

Mitología galaica primordial

Xaverio Ballester



Resumen

Los denominados mitos primordiales presentan dos principales características: su considerable extensión planetaria y una notable antigüedad que remonta probablemente a época paleolítica. Sobre todo a causa de su especial situación geográfica en la finis terræ europea, la antigua Gallæcia representa un estupendo banco de pruebas para el estudio y catalogación de tales mitos primordiales,

Palabras clave:

Mitología, Gallæcia, Paleolítico.

Abstract

The so-called primordial myths have two major characteristics: they are found all over the world and they are remarkably ancient, dating back probably to the Paleolithic age. Mainly because of its special geographical position at the land's end of Europe, the ancient Gallæcia offers an excellent test bed for the study and cataloguing of these primordial myths.

Keywords:

Mythology, Gallæcia, Paleolithic.

¹Catedrático de Lengua Latina de la Universitat de València.



En el terreno de la Mitología (en mayúscula como disciplina científica) el siglo xxi ha constituido el marco de la adquisición, aparentemente ya definitiva para el conocimiento científico, de la ancestralidad y universalidad de un gran conjunto de mitos o, uice uersa, de la definitiva aceptación por los mitólogos y mitógrafos de que un número considerable de cuentos y relatos, en su mayoría extendidos por medio globo, remontan a las épocas más primitivas de nuestra vida como especie, al Paleolítico superior. Son los mitos (entendiendo el término, como hemos visto, en sentido amplio) denominados también primordiales por haber tenido su origen, como quedó dicho, en los albores de la humanidad.

Acaso haya sido Michael Witzel con las más de 600 páginas de su *The Origins of the World's Mythologies* (2012) el primer firme adalid de esta nueva y reivindicativa visión. Witzel, prestigioso profesor de sánscrito en la Universidad de Harvard viene, en efecto, a sostener que buena parte de la mitología más ancestral de nuestro planeta remitiría sin mayores problemas a la edad paleolítica y estaría conformada por dos grupos

principales: uno abarcaría el África subsahariana, Papúa y Australia (Witzel 2012: 5), grupo para el que Witzel emplea el algo forzado término de Gondwana, el otro incluiría el norte de África, Eurasia, Polinesia y América (Witzel 2012: 4), para este el indólogo acuña el desafortunado término de Laurasia (Laurasian). El primer grupo o, por así decir, la primera corriente mitológica se concentraría básicamente en el hemisferio meridional y el segundo esencialmente en el hemisferio norte, aunque incluiría también América del sur.

Dicho esencial componente binario de la mitología universal ha sido refrendado muy recientemente por algunos de los más prestigiosos mitógrafos, como Thuillard, Le Quellec, d'Huy y Berezkin, quienes escriben: «*Nuestros resultados muestran que las mitologías del mundo se estructuran por patrones geográficos y confirman la existencia de grandes dicotomías, como la existente entre mitos "Gondwanianos" y "Laurasianos" de acuerdo a la nomenclatura de Witzel*»¹ (Thuillard & al. 2018: 420), aunque a continuación, como era de esperar, añaden que tal dicotomía es demasiado generalista: «*Nuestros*

1 «*Our results show that world mythologies are structured in geographical patterns and confirm the existence of great dichotomies like the one between 'Gondwanian' and 'Laurasian' myths in Witzel terminology*».



*resultados [...] indican asimismo que la distribución planetaria de mitos no puede ser reducida a oposiciones tan simples»*² (Thuillard & al. 2018: 420).

La propuesta, basada en muchos datos, de Witzel relativa a la existencia de un muy significativo estrato paleolítico. al punto de que podría considerarse mayoritario, en muchos de estos mitos quasi planetarios se impone en buena lógica si tenemos en cuenta que el Paleolítico es la época «*más larga de la historia del homo sapiens sapiens y la edad de la oralidad por excelencia*»³ (Frazão & Morais 2009: 22). Todo ello evidentemente comporta un inherente nivel de extraordinarias estabilidad y continuidad para que estos mitos, muchas veces documentados solo oralmente y en época contemporánea, puedan haber llegado incluso hasta nuestros días y a veces por vía únicamente oral. Incidentalmente se dirá que si la existencia de tan básico y significativo fondo mitológico con sus raíces en el Paleolítico no prueba sin más, desde luego, la existencia de conjuntos lingüísticos con raíces paleolíticas, sí supone indirectamente un buen respaldo para

una propuesta continuista en este sentido, ya que, como sucede en el análogo caso de la Genética de poblaciones, es perfectamente consona con dicha propuesta, resultando bien armónica la suposición de que grandes conjuntos lingüísticos y mitos, por definición más viajeros, asociados a aquellos conjuntos se preservaran junto estos, mientras que en la opción inversa habría que explicar por qué la mayoría de los hablantes del planeta (incluyendo, desde luego, los hablantes de grandes conjuntos lingüísticos como el denominado indo-europeo) habrían abandonado sus más resistentes lenguas antes que sus más mudables mitos. Si un relato de época paleolítica pudo conservarse esencialmente idéntico durante miles y miles de años ¿cómo no una más resistente lengua pudo conservarse esencialmente idéntica durante ese mismo período de tiempo? Ni las tradiciones mitológicas ni las lingüísticas están genéticamente programadas para cambiar constantemente de modo que al cabo de un cierto tiempo sean totalmente irreconocibles dos estadios de una misma continuidad. Por otra parte, «*nos arriesgaríamos a cometer un grave error "permitiéndonos supo-*

2«*Our results [...] also indicate that the global distribution of myths cannot be reduced to such simple oppositions*»...

3 «*Mais longa da história do Homo sapiens sapiens e a idade da oralidade por excelência*».





ner que no habría relación alguna entre mitología, lingüística, arqueología y genética: son unos mismos genes los que han dejado estos tres tipos de vestigios y no puede haber más que relaciones entre todos ellos»⁴ (d'Huy 2012c: 25).

Por qué Gallæcia: la última aldea gala[ica]

Dentro de este nuevo contexto de máxima valoración de la mitología heredada o -dicho menos pomposa-

mente- de cuentos, leyendas, tradiciones y supersticiones tradicionales, a causa de su extraordinario patrimonio mitográfico la antigua Gallæcia -entendido siempre el término como referente al cuadrante o, mejor, confín nordoccidental de la Península Ibérica- se ha revelado como de enorme importancia para los estudios mitográficos y así en el plano cuantitativo como cualitativo. Por un lado, tenemos, en efecto, un amplio observatorio de sin duda antiquísimos mitos y creencias, una reserva extraordi-

⁴ «On risquerait de commettre une grave erreur "en laissant supposer qu'il n'y aurait aucun rapport entre mythologie, linguistique, archéologie et génétique; ce sont les mêmes gens qui ont laissé ces trois types de traces, et il ne peut qu'y avoir des rapports entre elles"».



naria, con la cualitativa particularidad de que además esta tradición está perfectamente viva para una gran parte de la población, ofreciendo así al investigador la inapreciable posibilidad, por tanto, de escuchar uiva uoce las aclaraciones, glosas y oportunas interpretaciones y además poder recoger vivas e in situ las esperables y naturales variantes.

Resulta que en razón de sus especiales vicisitudes históricas, sobre todo la escasez de invasiones y colonizaciones de impacto, en razón de su larguísima continuidad cultural desde el Paleolítico superior (Benozzo 2010: 207), pues apenas lo romano y lo cristiano modificaron el devenir tradicional en esta zona, y finalmente en razón de su singular ubicación no cabo de mundo o, más castizamente, en el quinto pino del gran continente euroasiático, Gallæcia ha contado con condiciones ideales para preservar estadios más primitivos y más puros de muchos mitos ancestrales, cuentos, leyendas, tradiciones, supersticiones... De hecho, como es bien sabido, más concretamente Galicia representa aún en el imaginario tradicional hispánico la vívida estampa de una tierra de magia, superstición y brujería.

