

## DESARROLLOS ESTRUCTURALES DEL PENSAR MITICO

Por PEDRO MARTINEZ PARDO

El propósito del presente artículo es analizar las consecuencias de los profundos cambios medio ambientales ocurridos al finalizar la etapa cultural del Paleolítico, que modificaron el régimen de vida de los grupos humanos en sus tradiciones culturales y muy especialmente en el pensamiento mítico.

Los cambios culturales en relación con el régimen de vida económico aparecen en el registro arqueológico, pero además en los nuevos contextos culturales se detecta una lenta pero continúa reinterpretación en las concepciones míticas en relación con los nuevos sistemas económicos. La crisis material y espiritual del mundo paleolítico ha debido comenzar cuando los descendientes de los grandes cazadores magdalenienses fueron acosados por épocas de carestía de alimentos, obligados a abandonar los territorios que antes fueran abundantes en caza y con ellos, a dejar atrás los santuarios del arte rupestre y gran parte de las tradiciones.

En efecto, hacia el 12.000 a. d. J. C., oscilaciones neotermales consecuencia de las fluctuaciones en los deshielos, produjeron ciclos de grandes lluvias alternando con épocas húmedas y frías, que produjeron hondas transformaciones en el paisaje vegetal y en la distribución de las especies animales. A medida que desaparecían las capas glaciares, las extensas áreas templadas del hemisferio norte fueron poco a poco invadidas por bosques.

Con los cambios en las condiciones bioclimáticas, las grandes especies de mamíferos se extinguieron o emigraron, y las supervivientes decrecieron en número y sufrieron profundas modificaciones de aspecto y tamaño, según los paleontólogos, en la medida que

se fueron limitando las áreas de praderas y se ampliaron en otras regiones las zonas esteparias y desérticas; todo lo cual hizo que las poblaciones ecológicas se concentraran en espacios progresivamente más reducidos.

Los grupos de cazadores y los rebaños adaptados a las praderas frías, se vieron impelidos hacia las llanuras euroasiáticas y praderas siberianas, quedando finalmente relegados a las franjas continentales limítrofes con las regiones árticas, en los valles de los ríos y por todas las costas marítimas. Pero agudizado el problema económico de la subsistencia, los grupos humanos se vieron obligados a ingeniar nuevas formas de vida relacionadas con los sistemas de abastecimiento. Ahora bien, entre las diferentes soluciones logradas a escala mundial, las más exitosas y evolutivas han debido ocurrir, al menos inicialmente, en el triángulo geográfico comprendido entre Anatolia, Irak y Palestina.

En dicha área subtropical del Cercano Oriente, el gradual proceso de desecación y desertización fue rompiendo la antigua unidad ecológica de las dilatadas praderas, abriéndose paso la flora y fauna típicas de la estepa y desierto. La concentración de las especies en diferentes y reducidos nichos ecológicos pudo estimular luchas competitivas y largos procesos de selección natural, que acabarían beneficiando a aquellas especies de gramíneas mejor adaptadas e incluso más aptas para la domesticación (1). De hecho, la domesticación no ha sido una invención, sino más bien, una serie gradual de descubrimientos y experimentaciones al ensayar cruces de especies que ya habían sido previamente seleccionadas por las presiones ambientales.

Los mencionados acontecimientos de cambio medio ambiental, fueron decisivos para la historia humana porque finiquitaron el régimen de vida de los grandes cazadores y en su remplazo aparecieron formas inferiores de caza-pesca-recolección de moluscos y gramíneas así como los primeros ensayos de horticultura y pastoreo incipiente. Resulta lógico suponer que para los deculturados descendientes de aquellos grandes cazadores y artistas, el recuerdo tradicional y transmitido de un pasado remoto más pleno, feliz y abundante, llegara a consagrarse poco a poco en el nuevo concepto de un tiempo y espacio mítico, legendario por lo muy importante, donde los ancestros habían creado el Mundo y todo lo que en él existe incluído el hombre y sus tradiciones.

Esta concepción de un origen mítico de todo lo existente, fue tan revolucionaria como alineante para la herencia cultural. En lo sucesivo, cada grupo y cada generación heredaría de la precedente todo el bagaje de complejos culturales aglutinados por el sentimiento tradicional, que serviría de vínculo pero también de atadero y traba mental. Con el tradicionalismo mítico el hombre primitivo se aferró a su pasado como justificación de ser y de existir. Este pasado remoto fundamentalmente mejor, ha sido magistralmente estudiado por E. Jensen y Mircea Eliade (2).

No todos los grupos humanos quedaron a nivel de pequeños cazadores-recolectores y tuvieron la oportunidad de experimentar con especies de plantas y animales salvajes, como los citados del Próximo Oriente. La domesticación abrió nuevos horizontes y opciones económicas. Dicen Cornevin y Geoffroy Saint-Hilaire, que: "...un animal doméstico sería entonces aquel que, criado de generación en generación bajo la vigilancia del hombre, ha evolucionado de manera tal que ya constituye en realidad una especie, o por lo menos una raza diferente de la forma salvaje primitiva que le dió origen" (3).

Pero hay que distinguir entre amansamiento y domesticación. Amansar, "es familiarizar al animal con el hombre" (Saint-Hilaire), en tanto que la domesticación implica una modificación sustancial del comportamiento y tendencias innatas de la especie y, hasta cierto punto, alguna modificación de las características físicas como la talla, corpulencia y otras. Los animales domésticos, son variedades y razas que el hombre pudo primero amansar y luego domesticar para aprovecharlos y explotarlos de alguna manera. Por el permanente encierro y sometimiento, por el régimen alimenticio y trato culturizado, se han podido obtener variedades muy diferentes a las formas salvajes. Por ejemplo, los bóvidos, de los que se hablará más adelante, proceden del toro salvaje o uro a partir de las formas ancestrales comunes: el *Bos tauro primigenius* y sus diferentes formas locales, y el *Bos brachyceros* derivación del anterior pero de menor estatura y corpulencia, cuernos más cortos y gruesos, del cual parece derivar el *Bos primigenius mauritanicus*, ancestral de muchas razas actuales incluso de los toros de lidia (4).

Algunos especialistas piensan que fueron varios los centros de domesticación, en consideración a las áreas culturales y geográficas donde la presencia y trato fue más frecuente y antiguo. El territorio centromeridional de Eurasia y la zona del Caspio oriental serían las

áreas originarias de amansamiento según H. Heilzheiner y O. Menghin (5). Para los criadores y cultivadores incipientes, los nuevos recursos y exigencias económicas les llevaron, tarde o temprano, a sentir la necesidad y el deseo de asociar algunos antiguos símbolos mágicos a las labores agrícolas y ganaderas. Por ejemplo, los antiguos símbolos de fertilidad y de protección de la abundancia, representados en las figurillas de mujer y de animales como la vaca, aparecen persistentemente en los más antiguos yacimientos y poblados protoneolíticos.

Si pensamos que los primitivos símbolos de la mítica paleolítica ya antes de la domesticación (durante el mesolítico) han debido convertirse en entidades legendarias del tiempo y espacio mítico remoto, es comprensible que en la nueva concepción adquirieran una aureola de prestigio o misticismo que antes no tuvieron. En consecuencia, los antiguos símbolos humanos de la fertilidad y fecundidad serían divinizados como espíritus o dioses todopoderosos para hacer que las cosechas y las crías fueran abundantes, al tiempo que los antiguos símbolos animales protectores de la fertilidad y fecundidad serían sacratizados o transformados en emblemas de esos dioses, y posteriormente en emblemas de las unidades sociales como clanes, fraternidades, mitades y secciones (totemismo).

Como resultado de tales reinterpretaciones simbolistas, se haría inminente un importante cambio en la actitud religiosa del hombre, al pasar de: la primitiva religiosidad vitalista o ecológica del mundo paleolítico de carácter inmediatesta, al tipo de religiosidad mística o trascendente que invocaba y propiciaba la voluntad superior de los dioses. Es decir, invocaban a símbolos personalizados o antropomorfizados en cuanto al comportamiento y voluntad de actuar como humanos.

