como el paradigma que le convierte en una criatura separada de las bestias, término usualmente empleado en estos textos, y superior a ellas. En el lenguaje se encuentra, por tanto, una justificación del dominio de unos sobre otros.

En cuarto lugar, a pesar de las conjeturas sobre la lengua hebrea como la lengua en la que Dios se dirigió a Adán o con la que este último nombró las cosas en el jardín del Edén, lo cierto es que Génesis es poco dilucidador en relación al origen del lenguaje. Solamente podemos inferir que los nombres propios con los que Adán denominó las cosas de la realidad se convirtieron en sustantivos comunes. En este punto, las paradojas se disparan e incomodan a las ortodoxias judía y cristiana. Antes de crear los seres del mundo, Dios los menciona como proyectos a los que va a dar forma inminentemente, por lo que Dios mismo necesitaba estar dotado con la capacidad del lenguaje. Esta idea supone que Dios hablaba una lengua y, por consiguiente, necesitaba un cerebro que procesase esta facultad cognitiva y un aparato fonador que la ejecutase. Dentro del aparato fonador encontramos los dientes, cuya función principal es desgarrar la comida, no servir de punto de articulación para una serie de fonemas en los que los dientes tienen un rol determinante. Si Dios, por tanto, tenía dientes, ¿significa esto que era mortal dado que necesitaba comer para mantenerse con vida?

En quinto y último lugar, los puntos anteriores demuestran que Génesis promueve la idea errada de que el lenguaje consiste en actos denominativos y reduce la lengua a unas palabras tras otras, fundamentalmente sustantivos. Como bien sabemos, la lengua no está constituida por varios miles de palabras contenidas en los diccio-

narios. La lengua es un sistema estructurado en el que intervienen unidades mínimas que forman morfemas, los cuales, a su vez, se adhieren a raíces léxicas que, en un orden sintáctico coherente, articulan oraciones y estas discursos. El énfasis en entender la lengua como un conjunto de palabras divididas en las categorías de correctas e incorrectas según los criterios académicos ha dado lugar a una ideología prescriptivista que dicta lo que se puede decir y lo que no, lo que está bien y lo que está mal. En cambio, la ciencia lingüística se enfoca en la descripción de los actos comunicativos en sí, pues la gramática no es un conjunto de reglas impuestas, sino la propia estructura natural y espontánea de toda habla humana.

Los posicionamientos respecto a la antigüedad del hebreo y a su carácter sacro han circulado en numerosas teorías a lo largo de la historia. La idea del hebreo como lengua original hablada en el paraíso despertó a grandes rasgos un consenso sólido en el judaísmo e incluso en el cristianismo, aunque las hipótesis discreparon en matices. En el siglo IV, Agustín de Hipona, uno de los padres de la Iglesia católica, no dudó de que la lengua hablada en el jardín del Edén había sido el hebreo y, mientras que las naciones orgullosas se vieron abocadas a la confusión lingüística en Babel, la familia de Heber preservó la lengua primitiva. Esta idea no entra en contradicción con la actitud abierta que mostró en considerar que el hebreo no era una lengua superior a las demás, que en su tiempo significaba un enfrentamiento con la ortodoxia judía y cristiana (San Agustín, 1614).

En el siglo XIII, el cabalista aragonés Abraham Abulafia (*apud* Eco, 1993) también asumió el carácter prístino del hebreo, pero rechazó la hipótesis extendida entre los círculos intelectuales de que un niño aislado de todo estímulo comunicativo desarrollaría naturalmente la lengua hebrea. Más bien, Abulafia se apoyaba en la noética del filósofo de la Córdoba andalusí Averroes, que aludió a una unidad intelectual en toda la especie humana por la que la disparidad de lenguas no sería un asunto exclusivamente filogenético, sino que respondería a un principio lingüístico innato, similar a las reformulaciones posteriores como la gramática universal chomskiana.

En su *De vulgari eloquentia*, escrito entre el 1303 y el 1305, Dante Alighieri sostuvo que la lengua adánica era inmutable por ser una creación de Dios, pero en su obra posterior *Divina Comedia*, cambió su punto de vista y argumentó que esta lengua fue un producto del propio Adán (Mazzocco, 1993). Multitud de leyendas judías recalcan la sacralidad del hebreo. El escritor Pinhas Sadeh (1989) recopiló doscientas cincuenta y una leyendas judías entre las que se encuentran «La bendición del aprendiz de panadero» y «La tumba del profeta Ezequiel», donde las personas narradoras sustituyen las alusiones al hebreo por la etiqueta de «lengua sagrada».

Otras especulaciones más excéntricas sostuvieron que en el paraíso floreció la diversidad lingüística y Adán y Eva hablaban persa, la serpiente árabe y el arcángel Gabriel turco, o incluso que Dios habló en sueco a Adán, este le respondió en danés y la serpiente dialogó en francés con Eva (Müller, 1861). Uno de los pasajes bíblicos que

ha despertado una interpretación multilingüística se encuentra en Dt, 33: 2, donde, en algunas traducciones, Moisés, al borde de la muerte, les cuenta a los israelitas la revelación de Dios:

264 Y Él dijo: «Ha venido Yahveh del Sinaí. Para ellos desde Seir se ha levantado, ha iluminado desde el monte Parán. Con él las miríadas de Cadés, Ley de fuego en su diestra para ellos».

Según el comentarista judío austrohúngaro Meir Friedmann (1864), Dios le entregó la Torá a Moisés en cuatro lenguas y prueba de ello se encuentra en los cuatro puntos geográficos señalados. El autor relacionó el Sinaí con el hebreo; el Seir con el latín, pues este monte se encuentra en el antiguo reino edomita conquistado por el Imperio romano; Parás es el desierto árabe por el que el pueblo de Israel vagó durante casi cuarenta años, vinculándose así con la lengua árabe; y, por último, Cadés fue una antigua ciudad en la actual Siria donde se hablaba arameo. Dios no solo utilizó el hebreo para transmitir su conocimiento a Moisés, sino que empleó distintas lenguas según el lugar en el que se encontraba el profeta en cada momento. A tenor de esta interpretación, Dios habría asimilado la impronta lingüística de cada comunidad en los momentos específicos en los que se comunicó con Moisés. El hebreo pierde aquí preponderancia sobre otras lenguas, pero no por ello su carácter divino que, esta vez, comparte con el latín, el árabe y el arameo. Esta apreciación está prácticamente aislada, puesto que la literatura rabínica se refiere al hebreo como *שְׂדֵקָה וְיִשְׁעַל* –*leshon haqodesk*, «la lengua sagrada»– en oposición al resto de idiomas, que son profanos, incluso aquellos hablados por la comunidad judía, tales como el griego, el arameo y, mucho más tarde, el yidis o el ruso.

El pecado original trajo consigo la caída del ser humano y la reificación del lenguaje, pero el hebreo es, para la tradición judía, la lengua que todavía encierra los trazos espirituales. Es la lengua de la creación y es una lengua creadora. Tanto «palabra» como «cosa» pueden expresarse en hebreo con *דָּבָר* –*dabar*– (Osborne, 2006 [1994]: 185), caracterizando el habla como portador de realidad, al igual que el *neter* Ptah crea mediante la palabra lo que previamente ha ideado su corazón. Este poder está grabado en el alefeto, el alfabeto hebreo, del que, a lo largo de los siglos hasta la actualidad, se ha conjeturado sobre su carácter místico. Como veremos con mayor detalle en el siguiente apartado, las veintidós letras con las que se escribe tradicionalmente el hebreo<sup>89</sup> son la materia primordial en la que Dios impregnó un significado místico que va más allá de la semántica.

---

89 La correspondencia lengua-escritura es una convención sociocultural. Cualquier lengua puede representarse gráficamente con cualquier sistema de escritura. El turco se ha escrito con el antiguo sistema de Orjón, con el alfabeto cirílico, con el alifato árabe, con el alfabeto armenio, con el alfabeto griego y, finalmente, con el latino. Este ejemplo paradigmático demuestra que la lengua oral y la lengua escrita son entidades independientes, de manera que ninguna lengua oral está inextricablemente ligada a un sistema de escritura concreto.

## 8.4 Judaísmo: la mística de la cábala

Ya se ha indicado en capítulos anteriores cómo algunas mitologías han advertido en la escritura un sistema apotropaico o, cuando menos, un efecto mágico creador. Para el pensamiento mítico, las letras no solo transmiten un mensaje literal por medio escrito, sino también un significado oculto a la vista de la mayoría y accesible para aquellas personas instruidas en los saberes de su desciframiento. Las letras contendrían una especie de energía básica y, como resultado de su combinación, la palabra fija en el espacio una energía superior. En el alefato, el significado mínimo de la letra se corresponde en cierta medida con el fonema, pero también contiene un dinamismo al poner en movimiento su energía básica, de modo que el resultado de las combinaciones, las palabras, no tendrían un sentido estático y anclado, sino que trascendería la estructura del lenguaje y la literalidad para abrir nuevos horizontes semánticos. El célebre aforismo atribuido a Lavoisier «la materia ni se crea ni se destruye, solo se transforma» encuentra su correspondencia en la aceptación de las letras hebreas como receptáculos de energías que se juntan para formar unidades mayores. Si una palabra deja de utilizarse en una comunidad y, por consiguiente, ya no se representa gráficamente, esa unidad deja de tener sentido, pero las energías básicas de las letras se recomponen formando otras palabras. Esta perspectiva dinámica de la escritura hebrea la ha estudiado en profundidad durante siglos una tradición mística del pensamiento judío, la cábala.

En el estudio de la Torá, a menudo se distingue entre una línea exotérica que lee el texto sagrado de forma literal o, al menos, sin divagaciones místicas, y una línea esotérica que, tal como indica su etimología griega, representa una interpretación íntima y secreta de las escrituras. La cábala corresponde con esta segunda perspectiva que se aproxima a la Torá como una obra esteganográfica. Dentro de los sistemas de mística judía, sin duda la cábala es la doctrina con mayor relevancia de la historia. La cábala no es como tal una filosofía, aunque se base en el neoplatonismo, ni una religión, pues la religión es el judaísmo sobre el que se apoya. Más bien, la caracterizamos como mística en virtud de su búsqueda directa de Dios a través de la experiencia. Jones (1919 [1909]: XV) afirmó que la cábala «hace hincapié en el conocimiento inmediato de la relación con Dios, en la conciencia íntima y directa de la Presencia Divina. Es la religión en su estado más agudo, intenso y vivo<sup>90</sup>». Por su parte, Gershom Scholem (1995 [1941]: 10), uno de los mayores especialistas en cábala, la describió como «un intento de interpretar los valores religiosos del judaísmo en términos de valores místicos. Se concentra en la idea del Dios vivo que se manifiesta en los actos de la creación, la revelación y la redención»<sup>91</sup>. En definitiva, la cábala es

---

90 Traducción propia a partir del original en inglés.

91 Traducción propia a partir del original en inglés.

una escuela teosófica que busca conocer a Dios mediante una experiencia directa de contemplación y revelación.

266 La cábala surgió en el siglo XII en la Provenza, el Languedoc y el Principado de Cataluña, con Isaac el Ciego como uno de sus máximos exponentes en Girona, e influida probablemente por los grupos monásticos y cátaros que se extendían por ese territorio de Occitania. Durante los tres siglos posteriores emergieron escuelas cabalísticas que vieron su florecimiento por toda Castilla. En el siglo XIII apareció en Castilla su texto fundamental, el Zohar, una composición del rabino Moisés de León, aunque algunos autores sostienen que la escribió pseudoepigráficamente atribuyéndosela al rabino Shimon Ben Yojai (Dennis, 2007). Los folletos en arameo que comenzó a distribuir Moisés de León triunfaron enseguida y se convirtieron en el núcleo central del Zohar, una obra que consiste en un comentario místico de la Torá y cuyos dos últimos volúmenes los escribieron probablemente algunos de sus discípulos. Cuando en 1492 se decretó el Edicto de Granada, la comunidad judía se vio forzada a exiliarse de la Corona de Castilla y de la Corona de Aragón. Estos judíos sefardíes se llevaron sus conocimientos a Safed, al norte de Israel, donde reformularon algunos conceptos esenciales del Zohar en su cábala luriana entre los años 1500 y 1650.

Los cabalistas piensan que el propio Dios le entregó a Moisés en el monte Sinaí el conocimiento sobre la concepción del mundo, su revelación en la Torá y el proyecto de la redención de la humanidad. Las tablas de la ley estaban escritas en las setenta lenguas de las setenta naciones, pero solo las veintidós letras del alefato concentraron todo el saber. A su vez, Moisés transmitió estos saberes a Josué, este a los sabios ancianos, estos a los profetas y estos a los hombres de la Gran Asamblea. A partir de aquí, el conocimiento oculto en la Torá se siguió revelando de generación en generación entre unos pocos elegidos (Toker y Platkin, 1988). La aureola de secretismo sibilino que se evidencia en esta tradición no es fruto del egoísmo por conservar intactos estos conocimientos y restringirlos a un grupo de personas privilegiadas, sino que está motivada por el carácter inefable y grandioso del tipo de saber que se maneja en la cábala.