Polifemos galaicos y... catalanes, malgré soi

Así, por ejemplo, un cuento paleolítico (uide d'Huy 2012, 2013, 2014/5...) como el emblemático relato de Polifemo -bien conocido en razón de la celebridad del homónimo personaje homérico de la *Odisea*- no está ausente, por supuesto, de la tradición galaica. El sosias gallego del personaje es el olláparo, también denominado alláparo, «Especie de gigante antropófago que solo tiene un ojo en el medio de la frente [...] vive en cavernas»⁵ (Cuba & al. 2000: 181). Reconócese también sin dificultad el personaje del ciclope helénico en el patarico de la tradición asturiana, «gigante de apariencia horrible y dotado de una inmensa fuerza, provisto de un único ojo en la mitad de la frente» (Fernández 2001: 49). Otra específica característica del patarico era la posesión «de un olfato realmente especial» (Fernández 2001: 49). Es así posible también que lo del único ojo represente [adicionalmente] un uso metafórico para subrayar que este tipo de seres tenía[n] mejor olfato que vista. El patarico de los ástures representa, mutatis mutandis, sin duda el mismo personaje que el uyucón de los contiguos leone-

⁵ «Especie de xigante antropófago que só ten un ollo no medio da fronte [...] vive en cavernas».



ses (Bartolomé 2013: 141–2), el ojáncano de los vecinos cántabros, el tártalo de los vascos, vecinos de estos últimos, y el olharapo u olhapin portugués (Parafita 2006: 50–1). Los ojáncanos, gigantes de rostro redondeado, hirsutos, con barbas rojizas y un único ojo, habitaban en cuevas profundas (Fernández 2001: 50). Los tártalos eran «*de gran corpulencia, malignos y antropófagos*» (Fernández 2001: 50). De hecho, la antropofagia de estos personajes constituye otro de sus más asiduos rasgos. A los náufragos, por ejemplo, los pataricos se los comían crudos (Fernández 2001: 49). A la ojáncana, por su parte, le gusta[ba] «*devorar a los niños perdidos en el bosque*» (Fernández 2001: 50). También el lusitano olharapo comía carne humana en su condición de «*gigante antropófago, violento y feroz, con la particularidad de poseer un único ojo en el centro de la cabeza*»⁶ (Parafita 2006: 50).

Encontramos igualmente el cuento entre los albaneses, donde la figura es denominada *katallan*, con la esperable etimología en la mala

fama -de Valencia a Creta- de los catalanes (Elsie 2001: 151): «*la voz katallan tuvo su origen en la tristemente célebre compañía de soldados catalanes invitados al Imperio Bizantino en 1302 por el Emperador (r. 1282–328) Andronico ii Paleólogo*»⁷ (item Ayensa 2014: 203). Tampoco parecen haber dejado buen recuerdo los catalanes en Cerdeña, donde su gentilicio dio lugar al término cadelanu ‘*cucaracha*’ (Meyer-Lübke 1992: 140 n1758). En la tradición albanesa aquel «*gigante, con un solo ojo en la frente*» (Sánchez 1994: 40) resultó burlado por el Odiseo balcánico de turno, quien «*Guardó también una piel para sí, pero antes cogió el hierro del fuego, que ya estaba al rojo vivo, y acercándose al catalan se lo clavó en su único ojo*» (Sánchez 1994: 41) etc. El mismo tipo de personaje, con las debidas y esperables variantes en sus características, atributos y denominaciones, es llamado bécut entre los gascones y balar en Irlanda.

Los mitemas básicos o unidades narrativas mínimas que suelen

6 «*Gigante antropófago, violento e feroz, que tem a particularidade de possuir um único olho no centro da testa*».

7 «*The word katallan stemmed from the notorious company of Catalonian soldiers who were invited to the Byzantine Empire in 1302 by the Emperor Andronicus ii Palaeologus (r. 1282–1328)*».

8 «*Pa matar a esti gigante un pregueirín tien que-lly clavar una estiella ferviendo no güechu*».



señalarse en el “cuento de Polifemo” son (uide d’Huy 2014/5: 49–50...): 1] ogro – gigante 2] engañoso remedio ocular 3] ceguera del único ojo 4] fuga usando cobertura de animal y 5] objeto mágico que delata al fugitivo.

La reconstrucción de un mito se realiza a menudo constatando cuáles son sus mitemas más comunes. A menudo algunos pueden haberse perdido en un relato concreto o mitologema, en el cual, como en compensación, se han añadido otros mitemas procedentes de ajenos mitos, aunque mitos normalmente conexos. Por ejemplo, el mitema 3] lo encontramos en la tradición leonesa: «*Para matar a este gigante un pastorcillo tiene que clavarle una estaca ardiendo el ojo*»⁸ (Bartolomé 2013: 42), y también en la asturiana: «*aún es muy popular el cuento de la niña que le clava el hierro candente a un cíclope y se escapa disfrazada de oveja y, cuando él le sigue orientado por el anillo mágico que ella lleva, se corta el dedo y lo tira al río*» (Fernández 2001: 49) y donde, como vemos, se asocia también aquel mitema 5] del “objeto mágico que delata al fugitivo”, lo que significa que estamos ante una tradición popular y no culta, ya que no depende (al menos en su totalidad) del conocido relato homérico, pues en este falta notoriamente tal motivo.

Neandertal: el poder del nombre – Cromañón: el poder del pronombre

En cambio, en la tradición románica española brilla por su ausencia un mitema asociado que, sin embargo, aparece en Homero y también en otras muchas versiones: un juego de palabras como parte del engaño contra el gigante y que en el vate helénico es concretamente el empleo de ‘nadie’ como nombre personal.

En diversas variaciones del mismo cuento encontramos el empleo de otros términos como nombre personal, por ejemplo, “mi compañero” (ho sýntrophós mou) o “el señor yo mismo” (ho kyrgiapatós) en los cuentos sobre los ciclopes triamátos o ‘tres-ojos’ de Creta (Faure 1967: 392 y 1970: 119) o también simplemente ‘yo’ en una narración vascónica, donde el citado mitema se recoge así: «*¿Cómo te llamas?*». Aquel le contestó: “*Ni naz neu. Yo soy yo*”. A los gritos de la bruja acudieron sus compañeras, y le preguntaron: “*¿Quién te ha herido?*” “*Me ha herido neu, yo*”, contestó ella» “*Si tú eres la causante, no tenemos por qué intervenir*”, le dijeron sus compañeras» (Pedrosa & al. 2009: 121).

El hecho es que en todas las diferentes versiones el gigante – ogro



-cíclope Polifemo o su pertinente pendant resulta engañado por el astuto – burlador – Ulises siue Odiseo o su sosias correspondiente, ya que el primero no entiende el significado genérico o relativo del término en cuestión -¡el poder del pronombre!- sino que lo entiende en su significado puramente literal, no translingüístico. Este importante detalle remite a una fase glotogónica, por cuanto hoy podemos más casi intuir que saber, ancestral, antiquísima: aquella en la que aún no se había desarrollado el valor translaticio de las palabras. Y ahora a modo de apéndice prescindible un colofón necesariamente muy hipotético y conjetural.