### **Los primitivos símbolos vitales o ecológicos se transformaron en los símbolos divinos y sagrados**

#### **1**

Concretamente las más tempranas manifestaciones de la incipiente religiosidad mística o trascendente, parecen haberse concretado en el culto o cultos a la Gran Diosa Madre de la Naturale-

za, y en el trato ritual a las figurillas de animales que aparecen asociados a la diosa. Asociaciones simbólicas entre diosa-animal, semejantes a las que habíamos encontrado en el arte rupestre con las asociaciones entre las parejas de mujer-animal (ver el No. 1 de esta misma revista).

Las correlaciones hasta aquí propuestas, pueden servir como hipótesis de trabajo e incluso como marco teórico tentativo. Y, a fin de armonizar la teoría con los hechos, veamos hasta qué punto algunos mitos o rudimento de mitos observados en el arte rupestre, presentan profundas analogías con los posteriores mitos de las culturas post-paleolíticas. Mitos que serían el resultado de reinterpretar y mistificar los mismos personajes simbólicos que coparon el interés de los artistas e ideólogos paleolíticos. Véase la secuencia tipológica de asociaciones entre mujer y animal que pudiera comenzarse en la llamada venus del cuerno:



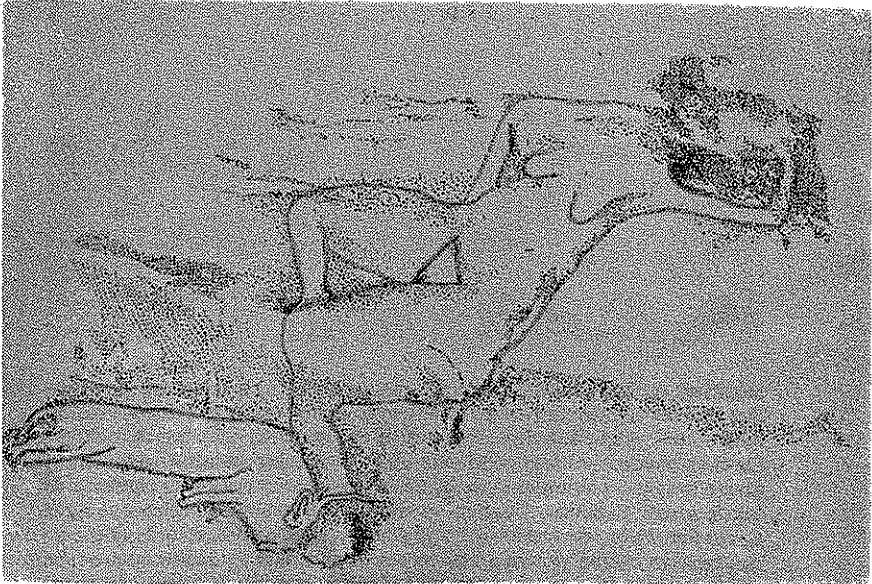
*Conjunto rupestre de Laus-sel (Oordogne)*

La composición muestra una representación femenina con claros y exuberantes atributos sexuales, que aparece teniendo y mirando

un cuerno. Para nosotros se trata de un mitema, o pequeño conjunto mítico altamente estable y persistente a través de los tiempos, formado por dos unidades simbólicas (imágenes-símbolos) complementarias.

Cada imagen-símbolo es un personaje, figura o signo representado, que desde el punto de vista simbolista podemos considerarla como una unidad estructural estereotipada dentro de su contexto cultural. De esta forma, se podría considerar cada figura como una unidad estructural con un aspecto figurante objetivo y otro significante subjetivo: a) La imagen, es el aspecto formal que puede manifestarse de manera gráfica, esquemática, cromática, corpórea y posicional, en cada unidad estructural invariante; b) El símbolo, es el aspecto significante o el atributo (valores) adjudicado culturalmente, es decir, adjunto implícitamente en cada unidad estructural invariante.

En este caso, la mujer es una imagen-símbolo de la fertilidad, y el cuerno es la imagen-símbolo de protección o defensa de la fértil abundancia proliferadora de la mujer. Se trata de un mitema cuyas unidades estructurales se complementan formando la pareja o dúo: fertilidad-protección o abundancia-defensa. Mitema que es semejante a otro representado en época posterior; el anterior pertenece al aurifiaciense y el siguiente al magdalenense tardío:



*Conjunto rupestre en la cueva de La Magdelaine*

De nuevo la composición asocia a una figura de mujer y de animal, en este caso un bisonte, formando la misma relación simbólica del caso anterior. Este importante mitema parece querer expresar, que la universal función proliфера de la mujer, necesita de la protección significada en los cuernos y de las capacidades progenitoras de la vaca.

El símbolo femenino de fertilidad aparece en las representaciones rupestres de modo tan recurrente, que bien puede ser interpretado como un símbolo universal tan operante en la esfera humana como en la animal, para estimular mágicamente la multiplicación de las especies útiles. Hecho que parece atestiguado en la siguiente escena rupestre perteneciente al período epipaleolítico o mesolítico:



La escena presenta unas mujeres en torno a un personaje fálico de cuyo simbolismo mágico fecundante parecen recibir su influjo. Al tiempo que forman una especie de corro o danza en torno al personaje pero, mostrándose ante las especies animales que aparecen espectantes como si percibieran los influjos fertilizantes del

simbolismo femenino. En esta compleja asociación mítica, destaca la complementaridad simbólica de las mujeres y las vacas. Aunque en conjunto, hay varios mitemas que resultan de las posibles relaciones entre personajes, esto es, de las combinaciones entre imágenes-símbolos formando parejas o dúos: la pareja fertilidad-protección (mujer-vaca), la pareja fertilidad-fecundidad (mujer-hombre), la pareja fertilidad-multiplicación (mujer-especies animales), y fecundidad-multiplicación (hombre-especies animales).

Los citados mitemas que se presentan en íntima coordinación e interrelación forman lo que denominamos como un mitologema: asociación e integración de mitemas con destino a narrar algún acontecer o hecho mítico. Los mitemas son unidades estructurales estables y resistentes a la marcha del tiempo, en tanto que los mitologemas son aleatorios y cambiantes introduciendo por sincretismo nuevos mitemas, perdiendo o reinterpretando otros, combinándose y recombinándose de múltiples maneras.

Las construcciones míticas presentan como era de esperarse dentro del mencionado tipo de pensamiento estructurado, unas regularidades continuas a lo largo de todo el arte rupestre. Ello no es sorprendente al enfocarlo con la perspectiva del propio hombre paleolítico. Como no es de extrañar que se haya producido una casi completa sucesión tipológica y cronológica entre los citados mitemas y aquellos que caracterizan a las culturas post-paleolíticas. Parece que el pensamiento mítico conservando los mismos mitemas con sus mismos atributos simbólicos, llegó a transformar los primitivos personajes humanos en dioses, y a los animales en sus emblemas complementarios.

Cronológicamente, la solución de continuidad aunque problemática y discutible, no parece presentar graves dificultades si como parece comprobado, el período cultural magdaleniense se prolongó en el occidente europeo hasta el 10.000 a. d. J. C. aproximadamente, e incluso en el Levante español un epipaleolítico o mesolítico prolongaron hasta mucho después las anteriores tradiciones, a fechas que oscilarían entre el 10.000 y el 7.000 a. d. J. C.

Los documentos arqueológicos encontrados en Anatolia, vienen a demostrar que entre las etapas finales del paleolítico y el comienzo de un protoneolítico temprano, hubo cierta correlación e incluso simultaneidad temporal y yuxtaposición cultural. En Chatal-Huyuk y Hacilar (Anatolia), que son los poblados protoneolíticos más



antiguos que se conocen, con fechas de 7.000 y 6.800 a. d. J. C. respectivamente, se han encontrado figurillas femeninas semejantes a las "venus" paleolíticas difundidas por una extensa área que comprende desde Lespugne (Bajos Pirineos), Laussel (Dordogne), Savignano (Italia), Wilendorf (Austria), Dolni Vestonice (Moravia) hasta el Cercano y Próximo Oriente.

