

Revista de
FOLKLORE

N.º 224



Mujer de Canarias

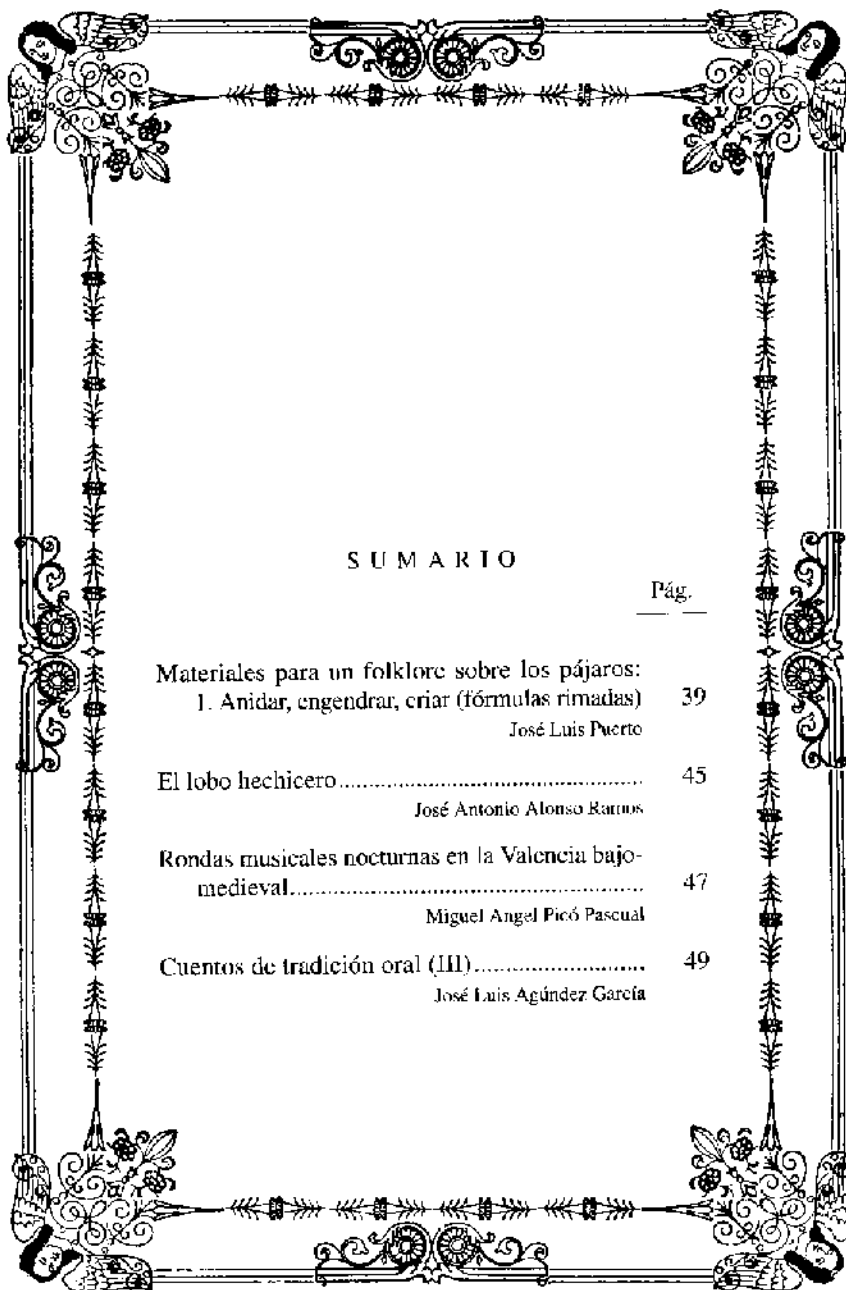
José Luis Agúndez García ■ José Antonio Alonso
Ramos ■ Miguel Angel Picó Pascual ■ José Luis Puerto