La Biblia se tradujo primero al griego —Septuaginta— y después al latín —Vulgata—, perdiendo así el significado oculto de los mensajes en la lengua original, el hebreo. Son numerosas las hipótesis sobre la traducción del hebreo original al griego, aunque probablemente las alegorías que conocemos como las historias de Adán, Eva y la serpiente no estuvieran contenidas en el texto primigenio y los traductores las hubieran incluido para disimular una sabiduría que pretendidamente querían ocultar. Por su parte, Jerónimo de Estridón llevó a cabo la traducción del griego al latín que ya en el siglo V sentó una de las bases fundamentales de la Iglesia católica. En siglos posteriores, algunos eruditos y humanistas intentaron hallar el texto hebreo original y en 1810 el escritor occitano Fabre D'Olivet llevó a cabo un estudio de la lengua hebrea e incluyó la supuesta versión original de los diez primeros capítulos de Génesis.

Como muestran numerosos pasajes de Génesis, el acto de creación de Dios es un acto lingüístico y en las veintidós letras hebreas simbolizó los veintidós estados de la conciencia impregnando su propio hábito, su espíritu. Dios inició la creación con la letra *beth*, que representa la «vivienda» o el «recipiente», es decir, el universo (Cesare y Noor, 2011: 89); por ello, la fórmula **בְּרֵשִׁית** —*bereshit*, «al principio»— comienza con la letra *beth* y da inicio a Génesis. En el primer acto de creación, Dios dijo «hágase la luz» y la luz se hizo. En el hebreo original, este pasaje tiene seis palabras, número que, no por casualidad, se relaciona con la creación del universo. El Séfer Yetzirah es, junto con el Zohar, un libro básico para la concepción cabalística del judaísmo. Esta religión atribuye su autoría a Abraham, pero la tradición cabalística considera que el verdadero autor fue el rabino Akiva Ben Iosef (Benton, 2014). En él son frecuentes las metáforas que reifican las letras hebreas como bloques de piedra empleados por Dios para crear el mundo. La introducción al capítulo 4: 16 comienza de la siguiente manera (Kaplan, 1997: 190):

Dos piedras construyen 2 casas.

Tres piedras construyen 6 casas.

Cuatro piedras construyen 24 casas.

Cinco piedras construyen 120 casas.

Seis piedras construyen 620 casas.

Siete piedras construyen 5 040 casas.

De aquí en adelante calcule

lo que la boca no puede decir

y el oído no puede escuchar<sup>92</sup>.

El hebreo es, entonces, la lengua de la creación a la que Dios insufló la verdadera naturaleza de las cosas. Esta concepción naturalista o esencialista aparece en la concepción del sánscrito por parte del hinduismo ortodoxo y en el diálogo del *Crátilo* de Platón que se mencionó en el capítulo 3. Según esta visión, las palabras contendrían un vínculo natural, no convencional, con las ideas y objetos a los que se refieren, de modo que las letras hebreas atraparían las propiedades esenciales de la realidad. En el fragmento anterior, los bloques de piedra corresponden con las letras hebreas que configuran una matriz de posibilidades combinatorias. Pero no solo las letras están cargadas de significado oculto, sino que tienen correspondencias numéricas, no en un sentido matemático, sino simbólico. Para conocer el significado verdadero de las palabras, la cábala sustituye sus letras por números que se corresponden con estas

---

92 Traducción propia a partir del original en inglés.

letras. Se establece así un sistema numerológico en el que la suma resultante de las letras indica la esencia del objeto designado. En última instancia, esta perspectiva considera que las palabras son herramientas de ocultación que esconden una significación más profunda. El texto de la Torá sería un gran criptograma que encierra un mensaje no legible a través de una lectura normal, con lo cual la cábala ha desarrollado varias técnicas.

En primer lugar, la *gematría* es el estudio de las relaciones entre palabras con el mismo valor numérico. Para buscar la equivalencia numérica de una palabra, se necesita obtener la forma original en hebreo. Por ejemplo, teniendo en cuenta la escritura de derecha a izquierda tradicional para esta lengua, Yahvé se escribe con cuatro letras: יהוה. La letra *yod* equivale a 10, *he* a 5, *waw* a 6 y el segundo *he* a 5. La suma hace 26. La primera letra del alfabeto es la *alef*, que tiene valor 1. Si descomponemos esta letra en grafos básicos, se obtiene una *waw* y dos *yod*, cuyos valores numéricos suman 26. La interpretación cabalística es que Dios es uno. A su vez, el valor numérico de las palabras hebreas para «uno» y «amor» es 13, cuya suma hace 26, de donde la cábala extrae que Dios es uno y es amor.

En segundo lugar, mediante el *notaricón*, el cabalista trata de formar nuevas palabras u oraciones a partir de las letras o palabras iniciales o finales de ciertas palabras u oraciones. Un ejemplo clásico se da en Dt, 30: 12, cuando Moisés pregunta «¿quién subirá por nosotros al cielo, y nos lo traerá y nos lo hará oír para que lo cumplamos?». Las letras iniciales de la pregunta en hebreo son las correspondientes a «MYLH» y las letras finales «YHWH». Las primeras letras forman la palabra «circuncisión» y las segundas constituyen el tetragramatón. La respuesta a la pregunta desde la perspectiva cabalística es algo así como «el circunciso se reunirá con Dios» (Eco, 1993). Asimismo, las dos primeras palabras del primer libro de la Torá, Génesis, son «al principio» y la última palabra del último libro de la Torá, Deuteronomio, es «Israel». La cábala interpreta que en Israel se contiene el origen de la humanidad, por lo que Israel habría preexistido en la mente de Dios antes incluso de la creación. Paralelamente, esta es otra de las razones que sostienen los cabalistas para considerar al hebreo como una lengua deificada y originaria de todas las demás, pues habría precedido a la propia creación del mundo.

En tercer lugar, la *temurá* consiste en la combinación de las letras de una palabra bajo un parámetro, como reemplazar las letras inicial y final. Por ejemplo, la palabra hebrea para «yo» consta de las letras *alef*, *nun* y *yod*, pero al recomponerlas en *nun*, *yod* y *alef* se obtiene «nada», indicando así que el yo personal no es nada (Dunn, 2008: 147).

Los mensajes camuflados en la Torá han alimentado investigaciones criptoanalíticas que han detectado profecías de acontecimientos ocurridos cientos de años después. El rabino y matemático Michael Weissmandel comenzó a aplicar en la década de

1950 sus conocimientos en matemáticas al estudio de la supuesta encriptación de la Torá. El método de localización de estos mensajes fue completado cuatro décadas más tarde con el llamado «sistema de letras equidistantes» —ELS por su correspondencia en el original en inglés— propuesto por Witztum, Rips y Rosenberg (1994). El sistema consiste en eliminar los espacios entre las letras y los signos de puntuación en un fragmento de texto determinado para obtener una correlación ininterrumpida de caracteres. A continuación, se buscan secuencias de letras espaciadas siguiendo los mismos parámetros o intervalos.

Michael Drosnin, periodista y discípulo de Rips, continuó con esta experimentación que le llevó a publicar *The Bible Code* (1997), que despertó fascinación y hondo rechazo a partes iguales entre la comunidad científica. El autor siguió la técnica de la ELS e indicó haber encontrado secuencias de letras que revelaban eventos recientes que no podrían haberse conocido en época en la que se escribió la Torá. En 1994, Drosnin afirmó haber encontrado el mensaje que anunciaba que en 1995 el primer ministro israelí Isaac Rabin sería asesinado. A pesar de la advertencia, el político murió por un disparo en 1995. Este periodista y otros investigadores también detectaron alusiones en la Torá a Adolf Hitler, Bill Clinton, el vuelo espacial del Apolo 11, el hundimiento del Titanic o el bombardeo atómico en Hiroshima, entre otros sucesos.

Esta metodología y los resultados obtenidos por Drosnin han sido duramente criticados e incluso su mentor Eliyahu Rips rechazó trabajar junto a él. Otros matemáticos y estadísticos no se hicieron esperar para publicar artículos que desarticulaban su teoría del sistema de letras equidistantes (Thomas, 1997; McKay, Bar-Natan, Bar-Hillel y Kalai, 1999). Los mensajes proféticos están tomados en un marco exuberante de opciones a partir de billones de billones de posibilidades de permutaciones de letras sistematizadas computacionalmente, luego la noticia sería, más bien, no encontrar este tipo de códigos. Se han realizado numerosas pruebas tomando otras obras como *Guerra y Paz* o *Moby Dick* y se han extraído resultados similares, lo cual indica las fallas de este sistema.

A su vez, este argumento ha sido rebatido por quienes sí ven en la Torá una matriz profética aludiendo a la probabilidad estadística. Las obras literarias mencionadas anteriormente son mucho más extensas que las poco más de trescientas mil letras sin puntuación vocálica que componen la Torá, por lo que es esperable que los mensajes afloren en mayor medida. Los partidarios de este código oculto ponen el foco en la significación estadística y, como ejemplo, muestran que la probabilidad de que el nombre de uno de los rabinos más importantes en la historia de Israel apareciese junto a sus fechas de nacimiento y de fallecimiento es de 0,0016%. Este índice se minimiza exponencialmente ante el hallazgo del nombre de treinta y dos rabinos junto con las fechas indicadas. Witztum, Rips y Rosenberg (1994) propusieron este argumento para concluir que esta probabilidad se incrementa en textos más extensos como *Guerra y Paz* o *Moby Dick*.

Las investigaciones que buscan mensajes proféticos en la Biblia han sido objeto de estudio por la cábala pues presuponen un principio codificador cuyo desciframiento permitiría acceder al verdadero mensaje de Dios. La cábala se basa en la encriptación del texto bíblico por parte de Dios mediante el alfabeto de la lengua sagrada, el hebreo. Para descifrar los mensajes, utiliza un sistema de numerología simbólica aplicado a las letras hebreas y expresado en técnicas como la *gematría*, el *notaricón* y la *temurá*. Trabajos como los de Drosnin aportan una perspectiva modernizada a la cábala por cuanto se sirven de técnicas estadísticas y computacionales para descubrir aparentes mensajes proféticos de acontecimientos que tuvieron lugar mucho tiempo después de su supuesta codificación en la Biblia.

La cábala ha interpretado durante siglos la Torá como un conjunto de textos cuya significación profunda se halla en un estadio más elevado que el de la literalidad del mensaje. Para descifrar esa verdad oculta, el alfabeto hebreo configura un receptáculo simbólico a partir del que se han desarrollado diferentes técnicas numerológicas para obtener el significado real de las palabras que Dios habría encriptado para esconder el conocimiento verdadero de los profanos. Solo mediante una instrucción transmitida de generación en generación entre unos pocos elegidos habilita al cabalista para desentrañar las escrituras sagradas judías y alcanzar un estado de iluminación.

## 8.5 Budismo: una comprensión negativa del lenguaje

Con unos quinientos millones de correligionarios, el budismo es una de las religiones no teístas con mayor masa social y, consecuentemente, con más interpretaciones y escuelas. Sus tres ramas principales —*theravada*<sup>93</sup>, *mahayana* y *vajrayana*— se extienden en una vasta área de Asia oriental, aunque son importantes los núcleos budistas en Norteamérica y Europa. Alrededor del siglo VI a.C., su fundador Siddhartha Gautama comenzó a predicar en una región del actual Nepal y rápidamente sus ideas se expandieron por buena parte de Asia perdiendo hegemonía en su tierra de origen. Ya en época muy tardía, entre los siglos VIII y IX, el budismo penetró en el Tíbet. Desde el comienzo, Siddhartha se declaró como un maestro espiritual, como *buddha* —«el despierto»—, el que ha conseguido un despertar espiritual. Al contrario que las religiones teístas, Siddhartha, o Buda, no se presenta como un enviado de Dios, lo cual ha llevado a un intenso debate sobre la naturaleza del budismo como religión o como sistema filosófico. Al contrario que las religiones teístas, el budismo no adora a ningún dios y no cuenta con libros hieráticos emanados de una deidad. Su compendio de textos es el Canon Pali o Tripitaka —«las tres cestas», metáfora de

---

93 Considerado como el primer budismo, la corriente *theravada* compartía preceptos con el jainismo del siglo VI a.C. como la búsqueda de la liberación del mundo mediante sucesivas reencarnaciones que acercasen al practicante al éxtasis nirvánico. El budismo que se desarrolló seiscientos años después y que se representaba iconográficamente con la figura de Buda en la posición del loto poco tiene que ver con el budismo temprano.

las tres palabras de Buda—, una colección de tres escrituras que recogen la doctrina de Buda, sus anécdotas, enseñanzas y sermones.