Ya en otros lugares hemos llamado la atención sobre la analogía que guarda la detallada descripción de los ciclopes, gigantes y ogros de nuestros inmemoriales cuentos populares con las características que hoy la ciencia atribuye al homo sapiens Neanderthalensis, especie con la cual la nuestra, la del homo sapiens sapiens (con iteración técnicamente no irónica) convivió, como es sabido, durante milenios en muchas partes de Eurasia. Por otra parte, los más recientes estudios coinciden en admitir que los

neandertales poseían algún tipo de habla, si bien con diversas características que no la harían totalmente homologable a nuestras lenguas, las de lo doblemente sapientes (uide Barnard 2016: 7, 111-3 y 119). Así pues, de ser cierta nuestra propuesta, el mito de Polifemo tendría su hito en el seguro e impactante encuentro entre cromañones (homo sapiens sapiens) y neandertales, aquellos otros humanos, pues los ciclopes, como bien indica Bartolomé (2013: 141), «*a diferencia de otros seres imaginarios [...] no eran considerados demoníacos, sino más bien humanos, aunque su humanidad resultara monstruosa*»⁹.

Un camino ¡de la leche!

También para lo que podríamos considerar el mito -pues aquí la palabra se queda corta y resulta inexacta- más galaico, para la institución del camino de Santiago poseemos, gracias a una suma de factores, buenos indicios indirectos de su antigüedad paleolítica. Y ello, en primer lugar, en razón de su relación con la vía láctea y, por tanto, con un elemento referencial de naturaleza astronómica, de modo que tal ‘camino de leche’

9 «*A diferencia d'outros seres imaxinarios [...] nun se consideraban demoníacos, senón máis bien humanos, por máis que la sua humanidá fuera monstruosa*».



(latín *via lactea*) constituye una suerte de celeste camino de Santiago... o uice uersa. Los datos hoy disponibles permiten, en efecto, «reconstruir la mitología de la Vía láctea en la Eurasia paleolítica»¹⁰ (d'Huy 2017: 20), dándose adicionalmente la circunstancia de que la creencia en que “*La vía láctea es el camino de Santiago*” constituye de hecho un mito euroasiático (Thuillard & al. 2018: a8/ a27 cfr. ítem “*La vía láctea de los muertos*” ibidem a18). Más específicamente subraya d'Huy (2017: 20) que el motivo de la vía láctea como “*el camino que toman las almas de los muertos al viajar al más allá o además una procesión fúnebre es de una gran antigüedad (grande ancienneté) al hallarse a la vez «en África y en Australia, isla colonizada muy tempranamente en la historia de la humanidad y que permaneció aislada durante mucho tiempo»*”¹¹.

Esa neta relación entre el terrestre camino hasta Santiago y la vía celestial había sido ya señalada desde antiguo tanto en la propia tradición popular como desde el ámbito erudito. Así, por ejemplo, en la tradición burgalesa se recogió todavía en 2003 el siguiente testimonio de

un paisano de 93 años: «*el Camino ése de Santiago, que va de arriba pa abajo. Ese, en la noche se veía bien, desde arriba hasta abajo*» en alusión a la vía láctea (Rubio & al. 2007: 63). Y por su parte ya Don Constantino Cabal (1993: 103) sintetizaba: «*en el cielo hay con frecuencia una procesión de manes [...] Estos manes—estrellas en el cielo, se llaman la vía láctea, y antaño iban camino de Santiago*».

La Vía láctea es en realidad una larga y tortuosa galaxia. Voz que procede del griego *galaxías*, literalmente ‘lechosa—láctea’ y referida por antonomasia a la Vía láctea, fenómeno tan visible y espectacular (mucho más aún en los tiempos donde no había contaminación lumínica artificial) que aparece, como ahora veremos, en numerosos mitos y con una variabilidad que resulta ser un buen indicio de su origen paleolítico. Solo en la clasificación de mitos primordiales vemos tal referente recogido en numerosos casos dentro del anejo del trabajo de Thuillard, Le Quellec, D'Huy y Berezkin 2018 (Anexo a1– a44): “*La vía láctea es el camino a una ciudad remota*” [a4/ a24], “*La vía láctea es paja esparcida*” [a6/ a25], “*La vía láctea es*

¹⁰ «*Reconstruire la mythologie de la Voie lactée dans l'Eurasie paléolithique*».

¹¹ «*En Afrique et en Australie, île colonisée très tôt dans l'histoire de l'humanité et longtemps restée isolée*».



el camino de las aves” [a7/ a29/ a38], *“Leche en la vía láctea”* [a8/ a27/ a37], *“La vía láctea es un cinturón”* [a8/ a27], *“La vía láctea es el camino de Santiago”* [a8/ a27], *“La vía láctea marca el límite entre las estaciones”* [a9/ a30/ a40], *“La vía láctea es una costura en el cielo”* [a10/ a28/ a36], *“La vía láctea es el camino de los mercaderes de sal”* [a11/ a 28], *“La vía láctea es un árbol”* [a11/ a32], *“La vía láctea es el rastro de unas raquetas para la nieve (snowshoes)”* [a12/ a29–30/ a39], *“La vía láctea es la senda del sol”* [a12/ a32/ a41], *“La vía láctea es la columna vertebral”* [a12/ a33/ a41], *“La vía láctea es una serpiente o un pez”* [a15/ a35], *“Cenizas en la vía láctea”* [a16/ a33/ a42], *“La vía láctea es la senda de un tapir”* [a16/ a31], *“La vía láctea es un río”* [a18], *“La vía láctea de los muertos”* [a18], *“Carrera a lo largo de la vía láctea”* [a20] y *“La vía láctea es una raya en el vientre”* [a20] o *“El ñandú y la vía láctea”* [a21].

Además de su referente astronómico, otro buen indicio de la antigüedad de este mito es su extensión verdaderamente planetaria, al punto de que podría decirse que no hay ningún pueblo que no disponga

o no haya dispuesto jamás de algún relato explicativo de la vía láctea, normalmente bien reflejado, como en nuestra lengua, en su bizarra denominación, que evoca naturalmente no menos bizarras historias. Por ejemplo, algunos pueblos bosquimanos, para quienes la vía láctea «*es uno de los caminos por los cuales Nadima¹² transporta el sol*» (Silberbauer 1983: 138), la denominan ¡xais ¡hodi/, o sea: “*espinazo de la noche*” (Silberbauer 1983: 139). En alguna tradición australiana la vía láctea es una canoa colocada en el cielo (Weiner 2004: 240). Es frecuente asimismo la concepción de la vía láctea como un río celestial, así para los chinos (Birrell 2004: 188) o para los incas (Saunders 2004: 297).

Ya en Europa encontramos en la pirenaica habla de Gistaín (Huesca) el empleo de la expresión la Carretera de Santiago para referirse a la vía láctea (Mott 1989: 173). Por su parte los célticos irlandeses llaman a la Vía láctea ‘cadena de Lugo’ es decir, con el nombre de Lugo o Lug, quizá el principal de los dioses del tradicional panteón de los antiguos celtas.

En general, «*la vía láctea ha sido objeto de mucha atención y en nu-*

12 Un dios.



merosos pueblos indígenas norteamericanos se asocia al país de los muertos como la vía por la que se accede al otro mundo»¹³ (Fowler & Turner 2002: 423). Para muchos indígenas norteamericanos, en efecto, la láctea vía se asociaba al país de los muertos, pues indicaba el camino de acceso al Más Allá (Fowler & Turner 2002: 423). Más específicamente para algunos de estos animistas pueblos norteamericanos «*La Vía Láctea es la nieve desprendida del manto de Wakinu, el Oso, cuando cruza el Puente de las Almas Muertas de camino hacia los Terrenos de Caza Eternos*» (Riordan 2004: 274). Los algonquinos creían que a los cinco días de la muerte de un individuo su alma «*viajaba a la Vía Láctea*» (Taylor 1996: 108).