Figurillas, que por aparecer asociadas a los ajuares caseros y funerarios, hay que pensar que se les asignaba el papel simbólico de complementar a la mujer ayudándola en su papel social de perpetuadora del grupo, concediéndole numerosa progenie; al parecer, el mismo papel simbólico que tendrían las llamadas "venus" durante el paleolítico para las familias de cazadores. Hay aquí, sin embargo, una ampliación del papel simbólico asignado a dichas figurillas al asistir a la mujer en sus actividades económicas de horticultura, puesto que la fertilidad de la diosa se transmitiría mágicamente a través de la mujer a los campos; además, las figurillas de diosas se asociaron a los entierros suponiendo que los ancestros femeninos desde el seno de la tierra podían fomentar la fertilidad de los campos para que la economía hortícola fuera próspera.

"Muy pronto, los Hombres debieron ver una analogía entre la fecundidad de la Mujer y la del suelo, y concebir esta última como una fuerza de la naturaleza femenina" (6). Esta forma inicial de veneración y culto a la Fertilidad, debió ser lo suficientemente despersonificada o universal como para manifestarse mediante figurillas muy simplificadas e incluso toscas.

En las casas de Chatal-Huyuk, que estaban construidas de tapial y adobes formando cámaras rectangulares con una sola entrada por el techo, las piezas se agrupaban alrededor de "cámaras de culto" con paredes enlucidas o estucadas y decoradas con notables frescos que técnica y temáticamente recuerdan las pinturas del Levante español y del Norte de Africa. Como en el arte levantino y norteafricano, hay una gran variedad de motivos geométricos y escenas figurativas que representan aspectos de caza y pastoreo de ganado doméstico; los conjuntos de índole religiosa presentan como motivo central una diosa entre leopardos, y también aparece asociada inmediata y persistentemente a la vaca.

Este mitema de Chatal-Huyuk, asocia a la diosa con la vaca sagrada, valoración que se pone de manifiesto por la presencia

en las citadas cámaras de culto, de pinturas del animal y de cuernos colocados en forma de altares de consagrar o de cuernos de consagración. En Anatolia el simbolismo de los cuernos incorporados al culto de la Gran Diosa, parece haber tenido el significado básico y primitivo de proteger la fertilidad femenina; los cuernos en forma de altares o cuernos de consagración sirvieron de objetos sagrados donde ofrendar las primicias de las cosechas. Es posible que los cuernos sirvieran desde muy antiguo como recipientes y nada extraño sería que, en algunas culturas sirvieran como recipientes sagrados, depositarios y protectores de la exuberante fertilidad de la diosa (cuernos de la abundancia).

El mitema de la diosa entre leopardos parece una nueva versión de la antigua pareja complementaria fertilidad-protección, porque como se aprecia profusamente en el arte rupestre, los animales feroces fueron manejados simbólicamente unas veces para agredir y otras para defender dentro de cada contexto mítico. Así mismo, los leopardos pudieron ser los amuletos protectores de la diosa. Algunos autores han supuesto que la diosa entre leopardos ha representado a la deidad como conquistadora y domadora de la naturaleza salvaje; versión bastante discutible puesto que rompe con la continuidad y correlación entre los viejos y nuevos mitemas, a no ser que esta segunda idea mítica hubiera sido vinculada a la primitiva sin interferirla e incluso reforzándola. Según J. Maluquer: "constituye un antecedente remoto de la Potnia theron (la diosa entre leopardos) de tiempos posteriores. En las culturas del occidente de Anatolia y Creta minoica renacerá con gran fuerza para transmitirse al mundo micénico y al arte griego, y desembocar en la época helenística en la famosa Cibeles" (7).

Como en Chatal-Huyuk y Hacilar, en el poblado de Qalat Jarmo (Irak) con fechas de 5.000 a. d. J. C., el arqueólogo Braidwood ha encontrado figurillas de diosas y animales que parecen bóvidos, junto con huesos de bóvidos domésticos y restos de cereales (8). La misma asociación de figurillas aparece en los estratos profundos de El Obeid (Baja Mesopotamia) durante el período comprendido entre el 4.000 y el 3.600 a. d. J. C. También en la antigua Uruk y durante el período predinástico con fecha aproximada al 3.200 a. d. J. C., los sumerios modelaban y tallaban estatuas de toros con destino a los ajuares caseros, que eran tenidas como amuletos protectores del hogar según la opinión de los arqueólogos (9).

Por los ejemplos hasta aquí presentados se puede ver que la complementariedad simbólica opera dentro de cada mitema, incluso para complementar las valoraciones que el pensamiento mítico ha establecido entre sus personajes: los símbolos antropomorfos caracterizados por su valoración divina, distinguidos de la valoración de los animales (y plantas) emblemáticos que son sagrados.

Las valoraciones han debido definirse en estrecha relación con el desarrollo de los cultos a las divinidades y del tratamiento ritual hacia los animales sagrados. Consecuentemente, el carácter divino y los cultos a la Gran Diosa, se fueron haciendo más y más concretos y específicos en las diferentes culturas y comunidades. A medida que las diosas fueron aumentando en prestigio divino y popularidad, se fueron personalizando y adquiriendo una denominación o identidad que las diferenciaba. Como en el caso de la primitiva diosa Ninkhursag (conocida como la Diosa de Occidente en posible alusión a su origen?). Su muy antiguo templo encontrado en El Obeid, estaba decorado con relieves escultóricos que representaban escenas pastoriles y entre ellas la de "la obtención de la leche y manteca de las vacas de la diosa" (10). Esta diosa Ninkhursag, al igual que otras diosas asiáticas, egipcias, cretenses, etc., parecen versiones locales de la universal Diosa Madre y como ella, tuvieron en las vacas sagradas sus emblemas simbólicos.

## 2

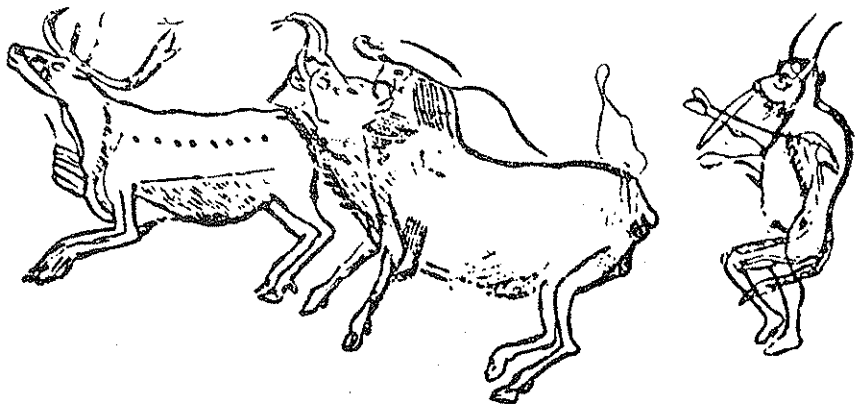
En relación con los anteriores mitemas formados por las parejas mujer-vaca y diosa-vaca, se ha desarrollado otra tipología de mitemas con las asociaciones entre hombre-toro y dios-toro, cuyos antecedentes también hay que buscarlos en el pensamiento mítico del arte rupestre, en especial levantino y norteafricano (11). Una detallada comparación entre los motivos pictóricos del Levante español y el Norte de Africa ha llevado a concluir a E. S. Thomas, que estaban inspirados por los mismos ideales (12). Desde luego, aunque muy poco se sabe de los posibles contactos e intercambios culturales entre dichas áreas, parece evidente el parentesco ideológico, estilístico y tipológico entre ellas. Por ejemplo, en ambas fue enorme el

prestigio mítico que tuvieron los toros que se asociaron al hombre por sus grandes cualidades físicas y sexuales.

Según Alvarez de Miranda, el toro o uro salvaje debió inspirar conceptos de poder destructivo, fuerza y corpulencia, vigor y furia agresiva entre los cazadores paleolíticos, en tanto que luego de ser domesticado los ganaderos comenzaron a destacar en el animal su capacidad sexual generadora (13). En base a la anterior suposición Miranda sustenta su tesis de la magia sexual del toro, como potencia generadora "masculina" muy influyente en la esfera de la sexualidad humana, especialmente en relación con la mujer. Para dicho autor, el toro a partir de su domesticación ha debido considerarse como un símbolo de masculinidad, con poderes mágicos excepcionales que eran operativos en la esfera de lo humano mediante la asociación toro-mujer. Es decir, que el toro habría reemplazado al hombre como símbolo fálico de masculinidad y fecundidad.