El budismo proporciona las herramientas para alcanzar un estado de paz interior que libere al alma del dolor y repercuta en la felicidad de las personas practicantes. El budismo no es el fin último, sino el vehículo que transporta hacia la sabiduría trascendental, es «un bote que nos lleva a la orilla de enfrente, y esa orilla es el lugar más allá del dolor y el placer, de la ganancia y la pérdida, del miedo y el deseo, de tú y yo» (Campbell, 2000 [1990]: 121). La transformación y la alteración son factores constantes en la vida, de manera que las prácticas budistas predisponen a la mente no para aceptar pasiva y resignadamente el estado de cosas, como se ha querido interpretar en diversas ocasiones, sino para facilitar la adaptación al entorno cambiante sin perder las cualidades de bondad y toma de conciencia. La técnica más célebre es la meditación, que entrena la mente a desarrollar el *samadhi*, es decir, la máxima concentración y atención en el aquí y el ahora para alcanzar el nirvana, un estado de éxtasis en el que la persona se ha liberado del *samsara* —«sufrimiento terrenal»— a través del rechazo al deseo. El budismo despliega otra serie de preceptos morales y éticos como el trabajo social, el desarrollo de la sabiduría y cualidades benevolentes.

La realidad histórica de Buda ciertamente se divinizó, pero esto no le convierte en un dios al estilo de las tres principales religiones abrahámicas. Sin embargo, el hecho de carecer de un dios definido al que se adora no invalida que se catalogue al budismo como una religión. Como ya se ha comentado, el concepto de religión es aplicable a las doctrinas que entienden al ser humano como desconectado de un principio divino, espiritual o, al menos, metafísico. La religión interviene para reconectar al individuo físico con una dimensión extrasensorial. Así las cosas, el budismo provee mecanismos específicos para que las personas accedan a esa paz interior o espiritual que, sin tener la forma de un dios tradicional, coordina las funciones y las acciones terrenales con un estado psíquico de iluminación.

El cuerpo central de las enseñanzas de Buda, a partir de donde se vertebra toda su doctrina, se concentra en las cuatro nobles verdades que giran en torno al concepto del *dukkha* —«sufrimiento» o «malestar»—. La primera noble verdad destaca el inevitable sufrimiento presente en el mundo, de modo que todo estado de felicidad contiene un grado de insatisfacción. Incluso el amor pleno está expuesto al sufrimiento cuando la insustancialidad del ser amado se presenta en forma de angustia. Esta primera verdad en la que nos centramos es aplicable al lenguaje. En virtud de su naturaleza, el lenguaje no es permanente, sino que cambia como todo ser o entidad. El significado que en un momento dado o en un lugar concreto se expresa con una palabra, más tarde o en otro territorio se expresa de manera diferente. Así, el lenguaje no puede atrapar permanentemente un referente mutable. La tradición brahmánica en la que se desarrolló una parte del budismo aceptaba la hipótesis naturalista del lenguaje por la que el sonido físico de las palabras encierra la naturaleza de las

cosas a las que se refieren. Buda se alejó de esta concepción y subrayó el carácter primordial del contenido frente al continente o del referente frente a la palabra. El apego a formas lingüísticas concretas generaría tarde o temprano un sentimiento de frustración por cuanto la realidad cambiante es inasible por palabras o expresiones concretas.

Si Buda se aparta de una postura de adhesión a las palabras como captadoras de lo extralingüístico, no sorprende que el budismo carezca de una lengua privilegiada como sí lo es el sánscrito en el hinduismo, el hebreo en el judaísmo o el árabe en el islam. Para Buda, ninguna lengua debe estar por encima de las demás, puesto que esta limitación restringiría la comprensión de los principios más elevados. Adoptar una sola lengua en el contexto religioso o filosófico dificulta la devoción de las comunidades lingüísticas cuyas lenguas propias son diferentes de las oficiales en los ritos y liturgias. Adicionalmente, esta lengua divina es el resultado de una abstracción de trazos lingüísticos que la convierten en una lengua relativamente estática en el tiempo y, por ello, alejada incluso de su comunidad lingüística de origen. El budismo percibe un flujo continuo de variabilidad en el orbe, posición que entra en conflicto con una lengua cultivada e inmutable, pues esta se vería condenada al quebrarse el nexo entre las palabras y sus referentes.

El Canon Pali no especifica qué lengua hablaba Buda, lo cual es sintomático de la nula importancia que suscitaba esta cuestión entre los discípulos que registraron sus lecciones por escrito. La corriente del budismo *therevada* sí identificó la reducida comunidad prosélita del nordeste de India con la lengua pali, aunque es probable que los primeros budistas de esta escuela confundiesen el pali con la lengua magadhi (Atreya, Singh y Kumar, 2014). El pali constituía una lengua literaria y litúrgica elaborada, por lo que no podían existir hablantes nativos, salvo que fueran instruidos desde su nacimiento por personas que hubieran aprendido el estándar. La lengua vernácula hablada en el reino de Magadha, coetáneo de Buda, era el magadhi. Desconocemos si la interpretación *therevada* sobre esta cuestión fue una confusión inocente o existió la intención de conectar el budismo que representaban con una lengua sagrada tal como sus vecinos hindúes conservaban el sánscrito. No existe una evidencia irrefutable sobre la lengua hablada por Buda. Su desvinculación de las enseñanzas formales de la ortodoxia hindú, que elevaba al sánscrito a la categoría sacra, y su afán por que su doctrina impregnase la masa popular son indicios de que Buda podría haber hablado magadhi. De hecho, Ariany (1965) indica que Buda solía predicar en poblaciones como Kashi, Koshal, Videh y Magadh, donde la lengua habitual era el magadhi.

Otros textos describen el don plurilingüe de Buda, que se comunicaba en diferentes lenguas con grupos humanos y divinos, aunque el budismo temprano de la escuela *mahasamghika* aceptó la idea del reduccionismo lingüístico por el que Buda era capaz de expresarlo todo con un solo sonido. Los digambaras jainistas consideran que

el guía espiritual Mahavira se expresaba mediante el *divyadhvani* —«sonido divino»—, un sonido monótono sin el cual no sería inteligible. Algunos jainistas observaron en esta monotonía la imposibilidad de transmitir la realidad con palabras y los budistas de la escuela *mahasamghika* adaptaron esta solución a la inefabilidad del mundo (Bronkhorst, 2015). Una vez que Buda hubo experimentado la iluminación, aminoró su prédica, pues el grado de conciencia que había alcanzado era inexpresable con el lenguaje cotidiano y solamente el esfuerzo por transmitir su mensaje le habría frustrado al no encontrar la manera lingüística de hacerlo. Es por ello que numerosos textos enseñan que hablar de algo sin haberlo experimentado se reduce a exhalar aire caliente (Onians, 2001).

El lenguaje es inoperante en términos de expresión del mayor grado de iluminación, pero esto no justifica en ningún caso la futilidad de este rasgo humano. La lengua no es nada sin su puesta en acción y esta dinámica se desarrolla socialmente entre, al menos, dos interlocutores influidos por ideologías, sensibilidades y estados de ánimo concretos. Buda enseñó que el discurso merece una toma de conciencia que discrimine entre la banalidad y el habla correcta. Las palabras son portadoras de cargas valorativas cuyo juicio varía según el intérprete, de modo que no solo transmitimos ideas o información, sino que inducimos efectos emocionales en los demás. Buda preconizó la corrección discursiva a través de una sencilla moraleja: las piedras pueden romper huesos, al igual que las palabras pueden lastimar.

La virtud lingüística que predicó Buda consiste en rechazar la orientación negativa de la forma, el contenido y la intención del mensaje. La forma lingüística apoyada en los parámetros comunicativos cinestésicos puede ser inapropiada, el contenido quizás sea oprobioso y falso y la intención puede resultar perversa, todos ellos principios antitéticos a la virtud de la palabra. El discurso, entonces, cumple una función maliciosa que, mediante el engaño y la calumnia, divide a las personas. No obstante, la palabra negativa y la ocultación de información no tienen por qué tener necesariamente una intención negativa. ¿Hasta qué punto no decir la verdad es sinónimo de mentir? Y, aun asumiendo esta posición como una mentira, ¿acaso no es cierto que una mentira puede tener un efecto conciliador? Hablar de los defectos de alguien e incluso criticarlos se manifiesta con un contenido comunicativo severo, pero la intención puede orientarse positivamente adoptando una posición constructiva que ayude al «otro» a enmendar sus fallos. El discurso, en este caso, cumple una función reconciliadora. En el *Saleyyaka Sutta*, Buda alienta a los brahmanes a fortalecer diez prácticas habituales entre las que se encuentra la habilidad del acto verbal:

Abandonando el discurso divisivo, se abstiene del discurso divisivo. Lo que ha escuchado aquí no lo dice allí para no separar a las personas que están allí de las que están aquí [...]. Así reconcilia a los que se han hecho pedazos o fortalece a los que

están unidos, ama la concordia, se deleita en la concordia, dice cosas que crean concordia<sup>94</sup> (Bhikkhu, 2011: MN 41).

274 El budismo promueve hablar bien de los demás y, en el caso de verse en la necesidad de someter los defectos ajenos a escrutinio, hacerlo siendo consciente de la forma, el contenido y la intención, tres vértices esenciales no solo del discurso, sino de la virtud de la palabra. La empatía favorece una actitud moderada y asertiva que moldea el mensaje de tal manera que se evidencie la verdad sin destruir nexos ni atacar las emociones.

## 8.6 Islam: la belleza y la divinidad del árabe

Entre las religiones abrahámicas más tardías, el islam está presente en la vida de unos dos mil millones de fieles. El islam no se presentó realmente como una nueva religión, sino como la actualización de los credos anteriores en los que Dios se había revelado ante la humanidad. Es por ello que acepta la cifra simbólica de ciento veinticuatro mil profetas enviados por Alá, con lo que toda persona erigida como portadora de la palabra divina, entre quienes se encuentran Moisés y Jesús, es aceptada por el islam. Su eclosión está directamente vinculada con Mahoma, nacido en las afueras de La Meca hacia el 571 y profeta del cual disponemos más registros históricos. Tras casarse por primera vez y tener siete hijos, Mahoma pasó varios periodos de tiempo en retiros espirituales durante los cuales recibió en experiencias extáticas la revelación de Alá, el nombre en árabe para aludir a Dios, así que no representa una deidad diferenciada de la del judaísmo y el cristianismo. En varias suras, Mahoma afirmó que Alá se había presentado ante él hasta que, de nuevo mediante una aparición, el arcángel Gabriel —o Jibril en árabe— le instó a predicar.

Su apostolado comenzó entre su íntimo grupo de allegados, pero ya en el año 612 una nueva revelación le alentó a hacer pública su prédica. Así comenzó Mahoma sus homilias para difundir la palabra de Alá contenida en el Corán, el libro sagrado del islam que expone, entre otras cuestiones, la creación del mundo, la inminencia del juicio o la dicha que espera a los fieles en el paraíso. La península de Arabia todavía conservaba el politeísmo semita entre sus habitantes, de modo que la tarea de Mahoma se centró en convencerlos de que Alá era la única deidad y creador al que, por otro lado, ya veneraban junto a otros númenes. El mensaje unificador y monoteísta no sentó bien en el seno de la propia tribu de Mahoma, los coraichitas, cuya oligarquía temía perder sus privilegios ante la legitimidad política que acapararía el profeta en el caso de triunfar.

Mahoma tampoco era conocido por realizar milagros, lo que le granjeó la burla de sus compatriotas. La exigencia a Mahoma era la de ascender al cielo y traer un libro

---

94 Traducción propia a partir del original en inglés.

sagrado, motivo presente en religiones preislámicas, de modo que, en un nuevo viaje extático, Mahoma recorrió el cielo y el infierno a lomos del asna alada al-Boraq y se postró ante el trono de Alá. La marcha hasta Medina culminó su éxito y las diferentes tribus se reintegraron como musulmanes en forma de organización teocrática en la que no merecía la pena luchar entre sí, sino invertir esa energía en expandir la fe más allá de las fronteras étnicas.

El Corán pone de manifiesto la máxima expresión de monoteísmo al identificar en Alá el origen de todo y el principio rector de los fenómenos cósmicos y de las obras humanas. En la sura 55: 25-27 (Vernet, 2015), se exalta la perpetuidad de Alá: «¿Qué dones de vuestro Señor negaréis? Todo aquel que está sobre la tierra es mortal, mientras que la faz de tu Señor, majestuosa y noble, es eterna». Esta grandeza está representada en los «noventa y nueve nombres más hermosos», una colección de noventa y nueve teónimos atribuidos a Alá que resumen su naturaleza y sus atributos, como *al-Málik* —el rey—, *al-Bari* —el iniciador—, *al-Basir* —el omnividente— o *al-Jak* —la verdad—. Su denominación por excelencia es la de *al-lah*, transliterado en «Alá». Este es el nombre supremo porque él mismo se lo dio en el Corán y se mantiene libre de deturpaciones que agregan matices vacuos en virtud del carácter infinito de Alá que no se puede contener en más nombres. En esta línea, solo Alá disfruta del principio eterno del lenguaje, como así demuestra su duodécimo nombre *al-Jálik* —el creador—. Él es el demiurgo que ha dado existencia a todo lo concebible, incluido el lenguaje, de modo que toda forma lingüística humana es una derivación limitada, pues no puede apresar la totalidad de lo perenne.