En fin, ideas no muy distantes de la recogidas por Cicerón en su *De re publica* y el comentario de Macrobio al ciceroniano «*El Sueño de Escipión*», donde el «*círculo lácteo*» (*Cic. rep. 6,16: orbem lacteum*) es considerado el lugar a donde retornan «*las almas de los que rindieron buenos servicios a la república*» (*Macr. comm. 1,4,1: animas bene de re publica meritorum*). También para los cuivas, entre Venezuela y Colombia, la vía láctea es el lugar

donde temporalmente residen las almas o espíritus de los difuntos a la espera de volver al mundo de los vivos bajo la apariencia de otro ser y asimismo el lugar donde se acumulan los humos de las cremaciones de los cadáveres (Arcand 2002: 99).

Fugaces luciérnagas africanas y luciñas

Mito astronómico anexo y casi igualmente planetario es el de la estrella fugaz como señal de la muerte de un individuo. Dada su extensión prácticamente planetaria y la convergencia evidente de diversos indicios que hubimos señalado (como la extensión planetaria del mito y su variabilidad) y muchos otros que habitualmente acompañan a los mitos primordiales, como la ambientación primitiva, la mezcla de planos o incoherencia narrativa, las motivaciones cónsonas con una mentalidad de las culturas de caza y recolección, la existencia moderna de dichos mitos en estas culturas, la ausencia o merma de protagonistas humanos o la atención a temas alejados de la mentalidad neolítica, podemos con muy pocas dudas afirmar que estamos de nuevo ante otro mito paleolítico.

13 «*The Milky Way has received considerable attention, with many North American aboriginal peoples associating it with the land of the dead: the path by which the afterworld is entered*».



Los bosquimanos dui (inglés G/wi) creen que «*las estrellas eran los fuegos de los muertos y [...] los meteoritos eran las antorchas de hierba que llevaban los difuntos de un albergue al siguiente cuando se visitaban*» (Silberbauer 1983: 139). En el Sur de África encontramos, pues, el mito con unas hechuras más primitivas, ya que más natural[ista], por lo que en ella pudo haber estado el germen de posteriores creencias. Más natural igualmente es la creencia que encontramos entre los pueblos nativos de Namibia, para quienes «*Las estrellas (ntungwedhi) son las luciérnagas (tutemwesi) de Nyambi¹⁴ y las ayudantes nocturnas de la luna. A veces se reúnen en grupos (vía láctea) para dar más luz si la luz de luna es muy suave. Las estrellas fugaces son luciérnagas que simplemente cambian su lugar habitual en el cielo por otro*»¹⁵ (Malan 1999: 49). Entre los igualmente africanos zarmas (djerma-songay) junto al río Níger, «*la aparición de un cometa significa [...] que alguna personalidad [...] ha fallecido*» (Amadou & Pedrosa 2005: 37 y 233) y además lógica-

mente «*Está prohibido contar las estrellas, porque [...] representan nuestras almas o dobles*» (Amadou & Pedrosa 2005: 230).

Desde los datos de nuestra propia tradición explica Cabal (1993: 103) que «*en los tiempos más remotos -aseguraba Aristóteles- las estrellas eran dioses [...] el vulgo pensaba entonces que por cada individuo que nacía, nacía asimismo una estrella, y que por cada uno que moría, moría también una estrella [...] En la tradición hispánica, las estrellas que cruzan el espacio son almas de personas que se extinguen*». Eco o derivación galaica de tal creencia lo tenemos probablemente en las luciñas o 'lucécitas' gallegas, que «*Son ánimas de personas que murieron [...] Suelen aparecer de una en una donde murió alguien*»¹⁶ (Cuba & al. 2000: 150 s.u.). Como fuere, de la asociación estrella [fugaz], muerto a la asociación de la vía láctea como la mayor concentración de estrellas con su característica disposición alargada o procesión de muertos había sólo un pequeño paso (no en sentido astronómico,

14 Un dios.

15 «*The stars (ntungwedhi) are the fireflies ['luciérnagas'] (tutemwesi) of Nyambi and the helpers of the moon at night. Sometimes they gather in groups (milky way) to give more light if the moon is very light. Shooting stars are fireflies that are simply changing their regular place in the sky for another place.*

16 «*Son ánimas de persoas que morreron [...] Acostuman aparecer de unha en unha no lugar onde morré alguén.*

obviamente...), pasiño que debió de darse también muy madrugadoramente...

Partiam para a eternidade

Sin duda ya en territorio euroasiático la vía láctea recibió una reelaboración de acuerdo al entorno físico (e ideología correspondiente) puesto que en este hemisferio la percepción de un occidente lejano es más nítida, si bien en el hemisferio sur «*la vía láctea es más brillante y sus trozos oscuros más visibles*»¹⁷ (Fowler & Turner 2002: 423).

Mucho mayor aun era, por cierto, la percepción de un occidente lejano en la Europa glacial del Paleolítico, cuando la actual Irlanda era un inhabitable bloque de hielo y donde el habitable punto terrestre más occidental sólo podía darse precisamente en la Península ibérica.

Más visiblemente en nuestro continente la vía láctea podía ser interpretada como un largo camino de un punto cardinal a otro, pero ¿en qué dirección? ¿de este a oeste o de oeste a este? La orientación viaria (y aquí entran de nuevo entorno e ideología) solo podía ser de oriente a occidente, orientación natural

por una simple asociación metonímica a partir del recorrido del sol o de cualquier Nadima bosquimano, una concatenación de metonimias que, una vez perdido uno de sus eslabones, se podía convertir en una ruda sinestesia: oriente → inicio → sol → día → luz → calor → vida →, ergo oriente, vida y, por contraposición, occidente → fin [→ luna] → noche → obscuridad → frío → muerte, ergo occidente, muerte. El paralelismo especular, como vemos, era casi perfecto, salvo por lo que respecta a la voluble, tornadiza y casquivana luna.

No puede extrañar así el surgimiento inevitable del mito, igualmente planetario, que sitúa el país de los muertos, el más allá, en occidente, tal como hemos tratado extensamente en otro lugar.

En Eurasia, desde luego, no había otro punto más occidental, más letal que los diversos finis terræ peninsulares, siendo evidentemente difícil decidir cuál de los diversos promontorios era el último, el verdadero fin de la tierra y de la vida, el punto más cercano al mundo de los muertos, aunque posiblemente y no solo por la tradición hasta hoy conservada fue considerado como tal el gallego, probablemente el de Finisterre, «*que está en la Costa de*

¹⁷ «*The Milky Way is brighter and its dark patches more apparent*».



la Muerte [...] el extremo del mundo por excelencia»¹⁸ (Cuba & al. 2000: 124 s. Fisterra).

En verdad otros 'fines de la tierra' se hallarían y hallan en diferentes lugares. Por ejemplo, en extremos septentrionales como el de la península siberiana de Yamál, que en la lengua samoyédica nénece (inglés Nenets) significa también 'fin (mal) de la tierra' (Manzelli 1993: 544-5), pero resulta impactantemente significativa la gran concentración de topónimos con tal significado que hallamos en el occidente europeo, junto al Atlántico bravío, de modo que esa antiquísima consideración del occidente europeo como fin no ya de la tierra sino del mundo viene también literalmente refrendada por la toponimia en razón de la existencia de varios 'finales de la tierra' en los extremos atlánticos del mundo céltico, en Bretaña (Finistère), Cornualles (Penn an Wlas en cornoico y Land's End en inglés) o Galicia (Fisterra).

