

El caos necesario. Un ensayo sobre la morfología y la sintaxis de los mitos afroasiáticos¹

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ
Universidad de Sevilla

A Jacinto Choza, que me enseñó a pensar los mitos

1. Introducción

EL MITO PRIMORDIAL (*Urmythos*) no es el primer mito documentado historiográficamente, sino el origen de la narración cultural. Podríamos definirlo como aquel que dota a una sociedad de las nociones de orden y de principio temporal para que esta pueda legitimarse o construirse.

Se trata de un producto cultural exclusivo del neolítico, porque ni la idea de orden ni la de principio estaban presentes en la experiencia cotidiana del paleolítico. Al no existir ni la categoría de sustancia ni la de tiempo no se podía construir una narración, ya que no existía un núcleo reflexivo donde apoyarla ni tampoco un tiempo para contarla. La revolución neolítica fue el momento clave del paso de la acción ritual —las liturgias paleolíticas— a un estadio intermedio de palabra emancipada: el mito.

Con esta revolución surgió un tipo de lenguaje objetivo, capaz de distinguir o separar la realidad, algo que acabaría por convertirse en una característica propia del mito (Rappaport 2001, 246). Los mitos surgieron a la par de un cambio en las estructuras sociales, políticas, religiosas que generaron una necesidad de legitimar el discurso con el que a partir de ahora funcionaría la sociedad (véase Bocquet-Apell 2008). Por eso, la noción epistemológica de comienzo narrativo que está presente en los mitos primordiales solo aparece en las culturas neolíticas. su origen se remonta, muy probablemente, a la experiencia vital que se vivió en el mesolítico: el final de la glaciación de Würm.

[1] Este trabajo en homenaje al Prof. Jacinto Choza fue realizado en el marco del programa F.P.U (Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación del Gobierno de España durante el semestre de Otoño de 2013 en una estancia en el Dpto. de *Religious Studies* de *The University of Virginia's College at Wise* bajo la dirección del Prof. Witold Wolny. Agradezco los sugerentes comentarios, correcciones y aportaciones de Jacinto Choza (Universidad de Sevilla), Jesús Fernández Muñoz (Universidad de Sevilla) y Vicente Haya (Universidad de Sevilla).

En torno el 12.000 aC y 10.000 aC, se produjo un evento importante en la historia humana pues ocurrieron una serie de alteraciones climáticas (Berger y Loutre 2002) que promovieron cambios de la fauna y la flora migraciones, implicando unas profundas transformaciones en la vida de los grupos humanos. Esos cambios empezaron a ser más frecuentes a medida que el crecimiento demográfico fue más intenso y, paralelamente, generaron la percepción de un radical antes y después. La vida cambió de forma drástica surgiendo dos nuevos conceptos: el *antes* y la *nada*.

El *antes* y la *nada* dotaron a los humanos de percepción de tiempo más allá del presente y, a la vez, de la existencia de un estado que no correspondía al caos en si, pues *se existía* sin estar en el mundo. La *ausencia presente* que generará esa percepción no tardará en facilitar la imagen de un dios más allá de lo natural. Un dios pretendidamente abstracto, caótico que vivía en el agua y que tenía un significado concreto: el origen. Como hemos visto, esta nueva concepción contravenía los sistemas lógicos del paleolítico que se fundamentaban en el ritual, en lo performativo (Choza 2013, 77-78). En reacción a esto, un tanto artificial, los humanos del neolítico contrapusieron la idea de la creación. Es el momento en el que un dios, que representa el orden y el cielo, se enfrenta a lo informe, al *antes* y la *nada*, y crea lo *concreto* y el *ahora*. Las mitologías del neolítico, especialmente africanas, hacen siempre énfasis en esto, frente a la figura del arquetipo del chamán (Choza 2013, 133).

La contraposición entre el chamán paleolítico y el nuevo demiurgo social del neolítico es muy clara y a la vez significativa. El chamán es aquel que puede y debe atravesar los mundos para realizar su misión. Él conoce el punto en el que orden y caos se unen y generan una lógica para el ser humano (Eliade 1960, 384-385). Sin embargo, el nuevo demiurgo del neolítico no parece interesado en comprender ese punto de unión, sino solo en traer el orden y nombrar las cosas. Es por ello que estos personajes suelen responder a arquetipos de personajes regios o políticos. Por eso, ya no usan elementos performativos (sus cuerpos, sonidos abstractos, etc.) sino que usan la palabra — otro signo identificativo del neolítico —. De hecho, estos nuevos seres crean el bien/orden de la sociedad, en vez de la estabilidad personal como hacía el chamán.

Nótese la diferencia entre las categorías de bien y orden y a su vez la categoría paleolítica de estabilidad (que no ocurra nada). La sociedad neolítica ya no necesita gente estable, sino sana y ordenada para poder cumplir sus funciones sociales. Por eso, las fuerzas naturales e indefinidas del paleolítico acabarán convirtiéndose en seres definidos, de algún modo superando lo natural. El ser humano, a partir de ahora, narra en el mito — esa palabra emancipada, virtual — lo que es común a esa nueva vida: el orden, la palabra y el poder. Se distingue naturaleza de humanidad (Rappaport 2001, 246).

Aquí es donde comienza nuestra investigación sobre los orígenes de la mitología afroasiática. Nuestro trabajo propone un análisis de los mitos de creación de los afroasiáticos (cushíticos, semitas, egipcios y chádicos) a través de una metodología multidisciplinar y comparada. Así analizaremos los prin-

principales mitos y veremos tanto sus puntos en común como sus diferencias. El objetivo de esta investigación es analizar los mitos de culturas derivadas de los afroasiáticos, listar sus elementos principales y, finalmente, concluir que tienen de común entre sí.

2. La estructura de los mitos afroasiáticos

Partimos de la premisa anterior de que un mito primordial es aquel que dota a una sociedad de las nociones de orden y de principio. Esto corresponde a ese sentido de mito primordial explicado en la introducción de este trabajo y presentamos la premisa que constituirán tanto la morfología como la sintaxis narratológica. Esta argumentación podríamos resumirla en los siguientes elementos:

1. Hay una divinidad no-personal/Fuerza natural primordial.
2. Hay un elemento primigenio (el agua) que representa al caos.
3. Hay un ser creado (demiurgo) que se contrapone al caos, suele estar asociado con el cielo.
4. Hay una lucha entre el demiurgo y el caos para conseguir el orden (creación) en un tiempo primigenio. En este hecho va implícito un nuevo orden social (sociedad humana).

Estos cuatro elementos configuran la estructura del mito primordial de los afroasiáticos. Veamos ahora una breve descripción y comentario de cada uno de ellos con relación a los modelos propuestos.