Editorial

El conocido refrán, "estar hecho un dominguillo", es como decir estar hecho un desastre y se refiere al muñeco o pelele relleno de paja y vestido de rojo que se utilizaba antiguamente en los cosos taurinos para incitar al toro a que embistiese. Cobarruvias lo describe así: "Es cierta figura de soldado desbarrapado, hecho de andrajos y embutido en paja, al cual ponen en la plaza con una lancilla o garrocha para que el toro se cebe en él y lo levante en los cuernos peloteándole. Esta invención es muy antigua y la usaban los romanos en la misma forma y con nombre de primipila o pila, que vale tanto como soldado piquero de los que llevaban las lanzas que llamaban pilas, arma propia de romanos. Pues a este soldado de paja le llamaron dominguillo porque le vestían de colorado, color festivo y dominguero, para que el toro le apeteciese con más rabia, que dicen sigue más a los que van vestidos de este color que a los que visten otros".

En el mismo sentido podría hablarse de la palabra "testaferro", con la que se moteja a otro de "bombre de paja", elegido para algo en lo que no interesa que aparezca la personalidad. El término viene del portugués "testa de ferro" y parece derivar de que quien iba a las justas con casco cerrado no mostraba su verdadera identidad hasta que no se lo quitaba.





SUMARIO

| | <u>Pág.</u> |
|--|-------------|
| Materiales para un folklore sobre los pájaros: 1. Anidar, engendrar, criar (fórmulas rimadas) José Luis Puerto | 39 |
| El lobo hechicero..... José Antonio Alonso Rarros | 45 |
| Rondas musicales nocturnas en la Valencia bajo- medieval..... Miguel Angel Picó Pascual | 47 |
| Cuentos de tradición oral (III)..... José Luis Agúndez García | 49 |

EDITA: Obra Social y Cultural de Caja España,
Plaza España, 13 - Valladolid, 1999.

DIRIGE la revista de Folklore: Joaquín Díaz.

DEPOSITO LEGAL: VA. 338 - 1980 - ISSN 0211-1610.

IMPRIME: Gráficas Turquesa. - C/. Turquesa, 27, Pº. I. S. Cristóbal - VA-1999

MATERIALES PARA UN FOLKLORE SOBRE LOS PAJAROS: 1. ANIDAR, ENGENDRAR, CRIAR (FORMULAS RIMADAS)

José Luis Puerto

Los pájaros son animales que han tenido y tienen una gran influencia en las distintas expresiones culturales de las sociedades humanas. Dentro de la cultura de tradición popular, aparecen de continuo en muy diversas manifestaciones (en el arte popular, en cualquier de sus ramas; en el mundo de las creencias y de los tabúes; en determinados ritos festivos; en la literatura de tradición oral: refranes, dichos, fórmulas rimadas, adivinanzas, trabalenguas, cantares, romances, cuentos, leyendas...; así como en otras muchas). Y, sin embargo, apenas se han ido realizando trabajos, con un cierto sistema, para analizar su presencia en cualquiera de las manifestaciones indicadas.

Nuestra pretensión, a lo largo de una serie de trabajos que iremos sacando a la luz, trata de aportar una serie de materiales y de pequeños análisis que contribuyan a la elaboración de un estudio, dentro del ámbito del Folklore y de la Etnografía, sobre los pájaros. Queremos comenzar desde el ámbito de la literatura de tradición oral, en el que la presencia de los pájaros, sus funciones y tareas, además de los rasgos de que son investidos, contribuye a lograr climas de poesía, de misterio, de enigma, de gracia, de ligereza... en los etnotextos en que ellos aparecen.

En los cuentos realizan muchas veces la función de coadyuvantes del héroe. En ciertos romances, el héroe y la heroína muertos se transfiguran y metamorfosean en pájaros. En los cantares de boda, sus cánticos se producen siempre en honor de los novios, padrinos y demás invitados. Su reproducción se poetiza en hermosas y sugestivas fórmulas rimadas. Tampoco faltan en refranes, adivinanzas o cantares de los niños, ni en algunos tipos de leyendas. En fin, que la literatura de tradición oral nos ofrece un rico y sorprendente muestrario en el que los pájaros actúan, como seres de realidad y como criaturas simbólicas, en el mundo de los hombres, motivando su fantasía y su imaginación.