En todo caso, todos estos "fines de la tierra" era el lugar desde donde nuestros antepasados, como bellamente dice Morais (2008: 36): «partían para la eternidad»¹⁹.

En Galicia un día yo escuché

En Galicia en realidad habría dos Finis terræ, el Cabo de Finisterre propiamente dicho y el cabo de Ortegá, donde se halla la capilla de San Andrés de Teixido y que muy probablemente se corresponde con el también llamado promontorio ártabro, muy significativamente conocido también como promontorio céltico (en latín promunturium Celticum) por los antiguos (Mela 3,1,9 y 12/ Plin. nat. 2,122,242-4,34,110 y 4,35,114/ cfr. Cabal 1993: 29). En Teixido «finaliza el Camino de San Andrés»²⁰ (Cuba & al. 2000: 2334 s.u.) y probablemente fue una versión previa y más primitiva del camino de Santiago. De San Andrés de Teixido dice el cancionero popular gallego (Cabal 1993: 30): *Fun o santo Andrés, / aló n'ó cabo do mundo / solo por te ver, meu santo, tópico repetido de muchos otros modos, por exemplo, así: A San Andrés de Teixido, / o que non vai de morto, vai de vivo* (Cabal 1993: 31).

En transcripción de Cabal (1993: 30) dice asimismo una coplilla portuguesa *Santiago de Galiza, / vos*

18 «Que está na Costa da Morte [...] o cabo do mundo por excelencia».

19 «Partiam para a eternidade»

20 «Remata o Camiño de San Andrés».



soudes tao intresseiro.../ ou en morte ou en vida,/ hei d'ir no voso mosteiro.

Igualmente, más al sur, el meridional cabo portugués de San Vicente siue ¡Sagres! o 'Promontorio Sacro' siue 'Cabo Santo' sin más para los griegos portaba el estigma de lugar terminal, porque en él, dice Cabal (1993: 29), «*se juntaban a la noche los muertos*». Explícitamente Estrabón (3,1,4) considera el 'Promontorio Sacro' no sólo el lugar "más occidental" (etimológicamente "más sumergible") no solo de Europa sino "de toda la ecúmene", de todo el mundo habitado.

La leyenda cristiana que asocia a San Vicente con este cabo y que menciona la «*relación de S. Vicente con los cuervos*»²¹ (Morais 2008: 41) remite muy probablemente a un fondo muy anterior y pagano del mundo céltico, ya que, como será sabido, en este ámbito el cuervo es un ser mítico importantísimo. De hecho, popularmente el cuervo es aún denominado vicente en Portugal (Morais 2008: 41).

Y todavía estaba el cabo do mundo de Muxía (Cuba & al. 2000: 174 s.u.)...

En suma, era al cabo de San Vicente y a los dos cabos gallegos a donde, se creía, «*marchaban en tropel todas las sombras*» (Cabal 1993: 30), como cabos do mundo 'extremos del mundo' en alusión al «*lugar donde acaba el mundo y sólo queda mar*»²² (Cuba & al. 2000: 64 s. cabo do mundo). En realidad, la África más occidental que no llegaron a conocer los romanos se sumerge mucho más en occidente e incluso, como la moderna geografía ha podido demostrar, el honor de continental cabo más occidental cabe, con poca diferencia, al también portugués Cabo de la Roca, en el distrito lisboeta.

Obviamente la ubicación en la Galicia antigua de un río [del] 'Olvido' o Lete, del que hablaban ya los antiguos griegos (uide Estrabón 3,3,4-5) y romanos (uide Mela 3,1,10, Livio per. 55, Plinio nat. 4,35,115) constituye otro mito asociado. De este río Plinio (nat. 4,35,115: *Obluionis antiquis dictus multumque fabulosus*) recuerda que era ya «*llamado "del Olvido" por los antiguos y estaba lleno de mitos*». En la mitología helénica eran justamente las aguas del río Lete o 'río del olvido', las que bebían los muertos para perder todo

²¹ «*Ligação de S. Vicente aos corvos*».

²² «*É o lugar onde se acaba o mundo e só queda mar*». ²³ «*as almas seguen o camiño do sol cara ó oeste, e esta é a última terra*».



memoria de su vida anterior y acceder así al Más Allá.

Otro motivo de una u otra manera frecuentemente asociado a nuestro mito y documentado ya en época romana era la pernoctación, mediante inmersión, del sol en el occidental mar de Finisterre. Otros motivos más generales y no menos universales asociados al último viaje a occidente incluyen el acceso a un lugar difícil, la custodia por seres peligrosos, la dificultad o práctica imposibilidad para el regreso o el paso sobre un elemento acuático...

Esa prácticamente universal creencia en un viaje a occidente como obligado peregrinaje hacia la muerte está, por supuesto, asimismo bien representada en los pueblos célticos siue atlánticos, incluyendo (claro está) aquí a los galaicos. Los bretones pueden emplear la locución "*se fue a Irlanda*" (mont a reaz da Skoz) para indicar la muerte de un individuo (Bednarczuk 1988: 647).

En Galicia, además de una modernamente denominada costa de la muerte y no solo por mor de sus peligrosas aguas, hay también un tradicional mar de la muerte (Cabal 1993: 30).

En suma, seguramente durante milenios Galicia fue entendida como la frontera con el país de los muertos casi simplemente porque «*las almas siguen el camino del sol hacia el oeste y estas son las últimas tierras*»²³ (Cuba & al. 2000: 69 s. Cancérbero).

La creencia en un poniente letal y maldito y, consecuente e inversamente, en un levante bendito y feliz para los vivos podría quizá explicar el enigma de la sorprendente mayoritaria preferencia en la salida de África (*Out of Africa*) de nuestra especie por la ruta oriental y que propició, por ejemplo, la presencia de humanos anatómicamente modernos en la lejanísima pero orientalísima Australia al menos quince o veinte mil años antes que en la tan cercana pero occidental Europa, preferencia, pues, acaso debida a un prejuicio que hoy nos parece supersticioso y que quizá para aquellos hombres fuera directamente religioso.

Y a propósito de muertos: verdaderamente brillante y seguramente cierta la propuesta de Alinei y Benozzo (2006: 39, item Alinei & Benozzo 2008: 21, Morais 2008: 30, Benozzo 2010: 94...) de interpretar mouro como la evolución natural en antiguo galaico de la

23 «*As almas seguen o camiño do sol cara ó oeste, e esta é a última terra*».



palabra céltica *maruos, 'muerto -ser sobrenatural'.

Otro mitema básico asociado al mito del occidente como lugar de los muertos es el galaico de la "santa compañía". Decimos bien galaico, pues se encuentra en los territorios adyacentes a la actual Galicia. Así, «*En la tradición leonesa las almas en pena aparecen a veces en comitiva para llevarse a los vivos al Otro Mundo o para anunciar la proximidad de una muerte. Estas procesiones reciben en la provincia de León diversos nombres como huespeda de ánimas [...] o la santa compañía [...] equivalen a la güestia asturiana ou a la santa compañía gallega*»²⁴ (Bartolomé 2013: 126).

La misma procesión de ánimas es en Asturias también denominada bona xente "buena gente" con eufemístico tabú, tal como cuando se le llama santa en Galicia, y en Castilla es conocida históricamente bajo la denominación de Estantigua, procediendo seguramente esta expresión de una huest[e] antigua, pues así es citada ya en el s. XIII por Gonzalo de Berceo en el XV de sus *Milagros de Nuestra Señora*:

«*con la uest antigua avia su cofradia*».