Alá es portador de una serie de cualidades recogidas en el Corán, como el lenguaje, la vista, el oído, el poder o la voluntad, entre otras, que han existido siempre con él desde antes del origen de los tiempos, paradoja irresoluble que solo puede concebir el pensamiento mítico-religioso. Al igual que para el judaísmo la Torá ha existido siempre con Dios, los musulmanes tradicionalistas solucionaron así el problema de la eternidad de Alá frente a su relación con el plano tangible, perecedero y transitorio en el que se manifiestan estos atributos. Este planteamiento resalta la naturaleza imperfecta de los seres humanos, cuyas características y actividades proceden de la voluntad de Alá, son la consecuencia de una intención divina, pero en absoluto comparable a su magnanimidad. El lenguaje humano es una particularidad en el conjunto de los seres vivos, pero las personas deben recordar que este don preexiste en Alá y las lenguas son un mero reflejo especular de su lenguaje eterno.

La condición de unas cualidades divinas inmutables y anteriores a toda forma parte de la perspectiva del tradicionalismo islámico que no acepta ningún debate racionalista sobre la condición de Alá. Esta posición tuvo como respuesta la doctrina mustazilí en el siglo IX, cuando el califa al-Ma'mun llevó a cabo una campaña de tortura contra los musulmanes *ahl al-hadith* o tradicionalistas. La creencia mustazilí puso encima de la mesa conceptos coránicos que hicieron replantear la figura del pecador

en contraposición al infiel o la mismísima naturaleza de Alá. Algunos personajes tradicionalistas como Ahmad ibn Hanbal destacaron entre el pueblo llano como defensor de una fe amenazada por lo que consideraban un comportamiento antiislámico del califato (Armstrong, 2006 [1993]).

Ante la violencia desatada, el mustazilí al-Karabisi propuso una alternativa ecléctica haciendo una interpretación dual del Corán: como revelación de Alá, se trataba de un elemento increado, pero su manifestación en palabras humanas era un producto creado. Esta formulación no convenció a Ibn Hanbal, que inmediatamente la condenó como herética y al-Karabisi procedió a un nuevo replanteamiento de compromiso. Expuso que la lengua árabe transmitida por Alá e impresa en el Corán era increada, pues pertenecía al ámbito infinito del dios. El conflicto no se resolvió ante la intransigencia de Ibn Hanbal, cuya linde de permisividad terminaba con planteamientos racionalistas sobre el origen del Corán y la esencia de Alá (Spectorsky, 2016). Si bien el Corán antropomorfiza en cierto sentido las características de Alá, se tenía que aceptar como tal sin preguntar por qué.

Esta polémica entraña un verdadero antagonismo respecto a la inefabilidad de Alá, cuya grandiosidad no podía contenerse en palabras humanas, pero sin estas, los fieles ni siquiera podrían acercarse mínimamente al islam. El lenguaje es entendido como impotente, pero imprescindible: impotente dado que, como facultad humana, está constreñido y es incapaz de expresar la infinitud de Alá; imprescindible en tanto que una religión que durante siglos ha preconizado la expansión de la fe no se puede permitir el lujo de rechazar el lenguaje como medio de comunicación para convencer en materia religiosa.

La relevancia de la cuestión lingüística en el islam alcanza su grado culmen al tratar la lengua árabe. El Corán es más que un libro sagrado, es el verbo de Alá. En el cristianismo, la palabra de Dios es hecha hombre; en el islam, la palabra de Alá es hecha libro. Etimológicamente, «Corán» viene a significar la «recitación», por lo que su potencialidad doxológica alcanza significado cuando es recitado o se escucha recitarse. En este acto lingüístico, el árabe es de capital importancia. De hecho, aunque la gran mayoría de la comunidad musulmana no es de etnia árabe ni tiene el árabe como lengua materna, declaman el Corán en árabe porque es la lengua que vehicula el flujo espiritual de la *baraka*. Esta obra maestra de la literatura se justifica en la excelencia estilística y en la precisión lingüística. Los pueblos árabes del siglo VII se vieron sorprendidos por unas escrituras elocuentes y cautivadoras sin parangón. La lectura del Corán requiere de un entrenamiento en el que el árabe oral y escrito protagonizan el acto.

Tanto es así que, según las leyendas, muchos árabes sintieron una gran fascinación cuando escucharon el Corán por primera vez. Entre ellos, Omar ibn al-Jattab era defensor de los cultos paganos preislámicos en época de Mahoma, por lo que se gran-

jeó una rivalidad y Omar incluso estuvo dispuesto a asesinar al profeta que, por otro lado, se convirtió en su yerno tras casarse con Hafsa, hija de Omar. Sin embargo, han circulado dos leyendas sobre su conversión al islam tras escuchar el árabe coránico.

La primera cuenta que Mahoma se encontraba una noche en la *kaaba* recitando el Corán. Omar, que se encontraba fuera, se arrastró por debajo de la tela damasco para escuchar más de cerca la recitación ya que le atraían aquellas palabras. Finalmente se presentó delante del profeta y dijo: «cuando he escuchado el Corán, mi corazón se ha ablandado, me he puesto a llorar y el islam ha entrado en mí» (Ibn Ishaq, 1955: 158). Una segunda versión de la historia relata que Omar descubrió a su hermana Fátima recitando suras y tan furioso se puso que la lanzó al suelo. La joven estaba sangrando y, avergonzado por su conducta, Omar tomó el Corán y comenzó a leer. Era un hombre versado en materia de la poesía árabe y a él acudían los poetas para preguntarle por el significado de las palabras. A pesar de sus elevados conocimientos, la delicadeza de la lengua escrita que leyó lo sedujo y desde entonces profesó la fe islámica (*ibid*: 159).

La lectura del Corán es un ritual sagrado porque en él se expresa Alá a través de una lengua que dista del árabe vernáculo. La palabra en árabe, primero escrita y después recitada, articulan la teofanía de Alá. El árabe coránico es más que una lengua cultivada. Se encuentra en el terreno de lo divino, de las cualidades excepcionales de Alá, de modo que su producto lingüístico es igualmente extraordinario. La lectura descontextualizada banaliza el libro sagrado, por lo que el Corán implica saborear los términos, sentirse en sintonía con el dios y fundirse en una experiencia mística mediada por el árabe coránico, la lengua de Alá plasmada por escrito.

La escritura es un regalo divino en el islam. La sura 96: 3-5 (Vernet, 2015) afirma: «¡Predica!<sup>95</sup> Tu Señor es el Dadivoso que ha enseñado a escribir con el cálamo; ha enseñado al hombre lo que no sabía». El ser humano llega al mundo sin saber escribir, pero Alá le ha instruido y le ha entregado el cálamo, un utensilio tradicional en la escritura coránica. Como sabemos, el lenguaje es una capacidad natural en las personas y se concretiza en las lenguas que hablan en función del contexto de socialización. La lengua se adquiere espontáneamente y no necesita de un aprendizaje consciente. Por el contrario, la escritura entrena una destreza ulterior a la adquisición de la lengua. El infante no goza de una predisposición genética para escribir, como sí ocurre en el desarrollo del habla, pero la aprende porque socialmente se considera una habilidad esencial. La lengua escrita requiere una instrucción específica y, según leemos en la sura anterior, el islam entiende que Alá es ese maestro civilizador.

---

95 En otras versiones y traducciones, aparece la fórmula exhortativa «¡lee!». Esta sería la primera palabra que Alá le dirigió a Mahoma, estrechamente ligada con las capacidades lingüísticas de leer y escribir, de modo que el arte de la palabra recibió una atención importante en la comunidad musulmana.

El arte de la redacción ha sido de capital importancia en el universo árabe musulmán. En los primeros tiempos de la conformación de una conciencia religiosa común entre los musulmanes, la escritura tenía un estilo sobrio y quedaba reservada a los registros administrativos, a la ornamentación de epitafios, al aprendizaje mnemotécnico tradicional del Corán y a otros usos literarios. A finales del siglo VIII, la prohibición de representar visualmente lo sagrado obligó a recurrir a la escritura no solo para plasmar el mensaje religioso, sino para enaltecer la grandeza de Alá mediante el arte literario que proporcionaba la escritura (Puerta Vílchez, 2007). La palabra escrita presentaba una clara voluntad figurativa en tanto que las composiciones visuales de los conceptos no estaban permitidas. Es en ese momento cuando la caligrafía recibió una atención primordial como sustituta de las imágenes iconográficas. La palabra dejó de ser una mera inscripción manuscrita y pasó a manifestarse como un sentimiento grabado en forma de expresión lingüística.

La evolución tipográfica de la escritura árabe ha mantenido el principio de continuidad entre las letras de una palabra, al contrario que la sucesión entre ellas como estamos habituados en Europa, puesto que la palabra se refiere a un concepto complejo en el que cada letra cumple una función y solo su coordinación, no su separación, puede reflejar mínimamente el sentimiento del escritor. Tal es la relevancia de la carga formal de las letras que la escritura árabe ha desarrollado diferentes formas de letras según su posición inicial, media, final o aislada. Distintos estilos caligráficos se destinaron a estilizar las letras del Corán, como la caligrafía cúfica, mientras que otros menos cursivos y ampulosos se reservaron para las cuestiones administrativas y comerciales. Gracias a la caligrafía, el islam logró superar la complicación de evocar lo sagrado incluso en los lugares de culto. La letra se convirtió en el vehículo entre la fe y lo divino, de manera que la fácil adaptación de la caligrafía a diferentes soportes permitió escribir en los muros de las mezquitas y en los objetos presentes en ellas. Las inscripciones caligráficas en este tipo de templos y objetos sagrados no solo suponen un adorno, sino que esta técnica de escritura se responsabiliza de dotar al lugar con un sentido trascendente. El islam es probablemente la religión que mejor ha conseguido desplegar este efecto revelador a partir de la escritura.

## Capítulo 09

# Reflexiones finales

279

A lo largo de estas páginas, nos hemos aproximado a los mitos del mundo que presentan el lenguaje y el multilingüismo en disímiles facetas como una preocupación indisoluble al ser humano. Si el mito exhibe las inquietudes perennes y más profundas bajo formas narrativas, demostrado queda que ciertas cuestiones lingüísticas han atormentado la psique humana desde tiempos ancestrales. Los mitos fundamentan un orden común que proporciona no tanto respuestas a interrogantes, como así se ha pretendido reducir la finalidad de este producto sociocultural, sino medios de escape a través de los que se expresan las conciencias. La retórica que acompaña a los mitos los convierte en verdaderos objetos literarios y, por ende, son un vértice del lenguaje en estado puro.

La capacidad del lenguaje nos ha acompañado desde el origen de la especie y ha sentado la base de la dicotomía entre los seres humanos y los demás seres vivos. Además, el lenguaje se manifiesta prácticamente en cualquier proceso mental, desde el estado de vigilia a buena parte del estado onírico. Percatarse de esta relevancia no es cuestión menor y sus implicaciones serían casi infinitas de enumerar. Lo que parece claro es que los pueblos antiguos eran plenamente conscientes de la trascendencia que acarrea el lenguaje. Este es el motivo principal por el que no resulta extraño que los mitos estén plagados de referencias a cuestiones lingüísticas como las tratadas en este libro.

El origen del lenguaje y del multilingüismo desde la perspectiva mitológica proporciona material inconmensurable, como las muchas historias que hemos encontrado en el transcurso de este trabajo. Esta temática, abordada aisladamente, puede suscitar una interpretación, a nuestro juicio errada, sobre la funcionalidad teleológica de la mitología. La génesis lingüística se engloba dentro de cuestiones filosóficas más amplias como el propio origen del cosmos. A tenor de lo dicho,

los mitos glosogenéticos serían entendidos como elaboraciones explicativas para realidades complejas.

280 Probablemente en este concepto de la explicación se halle el principio difamatorio contra la mitología. Un planteamiento reduccionista sostiene que los pueblos ágrafos, carentes de métodos y conocimientos científicos avanzados para entender los fenómenos de su entorno, habrían recurrido a los mitos para elaborar hipótesis sobre lo que no podían explicar de otro modo. En este trabajo, desde un principio hemos desechado la alternativa de focalizar exclusivamente el origen mítico del lenguaje y del multilingüismo. Es nuestra comprensión sustancialmente opuesta del mito la que nos ha llevado a abordar esta cuestión junto con otros tipos de preocupaciones lingüísticas plasmadas en los mitos. Al no haberse reducido este estudio a una conceptualización estática y cerrada del mito, es cierto que muchas de las historias que se han expuesto tienen un fuerte componente explicativo o moralizante. Sin embargo, como producto lingüístico, el mito es indefectiblemente dinámico, por lo que sería osado centrarse en un constructo bien delimitado, sin fisuras y con un objetivo unívoco.

Algunos relatos pueden entrar en el ámbito de la leyenda, de la saga o del cuento popular, pero todas las historias aquí desarrolladas o referenciadas se componen de elementos que bien podrían asignarlas a la categoría de mito. En todo caso, nuestra pretensión ha sido desligar la mitología del terreno de la verdad. El mito no se postula como portador de la verdad última, sino que es un medio de expresión que organiza el conocimiento colectivo y los enigmas irresueltos bajo una dinámica narrativa que racionaliza lo conocido y lo desconocido. El lenguaje humano y el multilingüismo presente en el mundo suponen, mitológicamente hablando, una suerte de enigma sin resolver y que, desde luego, el mito no hace ademán de solucionar, pero sí de asimilar en términos cognoscibles.