Una tesis semejante la encontramos expuesta por L. Cencillo, presentada de la siguiente manera: "Tal vez las numerosas estatuilas teriomórficas halladas en las estaciones centroeuropeas se hallen en relación con las representaciones de la Madre de la Vida halladas en estos mismos niveles, en calidad de principio fecundador masculino". La misma idea se reafirma y aclara en otro párrafo, cuando dice: "El principio masculino, sin embargo, es en esta época (neolítico danubiano) objeto de culto no bajo forma humana, sino bajo forma bovina, en calidad de macho fecundador" (14).

Creemos que el desenfoque conceptual consiste en querer suplantar el símbolo de masculinidad o valoración fálica, que el hombre primitivo se atribuyó a sí mismo, reemplazándola por la sexualidad puramente animalística del toro. Se ha visto que los datos arqueológicos entran en contradicción con la idea de cambio de simbolismo en los animales al pasar del estado salvaje al doméstico; en consonancia con la continuidad en el simbolismo animal está el simbolismo humano. Puesto que no es sustentable dicho cambio, no puede admitirse que el toro asumiera el papel simbólico del hombre; la capacidad física y sexual del toro fue asimilada, complementariamente, a la del hombre como se aprecia en el siguiente grabado:



*Conjunto rupestre en Trois-Freres (Ariège)*

La composición presenta un personaje masculino disfrazado o "investido" con la cabeza y piel de un bisonte. Investidura mágica simbolizando el poderío físico de las defensas o cuernos más el poderío sexual del bisonte, para complementar el simbolismo fálico del hombre. La asociación hombre-bisonte constituye un mitema de gran contenido y significación para entender el pensamiento simbolista del cazador paleolítico. El mitema hombre-bisonte fue representado en actitud genésica y su influjo reproductor se dirige hacia unas hembras bóvidos, bisonte y reno hembras; la escena en su totalidad forma un mitologema de claro matiz vitalista y ecológico, desprovista de misticismo como es peculiar en el arte rupestre.

Por todo el arte rupestre las representaciones del toro son muy comunes pero antes que encontrar evidencias del imaginado culto a este u otro animal, lo que se aprecia es una abrumadora supeditación mítica de sus simbolismos complementarios al simbolismo del hombre. La representación de la página siguiente es muy dicente.

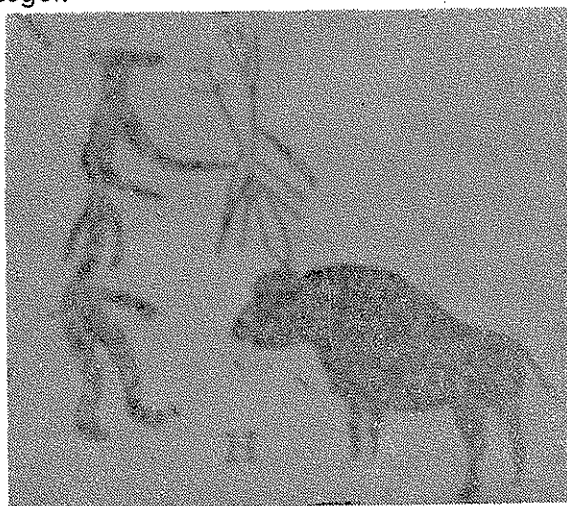
En la composición destacan los personajes fálicos vistos de frente, la fila de toros en el primer plano y las filas de cabras y ciervos en planos posteriores. La escena tiene el mismo carácter ritualizado de la anterior, aunque en este caso en vez de presentarse los personajes masculinos vestidos de la piel animal para apropiarse y poseer sus capacidades físicas y sexuales, la apropiación mágica de tales poderes parece ocurrir por contacto. El gran hombre del primer plano, debe haberse apropiado del poderío de los toros y reno, que desfilan ante él, míticamente sometidos y degradados puesto que se observa cómo sus cuernos han sido metamorfo-



*Conjunto rupestre de la Cueva de la Vieja (Albacete)*

seados y ramificados. El personaje potenciado con las fuerzas de los grandes bóvidos, parece propiciar la multiplicación y proliferación de las filas de cabras y ciervos que ritualmente confluyen hacia él; simbólicamente se asegura, mediante este mitologema, la abundancia de los animales de caza. Obsérvese la misma idea central en un grupo rupestre de Cogul:

*Conjunto rupestre de Cogul (Lérida)*



El personaje humano muy sexualizado y en actitud itifálica, aparece ante un toro al que le está metamorfoseando los cuernos con una especie de ramaje. Se trata de un claro mitema donde la complementariedad ocurre por transferencia mágica de las capacidades simbólicas del toro que pasan al hombre, quedando el animal subordinado y degradado a una especie inferior.

Hasta aquí, los mitemas y mitologemas del arte rupestre paleolítico en sus tradiciones franco-cantábricas e íbero-africanas del levante español, donde no hay ninguna evidencia de carácter místico en el pensamiento mítico. Esa actitud vitalista y ecológica cambiaría cuando los animales fueron domesticados, transformándose en una actitud mística con la divinización de los símbolos humanos y la sacratización de los símbolos animales. El cambio fue tan solo de actitud religiosa y por ningún motivo podríamos hablar de cambios en los contenidos simbólicos. Hecho que podemos observar en el arte rupestre norteafricano, directamente emparentado con el levantino, pero donde los temas tienen carácter pastoril:



*Conjunto rupestre en el Norte de Africa*

La composición presenta muchas analogías con las anteriores pinturas levantinas. El mismo personaje fálico visto de frente y la fila de bóvidos que se dirigen ritualmente hacia él. Pese a las similitudes tan estrechas, puede observarse que los animales no aparecen metamorfoseados y el personaje adopta una actitud mucho más mística.

De hecho, en el conjunto anterior los animales parecen percibir el influjo sexual de un espíritu o deidad masculina, incluso asimilada al sol según la aureola que lleva en la cabeza y sobre todo por el carro solar que fue representado sobre su brazo y pierna. Si se trata de una divinidad solar, el tránsito por reinterpretación del personaje fálico del levante español y su sincretismo con el simbolismo solar, parece claramente explicable. Tendríamos el nuevo mitema del dios-sol, con claros atributos fálicos y taurinos, que presagia a los grandes mitos egipcios con el dios-sol-toro. Ahora bien, el simbolismo solar ha podido originarse en alguna región asiática en consonancia con la prioridad de la domesticación del toro y otros muchos animales; en relación con lo anterior:



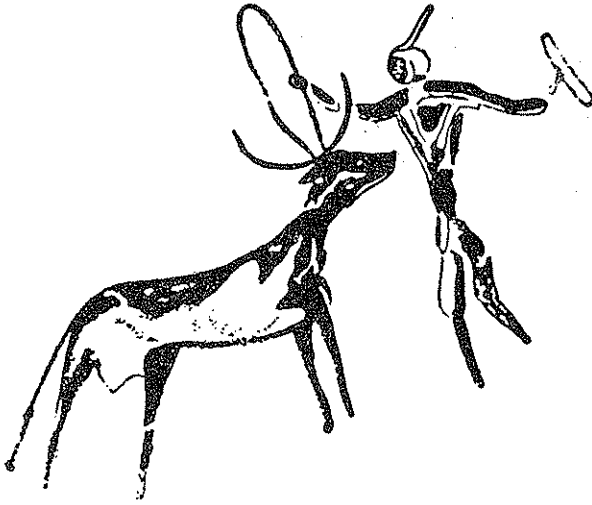
*Conjunto rupestre en un grabado de Taghit (Atlas Sahariano)*

La composición representa una manada de bóvidos domésticos; el ganado originario de Asia se cree que llegó al Norte de Africa durante el neolítico temprano. En la parte derecha del conjunto se observa, en la distribución superior unas figuras de mujeres con faldas acampanadas y en la zona inferior las figuras de hombres fálicos. Así mismo se aprecian las figuras de dos vacas que llevan discos solares enmarcados en la media luna que forman sus cuernos. En la parte izquierda se representa un medio disco lunar formado por la media circunferencia de los cuernos de un bóvido y el trazo horizontal que los une.