2.1. La divinidad no-personal/Fuerza natural primordial.

El primer elemento se refiere a la divinidad no-personal/fuerza natural primordial. Esta aparece en diferentes narraciones siempre con un carácter confuso e incognoscible, era posiblemente la divinidad que aparecía en los ritos paleolíticos y con la que tratan los chamanes. Ese es el fundamento de la realidad, pues en el paleolítico no hay ni principio ni fin, esta fuerza es la vida y la realidad anterior al caos: **waak'a*, *Elohim*/*YHWH*, *Nun* o el antiguo *Ubangiji* de los hausa. El aspecto creador queda indeterminado, salvo en la historia cushítica y la bíblica en la cual vemos el rol activo, aunque deja una segunda creación para *ʔadama*, como su demiurgo.

**waak'a*², por ejemplo, guarda relación con divinidades sudánicas (Ehret 2002, 79) porque no se comporta como un dios *caos* — véase el epígrafe dedica-

[2] Los cushíticos desarrollaron, aproximadamente, hacia el 5.500 aC el culto a una divinidad llamada **waak'a*, un nuevo concepto para un espíritu supremo que según Ehret se corresponde con cielo (Ehret 2002, 79). De estos pueblos han sobrevivido dos variantes del mito de la creación: la oromo y la somalí. La oromo es la mejor conservada. En la somalí somos conscientes que el peso del cristianismo (influencia etio-semítica) y del Islam (influencia árabe) fue muy fuerte y prácticamente no ha sobrevivido elementos aislados interesantes para nuestra investigación. La versión oromo, se encuentra en *African Myths of Origin* de Stephen Belcher (2005, 143-145) y en *Creation*

do a Egipto— ya que retribuye a sus creaciones. Aún así, él sigue teniendo los rasgos de una fuerza natural y además es incomprensible a ojos de esa segunda generación de seres creados: los seres humanos.

Por su parte, *Nun*³ es la divinidad del caos, lo informe, lo estático y lo primigenio. A la vez, está relacionada con la eternidad (**nhh*) según Ehret, y

Stories: Uniting Humanity to Educe a Holistic Understanding of African Worldwide de Jimmy Kirby (2007: 12). De todos ellos he sintetizado una lectura lo más completa posible. En ella se narra como **waak'a*, el dios del cielo, vivía entre las nubes. No existía nada, ni la tierra que entonces solo era una masa de agua. Entonces **waak'a* creó las estrellas con fuego en el cielo y luego preguntó al hombre primordial (**?adama*) si quería ir. Le empujó desde las nubes, y el hombre cayó al agua envuelto en madera. Acto seguido *waak'a* hizo un diluvio, primero de fuego, luego de agua y, por último, asentó la tierra firme. Pero el hombre se sintió triste y solo, y de su sangre (**?dam*) creó a la mujer (**?amen-*). A partir de ahora él tendría en quien confiar. Copularon y tuvieron primero nueve hijos. Y volvieron a copular, generando las estaciones del año, así hasta llegar a treinta. Pero algunos de sus hijos los vieron desnudos rompiendo el tabú originario. Se hicieron rebeldes y desearon a su madre y lucharon contra su padre. **waak'a* los expulsó atendiendo a la vergüenza del hombre primordial. Y, finalmente, estos se convirtieron en genios (**bud*) y animales.

[3] Este conjunto de mitos egipcios que presentamos es, probablemente, el más conocido de toda la mitología afroasiática junto con el *Génesis* hebreo. En él se cuenta la historia de la creación del mundo y del triunfo del sol (*Ra'*) sobre la noche cósmica, dando así el inicio al ciclo cósmico. Este no es un mito unitario, sino un conjunto de mitos muy antiguos — probablemente de origen pre-dinástico por el contenido alegórico— puestos en orden durante los siguientes dos milenios y que tendrían su punto álgido en las narraciones funerarias del Imperio Medio (*El libro del derrocamiento de Apep*) y Nuevo (*El libro de las puertas*). Estas narraciones que se han conservado —apoyándonos en algunos autores como Christopher Ehret (2002, 144-145)— podrían ser de origen pre-dinástico boreoafroasiático (en torno al 5.500 ac y el 3.500 ac) en un contexto de henoteísmo derivado, posiblemente, de la religión proto-afroasiática. Es obvio que toda la retórica y forma que conocemos es propia de la religión elaborada de los Imperios Medio y Nuevo, sin embargo, en el fondo son narraciones bastante mesolíticas. A continuación vamos a reconstruir el mito de la teogonía de *Nun* en base a los fragmentos existentes. En los *textos de la tumba de Seti I* citados por Allen se dice: «En el principio era *Nun* (las aguas del caos). Y *Nun* era la uniformidad oscura, la fuente de la que bebían los dioses y formaba un espacio que dividía el mundo del *duat* (ultramundo). Y no existía el cielo que era caos oscuro y que no conocía límites con las aguas. Y no hubo luz alguna hasta que apareció *Ra'-Atum*» (Cfr. Allen 1988, 1-2). En los *textos de los sarcófagos* (2.600 ac), también citados por Allen, prosigue el mito con la siguiente referencia: «Yo soy las aguas (*Nun*), únicas y sin tiempo. Aquí, es donde he desarrollado la opción de flotar sobre mi mismo, soy el único existente. Soy el único que se ha hecho a sí mismo, yo construí mi cuerpo según lo deseé acorde a mi corazón» (TS 714 Cfr. Allen 1988, 13). *Ra'-Atum*, el sol, fue creado de una de la palabra/realidad/magia (*hq3*) de *Nun*, quien en seguida se hizo un ser autónomo como se narra en otro de los textos de los sarcófagos, también citado por Allen: «Por un hechizo emergió el día del caos. El mundo se desarrolló cuando yo (*Ra'*) comencé a existir solo. Yo soy el sol, yo soy el que creó las identidades, soy el señor de las Eneada, el primero de los dioses. El ayer es mío, el futuro lo conozco. Con mi palabra están dichas las batallas de los dioses y yo conozco la identidad de lo que no es». (TS 335 Cfr. Allen 1988, 31). Si seguimos con otro de estos textos se dice: «Yo soy el señor de la totalidad (...) Yo soy palabra/magia/realidad (*hq3*)» (TS 261 Cfr. Allen 1988, 37). Una vez fue creado *Ra'*, emergió de entre las aguas y comenzó a iluminar el mundo caminando por *Nun*. Y descubrió a *Apep*, la eterna serpiente del caos. *Ra'*, que era el orden y la luz se enfrentó a ella, pero como llegó la hora de visitar el *duat*, ambos siguieron combatiendo en él hasta el nuevo día en el que emergieron, *Ra'* se convirtió en una garza y la desmembró por primera vez. *Apep* se recuperó y volvió a atacar a la noche siguiente. Por eso *Ra'* instituyó el ciclo cósmico, día y la noche. Durante el día iluminaría su creación y durante la noche lucharía contra *Apep*. A partir de ese momento *Ra'-Atum* empezó a crear con la *hq3* de sus

teniendo un posible origen en los términos perdurar, durar o soportar (**nîh*) en proto-afroasiático (Ehret 1996, 318). Algo muy factible porque *Nun* porta la barca de los dioses y soporta toda la creación sobre sí, siendo la eternidad, recogido en un fragmento que dice: «Yo soy las aguas (*Nun*), únicas y sin tiempo. Aquí, es donde he desarrollado la opción de flotar sobre mí mismo, soy el único existente» (TS 714 Cfr. Allen 1988: 13).