Y es que una de las viejas aspiraciones del ser humano es la de volar por el aire, como lo hacen, con tanta facilidad, gracia y ligereza, los pájaros. El mito clásico del Icaro recoge muy a las claras dicha aspiración y la imposibilidad de convertirse en realidad.

Aparte de bastantes que vienen de Oriente, en las dos fuentes que nutren la tradición occidental —la bíblica o semítica y la clásica— hay relatos y textos en los que aparecen e intervienen los pájaros de un modo significativo. No podemos detenernos en realizar un muestrario de los mismos, pero sí queremos siquiera citar como ejemplos dos apariciones bíblicas de los pájaros.

LOS PAJAROS COMO COADYUVANTES

En la tradición cristiana no escasean los textos en los que los pájaros aparecen, desde el relato del Génesis, por ejemplo, hasta las *Floreccillas* de San Francisco de Asís, por trazar un arco temporal amplio y significativo. Sin olvidar que la tercera persona de la Santísima Trinidad —el Espíritu Santo— aparece simbolizado en forma de paloma.

Si aceptamos —siguiendo a Greimas— que todo relato aparece estructurado por distintas funciones (los *actantes*), en algunos de los libros del Antiguo Testamento aparecen ciertos pájaros como coadyuvantes del hombre, realizando una tarea de intermediación ya sea entre el hombre y el mundo (como ocurre en el arca de Noé) o ya entre Dios y el hombre (cual sucede en el del profeta Elías).

El relato del Génesis nos narra de este modo la comprobación del descenso de las aguas, por parte de Noé, una vez que ha finalizado el diluvio: "*Pasados cuarenta días más, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca, y para ver cuánto habían menguado las aguas soltó un cuervo, que volando iba y venía mientras se secaban las aguas sobre la tierra. Siete días después, para ver si se habían secado ya las aguas sobre la haz de la tierra, soltó una paloma, que como no hallase dónde posar el pie, se volvió a Noé, al arca, porque las aguas cubrían todavía la superficie de la tierra. Sacó él la mano, y tomándola la metió en el arca. Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la paloma, que volvió a él a la tarde, trayendo en el pico una ramita verde de olivo. Conoció Noé que habían disminuído las aguas sobre la tierra; pero todavía esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que ya no volvió más a él*" (1).

Observemos la función de intermediación indicada que realizan los pájaros, en este caso entre Noé y la Tierra, así como la "ley de tres" (observada por el folklorista danés Axel Olrik, en 1908, como una de las leyes estilísticas del cuento (2)) o triplicación, muy característica de los cuentos de tradición oral, que se produce aquí en las intervenciones de la paloma (en dos casos, salida con vuelta y, en el tercero, salida sin regreso).

En el primer libro de los Reyes, también del Antiguo Testamento, el episodio del cuervo y del profeta Elías es así relatado: "*Y dirigió Yavé a Elías su palabra, diciendo: «Pártete de aquí, vete hacia el oriente y escóndete junto al torrente de Querit, que está frente al Jordán. Beherás el agua del torrente y yo mandaré a los*

cuervos que te den de comer allí». Hizo según la palabra de Yavé, y fue a sentarse junto al torrente de Querit, que está frente al Jordán. Los cuervos le llevaban por la mañana pan y carne, y pan y carne por la tarde, y bebía del torrente" (3).

Los cuervos aparecen en este relato nada menos que como emisarios divinos, como intermediarios de la divinidad para que la tarea del profeta Elías se realice como cumplimiento.

VALORES SIMBOLICOS

Pero decíamos que los pájaros adquieren para el ser humano distintas significaciones, siendo además en muchísimos momentos personificados y apareciendo incluso realizando tareas humanas e incluso sobrenaturales (como ocurre en las fábulas o en los cuentos de encantamiento) y, desde luego, un claro valor simbólico.

El simbolismo que se otorga a los pájaros está indudablemente ligado con connotaciones de elevación, de ascensión, de ligereza, de pureza, de predominio del espíritu sobre la materia, de cántico muy hermoso... Los valores simbólicos son muy distintos y matizados, según a qué cultura y civilización nos decidamos a acudir.