Con las citadas imágenes-símbolos, procedentes de tradiciones asiáticas e ibero-africanas, parece haberse formado por sincretismo varios mitemas; asociaciones de símbolos complementarios que en su totalidad formaron el mitologema hombre-toro-sol-luna-vaca-mujer.



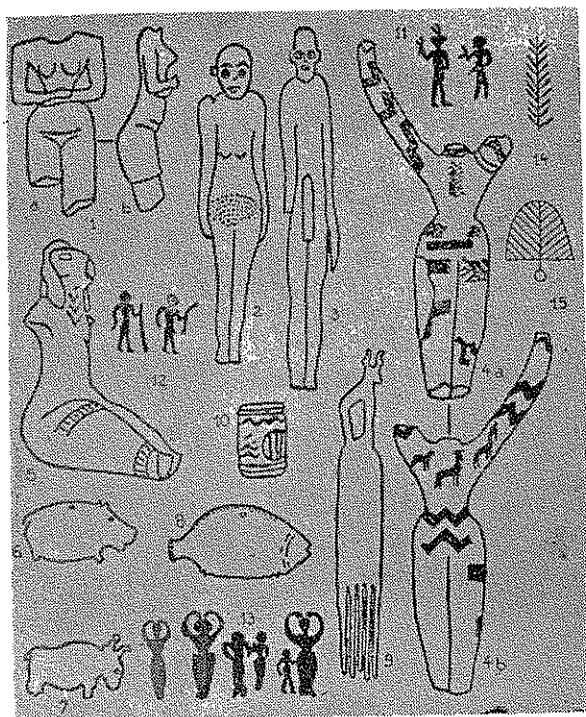
El sol como símbolo de carácter fecundante sería fácilmente asimilable al simbolismo fálico que se asimilaba al toro, y la luna como símbolo de carácter femenino (en Mesopotamia masculino) complementaria del sol, era asimilable a la vaca que fue emblema y complemento de la mujer. La misma asociación de mitemas formando un mitologema la volvemos a encontrar en el arte rupestre de Libia, con la excepción de la figura de mujer:



*Conjunto rupestre del desierto de Libia*

Composición que muestra la misma temática del ejemplo anterior pero de forma más integrada y explícita, puesto que se trata de un personaje que coloca un aro o disco solar entre la media luna de los cuernos de una vaca, resultando la correlación simbólica de dos mitemas integrados: hombre-sol-luna-vaca.

También en Egipto, las primitivas culturas del Valle recibieron la corriente de influencia del arte ibero-africano con algunos temas saharianos y líbicos, además de sucesivas corrientes de influjo asiático. Como resultado, se encuentran durante el período cultural badariense las típicas figurillas femeninas de origen asiático, pero ya en el período siguiente, el amratiense, las figurillas femeninas forman parejas con las masculinas itifálicas de posible inspiración ibero-africana. Son también características las figurillas femeninas con los brazos en alto, como en actitud propiciatoria en relación con los signos vegetales y animales que llevan tatuados en el cuerpo; la relación entre el símbolo femenino de fertilidad y la vegetación por una faz de la figura, contrasta con su asociación con el ganado por la otra, formando la integración de dos mitemas:

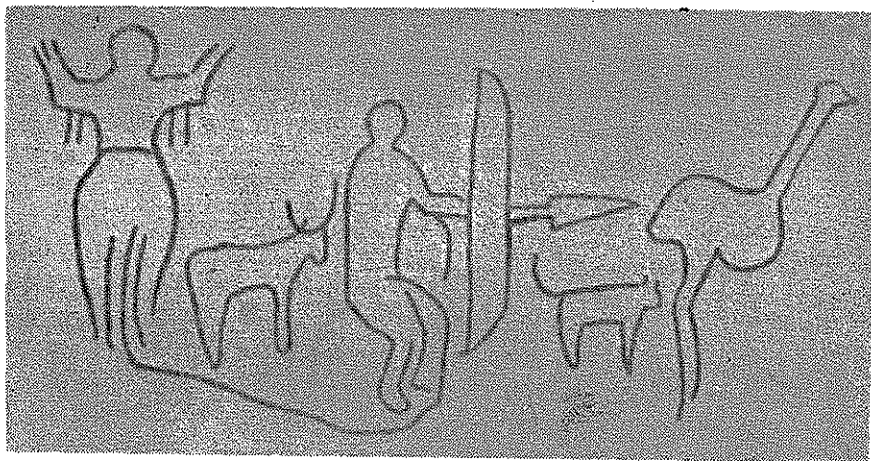


*Objetos de arte mueble en el valle del Nilo*

Entre los objetos del arte mueble están las peinetas de marfil rematadas con la figura de un animal, a veces una vaca, para simbolizar protección y asimilación de sus atributos a la mujer. Las paletas de esquisto para cosméticos cuya forma siluetea la figura de algún animal, cumpliendo un evidente cometido de simbolización mágica, resultan de emplear materias raras (finas y brillantes con virtudes mágicas inherentes) que al ser talladas en forma de animales se les conferían valor de amuletos. Sobre las plaquetas se mezclaban aceites o unguentos y malaquita pulverizada, y se utilizaban como pinturas de los ojos puesto que: "Su color verde contrarrestaba el brillo del sol, y el carbonato de cobre actuaba como desinfectante, en contra de las enfermedades oftálmicas que son acarreadas por las moscas en países cálidos. Sin embargo, a los egipcios les parecían mágicos sus efectos; estimaban la malaquita por la propiedad mística o mana que radicaba en ella" (15). "La virtud mágica inherente a la materia se debía acrecentar cuando era tallada a semejanza de algo que poseyera por sí mismo mana. Si una pieza de lapislázuli recibía la forma de un toro, a su posee-

dor no solo se le comunicaba la claridad del cielo azul, sino que también la potencia del toro" (16).

En un grabado norteafricano emparentado con la pintura y escultura egipcia, se observa una mujer con los brazos en alto y actitud propiciatoria como la figurilla del ejemplo anterior:



*grabado rupestre del Norte de Africa*

En este conjunto contrasta la actitud religiosa como propiciante de la mujer con la actitud vital y positiva del cazador; entre ambas figuras ha sido trazada una insinuante línea para conectar ambos sexos, formando una complementariedad que se amplía con la incorporación a la escena de un bóvido y un perro para constituir los mitemas mujer-vaca y hombre-perro. Se aprecia que el mitema mujer-vaca pertenece al tipo de religiosidad mística o trascendente a diferencia del mitema hombre-perro que parece una supervivencia de la más primitiva religiosidad vitalista o ecológica.

### 3

En los niveles estratigráficos inferiores del primitivo poblado de Jericó (Palestina) con fechas del 5.000 a. d. J. C., miss Kenyon ha encontrado numerosas figurillas de animales (cerdos, carneros y bueyes) claramente asociados a reproducciones de órganos sexuales masculinos. El carácter religioso de estos conjuntos parece garantizarlo el lugar donde se encontraron: un santuario con el pórti-

co soportado por seis postes de madera que comunicaban con una amplia antecámara y la cámara interior (17).

No sería improbable que dichas representaciones fálicas fueran imágenes-símbolos divinizadas, atributos de algún dios innominado e identificado tan solo por su simbolismo fálico fecundante, del cuál los animales recibirían mágicamente sus influjos. La representación fálica pudo ser la imagen-símbolo divinizada y cada figurilla de animal, según su especie, una imagen-símbolo sagrada; las complementariedades resultantes entre falo-animal, equivalen a otros tantos mitemas donde los animales cumplen el papel de protectores y depositarios de las potencias fálicas divinizadas, para propiciar la proliferación de sus respectivas especies.