En *Elohîm*⁴ los hebreos pusieron cierta intención por encontrar la perfección en él. Sin embargo, son sus creaciones las que sí experimentarían los efectos de las criaturas del caos: los *tannîn* (caos dinámico). *Elohîm* llena al ser humano de significado con sus nombres propios y las nuevas tareas que habían sido encomendadas. La creación de *Elohîm* se fundamenta en restituir el orden que no cesa y se va repitiendo durante toda la narración. Un aspecto importante es señalar cómo se produce la creación. Para ello se usa la palabra hebrea *bārāʔ*, que

labios y de su mente, heredada del *Nun*, a los otros dioses (fuerzas geográficas, naturales), a los animales y a los seres humanos, a quienes moldeó de barro. *Nun*, el caos, sería el pilar de la creación de *Raʾ*, sostendría su barca en la que recorrería el mundo y sería la fuente en la que beberían los dioses (ref. Allen 1988, 44-45). Este conjunto de narraciones de diversas fuentes que, a su vez, están conectadas entre sí conforman el mito de la creación en Egipto. Al ser un mito más tardío en la narración, se hallan diferentes elementos que son importantes en nuestra investigación, como veremos más adelante.

[4] El Génesis es el mito más famoso y conocido de todos los mitos que tratamos en este trabajo, pero, a la vez el más interpretado con todo lo positivo y negativo que tiene. La labor arqueológica — en sentido foucaultiano — que debemos desempeñar ha de ser muy exigente para desentrañar los orígenes afroasiáticos del mito si no queremos acabar en una lectura tradicional. Proponemos una interpretación desde la filología al texto directo apoyándonos en los comentarios de R. E. Friedman en su *Commentary on the Torah* (2001). A menudo la teología y las sucesivas traducciones e interpretaciones han dotado de otros sentidos a elementos afroasiáticos, distorsionándolos hasta hacerlos irreconocibles. Autores como Baldick (1998) o Bernal (1987 y 2006) han cuestionado las interpretaciones estándar y se han acercado de manera exitosa al lugar donde pretendemos llegar. Tanto el contenido del mito de la creación del *Génesis* como su redacción son temas muy delicados. Al ser el nuestro un análisis simbólico estas discusiones no son prioritarias. Nos interesa más la composición, porque como ocurre en otros mitos analizados, son los símbolos los que hacen prevalecer al *urmythos* sobre la narración literaria que se dota de una puesta en escena posterior. El *Génesis* nos muestra el comienzo del tiempo de *Elohîm* creando (*barāʔ*) los cielos y la tierra desde lo informe fluido (*tôhû*) y lo indiferenciado (*bôhû*). Después creó la luz y la separó de la oscuridad; delimitó el espacio entre el caos y el orden, el cielo. En los días sucesivos creó la vegetación, los animales, las luminarias y las serpientes del caos que habitaban en el mar (*tannîn*). Por último, hizo al ser humano (*ʔādām*) del barro del río (*ʔād*) (Gen, 1). Y en el jardín puso el árbol de la vida y el del conocimiento (*rāʾ*) y le advirtió que no comiese de él porque sino moriría. Más tarde, *Elohîm*, le dio una mujer que creó de su carne, que la llamó «su mujer» para que se convirtieran en una sola carne (Gen, 2). Entonces una serpiente, el más astuto (*ʾārûm*) de los animales creados, le dijo a la mujer que podrían ser como *YHWH* si comían del árbol prohibido. Y ella comió y se lo dio a su marido. Y ambos se reconocieron y *YHWH* maldijo a la serpiente. Al conocer el bien y el mal *YHWH* los expulsó del jardín y les hizo mortales. Y a ella la nombró como *ḥawwāh* (la protectora, la viviente) porque a partir de ahora sería la madre de todas las cosas (Gen, 3). Por último pasaron generaciones y los hijos de *ʔādām* y *ḥawwāh* se corrompieron varias veces y volvieron al orden (de Caín a Enoch) hasta el límite de que fornicaron con seres angélicos y entonces nacieron los gigantes (*nefilîm*). Al final *YHWH* mandó un diluvio y restituyó todo (Gen, 4 - 6:9).

tradicionalmente se ha traducido como creación. Sin embargo, es interesante ir hasta las profundidades de su significado con el fin de advertir que, como en toda narración afroasiática, no hay creación *ex-nihilo*. *Bārā?* proviene según Benner de la raíz *b-ra* que tiene que ver con la acción de almacenamiento del grano y del que derivarían los términos llenar, rellenar, elegir, disponer (Benner 2005, 74). A su vez esta raíz procede de la proto-raíz **br* de la cual provendrían todo un repertorio de términos relacionados con semilla, división, lugar sagrado, mezcla (Benner 2005, 73-75). Además, su forma *yusiva* indica el movimiento, una posibilidad que está sucediendo (Friedman 2001, 5). La acción que hace *Elohîm* en el primer capítulo del Génesis es más bien rellenar el caos existente, elegir lo que hay y disponer de lo que ha hecho para sembrar. La creación es el orden necesario para la vida sobre lo informe, lo profundo (*têhôm*) a la manera que lo hace *Ra'* en Egipto. La segunda creación es la restitución tras la expulsión del jardín y la imposición del nombre propio de *hawwâh* (Gen, 2:17-20).