Tampoco, por otra parte y como es tan habitual para mitos galaicos, faltan paralelos en otros lugares del mundo céltico para la santa compañía, verbigracia en Escocia (*sluagh*), Irlanda (*fairy host*) y Gales (*toili*, Alberro 2002: 22), aunque probablemente no pueda considerarse este, a falta de más y más lejanos testimonios, un mito primordial.

Omnes fontes abyssi magni: el diluvio universal

Rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ, et cataractæ cæli apertæ sunt, et facta est pluuiâ super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus... "se rompieron todas las fuentes del enorme abismo, las cataratas del cielo se abrieron y en la tierra llovió durante cuarenta días y cuarenta noches"... la historia resultará bien familiar a la mayoría de los lectores del mundo occidental, pues se encuentra narrada en el Antiguo Testamento, en su iniciático libro del "Origen" o *Genesis* (7, 11-2).

24 «*Na tradición llionesa las ánimas en pena aparecen n'ocasiones en comitiva pa llevase a los vivos al Outro Mundu, ou p'anunciar la proximidad d'una muerte. Estas porcesiones reciben na provincia de llión varios nomes como huespeda de ánimas [...] ou la Santa Compañía [...] equivalen a la güestia asturiana ou a la santa compañía gallega*».



Pero a los lectores de otra procedencia, la historia de un diluvio universal les será en muchos casos igualmente familiar, cercana, íntima, ya que con las debidas y esperables variaciones la esencialmente misma historia de un mundo que renace tras ser anegado por las aguas se encuentra en muchos otros puntos de nuestro todavía húmedo planeta y la creencia habría también quedado plasmada al menos en el mito transcontinental *Combinación de diluvio e incendio* (Deluge and conflagration combined/ Thuillard & al. 2018: a17). Afirma Witzel (2012: 348) que el mito está extendido en los dos hemisferios y que «*En ambos, el mito del diluvio presenta el rasgo distintivo de una punición o una venganza*»²⁵ (vide adicionalmente Witzel 2012: 178–9 y 504 n580 sobre la extensión del mito).

Así, por ejemplo, en China el «*mito de la inundación aparece en cuatro versiones principales*» (Birrell 2004: 182). «*Cuando las aguas inundaron la faz de la tierra*» (Wang 1990: 35), así comienza un relato mítico entre los aborígenes de Taiwán–Formosa. El mito tiene también sus versiones en Oceanía (Gunson 2004: 226–7). En un mito australiano una serpiente pitón provoca «*un gran diluvio y*

una inundación global» (Weiner 2004: 237). Encontramos asimismo el mito en las fuentes mesopotámicas (Jiménez 2002) y también en el mundo grecorromano. Baste al respecto remitir al mito de Deucalión y Pirra, bien recogido en el siempre prolijamente mitómano Ovidio (met. i 260–437). El mito es también comocido entre los quirguisios (Pedrosa 2002: 33–6).

El mito de la chamana creadora del mundo, entre los barasanas contiene asimismo el episodio de un diluvio (Saunders 2004: 303). Entre los mitos de los jívaros «*existe el del diluvio*» (Pericot 1962: 140) y, en efecto, entre el casi centenar de «*Similitudes entre el Viejo y el Nuevo Mundo*», en el apartado correspondiente a religión y mitos Harris enumera (1998: 305):

«*Diluvio – Ocasionado por la lluvia – Unas pocas personas se salvan en una embarcación – Un ave es enviada para comprobar que deja de llover*». Asimismo entre los haidas existe una leyenda que «*se refiere a una gran inundación*» (Murdock 1981: 209). Entre los semangues, en la península Malaya, «*En lugar del mito de un diluvio [...] conservan la tradición de un gran incendio*» (Murdock 1981: 209).

25 «*In both, the flood myth has the distinct aspect of retribution or revenge*».



Sin embargo, solo el mito diluviano parece verdaderamente universal, probablemente ni siquiera el mito sobre grandes incendios ni, desde luego, sobre otro tipo de catástrofes naturales, como terremotos o erupciones volcánicas tienen, ni de lejos, tamaña extensión, lo que sugiere que el mito diluviano puede tener su basamento en un hito real.

Centrándonos ahora de nuevo en Galicia diremos que numerosísimas son las localidades que en la tradición popular fueron anegadas y sumergidas, las ciudades asolagadas o mergulladas, pero cuyo nombre aún se conserva: Alcaíán, Antioquía, Boedo, Brandomil, Braña Rubia, Brañas de Sada, Bretal – Malverde – Reirís – Sirves – Valverde, Carnota, Corrubedo, Duio, Eimil, Estabañón – Lebañón – Sabañón, Estambón – Lucerna – Roma, Ferreira, Figueira, Illa de San Bartolomé, Louro, Pena das Ánimas, Petronia, Pozo de Periquillo, Reiriz, San Martiño de Lago, Teixidelo, Traba, Troia – Valverde, Vao, Veiga do Real, Veria – Verial – Valverde – Vila-verde... (uide Cuba & al. 2000: 14, 21-2 y 80-1).

Algunas de estas ciudades, como Petronia (Cuba & al. 2000: 200 s. v.) o Duio (Cuba & al. 2000: 107 s. v.), tienen su pendant en otras costas célticas, como en la Is de los bretones, sobreviviendo a la inundación en unos y otro relatos una sirena, que es mitema frecuentemente asociado.

También se han señalado coincidencias entre la Isla de San Bartolomé en Galicia y la isla de Aïse en Bretaña (Cuba & al. 2000: 137 s. Illa de San Bartolomé).

En suma, «*Puede afirmarse que no hay laguna en Galicia que no tenga su ciudad inundada. En el origen de todas las inundaciones suele haber un cataclismo relacionado con el agua: intensas y pertinaces lluvias, auténticos diluvios*»²⁶ (Cuba & al. 2000: 80 s. ciudades asolagadas).

Parece evidente que «*Todas estas leyendas entroncan con el tema bíblico del diluvio, presente en todas las culturas de los cinco continentes*»²⁷ (Cuba & al. 2000: 81 s. ciudades asolagadas).

26 «*Pódese afirmar que non hai lagoa en Galicia que non teña a súa cidade asolagada. Na orixe de tódolos asolagamentos adoita haber un cataclismo relacionado con auga: chuvias intensas e persistentes, verdadeiros diluvios*».

27 «*Todas estas lendas entroncan co tema bíblico do diluvio, presente en tódalas culturas dos cinco continentes*».



Cuando las islas aún no eran islas

Quizá también la más antigua capa de las insistentes leyendas célticas sobre tierras sumergidas y desbordamiento de mares pueda remontarse al mismo y capital fenómeno de un cambio de escenografía, hito tan drástico, brutal y rápido como debió de ser (y en una fecha recentísima en términos macrodiacrónicos) el final de la época glacial. De hecho la clara tradición irlandesa de la procedencia de sus gentes desde la Península Ibérica (uide Morais 2008) pudo ser literalmente cierta en aquella época cuando las Islas Británicas no eran aún islas y cualquier podía caminar casi derechitamente desde Cantabria a la actual Irlanda sin mojarse los pies. Sin embargo, la opinión tradicional asigna, natürlich, a estas leyendas una fecha modernísima y de modo sorprendente unas causas acaecidas en lugares bien distantes: *«alrededor del 530 a.E. hubo un retorno brusco del clima húmedo y frío en la Europa central y septentrional tras una época seca»* (Sopeña 1995: 88), de modo que, en la perspectiva tradicional, unas banalísimas y muy lejanas inundaciones habrían sido el origen de todas estas leyendas célticas. Puede ser. Pero también puede ser que no. En todo caso, si fue así, literalmente llovía sobre mojado... Al fin

y al cabo ¿por qué todas las leyendas de los celtas tendrían que ser más recientes que todos los mitos australianos? ¿Y por qué llamamos mitos a los relatos de estos y leyendas a los de quienes, como los celtas (especialmente los celtas) durante mucho tiempo resistieron precisamente al empleo de la escritura, a escribir y leer?