Como capacidad inherente a nuestra especie, el lenguaje nos singulariza en el reino animal, pero esta particularidad no implica una homogeneidad. La diversidad de lenguas es una realidad evidente y necesaria para fijar identidades que den sentido a la existencia. Nos encontramos, por tanto, ante una doble oposición: el lenguaje nos distingue de otros animales y nos aporta una identidad en tanto que seres humanos; paralelamente, las lenguas nos alejan de otras comunidades lingüísticas al mismo tiempo que nos dotan de un componente idiosincrático para vertebrar el endogrupo. Nuestra especie es de las más tardías en abandonar la dependencia parental, de tal modo que la «salida al mundo» se efectúa en condiciones de temor e inseguridad. Y ese mundo, necesariamente social, vertebramos las relaciones, las jerarquías y las dependencias basándonos en la lengua. La lengua de la sociedad de acogida es una de las cuestiones que más preocupa en los movimientos migratorios. Para desarrollar una vida normalizada, parece lógico que el individuo ha de manejar, al menos en cierto grado, la lengua o las lenguas de la sociedad en la que vive, sin perjuicio de mantener la suya de origen. La identidad primaria queda así enriquecida por las aportaciones

socioculturales de la comunidad de destino. Incluso en los desafortunados casos históricos de asimilación lingüística y cultural, la identidad individual queda alterada.

Nos movemos en un universo en constante mutación y las identidades no están escondidas al margen de esta dinámica. Cuando se enarbolan discursos nacionalistas y supremacistas fundamentándose en categorías aisladas como si de un laboratorio químico se tratase, consecuentemente los resultados suelen ser perniciosos. Cada uno de nosotros somos productos históricos que ha recibido estímulos de múltiples y heteróclitas fuentes, imposibilitando una semejanza exacta entre dos individuos a nivel identitario. Si cada persona despliega una serie de características entrelazadas y manifestadas en diferentes grados, parece sensato inferir que esa «salida al mundo» se complica, y mucho. Nos encontramos solos ante una realidad variada de la que necesitamos extraer elementos evidentes que generen complicidad y aseguren la existencia. Entre esos factores, la lengua se alza como una suerte de facilitador para entablar relaciones y configurar una identidad grupal. Probablemente la urbanización de los antiguos pueblos supuso un alivio para sus integrantes, ya que la ciudad provee seguridad, alimento y socialización. Sin ánimo de hiperbolizar con el ejemplo, la lengua asume el rol de esa urbe por cuanto garantiza confort en el seno de la sociedad.

Nos hallamos en el ámbito de la mitología e incluso de la religión, cuyas particularidades nublan la frontera entre ambas, imposibilitando en muchos casos discernir dónde termina una tradición mitológica y empieza una religión. Sea como fuere, mitología y religión reordenan conceptos, imágenes y prácticas y les dan formas narrativas, iconográficas y ritualistas. Abundantes textos religiosos bien podrían pasar como mitos en virtud de características estructurales que desarrollan las prototípicas secuencias y aventuras mitológicas. Como fenómeno sociocultural que proporciona un corpus dogmático y que vehicula acciones específicas por parte de sus seguidores, las concepciones religiosas en torno al lenguaje y al multilingüismo repercuten indeliblemente en las prácticas cotidianas de la comunidad en cuestión. La consideración sacra de lenguas como el sánscrito para el hinduismo, el hebreo para el judaísmo y el árabe para el islam puede conducir a la formación de ideologías lingüísticas chovinistas al estructurar una jerarquía en la que la cúspide se ve representada por la lengua del propio dios o la que este entregó a los humanos. No obstante, las perspectivas lingüísticas tratadas van más allá de lenguas concretas y religiones como el hinduismo y el budismo despliegan toda una cosmovisión en la que lo lingüístico se integra como parte fundamental.

Los capítulos anteriores han presentado diferentes ángulos desde donde se puede analizar el diálogo entre la mitología y la lingüística. Una gran cantidad de mitos que presentan el origen del cosmos lo hacen con una clara atención puesta en el lenguaje y las lenguas. Por encima de otras particularidades humanas, el don del lenguaje y su posterior derivación en el multilingüismo adquieren un papel protagonista en los re-

latos. Dioses como Vé, Juok, Tarenyawagon o Viracocha forman a los humanos y les entregan la capacidad del lenguaje; en otras palabras, solamente una facultad percibida como indispensable puede tener una génesis divina contenida en una narración folclórica. Como hemos mencionado, los mitos aquí expuestos no se circunscriben a desentrañar los orígenes míticos del lenguaje y de la diversidad lingüística. Tanto dioses como héroes son portadores de la cualidad políglota; las relaciones intergrupales consideran explícitamente la diferencia lingüística que se canaliza en forma de acomodación para propiciar la integración o la ritualización de la lengua originaria que termina sustituyéndose; la palabra verbalizada es portadora de una carga mágica capaz de dar existencia nada más y nada menos que al mundo; la intercesión en los asuntos humanos de determinados seres de la naturaleza, ya sean vivos o inertes, se efectúa a partir de su extraordinaria capacidad de habla. Estos y otros ejemplos que podrían argüirse son pruebas que permiten concluir una indisociable relación entre el pensamiento mítico y diferentes cuestiones lingüísticas como las que dan título a este libro: el lenguaje y el multilingüismo.

# Referencias bibliográficas

Abaev, Vasily I. (1996 [1ª edición 1958]): *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. Vol 2.* Moscú: VIKOM Publishers.

Almagro-Gorbea, Martín (2005-2006): «Etnogénesis del País Vasco: de los antiguos mitos a la investigación actual», *Munibe, Antropología-Arkeología*, 57 (1), 345-364.

Almagro-Gorbea, Martín (1997): «Guerra y sociedad en la Hispania céltica». En García Castro, Juan Antonio; Antona del Val, Víctor; Azcúe Brea, Leticia (coords.), *La guerra en la antigüedad: una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*. Madrid: Ministerio de Defensa, 207-222.

Aloy, Bhaktivinod y Ashram, Harinam (2014): *El Ramayana. La historia del príncipe Rama, El Avatar*. Kanata, Bolivia: Universidad Internacional Euroamericana.

Álvarez Sánchez, Adriana (2014): «La Orden de San Francisco y el conocimiento de las lenguas indígenas del Reino de Guatemala, siglo XVI», *Sémata*, 26, 471-489.

Amador, Ascensión (1989): «La creación del mundo en Oxkintok». En Misión Arqueológica de España en México y Proyecto Oxkintok (eds.), *Oxkintok. Vol II*. Madrid: Ministerio de Cultura, 157-171.

Annus, Amar (2010): «On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions», *Journal for the Study of Pseudepigrapha*, 19 (4), 277-320.

Apolodoro (1985): *Biblioteca*. Madrid: Gredos.

Appel, René y Muysken, Pieter (1987): *Language Contact and Bilingualism*. Londres: Edward Arnold.

Archer, Jane (2000): *Texas Indian Myths and Legends*. Plano, TX: Republic of Texas Press.

Ariany, Sampatti (1965): *Magahi Lok Sahitya*. Patna: Hindi Sahitya Sansar.

Armstrong, Karen (2006 [1ª edición 1993]): *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Traducido por María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón. Barcelona: Paidós.

Atreya, Lata; Singh, Smriti y Kumar, Rajesh (2014): «Magahi and Magadh: Language and People», *Global Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 3 (2), 52-59.

Austin, John L. (1962): *How to Do Things with Words*. Editado por James O. Urmson. Oxford: Clarendon Press.

- Ayoub, Munir Lutfe (2016): «Óðinn x Þórr: A briga mitológica com fundo social», *Algazarra*, 4, 111-132.
- Baldus, Herbert (1950): «Lendas dos índios Tereno», *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, 4, 217-232.
- Barber, Richard W. (1999): *Myths and Legends of the British Isles*. Woodbridge, Suffolk: Boydell & Brewer.
- Barcan Elswit, Sharon (2009): *The East Asian Story Finder: A Guide to 468 Tales from China, Japan and Korea, Listing Subjects and Sources*. Jefferson, NC / Londres: McFarland & Company.
- Bastardas Boada, Albert (2003): «Ecodinámica sociolingüística: comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica», *Revista de Llengua i Dret*, 39, 119-148.
- Bastian, Adolf (1860): *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung Einer Psychologischen Weltanschauung*. Leipzig: Dritter Band.
- Beckwith, Martha (1970): *Hawaiian Mythology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Benton, Christopher P. (2014): «An Introduction to the Sefer Yetzirah», *The Maqom Journal for Studies in Rabbinic Literature*, 14. Disponible en: <http://www.maqom.com/journal/paper14.pdf> [Fecha de consulta: 04/10/2020].
- Berman, Michael (2008a): *The Shamanic Themes in Chechen Folktales*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Berman, Michael (2008b): *The Shamanic Themes in Georgian Folktales*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Berndt, Catherine y Berndt, Ronald (1981): *The Worlds of the First Australians*. Sydney: Lansdown Press.
- Berresford Ellis, Peter (2002 [1ª edición 1999]): *The Mammoth Book of Celtic Myths and Legends*. Londres: Robinson.
- Bethe, Erich (1905): *Mythus, Sage, Märchen*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Bhikkhu, Thanissaro (2011): «Saleyyaka Sutta: (Brahmans) of Sala», *Access to Insight*. Disponible en: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.041.than.html> [Fecha de consulta: 05/10/2020].
- Bhutia, Thinley K. y Sinha, Surabhi (2018): «African religions». *Encyclopaedia Britannica, Inc*. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/African-religions/Mythology>. [Fecha de consulta: 18/08/2020].
- Bialik, Hayim Nahman y Ravnitzky, Yehoshua Hana (1992 [1ª edición 1908]): *The Book of Legends – Sefer Ha-Aggadah. Legends from the Talmud and Midrash*. Traducido al inglés por William G. Braude. Nueva York: Schocken Books.
- Bingham, Ann (2010 [1ª edición 2004]): *South and Meso-American Mythology: A to Z*. Nueva York: Chelsea House.
- Birkett, Tom (2018): *The Norse Myths: Stories of The Norse Gods and Heroes Vividly Retold*. Londres: Quercus Publishing.
- Blanchet, Philippe (2016): *Discriminations: combattre la glottophobie*. París: Textuel.
- Bloomfield, Leonard (1933): *Language*. Londres: George Allen & Unwin.
- Boas, Franz (1894): «Notes on the Eskimo of Port Clarence, Alaska», *Journal of American Folklore*, 7, 205-208.
- Bolle, Kees W.; Buxton, Richard G.A.; Smith, Jonathan Z. (2017): «Myth», *Encyclopaedia Britannica, Inc*. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/myth>. [Fecha de consulta: 27/06/2020].

- Bronkhorst, Johannes (2015): «Divine sound or monotone? *Divyadhvani* between Jaina, Buddhist and Brahmanical epistemology». En Soni, Luitgard y Soni, Jayandra (eds.), *Sanmati: Essays Felicitating Professor Hampa Nagarajaiah on the Occasion of his 80th Birthday*. Bangalore: Sapna Book House, 83-96.
- Bruner, Jerome (1990): *Act of Meaning*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burckhardt, Jacob (1996 [1ª edición 1938]): *Del paganismo al cristianismo*. Traducido por Eugenio Imaz. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bushnell, David I. (1909): «The Choctaw of Bayou Lacombe, St. Tammany Parish, Louisiana», *Bulletin / Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, 48, 1-37.
- Calvino, Italo (1980 [1ª edición 1956]): *Italian Folktales*. Traducido al inglés por George Martin. Boston, MA: Mariner Books.
- Calvino, Juan (1999 [1ª edición 1597]): *Institución de la religión cristiana*. Traducido por Cipriano de Valera. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Remormada.
- Campbell, Joseph (2000 [1ª edición 1990]): *Los mitos en el tiempo*. Traducido por César Aira. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Campbell, Joseph (1997 [1ª edición 1969]): *El vuelo del ganso salvaje: exploraciones en la dimensión mitológica*. Traducido por David González Raga y Fernando Mora. Barcelona: Kairós.
- Campbell, Joseph (1991a [1ª edición 1988]): *El poder del mito*. Traducido por César Aira. Barcelona: Emecé Editores.
- Campbell, Joseph (1991b [1ª edición 1959]): *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*. Traducido por Isabel Cardona. Madrid: Alianza.
- Campbell, Joseph (1959 [1ª edición 1949]): *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. Traducido por Luisa Josefina Hernández. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Canto, Alicia María (2007): «Textos históricos sobre Jesús de Nazareth», *Celtiberia.net*. Disponible en: <https://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=1684> [Fecha de consulta: 19/11/2020].
- Cardero López, José Luis (2004): «De la presencia, al principio de Prometeo. Un cambio estético de lo sagrado», *Revista de Antropología Experimental*, 4, 1-20.
- Carey, John (1990): «The Ancestry of Fénius Farsaid», *Celtica*, 21, 104-112.
- Carneiro, Robert (2008): «Origin Myths», *National Center for Science Education*. Disponible en: <https://ncse.ngo/origin-myths> [Fecha de consulta: 03/05/2020].
- Casariago Córdoba, Antón y Casariago Córdoba, Pedro (eds. y trads.) (2010 [1ª edición 1986]): *Saga de los Groenlandeses - Saga de Eirik el Rojo*. Madrid: Siruela.
- Catlin, George (1841): *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians. Vol II*. Nueva York: Wiley and Putnam.
- Catrou, François (1708): *Histoire Générale de l'Empire du Mogol: depuis sa fondation jusqu'au présent*. La Haya: Guillaume de Voys.
- Cavanagh, John y Mander, Jerry (2002): *Alternatives to Economic Globalization: A Better World is Possible*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler.
- Cerrón Palomino, Rodolfo (1987): «Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino», *Lexis*, 11 (1), 71-104.
- César, Julio (1986): *La guerra de las Galias*. Traducido por José Goya Muniáin y Manuel Balbuena. Barcelona: Orbis.