Por último, en el mito de *Bayajidda*⁵ se hace énfasis que los hechos ocurrieron en novilunio. La ausencia de luna y, por tanto, de luz es un síntoma de ese caos primigenio, una oscuridad primordial. Hay que hacer notar que la fuerza primordial para los hausas no musulmanes se llama *Ubangiji*. Una experiencia de lo numinoso, la cual no pueden explicar pero que es eterna, oscura y de la

[5] Este es uno de los mitos más inexplorados de las culturas afroasiáticas. Decimos esto por dos razones: la primera es que no hay ningún estudio que mencione el valor de *Urmythos* de este relato sino que se contempla en la mayoría de los casos como un fenómeno pseudo-historiográfico y la segunda, que solo haya un estudio que relacione las claves simbólicas de este mito con los de otras culturas afroasiáticas (Lange 2004: 215-305; Lange 2012: 138-174). Este mito presenta unos problemas formales, al hilo de lo explicado en el párrafo anterior, que tenemos que explicar antes de analizarlo propiamente. La interpretación que todos suele dar al mito es la siguiente, el mito se entendería como la llegada de la influencia árabe que islamizó a la cultura hausa y que la dotó de orden a través de la fundación de la ciudad, de lo social, y que además venció al paganismo representado por la serpiente de agua (*sarki*). Para muchos es un mito pseudo-historiográfico. En nuestra opinión el mito de *Bayajidda* comparte códigos comunes con otros mitos de creación que hemos mostrado anteriormente en este trabajo. Fue uno de los relatos de este mito de no-musulmanes ofrecidos por Gian Claudio Batic (2010) en su libro *Tatsuniyoyi na Hausa* el que nos hizo ponernos en la hipótesis que hoy presentamos. Y es más, creemos que la interpretación estándar no tiene en cuenta el peso de lo afroasiático en la cultura hausa, quienes muchos consideran tan solo un producto de la influencia islámica. La narración del mito reconstruido respondería a la siguiente secuencia. Una noche de luna nueva un hombre, que venía de lejanas tierras del este, llegó a la ciudad de Daura. Allí pidió agua para su caballo, pero los habitantes le dijeron que no había. Sorprendido, el extranjero preguntó que a qué se debía. Los habitantes le contaron que había una enorme serpiente que vivía en el pozo que no le dejaba beber y les devoraría si acercaban. Esto provocaba en la ciudad la pobreza y el caos. El extranjero dijo en la ciudad que no tenía ningún miedo a la serpiente y armado con una espada se dirigió al pozo. Bajó de su caballo y lo llevó a beber. La serpiente salió alertada por el intruso y el extranjero aprovechando la oscuridad, la decapitó y su sangre cayó en el pozo. Dio de beber a su caballo y esperó a que se hiciera de día. Cuando la gente vio lo que el extranjero había hecho, no lo creyeron. Fueron a ver a la reina que gobernaba la ciudad, quien sorprendida preguntó que quien había sido el héroe. Admirada y asombrada, la reina se casó con él como recompensa y reinó con ella, y sus hijos fueron los *hausa bakwai* o los siete emires hausas que gobernarían y traerían esplendor al pueblo.

cual deviene todo el mundo. Muy probablemente este nombre provenga de la proto-raíz **buṣun/baṣ* (Ehret 1996, 91; Militarev 2007) que hace referencia a abundancia en el trabajo de Ehret, y en Militarev a Dios de la lluvia, Dios del cielo. De la misma manera el término de *Bajayidda* podría provenir de la misma raíz **baṣ* como parece que proviene el *Ra'* egipcio. De esta divinidad ignota que hemos reconstruido poco más se puede decirse, salvo que responde a los antiguos patrones de fuerza natural que se configuraban en el paleolítico.

2.2. El elemento primigenio (el agua) que representa al caos.

El segundo elemento es el caos. En todas las narraciones es presentado como el agua. Esta es una clara alusión a la experiencia neolítica del cambio climático, lo que podríamos llamar el diluvio. Esta es la experiencia empírica de la nada o del cero, y que se puede tomar como punto de partida de un relato. Éste empieza a elaborarse en el neolítico ordenando narrativamente lo que ha pasado antes y situando como protagonista a un sujeto de la narración. El agua es vista en todos los relatos como algo caótico, incontrolable hasta que el demiurgo la pone a disposición de la creación: un océano (relatos semitas: *têhôm*, *tiamat*; cushitas: **maʔay*), un lago (relato egipcio: *Nun* que comparte forma con la ignota divinidad primordial), un pozo (relato hausa: *tinyàà*). Este es un elemento que debe ser subyugado y entregado a la creación. A su vez, ese agua (caos estático) contiene seres que son dinámicos y que determinan la resistencia del caos a ser controlado: *tannîn*, *'apep*, *sarkî*. Son expresados físicamente con la forma de serpientes, posiblemente en alusión a su aspecto caótico, arcaico y alejado de otros animales. En el relato cushítico, estos seres caóticos nacen del demiurgo ʔadama como hijos que buscan alterar el orden conseguido. Y en el relato babilónico estos seres son cambiados por el mismo caos en sí que se personifica en la forma de la diosa: *tiamat*.

En Babilonia el mito comienza con el caos, que en este caso se representa por medio del agua (*Apsu* y *Tiamat*).⁶ Esto se explicita más aún con los famosos

[6] El *Enûma Elish* es la narración escrita afroasiática más antigua que explica la creación del mundo. Es importante porque por primera vez tenemos evidencia —aunque muy tardíamente— en soporte no efímero de un mito de creación afroasiático. Hoy sabemos que este era usado en el ritual de *Akitu* o año nuevo babilónico, en el que se adoraba a *Marduk* y se cantaban sus cincuenta nombres (Dalley 1989, 231). Este mito, como la mayoría, procede de las transformaciones de una acción ritual. Se trata de una de las fases intermedias que describe J. Choza en *Las representaciones del sí mismo*, pues la palabra no se emancipa de la acción hasta el punto de ser puesta a parte y conservada en tablillas pero dependiente de los hechos que se representan (Choza 2002, 58-59), en este caso *Akitu*. El mito narra la historia de la creación del cielo (*shamû*) y la tierra (*erṣetu*), de los dioses y de *Marduk* y, por último, del ser humano. En él se cuenta como en un principio «Cuando los cielos no había sido nombrada y la tierra no poseía nombre» (los dos primeros versos que dan nombre al poema) todo era agua indeterminada. Fueron *Apsu* (el agua dulce) y *Tiamat* (el agua salada) decidieron ir creando el mundo (*mummu*) a través de su mezcla. Así, crearon a numerosos dioses, que tenían diversos cometidos. *Apsu* al ver que estas nuevas fuerzas eran molestas para él decidió aniquilarlos pero *Ea*, decidió paralizarlo con veneno y antes que creciese lo redujo a lo que hoy conocemos como océanos. Y junto a *Dankina* engendró a *Marduk*. Él se convertiría en el más

dos primeros versos: «cuando los cielos no habían sido nombrados y la tierra no poseía nombre» (Dalley 1989, 233). La generación del mundo se realiza por la emergencia de una fuerza desde el caos (como en el caso de Ra', véase el epígrafe siguiente). El nombre es lo que da la existencia (*mummu*). Después los dioses comienzan a surgir y a ocupar los espacios que existen en la nada. Así se produce una molestia en lo primigenio por descompensar el caos. Por eso, *Apsu* intenta recurrir a la acción de destruir todo con una inundación pero *Ea* lo duerme con veneno, lo estabiliza como el océano: El caos pierde por primera vez de forma completa ante el orden.