En efecto, durante aquel período la mayor parte de las actuales Islas Británicas constituía un territorio inhabitable, ya que la zona septentrional se hallaba bajo una inmensa capa de hielo. No menos significativamente el territorio habitable se hallaba unido al continente por un enorme puente terrestre, puesto que el característico descenso del nivel de las aguas en época glacial (un centenar de metros por debajo del actual) dejaba emergente la vasta plataforma continental del Mar del Norte. El recalentamiento de las temperaturas produjo el deshielo de los casquetes polares y consecuentemente desencadenó el proceso de deglaciación, proceso que (calculan los especialistas) duró más de un milenio y por el cual las aguas subieron en todo el planeta una media de cien metros inundando, por tanto, y a veces de manera repentina numerosos territorios y cambiando, en fin, literalmente la faz de la tierra. Como consecuencia de todo ello, el anti-



guo puente continental que unía el territorio británico con la Germania nordoccidental desapareció bajo las aguas. Irlanda quedó convertida en una isla probablemente hacia los inicios del vii milenio a.C. Sólo medio siglo más tarde, hacia el 6.500, la plataforma continental del Mar del Norte debió de quedar enteramente sumergida. Durante un largo período, desde el comienzo del clima cálido hacia el 8.000 a.C. y hasta el 5.800 a.C., lo que luego serían las islas de Irlanda y Gran Bretaña permanecieron unidas por uno o más puentes continentales, una época, por tanto, en general ya posterior a la de los primeros vestigios de ocupación humana en Irlanda, los cuales datan del ix milenio (Alinei 2000: 517).

El asunto debió de ser, para su época, de enorme relevancia humana y económica, ya que sin duda alguna la zona sumergida había estado habitada desde el inicio la deglaciación y aun con una de las mayores densidades de población para ese tiempo y para la Europa nordoccidental (Jakobi 1973: 245) por mor de su gran riqueza de recursos, una vez que aquella vasta llanura rota «por los estuarios y cuencas fluviales de los ríos Rin, Mosa, Weser,

Elba, Támesis y Lin y sus afluentes [...] proporcionó una concentración de recursos alimenticios sin parangón con ninguna otra parte de la Europa septentrional en aquel período o subsecuentemente»²⁸ (Jakobi 1973: 245).

Muy congruente asimismo con la general escenografía de una gran inundación serían ciertos desplazamientos semánticos oportunamente señalados y estudiados por Alinei (1996: 581, 595/ 2000: 322 y 446) en las lenguas indoeuropeas, célticas y germánicas principalmente. Por ejemplo, formas germánicas cuales alemán *See* (masc.) 'mar' y (fem.) 'lago', danés *sø* 'lago', gótico *saiws* 'lago -mar interior-laguna', holandés *zee* 'mar', inglés *sea* 'mar', antiguo islandés *sjör* 'mar' o sueco *sjö* 'lago' fueron ya por Pokorny (1959/ 69: i 877) explicadas como derivaciones aparentemente adjetivales de una raíz indoeuropea **sāi-* 'dolor', es decir, formaciones totalmente comparables a la del latín *sæuus* 'fiero-salvaje-terrible'.

En el marco neolítico está interpretación resulta absurda, pues para unas culturas que sabían sacar tan buen provecho de tales recursos hí-

28 «By the estuaries and flood-plains of the Rhine, Meuse, Weser, Elbe, Thames and Lyn Rivers and their tributaries [...] have provided a concentration of food resources unparalleled elsewhere in Northern Europe either at this time or subsequently».

dricos ¿qué habría de 'terrible' en lagos o mares?

Mas nuevamente Alinei (2000: 430) advierte: «*la tesis de Pokorny cobraría sentido si se relacionara con la época de inmersión de enteros territorios septentrionales por efecto de la deglaciación. Además, ello permite un acercamiento a la análoga innovación léxica del goidélico para el nombre del mar, cuya motivación es también 'rabia'*»²⁹.

En efecto, el testimonio céltico (y precisamente céltico) de escocés *fairge* 'mar', antiguo irlandés *fairrge*, *foirrce* 'océano-mar', irlandés *fairrge*, especialmente nota *benel* 'mar tempestuoso -oleaje', manés *faarkei* 'mar', dejándose relacionar sin problemas con antiguo irlandés *ferg* 'rabia', suministra el deseable paralelo tipológico que hace al menos teóricamente admisible la propuesta de aquella salvaje etimología para el mar de los germanos.

El pueblo principalmente afectado por las inundaciones de la deglaciación pudo ser el pueblo céltico o más precisamente las gentes

cuyas hablas cabría adscribir a la continuidad lingüística céltica o, si se prefiere no correr el riesgo de resultar anacrónico, a hablas protocélticas o celtoides.

Así pues, es posible que en los relatos cuasi-planetarios sobre espectaculares diluvios y cuya más popular muestra en ámbito occidental sería el relato bíblico del diluvio universal, el estrato más antiguo corresponda a las inundaciones y diluvios coetáneos a la deglaciación. Tan importante tema no podía faltar en la mitología de un pueblo eminentemente atlántico como el céltico, ya que precisamente las costas de este océano fueron de las más afectadas por tan impactante fenómeno que cambió literalmente la faz de la tierra.

Así pues, es bien posible que los relatos concernientes a ciudades sumergidas y sucedáneos, relatos que abundan un poco por todo el mundo céltico, tengamos un eco, evidentemente modernizado (¡ciudades!), de aquellas inundaciones costeras, pues la actualización es tan consubstancial a los mitos como a los programas informáticos modernos.

29 «*La tesi di Pokorny acquisterebbe senso se venisse collegata all'epoca della sommersione di intere regioni settentrionali per effetto della deglaciación. Inoltre, essa si lascia avvicinare all'analogia innovazione del Goidelico per il nome del mare, la cui motivazione è anche 'rabia'*».



Parece así que el alcance y profundidad del tema de la ciudad sumergida (ciudad, se insistirá, como actualización de un estrato más antiguo del mito) está demasiado extendido por todo el universo céltico como para resultar explicable por tan puntuales acontecimientos de la Edad de Hierro, máxime cuando, como vemos, se da también en la Europa meridional: en Galicia. Como quizá será conocido, el temor a morir anegados por un mar desbordado es, junto al temor a morir aplastados por un cielo derrumbado, una constante documentada en el folclore y mitología de los celtas ya desde época clásica.

Contra esta explicación general se muestra Witzel (2012: 179): «*el mito del diluvio remonta a una época muy anterior a la última Edad del hielo. Por tanto, cabe excluir explicaciones naturalísticas tales como que el diluvio fue causado cuando las grandes capas hielo se derritieron*»³⁰.

Es posible que tenga razón, pero también es posible que la deglaciación constituyera una inevitable oportunidad para una profunda actualización del viejo mito.

En fin, la conclusión de González (1976: 17) de que la mitología popular gallega «*tiene unas raíces mucho más profundas en el tiempo, remontables a un horizonte incluso neolítico*» se queda corta. Más razón encontramos en la afirmación de Losada (2017: 7) cuando señala que «*La cultura gallega cuenta con contenidos míticos de magnitud y dimensión equivalentes a los de otras mitologías [...] existen contenidos culturales comparables y homologables a los de cualquier otra mitología esperando a que mitógrafos y mitógrafas den cuenta de ellos*»³¹. Y eso si no se queda corto.