- Cesare, Donatella Ester di y Noor, Ashraf (2011): «Grammar of Messianic Times», *Naharaim: Journal of German-Jewish Literature & Cultural History*, 5 (1-2), 55-95.
- Chen, Mengjia (1956): *Yixu Buci Zongshu*. Pekín: Kexue Chubanshe.
- Chomsky, Noam (1986): *Knowledge of Language. Its Nature, Origins and Use*. Nueva York: Praeger.
- Chomsky, Noam (1957): *Syntactic Structures*. La Haya: Mouton.
- Christensen, Carsten S. (2018): «Atenism: The Birth of Monotheistic Religions in Ancient Egypt around 1350 BC? Akhenaten, Moses, the Sun and the Story of Sinuhe», *Studia Humanitatis*, 2. Disponible en: <http://st-hum.ru/en/node/678> [Fecha de consulta: 14/06/20].
- Clavel-Lévêque, Monique (1985): «Mais où sont les druids d'antan? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 11, 556-604.
- Colarusso, John y Salbiev, Tamirlan (eds.) (2016): *Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians*. Traducido por Walter May. Princeton, NJ / Oxford: Princeton University Press.
- Conde, José Antonio (1804): *Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence*. Madrid: Imprenta Real.
- Conton, Julie (2012): *Les runes: Écriture sacrée en Terre du Milieu*. Cordes-sur-Ciel: Mémoires du Monde.
- Coulton, George G. (1906): *From St. Francis to Dante*. Londres: David Nutt.
- Croix, Arnaud De La (2008): *Hildegarde de Bingen, la langue inconnue*. París: Alphée.
- Crooke, William y Chaube, Pandit Ram Gharib (2002 [1ª edición 1891]): *Folktales from Northern India*. Santa Bárbara, CA: ABC CLIO.
- Cunliffe, Barry y Koch, John T. (eds.) (2019): *Exploring Celtic Origins: New Ways forward in Archaeology, Linguistics, and Genetics*. Oxford / Filadelfia: Oxbow.
- Dalyell, John G. (ed.) (1814): *The Cronicles of Scotland by Robert Lindsay of Pitscottie. Vol I*. Edimburgo: George Ramsay & Company.
- Davies, Sioned (ed.) (2007): *The Mabinogion*. Traducido al inglés por Sioned Davies. Oxford: Oxford University Press.
- Delafield-Butt, Jonathan T. y Trevarthen, Colwyn (2015): «The ontogenesis of narrative: from moving to meaning», *Frontiers in Psychology*, 6, 1157.
- Dennis, Geoffrey W. (2007): *The Encyclopaedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism*. Woodbury, MI: Llewellyn Publications.
- Dixon, Robert M. W. (1991): *Words of our Country: Stories, Place Names and Vocabulary in Yidiny, the Aboriginal Language of the Cairns-Yarrabah Region*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- Dixon, Roland B. (1902): «Maidu Myths», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 17 (2), 33-118.
- Doane, Thomas William (1910): *Bible Myths and their Parallels in Other Religions: Being a Comparison of the Old and New Testament Myths and Miracles with those of Heathen Nations of Antiquity, Considering also their Origin and Meaning*. Nueva York: Truth Seekers.
- Drosnin, Michael (1997): *The Bible Code*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Dunn, Patrick (2008): *Magic, Power, Language, Symbol: A Magician's Exploration of Linguistics*. Woodbury, MI: Llewellyn Worldwide.
- Durand, Gilbert (1960): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París: Dunod.

- Duval, Paul-Marie y Kruta, Venceslas (1979) (eds.): *Les mouvements celtiques du V<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Eco, Umberto (1994): «La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea». En Paz Gago, José María (ed.), *Semiótica y modernidad*. A Coruña: Universidade da Coruña, 79-94.
- Eco, Umberto (1993): *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Roma: Laterza.
- Edmonson, Munro S. (1965): *Quiche-English Dictionary*. Middle American Research Institute, pub. 30. Nueva Orleans: Tulane University.
- Eliade, Mircea (2011 [1<sup>a</sup> edición 1949]): *El mito del eterno retorno*. Traducido por Ricardo Anaya Dorado. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea (1999 [1<sup>a</sup> edición 1979]): *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo. Vol. II*. Traducido por Jesús Valiente Malla. Barcelona: Paidós.
- Eliade, Mircea (1993 [1<sup>a</sup> edición 1937]): *Cosmología y alquimia babilónicas*. Traducido por Isidro Arias Pérez. Barcelona: Paidós Orientalia.
- Eliade, Mircea (1980 [1<sup>a</sup> edición 1967]): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol IV: Las religiones en sus textos*. Traducido por J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, Mircea (1960 [1<sup>a</sup> edición 1951]): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducido por Ernestina de Champourcín. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Elsie, Robert (2001 [1<sup>a</sup> edición 1994]): *Albanian Folktales and Legends*. Traducido al inglés por Robert Elsie. Peja: Dukagjini Publishing Company.
- Enebral Casares, Ana María (1994): «Argumentos en pro de una reinterpretación de *La vida es sueño*». En Flasche, Hans (ed.), *Hacia Calderón. Décimo Coloquio Anglogermano Passau 1993*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 223-241.
- Erdoes, Richard y Ortiz, Alfonso (1984): *American Indian Myths and Legends*. Nueva York: Pantheon Books.
- Escobar, Alberto; Matos Mar, José y Alberti, Giorgio (1975): *Perú, ¿país bilingüe?*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Estrabón (1992): *Geografía. Libros III y IV*. Traducido por M<sup>a</sup> José Meana y Félix Piñero. Madrid: Gredos.
- Falaix, Aurélie (2016): *Les Anunnaki. Statuts et rôles des grands-dieux dans la religion mésopotamienne: créer, réguler, juger*. Toulouse: Université Jean Jaurès.
- Farelis, Birgitta (2012): *Origins of Kingship. Traditions and Symbolism in the Great Lakes Region of Africa*. Kampala: Fountain Publishers.
- Ferrer I Gironès, Francesc (1985): *La persecució política de la llengua catalana*. Barcelona: Edicions 62.
- Fishman, Joshua A. (1966): *Sociolinguistics. A Brief Introduction*. Rowley: Newbury House.
- Frazer, James George (1981 [1<sup>a</sup> edición 1890]): *La rama dorada. Magia y religión*. Traducido por Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, James George (1918): *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law. Vol. I*. Londres: Macmillan.
- Freud, Sigmund (1992 [1<sup>a</sup> edición 1914]): «Lo inconsciente». En Strachey, James (ed.), *Obras completas de Sigmund Freud. Vol. XIV*. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 153-213.

- Friedmann, Meir (1864): *Sifre de-ve rav: im tosefot meir ayin*. Viena: Be-hotsa 'ot ha-motsi le-or uvi-defus Holtsvorth.
- Galán Rodríguez, Carmen (2009): «La invención de lenguas en la ficción literaria». En Jiménez Ruiz, Juan Luis y Timofeeva Timofeev, Larissa (coords.), *Investigaciones Lingüísticas en el Siglo XXI*. Alicante: Universitat d'Alacant, 103-130.
- García Fernández-Albalat, Blanca (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania*. A Coruña: Ediciós do Castro.
- Garibay, Esteban de (1571): *Compendio historial de las crónicas y universal historia de todos los reynos de España*. Amberes: Christophoro Plantino.
- Gaster, Moses (1896): «Fairy Tales from Inedited Hebrew MSS of the Ninth and Twelfth Centuries», *Folklore*, 7 (3), 217-252.
- Gimeno Monterde, Chabier (2019): «Neohablantes de aragonés: retrato de un colectivo estratégico en la revitalización». En Ramallo, Fernando; Amorrotu, Estibaliz y Puigdevall, Maite (eds.), *Neohablantes de lenguas minorizadas en el Estado español*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana-Veruert, 89-109.
- Gómez-Moreno, Manuel (1922): «De epigrafía ibérica: el plomo de Alcoy», *Revista de Filología Española*, 9, 341-366.
- González Frías, Federico (2012): «Hermes-Mercurio (gr.-lat.)», *Diccionario de símbolos y temas misteriosos*. Disponible en: [https://www.diccionariodesimbolos.com/hermes\\_mercurio.htm](https://www.diccionariodesimbolos.com/hermes_mercurio.htm). [Fecha de consulta: 19/08/2020].
- Gragg, Gene B. (1997): «Ge'ez (Ethiopic)». En Hetzron, Robert (ed.), *The Semitic Languages*. Abingdon: Routledge, 243-260.
- Griaule, Marcel (1948): *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*. París: Les Éditions du Chêne.
- Guéron, René (1931): *Le symbolisme de la croix*. París: Véga.
- Gumperz, John J. (1972): «The Speech Community». En Giglioli, Pier Paolo (ed.), *Language and Social Context: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin, 219-231.
- Hall, Robert E. (1966): *Pidgin and Creole Languages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Halloran, John A. (2006): *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Ann Arbor, MI: Logogram Pub.
- Hamilton Cushing, Franck (1901): *Zuñi Folk Tales*. Nueva York/Londres: G. P. Putnam's Sons.
- Hard, Robin (2020 [1ª edición 1928]): *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Haugen, Einar (1987): *Blessings of Babel: Bilingualism and Language Planning. Problems and Pleasures*. Berlín / Nueva York / Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Haugen, Einar (1972): *The ecology of language*. Stanford: Stanford University Press.
- Hearn, Lafcadio (2006 [1ª edición 1932]): *Kwaidan: Ghost Stories and Strange Tales of Old Japan*. Mineola, NY: Dover Publications.
- Herjulfsdotter, Ritwa (2011): «The Magic Word *tuva* (“tuft”) on a Bracteate from the 6th Century AD and the Word *tuva* in Swedish Snake Charms from the 19th and 20th Centuries». En *International Society for Folk Narrative Research's*. Moscú: The Russian Foundation for Basic Research, 138-146.
- Heródoto (1992 [1ª edición 1977]): *Historia. Libro II: Euterpe*. Traducido por Carlos Schrader. Madrid: Gredos.