Para los egipcios el caos era un elemento fundamental pues iniciaba a la creación. La distinción entre caos conceptual (el dios *Nun*) y el caos físico (la serpiente *Apep*) es algo en lo que debemos centrarnos brevemente para seguir nuestra investigación. A *Nun* ya lo explicamos en el epígrafe anterior. Por su parte *Apep*, la serpiente enemiga de *Ra'*, es otro tipo de caos. Esta representa un caos dinámico frente al estatismo de *Nun*. El caos dinámico es el que se enfrenta al orden de *Ra'* al poner orden con la palabra (*ḥq3*). Para ello despliega toda su fuerza y su movimiento. Y es que lingüísticamente la palabra *Apep* –según Ehret– proviene del término ζπι que tiene que ver con atravesar un camino de agua y en proto-afroasiático *ʕûp-/ *ʕip- que hace referencia a transmitir para comunicarse o hacer avanzar (Ehret 1996, 352). Como ocurría con el Nilo, es necesario que se transmita el caos, es decir, la inundación para que se produzca la fertilización de la tierra. Sin caos no habría posibilidad de creación. En las dos versiones del caos representa lo primigenio y lo eterno, pero también está lo cotidiano.

En la narración del Génesis se presenta el binomio caos primordial (*têhôm*) con el caos dinámico (*tannîn*). De nuevo en las formas simbólicas del océano, del agua informe y de la serpiente. El *têhom*, que era informe fluido (*tôhû*) y lo indiferenciado (*bôhû*), es lo que hace que no exista una creación ex-nihilo sino materia preexistente que es ordenada –como explicábamos en el epígrafe anterior–. *têhom* proviene de la raíz semítica *tšh* que se traduce como vagar, extraviarse, dudar, confundirse (Benner 2005, 294). Por su parte, *tannîn* es creado dentro del caos pero cumple la función de contraponerse al *bâr* (orden, completitud) logrando una dinamicidad en el mundo a través de la fuerza del caos. Debemos hacer notar que esto está en la propia etimología de la palabra:

poderoso de los dioses, pues tenía para él el poder de la luz, los vientos y los tornados. Como *Tiamat* estaba dispuesta a vengarse y rebelarse, decidió dar mucho poder a *Qingu*, su nuevo amante, y le entregó las tablillas del destino. Entonces *Marduk* fue nombrado por los dioses «príncipe de los dioses o dios supremo» (*bêlu*) para enfrentarse a *Tiamat*. Finalmente, *Marduk* vence a *Tiamat*. Al matarla con su cuerpo crea el cielo y la tierra, y canalizó su sangre para regar la nueva creación (*berâti*). Luego le quita las tablas del destino a *Qingu*. *Marduk*, exultante, planea realizar una nueva creación y las comunica a *Ea*: «Déjame poner la sangre junta y haré que haya huesos. Déjame crear al hombre primigenio: ¡Ese será su nombre! Tendrá que estar al servicio de los dioses, para que ellos vivir sin miedo» (Dalley 1989, 273). *Qingu* fue condenado a morir por ser el jefe de la rebelión y, con su sangre, *Ea* crea al ser humano y le da los nombres de *Marduk* para que sea recordado como el constructor de Babilonia.

**tnn* (Militarev 2007; Benner 2005, 293) que expresa primariamente monstruo, dragón y en segundo término está conectado fuerza, dureza, tosquedad. Este concepto se encarna en la serpiente posterior como un elemento de dinamismo provocando que el ser humano adquiera juicio a través del conocimiento moral tanto del orden como del caos, en otras palabras abrir los ojos a la creación (Friedman 2001, 18).

Para los hausas el simbolismo del pozo (*tinyàà*) puede relacionarse, en nuestra opinión, con la idea afroasiática que viene del agua como elemento primigenio. *Tinyàà* se relaciona de forma muy directa — y lingüísticamente — con el caos de las aguas (*tiamat / téhôm / Nun*). En esas aguas primordiales del caos vive *sarkì*, la serpiente de esta leyenda hausa, que aterroriza a la población o desde otro enfoque impide que haya creación, al privar a la ciudad de Daura de agua. En general, la distinción entre caos estático y dinámico nos muestra un paso hacia el siguiente punto: El ser creado. Se esboza un punto cero pero, a la vez, un antagonista para proseguir hacia el final.

2.3. El ser creado (demiurgo) que se contrapone al caos, suele estar asociado con el cielo.

El tercer elemento es un ser creado, que hace las funciones de demiurgo y está asociado al cielo o al sol. Es un ser mitológico, literario. El sujeto de la narración. Se presenta como generador del orden frente a la etapa anterior que se asimila al caos y representa el ideal de la creación, contraponiendo el cielo al agua. Diferente a la divinidad primordial, aunque puede provenir de ella como ser divino (*Marduk, Ra'*) o como aparentemente mortal originario (?adama cus-hítico, ?ādām hebreo o *Bajayidda*).

Marduk es un personaje muy complejo y para nosotros muy interesante. su epíteto *bêlu*, con el que se designa al *Marduk*, que acabará con *Tiamat*. *Bêlu*, proveniente de la proto-raíz *?il — de donde también proviene los términos *Elohîm, Allâh*, etc. — que según Ch. Ehret en RPA significa ver, observar, juramento (Ehret 1996, 361) y que habría configurado la imagen semántica que también propone Benner en su AHLB que representa poder, autoridad, juramentar o en un principio (Benner 2005, 55). En el término *bêlu* se añadiría el prefijo b que tendría *extendativo* (de amplificación de la acción) según Ehret (1996, 42-43) lo que concuerda de nuevo con Benner, quien le da un valor de llegada (Benner 2005, 63).

También resuena de fondo la raíz afroasiática **baʕ* que según Ehret significaría incrementar, crecer, juventud, alzarse (Ehret 1996, 39) de donde muy probablemente venga *raʕ* (la palabra para designar al dios sol egipcio) y que podría estar derivada de otra proto-raíz aún más antigua **buʕun/baaʕ* referida al «divinidad de la lluvia/cielo» o al «fluir de abundancia» (Ehret 1996, 91; Militarev 2007). En el fondo, se trata del combate entre cielo/sol creado y aguas/caos originarias, algo que pertenece al imaginario del mesolítico como ha hecho notar Choza en su *Filosofía de la Religión* (Choza 2014, 68-70). Así, no es

extraño que toda esta épica de *Marduk* esto resuene tanto al *Génesis* hebreo, que veremos en los próximos epígrafes.