F.
V.

³⁰ «*Flood myths go back to a time well before the last Ice Age. Consequently, naturalistic explanations must be excluded, such as a flood caused by the meltdown of the great ice sheets*».

³¹ «*A cultura galega conta con contidos míticos de magnitude e dimensión equivalente ás doutras mitoloxías [...] existen contidos culturais comparables e homologables ós de calquera outra mitoloxía agardando polos mitógrafos e mitógrafas que dean conta deles*».



BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, M.: *La mitología y el folklore de Galicia y las regiones célticas del noroeste europeo atlántico*, Garoza 2 (2002) 9–30.

ALINEI, M.: *Origini delle lingue d'Europa. I. La Teoria della Continuità*, Il Mulino, Bologna 1996. *Origini delle lingue d'Europa. II. Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Il Mulino, Bologna 2000.

ALINEI, M. & BENOZZO, F.: *L'area galiziana nella preistoria celtica d'Europa*, Studi Celtici 4 (2006) 13–62. Alguns aspectos da Teoria da Continuidad Paleolítica aplicada à região galega, Apenas Livros, Lisboa 2008.

AMADOU, S. & PEDROSA, J. M.: *Cuentos maravillosos de las orillas del río Níger. Tradiciones Orales del pueblo Djerma–Songay*, Miraguano Ediciones, Madrid 2005.

ARCAND, B.: *The Cuiva*, The Cambridge, 2002, 97–100.

AYENSA, E.: «Que et vegi sota espases turques i en mans de catalans. El (mal) record de la presència catalana a Grècia» en *Anuari Verdaguer* 22 (2014) 161–212.

BARNARD, A.: *Language in Prehistory*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

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

BEDNARCZUK LESZEK, *Języki celtyckie*, L. Bednarczuk red., Języki indoeuropejskie, Pastwowe Wydawnictwo Naukowe, Varsovia 1988, ii 645–731.

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

BIRELL, A. M.: *China*, Enciclopedia... 2004, 178–189.



CABAL C.: *Mitología Ibérica. Supersticiones, cuentos y consejas de la Vieja España*, Grupo Editorial Asturiano, Oviedo 1993 [= 1931].

CUBA, X.R.: Reigosa, A. & Miranda, X.: *Diccionario dos seres míticos galegos*, Edicions Xerais de Galicia, Vigo 20003.

D'HUY, J.: «Le conte-type de Polyphème: essai de reconstitution phylogénétique» en *Mythologie Française* 248 (2012a) 47-59.

«Polyphemus (Aa. Th. 1137). A phylogenetic reconstruction of a prehistoric tale» en *Nouvelle Mythologie Comparée* 1 (2013a) 1-21.

«Polyphemus: a Palaeolithic Tale?» en *The Retrospective Methods Network Newsletter* 9 (Winter 2014-2015) 43-64.

«Lascaux, les Pléiades et la Voie lactée: à propos d'une hypothèse en archéoastronomie» en *Mythologie Française* 267 (2017a) 19-22.

ELSIE, R.: *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*, Hurst & Company, Londres 2001.

FAURE, P.: «Le mythe des Cyclopes dans la Grèce contemporaine» en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 26, diciembre (1967) 384-407.

«Du nouveau sur les Cyclopes crétois» en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, marzo (1970) 119-132.

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

FOWLER, C. S. & TURNER, N. J., *Ecological/ cosmological knowledge and land management among hunter-gatherers*, The Cambridge. 2002, 419-425.

GONZÁLEZ REBOREDO, J. M., *Algunos aspectos de la mitología popular gallega*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1976.

GUNSON, N.: *Oceanía*, Enciclopedia... 2004, 216–233.

HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, J.O. Sánchez & al. tradd., Alianza Editorial, Madrid 19986.

JAKOBI, R.M.: «Aspects of the “Mesolithic Age” en *Great Britain*», S.K. Kozłowski cur., *The Mesolithic in Europe*, Warsaw University Press, Varsovia 1973, 237–265.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, R.: «El tema del Diluvio y sus precedentes en las literaturas orientales» en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 22.2 (2002) 399–428.

LOSADA, M., «De martelos e deuses: Achegas á mítica galega» en *Fol de Veleno* 7 (2017) 7–38.

MALAN, J.S.: *Peoples of Namibia*, Rhino Publishers, Pretoria 1999.

MANZELLI, G.: «Le lingue uraliche (ugrofinniche e samoiede)», E. Banfi cur., *La Formazione dell'Europa Linguistica. Le lingue d'Europa tra le fine del i e del ii millennio*, La Nuova Italia, Florencia 1993, 491–551.

MEYER-LÜBKE, W.: *Romänisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1992 [= 1935].

MORAIS, G.: *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica Aplicadas à “Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia”*, Apenas Livros, Lisboa 2008.

MOTT, B.: *El Habla de Gistaín*, Exema. Diputación Provincial de Huesca, Huesca 1989.

MURDOCK, G. P.: *Nuestros Contemporáneos Primitivos*, T. Ortiz trad., Fondo de Cultura Económica, Méjico 1981 [= 1934].

PARAFITA, A.: *A Mitologia dos Mouros: Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*, Gailivro, Volanova de Gaia, 2006.



PEDROSA, J. M.: *Bestiario. Antropología y Simbolismo Animal*, Medusa Ediciones, Madrid 2002.

PEDROSA, J. M.: KALZAKORTA, J. & ASTIGARRAGA, A.: *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín. Mitología vasca y mitología comparada*, Fundación José Miguel de Barandiarán, Ataun (Guipúzcoa) 2009.

PERICOT GARCÍA, L.: *Los pueblos de América», P. Bosch Gimpera dir., Las Razas Humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, Instituto Gallach, Barcelona 19625, ii 1-161.

POKORNY, J.: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Berna - Múnich 1959, ii voll.

RIORDAN, J.: *Norteamérica*, Enciclopedia... 2004, 266-281.

RUBIO, M. E.; PEDROSA, J. M. & PALACIOS, C. J.: *Creencias y supersticiones populares de la provincia de Burgos. El cielo, la tierra, el fuego, el agua, los animales*, Tentenublo, Burgos 2007.

SÁNCHEZ LIZARRALDE, R., *Cuentos Populares Albaneses*, Miraguano Ediciones, Madrid 1994.

SAUNDERS, N. J.: *Centroamérica y Sudamérica*, Enciclopedia... 2004, 282-305.

SILBERBAUER, G.: *Cazadores del desierto. Cazadores y habitat en el desierto de Kalahari*, trad. L. Porta, Editorial Mitre, Barcelona 1983.

SOPEÑO, G.: *Ética y Ritual. Aproximación al Estudio de la Religiosidad de los Pueblos Celtibéricos*, Institución "Fernando el Católico", Zaragoza 1995.

TAYLOR COLIN, F.: *Vida de los nativos americanos. La familia, la caza, tradiciones y ceremonias*, trad. M.D. Crispín, Editorial Libsa, Madrid 1996.

THUILLARD, M.: *Le Quellec Jean-Loïc, d'Huy Julien & Berezkin*



Yuri E., «A Large-Scale Study of World Myths», *Trames* 22.4 [72/67] (2018) 407-424.

WANG SUNG-HSING, «Aborígenes de Taiwan», E. Evans-Pritchard dir., en *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres*. Extremo Oriente, s. trad., Salvat, Barcelona 1990, 34-39.

WEINER, J. «Australia» en *Enciclopedia... 2004*, 234-247.

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

REFERENCIAS

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

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

RDS
LIBREIROS

Rúa de Madrid, 20
Telf./Fax 986 72 35 94

36960 SANXENXO
(Pontevedra)