- Hockett, Charles F. (1963): «The Problem of Universals in Language». En Greenberg, Joseph H. (ed.), *Universals of Language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1-22.
- Hockett, Charles F. (1958): *A Course in Modern Linguistics*. Nueva York: Macmillan.
- Hofmayr, Wilhelm (1911): «Die Religion der Schilluk», *Anthropos*, VI, 120-131.
- Homero (1982): *Odisea*. Traducido por José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.
- Hopkins, Jeffrey (1983): *Meditation on Emptiness*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Hoppál, Mihály (2005): *Sámánok Euráziában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hornung, Erik (1986): *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*. París: Éditions du Rocher.
- Howitt, Alfred W. (1904): *The Native Tribes of South-East Australia*. Londres: Macmillan.
- Huertas, Lorenzo (2016): «Las pacarinas y el origen de los Incas», *Tradición, Segunda época*, 15, 43-49.
- Humboldt, Wilhelm von (1821): *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelt der Vaskischen Sprache*. Berlín: Bei Ferdinand Dümmler.
- Ibn Ishaq, Muhammad (1955): *The Life of Muhammad*. Traducido por Alfred Guillaume. Londres: Oxford University Press.
- Instituto Galego de Estatística (2019): *Enquisa de condicións de vida das familias. Módulo de coñecemento e uso do galego 2018*. Santiago de Compostela: Instituto Galego de Estatística.
- Jackson, Kenneth H. (1961): *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*. Cardiff: University of Wales Press.
- Jakobson, Roman (1963): *Essais de linguistique générale*. Traducido por Nicolas Ruwet. París: Éditions de Minuit.
- Jespersen, Otto (1922): *Language: Its Nature, Development and Origin*. Londres: Allen & Unwin.
- Johnson, Elias (1978): *Legends, Traditions and Laws of the Iroquois, or Six Nations, and History of the Tuscarora Indians*. Nueva York: AMS Press.
- Johnson, Sally B. (1990): *The Cobra Goddess of Ancient Egypt: Predynastic, Early Dynastic and Old Kingdom Periods. Vol I*. Michigan: Kegan Paul International.
- Jones, Rufus (1919 [1ª edición 1909]): *Studies in Mystical Religion*. Londres: Macmillan.
- Jung, Carl G. (1970 [1ª edición 1954]): *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Traducido por Miguel Muriel. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós.
- Junge, Friedrich (1973): «Zur Fehldatierung der sog. Denkmals memphitischer Theologie o der Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit», *MDAIK*, 29, 195-204.
- Kaplan, Aryeh (1997): *Sefer Yetzirah – The Book of Creation*. Boston, MA/York Beach, ME: Weiser Books.
- Karl, Raimund (2010): «The Celts from everywhere and nowhere: a re-evaluation of the origins of the Celts and the emergence of the Celtic cultures». En Cunliffe, Barry y Koch, John T. (eds), *Celtic from the West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language, and Literature*. Oxford: Oxbow, 39-64.
- King, A. (2001): «Runes». En Sawyer, John F. A. y Simpson, J. M. Y. (eds.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Amsterdam: Elsevier Science, 211-214.
- Kodratoff, Yves (2003): *Nordic Magic Healing: Healing galdr, healing runes*. USA: Universal Publishers.
- Kramer, Samuel N. (1961 [1ª edición 1944]): *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- Kroeber, Alfred L. (1907): *Indian Myths of South Central California*. Berkeley, CA: The University Press.
- Kroeber, Alfred L. (1905): «Wishosk Myths», *The Journal of American Folklore*, 18 (69), 85-107.
- Labov, William (1966): *The Social Stratification of English in New York City*. Washington, WA: Center for Applied Linguistics.
- Lang, Andrew (1907): *The Olive Fairy Book*. Londres: Longmans, Green and Company.
- Langdon, Stephen (1927): *Babylonian Penitential Psalms*. París: Paul Geuthner.
- Larramendi, Manuel de (1745): *Diccionario Trilingüe del Castellano, Bascuence y Latín. Tomo I*. San Sebastián: Bartholomè Riesgo y Montero.
- László Legeza, Ireneus (1975): *Tao Magic: The Chinese Art of the Occult*. Nueva York: Pantheon Books.
- Laycock, Donald (2001 [1ª edición 1994]): «Enochian: Angelic language or mortal folly?». En Laycock, Donald (ed.), *The Complete Enochian Dictionary: A Dictionary of the Angelic Language as Revealed to Dr. John Dee and Edward Kelley*. San Francisco, CA/Newburyport, MA: Weiser Books, 19-64.
- Lehmann-Nitsche, Robert (1924-1925): «La astronomía de los vilelas», *Revista del Museo de La Plata*, 28, 210-233.
- Lerate, Luis (ed.) (1986): *Edda Mayor*. Madrid: Alianza.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2014 [1ª edición 1766]): *Laocoonte o sobre los límites de la pintura y la poesía*. Traducido por Sixto J. Castro. Ciudad de México: Herder.
- Lévi, Éliphas (1861): *La clef des grands mystères*. París: Germer Bailliere.
- Lévi-Strauss, Claude (1995 [1ª edición 1974]): *Antropología estructural*. Traducido por Eliseo Verón. Barcelona: Paidós.
- Lewis, E. Glyn (1976): «Bilingualism and Bilingual Education: The Ancient World to the Renaissance». En Spolsky, Bernard y Cooper, Robert L. (eds.), *Frontiers of Bilingual Education*. Rowley, MA: Newbury House Publishers, 22-93.
- Lichtheim, Miriam (1976): *Ancient Egyptian Literature: A Books of Readings*. Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- Lindow, John (2001): *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press.
- López, Francisco (2003): «Gran Himno a Atón. Tumba de Ay (TA25)», *Amigos del antiguo Egipto*. Disponible en: <https://amigosdelantiguoejipto.com/?p=18786> [Fecha de consulta: 25/05/2020].
- López, Francisco; van den Dungen, Wim; López Caiz, Sara (2019): «Piedra de Shabako», *Egiptología 2.0*, 17, 11-15.
- López de Cogolludo, Diego (1867 [1ª edición 1688]): *Historia de Yucatán escrita en el siglo XVII. Tomo I*. Mérida: Imprenta de Manuel Aldana Rivas.
- Luzel, François-Marie (1887): *Contes populaires de Basse-Bretagne*. París: Maisonneuve et Ch. Leclerc.
- MacCana, Proinsias (1970): *Celtic Mythology*. Londres: Hamlyn.
- MacIntyre, Alasdair (1987 [1ª edición 1981]): *Tras la virtud*. Traducido por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica.
- MacKillop, James (2005): *Myths and Legends of the Celts*. Londres: Penguin Books.
- MacLean, Lachlan (1837): *Adhamh agus Eubh, no, Craobh Sheanachais nan Gàèl*. Edimburgo: MacLachlan and Stewart.

MacLeod, Mindy (2006): «Ligatures in Early Runic and Roman Inscriptions». En Stoklund, Marie; Lerche Nielsen, Michael; Holmberg, Bente; Fellows-Jensen, Gillian (eds.), *Runes and Their Secrets: Studies in Runology*. Copenhagen: Museum Tusculanum, 183-200.

MacMhaighstir Alasdair, Alasdair (1751): *Ais-Eiridh na Sean Chánoin Albannaich; no, An nuadh Oranaiche Gaidhealach*. Edimburgo: Go seim an Ughdair.

MacNeill, Eoin (1908): *The Book of the Lays of Fionn*. Londres: Irish Texts Society.

Madariaga, Pedro de (1777 [1ª edición 1565]): *Libro subtilissimo intitulado honra de escrivanos*. Valencia: Iuan de Mey.

Madhavananda, Swami (1950 [1ª edición 1934]): *Brhadaranyaka Upanisad*. Traducido por Swami Madhavananda. Mayavati: Advaita Ashrama.

Maher, John C. (2017): *Multilingualism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University press.

Malcor, Linda (1999): «Lucius Artorius Castus. Part 1: An Officer and a Equestrian», *The Heroic Age*, 1. Disponible en: <https://www.heroicage.org/issues/1/halac.htm> [Fecha de consulta: 18/07/20]).

Malinowski, Bronislaw (1948 [1ª edición 1925]): *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston, MA: Beacon Press.

Mariana, Juan de (1780 [1ª edición 1601]): *Historia General de España*. Madrid: D. Joachin de Ibarra.

Marr, Nikolái (1926): «Origine japhétique de la langue basque», *Jazyk i Literatura*, 1, 193-260.

Martinet, André (1949): «La double articulation linguistique», *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, 5, 30-37.

Martínez de Zaldibia, Juan (1944 [1ª edición 1564]): *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas*. San Sebastián: Diputación de Guipúzcoa.

Marx, Karl (2013 [1ª edición 1843]): *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Traducido por José María Ripalda Crespo. Edición digital: Titivillus.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1974 [1ª edición 1932]): *La ideología alemana*. Traducido por Wenceslao Roces. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.

Mason, Francis (1868): «On Dwellings, Works of Art, Laws, etc. of the Karens», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 37 (3), 125-169.

Matthews, Washington (1883): *The Mountain Chan, A Navajo Ceremony*. Fifth Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington: Smithsonian Institution.

Mauss, Marcel (1925): «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Année Sociologique*, 2.

Mayr, Ernst (1942): *Systematics and the Origins of Species from the Viewpoint of a Zoologist*. Nueva York: Columbia University Press.

Mazzocco, Angelo (1993): *Linguistic Theories in Dante and the Humanists: Studies of Language and Intellectual History in Late Medieval and Early Renaissance Italy*. Leiden/Nueva York/Colonia: E.J.Brill.

McCall Smith, Alexander (2009): *Folktales from Africa: The Baboons Who Went This Way and That*. Edimburgo/Londres/Nueva York/Melbourne: Canongate.

McCulloch, William (1859): *Account of the Valley of Munnipore and of the Hill Tribes; with a Comparative Vocabulary of the Munnipore and Other Languages*. Calcuta: Bengal Printing Company Limited.

McGee, Mary (1996): «Hinduism». En Scott Littleton, Covington (ed.), *Eastern Wisdom: An Illustrated Guide to the Religions and Philosophies of the East*. Londres: Duncan Baird Publishers, 14-53.

- McKay, Brendan; Bar-Hillel, Maya; Bar-Natan, Dror y Kalai, Gil (1999): «Solving the Bible Code Puzzle», *Statistical Science*, 14 (2), 150-173.
- McLaughlin, Marie L. (2001 [1ª edición 1916]): *Myths and Legends of the Sioux*. Blackmask.
- Mendívil Giró, José Luis (2018): «La diversidad de las lenguas y la ciencia cognitiva», *Lingüística en la red*, 16, Disponible en: <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/34421> [Fecha de consulta: 27/09/20].
- Merlini, Marco (2004): *La scrittura è nata in Europa? Prehistory Knowledge Project*. Roma: Awerbi Edizioni.
- Molina, Cristóbal de (2011 [1ª edición 1873]): *Account of The Fables and Rites of the Incas*. Traducido y editado por Brian S. Bauer, Vania Smith-Oka y Gabriel E. Cantarutti. Texas: University of Texas Press.
- Montero Fenollós, Juan Luis (2020): «Imagining the Tower of Babel in the Twenty-First Century: Is a New Interpretation of the Ziggurat of Babylon Possible?». En Verderame, Lorenzo y Garcia-Ventura, Agnès (eds.), *Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond*. Atlanta, GA: Lockwood Press, 269-286.
- Moñivas Lázaro, Agustín; San Carrión, Carmen y Rodríguez Fernández, Mª Carmen (2002): «Genie: la niña salvaje. El experimento prohibido (un caso de maltrato familiar y profesional)», *Alternativas, Cuadernos de Trabajo Social*, 10, 221-230.
- Mooney, James (1995 [1ª edición 1900]): *Myths of the Cherokee*. Nueva York: Denver Publications, INC.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos (2014): *Del lenguaje a las lenguas. Tratado didáctico y crítico de lingüística general. Volumen I: El lenguaje*. Edición electrónica: Euphonía.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos (2005): *Las lenguas y sus escrituras: tipología, evolución e ideología*. Madrid: Síntesis.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos (2000): *La dignidad e igualdad de las lenguas: crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza.
- Moret, Alexandre (1927): *The Nile and Egyptian Civilization*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Morley, Sylvanus G. y Goetz, Delia (eds.) (1950): *Popol Vuh: The Sacred Book of the Ancient Quiche Mayan*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Müller, Max (1988 [1ª edición 1856]): *Mitología comparada*. Traducido por Pedro Jarbi. Barcelona: Edicomunicación.
- Müller, Max (1861): *Lectures on the Science of Language*. Londres: Longman.
- Muñoz Solla, Ricardo (1998): «Aspectos sociolingüísticos en la revitalización del hebreo moderno», *Interlingüística*, 9, 225-230.
- Nebrija, Antonio de (1492): *Gramática castellana*. Salamanca: Juan de Porras.
- Onians, Isabelle (2001): «Buddhism and Language». En Sawyer, John F. A. y Simpson, J. M. Y. (eds.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Amsterdam: Elsevier Science, 288-290.
- Osborne, William L. (2006 [1ª edición 1994]): «The Meaning of Words». En Winter, Ralph D. (ed.), *Ancient World: Reader*. Pasadena, CA: William Carey Library, 183-188.
- Pániker, Agustín (2014): *La sociedad de castas. Religión y política en la India*. Barcelona: Kairós.
- Parker, Henry (1910): *Village Folktales of Ceylon. Vol. 3*. Londres: Luzac and Company.
- Pauly, Théodore de (1862): «Peuples de l'Amérique Russe». En Pauly, Théodore de (aut.), *Description Ethnographique des Peuples de la Russie*. San Petersburgo: Imprimerie de F. Bellizard.

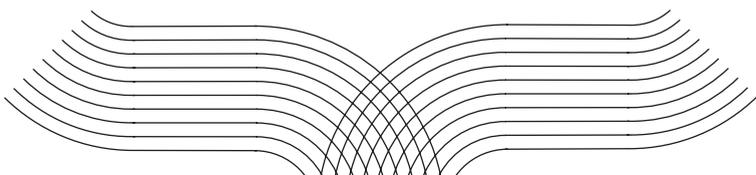
- Pennycook, Alastair (2007): *Global Englishes and Transcultural Flows*. Londres: Routledge.
- Philip, Neil (2007 [1ª edición 1999]): *Myths & Legends Explained*. Londres: DK Publishing.
- Phillipson, Robert (1992): *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinto Pajares, Daniel (2018): *Representaciones ideológicas de las lenguas. Análisis comparativo de las ideologías lingüísticas en las clases altas gallega y catalana*. Tesis de doctorado. Vigo: Universidade de Vigo.
- Pitrè, Giuseppe (1875): *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani. Vol. II*. Bolonia: Forni Editore.
- Plutarco (2007): *Vidas paralelas VI. Sertorio*. Traducido por Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos.
- Posner, Rebecca (1996): *The Romance Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prabhavananda, Swami (1969): *The Spiritual Heritage of India*. Hollywood, CA: Vedanta.
- Propp, Vladimir (2009 [1ª edición 1928]): *Morfología del cuento*. 4ª reimp. de la ed. de 1985. Traducido por F. Díez del Corral. Madrid: Akal.
- Puerta Vélchez, José Miguel (2007): *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Granada: Edilux.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1922): *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radice, William (2016 [1ª edición 2001]): *Myths and Legends of India. Vol. I*. Nueva Delhi: Penguin Books.
- Reina Valera (1960a): *Génesis*. Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis%201&version=RVR1960> [Fecha de consulta: 16/04/2020].
- Reina Valera (1960b): *Ester*. Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Ester+2&version=RVR1960> [Fecha de consulta: 22/05/2020].
- Reina Valera (1960c): *Deuteronomio*. Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Deuteronomio+1&version=RVR1960> [Fecha de consulta: 13/06/2020].
- Reina Valera (1960d): *Jeremías*. Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Jerem%C3%ADas%201&version=RVR1960> [Fecha de consulta: 13/06/2020].
- Reina Valera (1960e): *Juan*. Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Juan+1&version=RVR1960> [Fecha de consulta: 05/09/2020].
- Reina Valera (1960f): *Éxodo*. Disponible en: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=%C3%89xodo+3&version=RVR1960> [Fecha de consulta: 19/01/2021].
- Rhys, John (1891): *Studies in the Arthurian Legend*. Oxford: Clarendon Press.
- Ritner, Robert K. (1996): «Egyptian Writing». En Daniels, Peter T. y Bright, William (eds.), *The World's Writing Systems*. Nueva York: Oxford University Press, 73-84.
- Rivera Dorado, Miguel (2001): «Algunas consideraciones sobre el arte maya», *Revista Española de Antropología Americana*, 31, 11-30.
- Robins, Robert H. (1967): *A Short History of Linguistics*. Athens, OH: Longman.
- Romero, Elena (1989): *La ley en la leyenda. Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*. Madrid: CSIC.
- Rouget, Gilbert (1980): *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des rélations de la musique de la possession*. París: Gallimard.