Juan-Eduardo Cirlot lo define de este modo: "Todo ser alado es un símbolo de espiritualización, ya para los egipcios. La tradición hindú dice que los pájaros representan los estados superiores del ser. [...] Esta significación del pájaro como alma es muy frecuente en todos los folklores. [...] Ahora bien, la idea del alma como pájaro —reverso del símbolo— no implica la bondad de esa alma. [...] Según Loeffler, el pájaro, como el pez, era en su origen un símbolo fálico, pero dotado de poder ascendente (sublimación y espiritualización). En los cuentos de hadas se encuentran muchos pájaros que hablan y cantan, simbolizando los anhelos amorosos [...]. También pueden ser los pájaros amantes metamorfoseados. [...] El color del pájaro determina un sentido secundario de su simbolismo. [...] Los hindúes de la época védica se figuraban el sol bajo la forma de un inmenso pájaro, águila o cisne. Los germanos también tenían un pájaro solar. También es un símbolo de la tempestad. [...] El pájaro tiene una antagonista formidable en la serpiente" (4).

Mucho más escueto en su interpretación simbólica es J. A. Pérez-Rioja: "Como todo ser alado —indica—, el pájaro es símbolo de elevación espiritual. Evoca imágenes liberadoras del pensamiento, así como aspiraciones amorosas todavía irrealizables. // En la simbología cristiana, el pájaro adquiere la forma con alas extendidas para representar el Espíritu Santo" (5).

Pero, tras este preámbulo introductorio acerca del motivo de nuestro análisis, vamos ya a entrar en la materia de nuestro objetivo al afrontarlo: ofrecer materiales —en este caso fórmulas rimadas de tradición oral— como contribución a ese futuro folklore sobre los pája-

ros. Hemos recogido dichas fórmulas nosotros mismos, en nuestros trabajos de campo y, a la vez que mostrarlas, vamos a tratar de analizarlas brevemente y a relacionarlas con otras recogidas y procedentes de fuentes impresas anteriores.

FORMULAS RIMADAS SOBRE LA PROCREACION DE LA ESPECIE

En la tradición popular, se produce una observación del comportamiento de los pájaros en la secuencia temporal que va desde el solsticio de invierno al de verano (no es casual que en varias de las fórmulas se haga referencia a San Juan), dicho comportamiento está ligado con la reproducción de la especie y tiene como secuencias sucesivas el anidar, el poner los huevos, el emponillarlos, el nacer las crías, el echar el plumón, el crecer y el echarse a volar y hacerse independientes.

Cubre este proceso de reproducción un arco temporal —tal y como indican las distintas fórmulas— que comienza entre febrero y marzo y termina por San Pedro (29 de junio), por el tiempo de la recogida de la hierba (finales de junio, principios de julio) o por Santa Marina (18 de julio).

Todas las fórmulas rimadas que aluden a este proceso, tanto las leonesas como las salmantinas, tienen una estructura bimembre, tocada de un cierto paralelismo, que podemos formular así: Nombre del mes + realidad, acción o tarea de los pájaros en el mismo. Dicha estructura contribuye a acentuar el ritmo de la fórmula, cohesionado además por la rima entre los dos componentes de la estructura, formando un pareado irregular.

FORMULAS RIMADAS LEONESAS

Pertencen casi todas las que hemos recogido en la provincia de León a la comarca de Rueda, situada a orillas del río Esla, en la zona que va desde Cistierna a Mansilla de las Mulas, aunque también mostraremos alguna de otras zonas. Podemos decir que son comunes con otras del área cantábrica y, en concreto, astur-leonesa, ya que se han recogido en Asturias del mismo tipo, como enseguida mostraremos.

1. *Marzo,*
nialarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
por San Juan,
volarán;
y, por tiempo de la yerba,
cómo correrán.