Otras excavaciones realizadas por Gerstang en Jericó pusieron al descubierto en niveles profundos, una capilla y grupos de figurillas de arcilla sin cocer, formando las triadas de hombre con barba, mujer e hijo (18). En el mismo yacimiento miss Kenyon ha descubierto, una serie de cráneos con las caras modeladas en arcilla que intentan reconstruir los modelos vivientes. La particularidad de que los rostros fueran modelados imitando las facciones naturales del difunto a modo de retrato, podríamos interpretarla como un posible desarrollo de los primitivos ritos que el hombre paleolítico dedicó a los cráneos. En efecto, durante el musteriense hasta el magdaleniense se han encontrado series de cráneos tratados ritualmente, como el de Monte Circeo que fue colocado en el centro de un círculo de piedras con gran cantidad de osamentas a su alrededor; presenta huellas de una grave herida así como el agrandamiento intencional del agujero occipital, tal vez para extraerle y consumir ritualmente el cerebro. Acto que significaría la apropiación mágica de las cualidades del muerto o para estimular las ya poseídas por su matador y comensales. Dichas prácticas no pueden interpretarse como de culto al cráneo, simplemente porque en todas las manifestaciones de religiosidad paleolítica no se aprecia ninguna evidencia de cultos. Por el contrario, los cráneos de Jericó parecen un claro exponente de la subsiguiente religiosidad mística y del culto a los cráneos de los difuntos o ancestros.

En la misma área cultural de Palestina, puede apreciarse la persistente continuidad del mismo simbolismo mítico que se ha visto en los estratos profundos de Jericó. El énfasis por destacar la capacidad fecundante de la masculinidad humana vinculada al sol y al

toro, resulta de un realismo impresionante en el llamado "Idolo de Moloc (Canaan) según Vincent:



*El "Idolo de Moloc" (Canaan)*

En el Levítico bíblico se condena textualmente la costumbre de inmolarse víctimas humanas a Moloc, que los padres salmáticos identifican con Yavé en figura de toro. Se lee en el Levítico 17-18: "No darás hijo tuyo para ser ofrendado a Moloc; no profanarás el nombre de tu dios". Aparentemente la sangre de los niños inmolados, tenía la virtud mágica de estimular los atributos asignados al dios: el toro con el disco solar entre los cuernos y un falo de características humanas encima de éste.

Según los padres salmáticos: Yavé era asimilado a Moloc o Molec, que es la deformación rabínica de Melec, rey, nombre que se da a Dios con frecuencia (19). Las inmolaciones formarían parte de antiguos cultos solares-fálicos, propios de los pueblos pastores, que se fundamentarían en la complementariedad simbólica del mito sol-falo, o en el más amplio toro-sol-falo. Efectivamente, los símbolos fálico, solar y taurino pudieron vincularse para significar las potencias generadoras por antonomasia: el semen, la fuerza vital del calor y la luz, y los poderes físico sexuales, representaban tres atributos que enriquecían la personalidad del dios-sol-toro Moloc (Yavé).

Por los datos hasta aquí expuestos, podríamos razonablemente deducir, que fue solo después de la domesticación cuando el trato familiar con el ganado exigió jerarquizar a los animales de una manada, para determinar sobre cuál o cuáles ejemplares ejercían su influjo benefactor las grandes divinidades y poderes sobrenaturales del universo. Es evidente que los bueyes y vacas dedicados a los fines utilitarios del trabajo y la explotación ganadera, no podían ser considerados como "vehículos o centros mágicos" en los que encarnaran y se manifestaran las entidades sobrenaturales. En la práctica, quizás fue esta nueva situación la que llevó a suponer que solo aquellos animales de hermosa presencia, fuertes, jóvenes y sin defectos, podían identificarse con las deidades por sus caracteres muy especiales.

La valoración sagrada del toro y la vaca (y otros animales), necesitó concretarse de acuerdo con el pensamiento mítico porque: a) La mitificación del Universo repercutiría en la divinización de algunos jefes, caciques o reyes en el plano social, y en el carácter sagrado de algunos animales en los rebaños domésticos. La exclusividad divina y sagrada llevaría a la jerarquización aristocrática tanto entre los hombres como entre los animales domésticos; b) Los especímenes prototipos o valorados por sus rasgos y señales distintivas, fueron considerados como entidades benefactoras no por sí mismas, sino como depositarias de los poderes que al fin de cuentas influían en la prosperidad o miseria de los agricultores y ganaderos. En tal sentido, operaba la selección de los animales sagrados.

Mediante el simbolismo mágico de los mitos, las primitivas culturas campesinas creyeron que se hacían más asequibles las relaciones entre los hombres mortales y los entes inmortales. Las fiestas consignadas en calendarios ceremoniales servían para reactualizar el contacto directo con los dioses y ancestros del tiempo mítico, recibiendo mágicamente sus influjos revitalizadores. La posesión de la imagen de una divinidad y de un animal sagrado, y mejor aún la presencia viva de éste, garantizaban dichas relaciones mediante ritos y cultos apropiados.

En este plano conceptual se consideró a los toros y vacas sagradas, como encarnaciones (centros mágicos) a través de los cuales se establecían contactos y se canalizaban los favores supremos. Es así que,

en un documento cerámico del Pakistán occidental perteneciente a la cultura Kulli, que se remonta al tercer milenio antes de nuestra era, se presenten motivos de toros y vacas sagradas entre elementos vegetales y pequeñas cabras así como múltiples signos astrales y atmosféricos:



*Frisos decorados de la cerámica Kulli (Pakistán)*

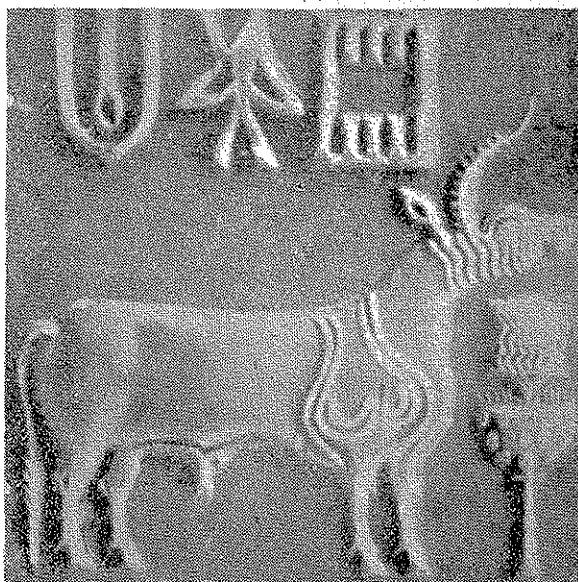
En orden de importancia aparecen las figuras de cebúes y de plantas distribuidos alternamente; debajo de los grandes bóvidos hay filas de pequeñas cabras; diversos signos aparentan ser ideogramas de fenómenos celestes y atmosféricos como círculos, triángulos, lunas, espiras en forma de S, signos ondulados a manera de yugos invertidos y otros en forma de aves volando, e incluso formas parecidas a peines.

Los triángulos y círculos entre los cuernos de los cebúes, parecen indicar el carácter sagrado de estos animales. Los triángulos pudieran ser signos que simbolizan la Montaña Cósmica representación, según Mircea Eliade, del vínculo entre el Cielo y la Tierra (20), como significado que los toros sagrados son centros mágicos, receptores que depositan y difunden los poderes fecundantes a la vegetación y a los demás animales. Los círculos colocados entre los cuernos y éstos en forma de creciente lunar, fueron tradicionalmente símbolos astrales que formaron parte de ritos y cultos agrarios. Los signos geométricos en forma de ideogramas son de más difícil interpretación, pero quizás las espiras, los yugos vueltos hacia arriba y abajo, los signos en forma de peines, puedan simbolizar respectivamente: los vientos, las aguas y la lluvia.

Este documento hace pensar que en la mentalidad mítica de las culturas agrarias de oriente, ocurrieron importantes abstracciones gráficas para representar los fenómenos naturales tenidos como so-

brenaturales, puesto que de ellos dependían las cosechas y los ganados; y que las nuevas imágenes-símbolos fueron asimiladas a los animales sagrados para formar las complementariedades de mitemas como: toro o vaca-montaña cósmica, bóvido-aguas fertilizantes, toro-tormentas, etc.