- Rousseau, Jean-Jacques (1781): *Essai sur l'origine des langues, ou il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*. Ginebra: Du Peyrou.
- Rudbeks, Olf (1679): *Atlantica sive manheim vera Japheti posterorum sedes ac patria*. Upsala: Curio.
- Russell, Franck (1898): «Myths of the Jicarilla Apaches», *Journal of American Folklore*, 11, 253-271.
- Sadeh, Pinhas (1989): *Jewish Folktales*. Traducido por Hillel Halkin. Nueva York: An Anchor Book.
- Sahagún, Bernardino de (1829): *Historia General de las Cosas de Nueva España. Tomo I*. México: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés.
- San Agustín (1614): *La ciudad de Dios*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- Saussure, Ferdinand de (1916): *Cours de linguistique générale*. París: Mayot.
- Sawyer, John F. A. (2001): «Names: Religious Beliefs». En Sawyer, John F. A. y Simpson, J. M. Y. (eds.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Ámsterdam: Elsevier Science, 302-304.
- Schjødt, Jens Peter (2008): *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. The Viking Collection 17. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Scholem, Gershom (1995 [1ª edición 1941]): *Major Trends in Jewish Mysticism*. Nueva York: Schocken Books.
- Schoolcraft, Henry R. (1847): *Notes on the Iroquois; Or Contributions to American History, Antiquities, and General Ethnology*. Albany, NY: Erastus H. Pease & Co.
- Scott, James George (1918): «Indo-Chinese». En Herbert Gray, Louis (ed.), *The Mythology of All Races in Thirteen Volumes. Vol. XII*. Boston: Marshall Jones Company, 249-357.
- Seiss, Joseph A. (1910 [1ª edición 1884]): *The Gospel in the Stars, or Primeval Astronomy*. Nueva York: Charles C. Cook.
- Sellers, Jane B. (1992): *The Death of Gods in Ancient Egypt*. Londres: Penguin.
- Senz, Silvia (2011): «Una, grande y (esencialmente) uniforme. La RAE en la conformación y expansión de la "lengua común"». En Senz, Silvia y Alberte, Montserrat (eds.), *El dardo en la academia: esencia y vigencia de las academias de la lengua española. Vol. II*. Barcelona: Melusina, 9-302.
- Sevilla, Isidoro de (1483): *Etymologiae: de summo bono*. Venecia: Petrus Loeslein.
- Sexton, James D. y Bizarro Ujpán, Ignacio (1999): *Heart of Heaven, Heart of Earth and Other Mayan Folktales*. Washington / Londres: Smithsonian Institution Press.
- Shannon, Claude E. y Weaver, Warren (1962): *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Sherwin, Byron L. (2014): «The Tower of Babel in Eliezer Ashkenazi's Sefer Ma'aseh Hashem», *Jewish Bible Quarterly*, 42 (2), 83-88.
- Silio Itálico (2005): *La Guerra Púnica. Libro III*. Edición de Joaquín Villalba Álvarez. Madrid: Akal.
- Silvestre de Sacy, Antoine Isaac (ed.) (1858): *Las mil y una noches, cuentos árabes. Vol. I*. Barcelona: D. Juan Oliveres.
- Solano, Francisco de (2001): *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: CSIC.
- Soppitt, C. A. (1885): *A Short Account of the Kachcha Naga (Empêo) Tribe in the North Cachar Hills: With an Outline Grammar, Vocabulary, and Illustrative Sentences*. Shillong: Assam Secretariat Press.
- Sørensen, Jorge E. (1981): «La vida es sueño and Plato's Theory of Knowledge», *Iberoromania*, 14, 17-26.

- Spectorsky, Susan A. (2016): «Ibn Hanbal (164-780/241-855)». En Martin, Richard C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Farmington Hills, MI: Gale, 485-486.
- Staal, Frits (1979): «Oriental Ideas on the Origin of Language», *Journal of the American Oriental Society*, 99 (1), 1-14.
- Stack, Edward (1908): *The Mikirs*. Londres: Charles Lyall.
- Steele, Paul (2004): *Handbook of Inca Mythology*. Santa Bárbara, CA: ABC Clío.
- Steinbauer, Dieter H. (1999): *Neues Handbuch des Etruskischen*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verlag.
- Steiner, George (1975): *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Stephens, Ferris J. (1969 [1ª edición 1955]): «Sumero-Akkadian Hymns and Prayers». En Pritchard, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 383-392.
- Stewart Macalister, Robert A. (1941): *Lebor Gabála Éirenn. The Book of the Taking of Ireland. Part IV*. Dublín: The Educational Company of Ireland.
- Stirling, Matthew W. (1942): «Origin Myth of Acoma and Other Records», *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin* 135. Washington DC.
- Strassburg, Gottfried von (2016): *Tristán e Isolda*. Traducido por Víctor Millet y Bernd Dietz. Madrid: Siruela.
- Stuart, Kevin y Limusishiden (1994): *China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales*. Sino-Platonic Papers, 59. Filadelfia: University of Pennsylvania.
- Sturluson, Snorri (1984): *Edda Menor*. Traducido por Luis Lerate. Madrid: Alianza.
- Tácito, Cornelio (2006 [1ª edición 1919]): *La Germania*. Traducido por Baltasar Álamos de Barrientos, Joaquín Ezquerro y Cayetano Sixto. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Tangherlini, Timothy R. (2013): *Danish Folktales, Legends, & Other Stories*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Taplin, George (1879): *The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines*. Adelaida: E. Spiller, Government Printer.
- Taube, Karl (1993): *Aztec and Maya Myths*. Londres: British Museum Press.
- Teit, James A. (1917): «Kaska tales», *The Journal of American Folklore*, 30 (118), 427-473.
- Temple, Robert K. G. (1987): *The Sirius Mystery*. Rochester, VT: Destiny Books.
- Thomas, David E. (1997): «The Bible Code – Data Mining for God», *New Mexican for Science and Reason*, 3 (11). Disponible en: [http://www.nmsr.org/08\\_dt\\_tam4.pdf](http://www.nmsr.org/08_dt_tam4.pdf) [Fecha de consulta: 04/10/2020].
- Thompson, Susan C.; Thompson, Keith S.; López de López, Lidia (2007): *Mayan Folktales – Cuentos folklóricos mayas*. Westport, CT/Londres: Libraries Unlimited.
- Thomsen, Wilhelm (1945 [1ª edición 1902]): *Historia de la lingüística*. Traducido por Javier de Echa-ve-Sustaeta. Madrid: Labor.
- Torre Revello, José (1962): «La enseñanza de las lenguas a los naturales de América», *Thesaurus*, 17 (3), 501-526.
- Toker, Eliahu y Platkin, Abraham (1988): *Pirkei Avot - Máximas de los maestros*. Buenos Aires: Arte y Papel.

- Trudgill, Peter (1974): *The Social Differentiation of English in Norwich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, George (1861): *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels, and Researches in the Islands of the Pacific*. Londres: John Snow, Paternoster Row.
- Vázquez Hoys, Ana María (2008): *Las golondrinas de Tartessos: sobre el origen de la escritura*. Córdoba: Almuzara.
- Velde, Herman te (1985): «Egyptian Hieroglyphs as Signs, Symbols and God». En Brill, E. J. (ed.), *Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vols. IV-V: Approaches to Iconology*. Leiden: Brill, 63-72.
- Vermeerbergen, Myriam; Leeson, Lorraine y Crasborn, Onno (2007): «Simultaneity in Signed Languages: A String of Sequentially Organised Issues». En Vermeerbergen, Myriam; Leeson, Lorraine y Crasborn, Onno (eds.), *Simultaneity in Signed Languages*. Amsterdam: John Benjamins, 1-25.
- Vernet, Juan (2015): *El Corán*. Barcelona: Penguin Random House.
- Voloshina, Oksana A. (2018): «Sacred text in the ritual discourse (on the origins of linguistic analysis in the ancient Indian treatises of the Vedanga)», *Izvestiia Rossiiskoi akademii nauk. Seria literatury i iazyka*, 77 (6), 5-21.
- Voth, Henry R. (1905): *The Traditions of the Hopi. Vol III*. Chicago: Field Columbian Museum Anthropological Series, 96.
- Waite, Arthur E. (2002 [1ª edición 1898]): *The Book of Ceremonial Magic*. Londres: Lethe Press.
- Wallis Budge, Ernest A. (2016 [1ª edición 1898]): *Libro egipcio de los muertos. Salida del alma hacia la luz del día*. Traducido por Alberto Laurent. Barcelona: Brontes.
- Wallis Budge, Ernest A. (1904): *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology. Vol I*. Londres: Methuen & Co.
- Wallis Budge, Ernest A. (1891): *Babylonian Life and History*. Londres: The Religious Tract Society.
- Watkins, Calvert (1995): *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford / Nueva York: Oxford University Press.
- Weber, Max (2012 [1ª edición 1905]): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducido por Luis Legaz Lacambra y Francisco Gil Villegas. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weinreich, Uriel (1953): *Languages in Contact: Findings and Problems*. La Haya / París: Mouton.
- Williamson, Robert W. (1933): *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia, Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winterbourne, Anthony (2004): *When the Norns Have Spoken: Time and Fate in Germanic Paganism*. Madison, Teaneck, NJ: Farleigh Dickinson University Press.
- Witztum, Doron; Rips, Eliyahu y Rosenberg, Yoav (1994): «Equidistant letter sequences in the Book of Genesis», *Statistical Science*, 9 (3), 429-438.
- Woods, James D. (1879): *The Native Tribes of South Australia*. Adelaida: E. S. Wigg & Son.
- Ynduráin, Domingo (1985): «La vida es sueño: doctrina y mito», *Segismundo: revista hispánica de teatro*, 21 (41-42), 99-126.
- Young, Robert (1854): *The Southern World*. Londres: Hamilton Adams & Co.
- Zimmer, Heinrich (1952): *Philosophies of India*. Londres: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Zimmer, Heinrich (1946): *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Washington: Pantheon Books.
- Żywczyński, Przemysław (2018): *Language Origins: From Mythology to Science*. Berlín: Peter Lang.





# Miscelánea

Serie de textos misceláneos

## Últimas publicaciones na colección

*Riqueza nacional y bienestar social. Más desarrollo con menos crecimiento (2021)*

Albino Prada Blanco

*Arquitectura de Ordenadores. Ejercicios prácticos de ARM/Thumb (2020)*

Manuel José Fernández Iglesias, Martín Llamas Nistal, Luis Eulogio Anido Rifón, Juan Manuel Santos Gago, & Fernando Ariel Mikic Fonte

*A transformación feminina da realidade. Unha cuestión de (des)memoria (2020)*

Xulio Pardo de Neyra

*Libro-Obxecto e Xénero: Estudos ao redor do libro infantil como artefacto (2019)*

Isabel Mociño González



# Lenguaje y multilingüismo en los mitos del mundo

*Dimensiones lingüísticas en el relato folclórico y religioso*

Los misterios que rodean al lenguaje humano, las lenguas y los sistemas de escritura están presentes en la memoria acumulada de los más diversos pueblos del mundo. Este acervo se manifiesta en el pensamiento mítico en forma de mitos, leyendas, cuentos y sagas contruidos por y para la comunidad. La entrega del lenguaje por los dioses, el origen mitológico de ciertas lenguas, la confusión de lenguas tras un cataclismo, la función apotropaica de la escritura y la potencia creadora del lenguaje en distintas religiones son algunas de las cuestiones que toman aquí forma de relatos folclóricos de todo el planeta.



Servizo de Publicacións

Universida de Vigo