Algo que parece perdido o superado para la cosmovisión afroasiática es el tema de lo numinoso en sentido absoluto. Y es que probablemente la influencia de la estructura urbana y política modificó estos elementos para dar ese poder central a *Marduk* y justificar el poder imperial de los acadios. En el mundo babilónico se diferencian las diversas esferas de la cultura neolítica, y que para su conveniencia adapta los ritos convirtiéndolos en mitos fáciles de contar y almacenar (Choza 2013,180-184; Choza 2014, 59-61). El politeísmo jerárquico llegaría ser una buena herramienta para explicar la nueva estructura urbana, con lo cual no convenía mencionar a lo numinoso absoluto porque era caótico, peligroso. El acto de *Ea* (padre de *Marduk*) de paralizar a *Apsu* y su hijo de matar a *Tiamat* es el parricidio originario de ese nuevo mundo que debe seguir normas concretas y —citando lo que J. Choza menciona en su libro *Filosofía de la Cultura*—: «desemboca justamente en un totalitarismo biblio-alfabético y en un imperialismo de la subjetividad y de la autoconciencia escribiente, es decir, masculina. Se desemboca en lo que Derrida llama el falo-logo-centrismo europeo.» (Choza 2013, 184).

Ligado en cierta medida a *Marduk* está *Ra'*. Este es una figura clave que corresponde a la primera categoría (ser divino). Él ha sido generado del caos y de lo eterno pero tiene el poder de nombrar y crear y es portador de la *h₃q*. La raíz de donde proviene esta palabra es **h₃q*, expresa una idea fundamental: magia (y Grapow 1971, 175; Dickson 2006, 256; Faulkner 1962, 179). Entre los significados derivados destacan magia, mago, fuerza sobrenatural, fórmula mágica, hechizo, posesión mágica (Erman y Grapow 1971: 175-177). Y a su vez tendría un nexo semántico con el mundo proto-semita que estaría en la idea de fondo de la ejecución o decreto de algo que tiene ver con la realidad como orden dinámico/ciclo —véase de Diego González 2013, 307-308, para mayor profundización en este concepto y sus implicaciones epistemológicas—. Esta capacidad de *Ra'* es realmente un «conocimiento para controlar/manipular la realidad» (de Diego González 2013: 308). Es precisamente lo que le permite crear con su palabra: «Yo soy el señor de la totalidad (...) Yo soy palabra/magia/realidad (*h₃q*)» (TS 261 Cfr. Allen 1988: 37).

También *Ra'* se parece a *Marduk bêlu* porque mantiene el orden, pero además debe crear nuevos elementos en ese mundo que ha ordenado. Su palabra (*h₃q*) se convierte en realidad que brota del caos. Porque en la creación de *Ra'* el caos no cesa, no puede ser vencido. El caos es lo que permite que haya ciclo y que haya vida, que todo se mueva y se sostenga (*Nun* sostiene la barca con la que viaja *Ra'*). Así, el orden dinámico (*Apep*) es fundamental porque permite que haya días y noches, y gracias a su combate con *Ra'*, este hizo la creación. *Bajayidda* sería un demiurgo intermedio entre *Ra'* y el *ʔadama* cushítico y *ʔādām* del Génesis. Tanto *Bajayidda* como *Ra'* surgen del absoluto para establecer un orden y un cosmos a los humanos, amenazados por el caos dinámico de la serpiente (*sarkî / 'Apep / tannîn*), que guarda el caos primordial del pozo (*tinyàà /*

têhôm / Nun). *Bajayidda*, un ser creado que proviene del absoluto pero que no es él — como *ʔādām*, *Ra'* o *Marduk* —, porta la luz en la oscuridad en la noche de novilunio y viene del este, porque es el sol el cielo separado de las aguas. Su combate con la serpiente y el encauzamiento del agua del pozo no es más que esa imposición de orden, crear un nuevo cosmos representado por la ciudad y el cosmos.

Por último, están el *ʔadama* cushítico y el *ʔādām* del Génesis. **ʔadama* no es un ser humano al uso, sino una creación del cielo: un ser con función de demiurgo. No ocurre lo mismo con **ʔamen-*, corrupta desde el punto que ha sido creada desde la sangre de **ʔadama*. La sangre era el elemento impuro aunque ordenado. Esta unión de cielo y sangre, naturalezas de orden y caos, generan inevitablemente la corrupción. Y prueba de ellos son los hijos que transgreden la norma impuesta por **waak'a*. Al ver la fragilidad de su padre, se hicieron rebeldes y quisieron suplantarle, igualmente al ver la belleza de su madre (porque aunque de sangre, ella había sido moldeada por **waak'a*) quisieron fornicar con ella. Y acabaron en un combate que ganó *ʔadama*.

ʔādām y *hawwāh* son los creados y los nombrados. A diferencia de otros mitos — con excepción de los cushíticos, como hemos visto —, los creados tienen mucho que decirnos porque no son otra cosa que conceptos marco que no harían sino aglutinar muchos elementos específicos que se habrían emancipado durante el neolítico y que habrían desarrollado algún tipo de *memoria épica* del paleolítico (Choza 2013, 178).

ʔādām proviene de la raíz hebrea **dm* (Benner 2005, y esta a su vez — como habíamos mencionado en el epígrafe de los cushíticos — en la raíz protoafroasiática **dam-* (Militarev 2007, 94-96). *ʔādām* significa el que posee sangre, el que tiene la piel roja por la sangre en referencia a la sangre y al barro. Por su parte *hawwāh* proviene de una raíz muy antigua y polisémica que según Benner (2005, 103-106) y también según Lane sería **hw* que significa una gran gama de términos relacionados con las acciones «tradicionalmente» femeninas: en primer lugar vida, seguridad, proteger, nutrir y en segundo lugar abrazar, llegar al rojo oscuro mediante la edad, menstruar, tomar posesión, lamentarse, transgredir, gritar (Lane 1835, 289-290; 303-3015). Como vemos ambos son los encargados de mantener simbólicamente, especialmente ella, la creación del Génesis con la estructuración de lo social, de la ciudad y del trabajo.