Delante de cada bóvido sagrado se observa una especie de ofrenda floral semejante a las que aparecen delante de los toros sagrados representados en los sellos de Moenho-Daro:



*Sello cerámico de los dasyus  
(Indostán)*

Los sellos encontrados en Moenho-Daro y Harappa hacen suponer que un pueblo primitivo, los dasyus, tenían unas creencias míticas basadas en el culto a una diosa que se representa sentada con las piernas cruzadas a la usanza indú; tiene tres caras y un tocado con cuernos (una Siva primitiva?) y la rodean animales sagrados, con preferencia el tigre y un bóvido.

Algunos sellos como los de Moenho-Daro han aparecido en Mesopotamia, incluso con los mismos tipos de animales sagrados; y en otro contexto cultural como fue Egipto, hay muchas más evidencias de la importancia que tuvieron los animales sagrados para los pueblos primitivos. En efecto, el historiador de las religiones E. Otto descubrió, analizando antiguos papiros, que las personalidades de los famosos toros sagrados Apis, Mnevis y Bukhis, se habían trans-



formado: de antiguos espíritus de la vegetación y generación en dioses más complejos, de forma que Apis acabó siendo la encarnación de Ptha mientras vivía y de Osiris cuando el animal sagrado moría; Mnevis se identificó como la personalización de Re-Athun; y Bukhis manifestación viva de Montú (21).

Como dios-toro que simbolizaba la generación, Apis (Hep) era la personalización viva del dios creador de Egipto y sus influjos fecundantes alcanzaron tanto al mundo vegetal y animal como al humano; el nombre de Apis era usado como sufijo para algunos nombres femeninos de la familia real, como en el caso de la madre de Athotis (Khenet-Hep), y de la madre de Djeser (Ni-Maat-Hep) (22). Y, el hecho es muy significativo porque según noticias de Herodoto, el buey Apis encarnación viviente de Ptha era visitado por las doncellas, a las que les estaba habitualmente prohibido verlo, durante sus estancias anuales en Nilápolis; se acercaban a su santuario para verlo y descubrir su vientre delante de él, exponiéndose al influjo fecundante del dios (23).

La noticia de Herodoto muestra con claridad elocuente, que la fuerza y poder sexual del toro se consideraba complementaria de las capacidades generadoras del dios creador por antonomasia. El pensamiento mítico asimilaba la virilidad del varón al poderío físico y sexual del animal, que por sí mismo nada hubiera significado para la mujer egipcia. En consecuencia, se demuestra, que no era el toro sagrado como tal quien recibía culto, sino la divinidad que en él encarnaba.

Según Bergua, los toros sagrados egipcios eran cuidadosamente elegidos y seleccionados porque debían presentar señales distintivas que acreditaran y dieran garantías de su personalización divina. Reunían determinadas características de tamaño y color, manchas en la piel y forma especial de los cuernos, etc.; debían presentar un triángulo blanco en la frente, una mancha en forma de media luna creciente en el flanco derecho, la figura de un escarabajo en la lengua y la figura de un buitre con las alas desplegadas en el cuello (24).

Una vez escogido el nuevo Apis (un centro mágico de fecundidad), era entronizado en el interior del recinto sagrado de su templo (un Centro del Mundo organizado) desde donde se creía que emitía oráculos por boca de los sacerdotes o por medio de sus actitudes, que como presagios se observaban cuidadosamente. A su muerte y luego de embalsamado, era enterrado con gran pompa y

duelo. La muerte podía ser natural o ritual cada cierto número de años y era necesaria a efectos de revitalizar la gestión benefactora del dios Ptha, que regresaba al tiempo del origen o tiempo mítico en forma de espíritu alado (el buitre con las alas desplegadas) símbolo de la comunicación espiritual similar a la luz y al verbo, para que desde allí y de vuelta a la tierra una vez renovado, se dedicara a recrear el mundo y la naturaleza (el escarabajo) exhausta. Por ello era necesario remplazar periódicamente al dios-toro Apis.

Por otra parte, en el reino de los muertos Apis era la personalización de Osiris, dios de ultratumba y del mundo vegetal cuyo ciclo generacional se debía a que el dios moría con la siega de los campos para volver a renacer cuando llegaba la crecida del río y con él Osiris en forma de granos o simientes verdes. De ahí que los toros sagrados personalizaran a los espíritus primitivos de la vegetación, entre ellos al primitivo Osiris, formando mitemas tan fundamentales que los encontramos en infinidad de mitologemas y mitos de todas las épocas.

Ahora quedará, al menos, esbozada una de las posibles causas que contribuyeron a que el pensar mítico definiera las imágenes-símbolos de los seres antropomorfos como "divinas", para contraponerles las imágenes-símbolos de los seres zoomorfos y fitomorfos como "sagradas". La razón de ello queda manifiesta por el consistente criterio de complementariedad, capaz de haber orientado la organización estructural básica en cualquier forma de religiosidad.

En cualquier caso se ha observado que los dioses, espíritus, genios, etc., se les considera como seres sobrenaturales divinos, contrastando con los animales y plantas en los cuales pueden encarnar o a través de los cuales se manifiestan, que son seres tenidos únicamente como sagrados. Diferencia tanto más notable por cuanto ningún animal, planta, objeto y lugar, pese a que sea considerado sagrado, ha recibido culto por sí mismo.

Puede demostrarse con los ejemplos presentados y en la práctica, que los actos de adoración y propiciación se dirigen exclusivamente a las deidades, reservándose los tratamientos rituales para las restantes entidades sagradas. Así pues, el cristiano adora y venera a la imagen-símbolo de Cristo pero solo tiene un tratamiento ritual para con la imagen-símbolo de la Cruz a él vinculado. Si otra persona de diferente religión viera que este hombre se arrodilla y ora ante una desnuda Cruz, puede pensar que se trata de un acto

de adoración hacia dicho objeto simbólico. Más, el cristiano sabe que en toda Cruz está Cristo implícita o explícitamente, y que no adora la Cruz (que es una imagen-símbolo sagrada) sino a Cristo (como imagen-símbolo divina). Por igual causa habría que distinguir siguiendo el mismo método, entre las asociaciones siguientes por ejemplo: pan-cáliz y vino-cáliz.

De hecho, los mismos errores de apreciación pueden cometer los etnólogos e historiadores ante las prácticas y creencias de las religiones antiguas y no digamos de las prehistóricas donde los errores se han exagerado llegando al nivel de vulgaridades. Y, que conste que en este caso podemos estar nosotros. Pero al menos tenemos la pretensión de no aceptar la creencia de que los pueblos primitivos practicaran la zoolatría, que es uno de esos absurdos que no deben haber existido sino en la mente de ciertos etnólogos e historiadores.

Reconociéndoles otros muchos méritos, autores como A. Shulten, L. Malten, L. Siret, A. Blanco, E. Otto, Casas Gaspar, A. y C. Holguín, y otros muchos han dado crédito a la teoría del culto al toro. Recientemente J. Maluquer resume la creencia del culto al toro en la siguiente formulación: "También es de destacar el gran papel representado por el culto al toro, símbolo de poder y potencia, en particular sus cuernos, que se presentan en forma de altares o cuernos de consagración y que en lo sucesivo constituyen uno de los patrimonios específicos del mundo anatolio, que reaparecerán con toda pujanza en Beyce.Sultan y en la Creta minoica, extendiéndose posteriormente por todo el Mediterráneo. El culto al toro permanecerá siempre muy vivo en todas las latitudes. Basta recordar su importancia en las culturas sardas y balcánicas y, más al occidente, aun en el área cultural de Tartessos" (25).

Sobre el pretendido culto al toro solo nos resta decir, que las toneladas de papel que sobre el tema se han escrito, aunque interesantes por otros motivos valiosos en lo referente a ese punto no valen nada.