(Carbajal de Rueda)

2. *Marzo,*
nialarzo;

*abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
por San Juan,
volarán;
por San Pedro,
hasta el cielo.*

(Modino)

3. *Marzo,
nialarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
en San Juan,
volarán;
y, en San Pedro,
darán el vuelo.*

(Nava de los Caballeros)

4. *Marzo,
nialarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
junio,
les agarrarás por culo;
en San Juan,
volarán;
en el mes de la hierba,
se siega el pan.*

(Valdealcón)

5. *Marzo,
nialarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
San Juan,
volarán;
y, San Pedro,
volandero.*

(Valdealcón)

6. *Marzo,
nialarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
por San Juan,
volarán;
y, por San Pedro
echarán el vuelo.*

(Villacidayo)

Fórmulas rimadas de otras zonas leonesas:

7. *Marzo,
nidarzo;
abril,
hueveril;
mayo,
pajarayo;
y, junio,
pájaro ninguno.*

(Mansilla de las Mulas)

8. *Marzo,
nidarzo;
abril,
hueveril;
mayo,
pajarayo;
y, por San Juan,
volarán.*

(Villafañe)

9. *Marzo,
espigarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
San Juan,
volarán.*

(Santibáñez de Porma)

10. *Marzo,
nidarzo;
abril,
güeveril;
mayo,
pajarayo;
y, San Juan,
pajaritos a volar.*

(Paradilla de la Sobarriba)

11. *Marzo,
nidarzo;
abril,
hueveril;
mayo,
pajarayo;
y, por San Pedro,
cogerán el vuelo
y subirán al cielo.*

(Castromudarra)

12. *Marzo,
nidarzo;
abril,
hueveril;
mayo,
pajarayo;
en San Juan,
volarán;*

*y, en la hierba,
al cielo subirán.*

(Gete)

13. *Marzo,
niularzo;
abril,
goguil;
mayo,
pajarayo;
San Juan,
volarán;
Santa Marina,
ganarán la vida.*

(La Garandilla)



En la cercana provincia de Palencia también la fórmula rimada tiene la misma estructura y las mismas secuencias que las de León y Asturias, como se puede comprobar con las siguientes versiones, levemente diferente la segunda de ellas, pues incorpora los meses de enero y febrero, en lugar de comenzar, como es lo común en las demás, por el mes de marzo:

14. *Marzo,
nidarzo;
abril,
hueveril;
mayo,
pajarayo;
para San Juan,
volarán;
y para San Pedro
correrás tras ellos
y no pillarás a ninguno.*

(Villanueva de Abajo)

15. *Enero,
buscadero;
febrero,
encontradero;
marzo,
nidazo;
abril,
hueveril;
mayo,
pajarayo;
y, en junio,
cógelos por el rabo.*

(Buenavista de Valdavia. Facilitado por Manuel Bores)

FORMULAS RIMADAS SALMANTINAS

Así como las leonesas comienzan siempre en el mes de marzo (salvo una excepción palentina, que acabamos de mostrar), las que hemos recogido en la provincia de Salamanca lo hacen casi siempre en el mes de febrero y son de distinto tipo, se centran sobre todo en la existencia de los nidos y en el hecho de poner huevos. Pertenecen todas ellas a la comarca de la Sierra de Francia, situada en el centro sur de la provincia, ya en el límite con Cáceres.

16. *En febrero,
los primeros;
en marzo,
más de cuatro;
en abril,
más de mil;
y, en mayo,
más que en to el año.*

(Cereceda de la Sierra)

17. *En febrero,
nido primero.
En marzo,
más de cuatro.
En abril,
más de mil.
En mayo,
más que en to el año.
En junio,
alguno.
Y, en julio,
ninguno.*

(El Maíllo)

18. *En febrero,
nido primero.
En marzo,
más de cuatro.
En abril,
más de mil.
Y, en mayo,
más que en to el año.*

(Nava de Francia)

19. *En febrero,
pone la torda el güevo.
En marzo,
más de cuatro.
En abril,
más de mil.
Y, en mayo,
más que en to el año.*

(Nava de Francia)

20. *En febrero,
nido primero;
en marzo,
más de cuatro;
en abril,
más de mil;
y, en mayo,
más que en to el año.*

(San Miguel del Robledo)

21. *En abril,
hace el nido la perdiz;
en mayo,
güeru;
y, en junio,
perdigones fuera.*

(San Miguel del Robledo)

22. *En febrero,
en celo.
.....
.....
.....
.....
En mayo,
güerayo.
Y, en junio,
peludo.*

(Cepeda)

ALGUNAS REFERENCIAS IMPRESAS

Dentro de la tradición peninsular, en distintas fuentes escritas, ya desde el Renacimiento, existen fórmulas rimadas, recogidas por humanistas primero y por folcloristas después, que hacen referencia a las distintas secuencias necesarias para la reproducción de la especie de los pájaros.