Sus hijos Caín y Abel son los que delimitan esos trabajos consolidando, de forma simbólica otra vez, el predominio de la agricultura y la ganadería. *Elohîm/YHWH* después de la expulsión se desentiende de la creación hasta tiempo después y ese rol es tomado por los creados. Y es que, por nuestra lectura, todo este mito es una afirmación del neolítico, con los ecos de la memoria épica paleolítica, en Oriente Medio. Es el triunfo del individualismo y lo humano sobre la creación de la que no pueden desprender al caos. Como vemos, estos seres — humanos o divinos — determinan espacios nuevos y diferencias en la creación. Su herramienta primordial es que poseen lenguaje con el que nombran y crean. Ellos representan el nuevo sujeto del relato frente a lo caótico

del pasado. El demiurgo es un trasunto celestial del nuevo gobernante neolítico, el señor del orden.

2.4. La lucha entre el demiurgo y el caos para conseguir el orden (creación) en un tiempo primigenio.

El cuarto elemento configura el espacio, el tiempo y la acción de la creación. Se trata de la lucha que mantiene el demiurgo con el caos para conseguir el orden (creación) en un tiempo primigenio. Este forma el núcleo principal de la narración. El relato de la creación nace de la interacción de los elementos, una vez que el demiurgo ordena el caos y lo somete. Este elemento configura la sintaxis del mito. El combate real (*Ra'*, *Marduk*, *Bajayidda*, *ʔadama* cushítico) o simbólico (*ʔādām* hebreo) del demiurgo determina el nuevo tiempo, el nuevo espacio y la nueva acción.

En Babilonia el ataque de *tiamat* (caos) podría entenderse como el diluvio hasta que el ser creado, *Marduk*, dotado de un nombre más poderoso (*bêlu*) que *Tiamat* restituye el orden obligándola a servir, a regar (*berâti*) a la creación que *Marduk* ha ordenado tras matarla. El último acto, la creación del ser humano, es la perdurabilidad de *Marduk* mediante la conservación de cincuenta nombres el poder para protegerse de lo adverso. Esta es la fundación de lo social y de nuevo el triunfo del orden cósmico siempre se mantiene por encima de las corrupciones del género (Rappaport 2001, 50). Al desterrar el caos —el auténtico origen primigenio— vemos que no es una estrategia para imponer las nuevas prácticas conforme al nuevo estatus político. En este mito se ve el afianzamiento del antropocentrismo sobre la naturaleza y, sobre todo, el poder de la nueva clase dirigente. Con el mito escrito y el rito escenificado —es decir marcado y pautado en una ficción— se acaban ciertas afinidades naturales y sobre todo el rol secundario del hombre en la creación. *Marduk*, nombrado como *bêlu*, es la imagen del nuevo gobernante, aquel que puede controlar e incluso destruir al caos y al resto de fuerzas si quiere. Es el triunfo de la técnica, de lo masculino y de la nueva civilización urbana.

A pesar de que en Egipto caos/destrucción, y orden/generación eran estados conocidos, en el mito egipcio de la lucha de *Ra'* con *Apep* supone la legitimación final del faraón, el triunfo de lo performativo. Eso lo vemos en la construcción perdurable, en el surgimiento de la idea de eternidad (arquitectura religiosa, momificación), el desarrollo de los tiempos verbales y en la justificación del mitos (Choza 2014, 77). El faraón, como lo hace *Ra'* a diario, es el encargado de decretar, crear y mantener el orden del cosmos. No se envía el caos a un destierro como en Babilonia, sino que se convive con él. Ya que la creación para los egipcios es nombrar y dar forma trayéndolo al orden. El ejemplo por antonomasia es el río Nilo: del caos más absoluto y agresivo, surge la vida.

En el mito hausa de *Bajayidda* se reproduce el mismo esquema que en Babilonia y Egipto: el héroe creado e investido de poder celeste destruye a la serpiente y libera un elemento vital. Con él a partir de ahora los hausas pueden

regar sus campos o fabricar los ladrillos de adobe, por ejemplo. El caos y la vida son puestas al servicio de los seres humanos. Este es el triunfo de la revolución neolítica.

Es por eso que vuelve a aparecer la oposición entre los pares afroasiáticos de **nan* (caos primigenio) y **baš* (cielo/abundancia), generador de la creación y legitimador del mundo de los humanos. El acto de sacar agua del pozo y canalizarla es un triunfo en el que podemos ver la metáfora de la lluvia y los cielos (Militarev y Stolbova 2007), siendo esta una explicación bastante factible, y común a otros pueblos afroasiáticos, para el nacimiento de la agricultura. Con la creación de la agricultura *Bajayidda* crea la sociedad hausa mediante su matrimonio con la reina de Daura. De él surge la dinastía de aquellos que guardarán el linaje hausa los siete legítimos (*hausa bakwai*) así como los siete ilegítimos (*banza bakwai*) legitimando a quien pertenece el poder.

Para los cushitas el combate que determina la cosmogonía, y por ende, la temporalidad, se entienden en clave cíclica. El caos y el orden dado por **waak'a* generan la cosmogonía, y el coito del hombre y la mujer primordial marca las estaciones. Esta es una explicación muy interesante para un pueblo que comenzaba a perfeccionar la agricultura y necesitaba entender esos periodos de orden y caos, que la determinan. La desestabilización, que contábamos anteriormente, produce una lucha. En esta lucha ganan los padres y los hijos rebeldes son condenados a servir –en la forma de animales y genios– a los hijos fieles. El triunfo del orden nos muestra ese componente de retribución del que hablábamos. El orden cósmico siempre se mantiene por encima de las corrupciones del género. Pero a la vez, la lucha supone otro nivel de creación del mundo: La eterna creación y destrucción de la realidad, que acaba explicando el rol de la muerte.

En el Génesis el relato nos muestra una estructura común con la de otros relatos afroasiáticos. No es un ciclo de luchas continuas como en Egipto, sino que se trata de una épica con retorno como ocurría en el mundo cushítico y sumerio. Es *Elohîm* quien llena el mundo de cosas venciendo al caos acuático (*tôhû*) por primera vez y culminando con la creación del ser humano (*ʔādām*). El caos dinámico en forma de serpiente (*tannîn*) provoca una caída en el caos, el cual acaba con las atribuciones de nombres y acciones a los humanos. Así ocurre sucesivamente con los distintos personajes y acontecimientos debido a la prevalencia del papel de lo histórico sobre el cosmos en el *Génesis* (Friedman 2001, 5).