## Conclusiones

A manera de resumen pueden destacarse algunas de las consideraciones de carácter tentativo que se desprenden del análisis de los más primitivos contextos míticos en los cuáles, creemos, radican

los contenidos simbólicos fundamentales que habrían de servir de base a la totalidad de los desarrollos míticos posteriores:

1) Se ha destacado que la religiosidad vitalista o ecológica que aparentemente poseían los grupos paleolíticos, se habría ido transformando sin mermar en profundidad ni interés en sus planteamientos míticos, que muy bien pudieron ser los fundamentos sobre los cuales se desarrolló la posterior religiosidad mística o transcendente de los pueblos post-paleolíticos.

2) Destacase que en el pensamiento mítico del mundo paleolítico, las manifestaciones no parecen adoptar una forma narrativa o al menos lo que explican se refiere a un presente inmediato que se ubica en espacios y tiempos míticos actualizados o preocupados por las inquietudes existenciales del momento. Lo contrario del pensamiento mítico que caracteriza al mundo post-paleolítico, donde los hechos narrados fueron ubicados y referidos a espacios y tiempos remotos, que inciden en el presente.

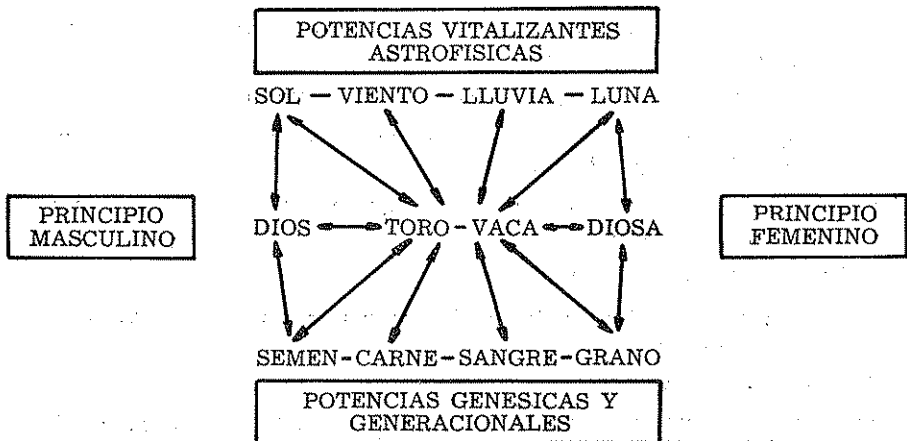
3) En el pensamiento mítico organizado y representado mediante el arte y las narraciones, se han observado una serie de regularidades estructurales o unidades que se repiten y persisten capaces de ser asociadas e integradas, permutadas y reemplazadas, combinadas y recombinadas entre sí. Unidades estructurales estables que se presentan organizadas en configuraciones más amplias pero también menos estables. El siguiente cuadro presenta una clasificación en orden de las complejidades estructurales más y menos estables aunque de mayor complejidad:

imagen-símbolo	..... rasgo mítico
mitema	..... conjunto mítico
mitologema	..... complejo mítico
mito	..... configuración o constelación mítica
una mitología	..... universo mítico

Los niveles de complejidad estructural del mito como unidad de narración y de una mitología como integración más o menos coherente de mitos a modo de cosmovisión del Universo, quedaron por fuera del límite que este trabajo se propuso abarcar: la problemática de los mitemas y mitologemas.

4) Una de las consecuencias más notables en el desarrollo estructural del pensamiento mítico habría sido la caracterización divina de los primitivos símbolos de fecundidad y fertilidad humanos, así como la caracterización sagrada de los símbolos de fuerza y poder, defensa y agresión, etc., animales. La importancia de las deidades consistió en su aspecto quizás más básico, en adquirir el dominio y autonomía simbólica necesaria para dominar y administrar a su voluntad el mundo y los seres, incluidos los hombres. Pero la importancia de los animales sagrados en el pensamiento mítico de los pueblos arcaicos e incluso de las civilizaciones consiste, en que a través de ellos el hombre cree que se hacen más asequibles las relaciones entre los mortales y las fuerzas inmortales o sobrenaturales de la naturaleza. En tal sentido, dichas entidades intermedias son tradicionalmente consideradas como vehículos o centros de magia sagrada, a través de los cuales los hombres e incluso los grupos sociales pueden aprovecharse o servirse de las deidades y fenómenos sobrenaturales del universo.

En el siguiente gráfico se plantea cómo la confluencia de múltiples unidades estructurales autónomas (imágenes-símbolos) que significan y expresan: principios masculinos y femeninos así como las potencias vitalizantes astrofísicas y las potencias genésicas, por convergencia mágica se depositan en ciertos animales sagrados, como en el caso del toro y la vaca, para que a partir de éstos puedan difundirse también mágicamente al mundo vegetal, animal y humano:



Los animales sagrados operan como vehículos depositarios e intermediarios, que hacen posible toda suerte de combinaciones complementarias (mitemas), que asociadas y organizadas en un mismo contexto de ideas míticas forman complejos (mitologemas), y estos combinados en forma de narración o explicación de algún acontecimiento del tiempo original configuran una leyenda (mito). El resultado es un sistema nuclear cuya estructura está formada por símbolos, pero que funciona mediante influjos o corrientes mágicas. De manera que todo el funcionamiento operacional de un sistema mítico deberá ser captado desde una perspectiva de influjos e influencias mágicas, tanto si se trata de los poderes ciegos de los fenómenos sobrenaturales como de los poderes voluntarios o conscientes de los seres sobrenaturales: en ambos casos se tratará del aspecto funcional mágico que mueve e impulsa, o da vida, a la totalidad de la estructura simbólica del mito.

Este aspecto funcional u operacional mágico nos parece tan importante como el estructural simbólico que aquí se ha tratado, por lo cual merecerá un estudio aparte.

## BIBLIOGRAFIA

- 1) Pericot L. y Maluquer J., *La humanidad prehistórica*, Barcelona: Salvat Edit. S. A. 1969; p. 106.
- 2) Jensen Ad. E., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México: Fondo de Cult. Econ., 1966. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Edic. Guadarrama, 1967. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Madrid: Edic. Guadarrama, 1968.
- 3) Thevenin R., *El origen de los animales domésticos*, Buenos Aires: Edit., Eudeba, vol. 40; p. 6.
- 4) Cossio J. M., *Los Toros, etc.*, Madrid: Espasa Calpe S. A., 1967; p. 134.
- 5) A. de Miranda, *Ritos y juegos del toro*, Madrid: Taurus Edit., 1962; p. 12; Citando a H. Heilzheimer y O. Menguin.
- 6) Bergounioux F. M., *Origen y destino de la vida*, Madrid: Taurus Edic., 1963; p. 349; Citando a Maringer.
- 7) Pericot L. y Maluquer J., op. cit., p. 114.
- 8) Gordon Childe V., *Nacimiento de las civilizaciones orientales*, Barcelona: Edic. Península, 1968; p. 128.
- 9) A. de Miranda, op. cit., p. 161.
- 10) Obermaier H., Bellido G. y Percot L., *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 234-35.

- 11) Martínez Pardo P., *El simbolismo taurino y sus implicaciones en el arte paleolítico*, Bogotá: Revista Universitas Humanística, 1971.
- 12) Gordon Childe V., op. cit., p. 77.
- 13) A. de Miranda, op. cit., pp. 11-14 y ss.
- 14) Cencillio L., *Mito, semántica y realidad*, Madrid: Edit. Católica, 1970; pp. 78-80.
- 15 y 16) Gordon Childe V., *Los orígenes de la civilización*, México: Fondo Cul. Econ., 1965; pp. 142-43.
- 17) Ripoll Perelló E., *Prehistoria e historia del próximo oriente*, Barcelona: Edit. Labor, 1965; p. 88.
- 18) Gordon Childe V., *Nacimiento de las civilizaciones orientales*, op. cit. p. 272.
- 19) La Biblia.
- 20) Miecea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pp. 37-46.
- 21) A. de Miranda, op. cit., p. 137; Citando a E. Otto.
- 22) A. de Miranda, op. cit., p. 14; Citando a E. Otto.
- 23) A. de Miranda, op. cit., p. 298; Citando a Pestalozza.
- 24) Bergua J. B., *Historia de las religiones*, Tomo I; p. 268.
- 25) Pericot y Maluquer, op. cit., p. 114.