El tiempo lineal es un nuevo espacio ordenador es lo que obtiene de esta lucha el demiurgo. La acción varía según los patrones culturales de cada uno, pesando más uno que otros. Por ejemplo, para los egipcios será el predominio de la palabra como realizadora de la acción (*lq3*) y para los hausas y los babilonios será la conducción del agua. *Marduk* usa esa lucha para hacer fluir el agua y crear los humanos, sirvientes que no permitirán una nueva rebelión de los otros dioses. Algo similar ocurre en la llamada «expulsión del paraíso» del ʔādām hebreo. Pues esta supone la reconstitución de todo esos parámetros

pero desde un acto interior al dársele con su transgresión ser mortal. Aunque, de forma aparente, parece que pierde frente al caos (la serpiente), *ʔādām* ganan hasta el punto que se convierte en autónomo. Él nominaliza y a la vez crea de nuevo el mundo que le toca vivir, otorgándole una dimensión propia. Estos hechos son los que le otorgan a este elemento una suma importancia dentro del mito y que determinarán a la nueva concepción del ser humano.

El ser humano se convierte en una extensión necesaria de estos hechos, imitando cotidianamente este elemento. La vida humana en el neolítico reproduce la narración mitológica, invirtiendo la formulación del paleolítico en la que primaba la ritualidad. La palabra, el tiempo lineal, el espacio ordenado y delimitado son los nuevos parámetros donde los afroasiáticos van a vivir. Y es que la organización de los elementos fónicos y narrativos —gestuales en su mayor parte— de los ritos en un relato recitable, accesible y recordable, tiene relación con la formación del lenguaje predicativo y la gramaticalización. Esto acentuará el control y el poder del nuevo soberano urbano. Todos estos mitos acabarán escribiéndose y, tras ello, convirtiéndose en los pilares sociales de la nueva sociedad neolítica.

3. Conclusión

Nuestro trabajo ha intentado mostrar y reflexionar un modelo funcional del mito primordial (*Urmythos*) de los proto-afroasiáticos a través de la comparación de los existentes en los grupos étnicos derivados. Para ello hemos analizado a través de la lingüística y la hermenéutica los mitos afroasiáticos. Tras este análisis, hemos obtenido cuatro elementos comunes en los mitos que generan una morfología y sintaxis propia de la narración. Estos consisten en:

1. Un fundamento (divinidad no-personal/Fuerza natural primordial)
2. Un sujeto (demiurgo asociado con el cielo)
3. Un antagonista/materia primordial (caos en forma de aguas)
4. Una acción (lucha entre el demiurgo y el caos para conseguir el orden y la creación) determinando espacio, el tiempo y la acción de la creación.

De ellos se induce un nuevo orden social, la sociedad humana neolítica. Además se muestra, desde los hechos, la función narrativa del mito primordial que describíamos en la introducción. Así, vemos como con estos elementos el mito primordial no solo se narra un relato cosmogónico más o menos fantástico, sino que a la vez se explicita la identidad del pueblo.

Un mito de estas características puede darnos informaciones muy valiosas respecto a la memoria paleolítica, a través de los ritos, de un grupo determinado. A su vez, la creación es una de las preocupaciones fundamentales de las sociedades urbanas, pues la cosmogonía supone una justificación del poder terrenal. Es el tiempo del lenguaje predicativo y la gramaticalización de cada una de las prácticas culturales.

4. Referencias

- Allen, James P. 1988. *Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven, Yale Egyptological Seminar.
- Batic, Gian Claudio. 2010. *Tatsuniyoyi na Hausa*. Roma, Aracne.
- Baldick, Julian. 1998. *Black God: Afroasiatic Roots of the Jewish, Christian and Muslim Religions*. Nueva York, Tauris
- Belcher, Stephen. 2005. *African Myths of Origin*. Nueva York, Penguin Books.
- Bocquet-Apell, Jean. 2008. *The Neolithic Demographic Transition and its Consequences*. Heidelberg, Springer.
- Benner, Jeff. 2005. *Ancient Hebrew Lexicon of the Bible* (AHLB). College Station, Wormbook.
- Berger, André y Marie-France Loutre). 2002. Climate. An exceptionally long interglacial ahead?, *Science* (Nueva York), 297 (5585). pp. 1287-8.
- Bernal, Martin. 1987. *Black Athena The Afroasiatic Roots of Classical Civilization vol.I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Bernal, Martin. 2006. *Black Athena The Afroasiatic Roots of Classical Civilization vol.III: The Linguistic Evidence*. Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Choza, Jacinto. 2002. *Antropología Filosófica. Las Representaciones del si mismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Choza, Jacinto. 2013. *Filosofía de la Cultura*. Sevilla, Thémata Editorial.
- Choza, Jacinto. 2014. *Filosofía de la Religión*. Sevilla, Thémata Editorial (en prensa)
- Dalley, Stephanie. 1989. *Myths from Mesopotamia*. Oxford, Oxford University Press.
- De Diego González, Antonio. 2013. Reconstruyendo la experiencia boreoafroasiática del conocimiento: un análisis de los prototérminos clave. *Acta Scientiarum. Language and Culture* (Maringá) 35 (4). pp. 301-311. Clave-doi: 10.4025/actascilangcult.v35i4.20353
- Eliade, Mircea. 1960. *El chamanismo y otras técnicas arcaicas de éxtasis*. Mexico DF, Fondo de Cultura Económica.
- Erman, Adolf y Hermann Grapow. 1971. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. 13 vols. Berlín, Akademie Verlag.
- Ehret, Christopher. 1995. *Reconstructing Proto-Afroasiatic*. Los Angeles, UCLA Press.

- Ehret, Christopher. 2002. *The Civilizations of Africa: A History to 1800*. Charlottesville, The University of Virginia Press.
- Friedman, Richard. E. 2001. *Commentary on the Torah*. Nueva York, Harper One Press.
- Kahle, Paul (ed.). 1977. *Biblia Hebraica Stuttgartensis*. Stuttgart, DBS Verlag.
- Kirby, Jimmy. 2007. *Creation Stories: Uniting Humanity to Educe a Holistic Understanding of African Worldwide*. Nueva York, Cornell University.
- Lane, Edward. 1863. *Arabic-English Lexicon*. London. Williams & Norgate.
- Lange, Dierk. 2004. *Ancient Kingdoms of West Africa: African-centred and Canaanite-Israelite Perspectives*. Dettelbach, J.H.Röll Verlag.
- Lange, Dierk. 2012. The Bayajidda legend and Hausa history. *Studies in Black Judaism*. Edith Bruder y Tudor Parfitt (eds.). Cambridge, Cambridge University Press. pp. 134-170.
- Militarev, Alexander y Olga Stolbova. 2007 *Afroasiatic Etymology Database*. Consultado el 21 de Octubre de 2013, en: <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\semham\afaset&first=1>
- Moore Cross, Frank. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Myths*. Boston, Harvard University Press.
- Orel, Vladimir y Olga Stolbova. 1995. *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*. Leiden, Brill.
- Rappaport, Roy. 2001. *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Akal/ Cambridge University Press.