Hernán Núñez, ya en el siglo XVI, en su *Refranes, o Proverbios en romance*, recoge y publica una fórmula portuguesa de este tipo, a la cual él mismo añade su comentario:

"Febreiro, ricouqueiro: Março, tres o quatro: Abril, cheo iaz o couil: Mayo, pio pio po lo mato: luño, como vn puño: en Agosto, nao s tomaras a coso".

Fórmula traducida y glosada por el propio Hernán Núñez del siguiente modo:

"El Portugues. Hebrero, haze la perdiz el nido: Março, tres o quatro: Abril, lleno esta el cubil: Mayo, pio-pio por las matas: luño, como vn puño: en Agosto, no las tomaras corriendo. De los huevos, y de las perdizes" (6).

Dicha fórmula tiene relación tanto con las leonesas indicadas, como con las salmantinas. Con las primeras, en la referencia a una sucesión prolongada de meses y al hecho de nombrar el proceso que va desde el anidar hasta el echar las crías fuera; con las segundas, en el predominio del elemento de los huevos sobre otro distinto y también —en concreto con la número 16— en la referencia a la perdiz (en la traducción y comentario que Hernán Núñez hace) y no al pájaro de modo genérico.

Ya en nuestro siglo, el folclorista asturiano Aurelio de Llano Roza de Ampudia, en su libro *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral* (1925), en el apartado "VIII. Cuentos de animales", incluye el siguiente, en el que aparece una versión de la fórmula rimada de que tratamos:

187. EL HOMBRE Y EL PAXARIN

Una vez era un hombre que tenía los hijos mozos y no querían trabajar. Y un día, en el boque, encontróse con un paxarín que le dijo:

— ¿Por qué non faces con tus fíos lo que fago yo con los míos?

— ¿Qué faces tú, hom? —le preguntó el hombre.

*En marzo,
fago mi niarzo (nido).
En abril,
pongo mi güebín.
En mayo,
güaro.
En xuno,
plumo.
En xenutu,
écholos a pedir
con un cestu.
Y en agosto,
aunque los vea,
non los conozco (7).*

Acaso, tal y como aparece en el etnotexto asturiano, las fórmulas rimadas que hemos ido mostrando en el presente trabajo formen parte también de un cuento de tradición oral como el del libro de Aurelio de Llano. En cualquier caso, todos nuestros informantes nos han indicado siempre la fórmula rimada de un modo exento, sin incluirla nunca en ningún tipo de narración.

NOTAS

(1) *Génesis*, 8, 6-12, en: *Sagrada Biblia*, 23.ª ed., Versión directa de las lenguas orientales por Elio Nacar Fuster y Alberto Colunga, B. A. C., Madrid, 1967, p. 37.

(2) Pueden leerse en la versión inglesa: OIRIK, Axel, "Epics Laws of Folk Narrative, en DUNDES, Alan: *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965, pp. 129-141.

(3) *I Reyes*, 17, 2-6, en *Sagrada Biblia*, edición citada, p. 416.

(4) CIRLOT, Juan Eduardo: *Diccionario de Símbolos*, 1.ª ed., Labor, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1981, pp. 350 y 352.

(5) PEREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de Símbolos y Mitos*, 4.ª ed., Tecnos, Madrid, 1994, pp. 332-333.

(6) *Refranes, o proverbios en romance, que nuevamente colligió y glossó el Comendador Hernan Nuñez, professor eminentísimo de Rhetorica, y Griego, en Salamanca*, En casa de Iuan de Canoua, Salamanca, 1555, hoja 52 vto.

(7) LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Cuentos asturianos recogidos de la tradición oral*, 2.ª ed., Edita la Delegación Provincial de la Cultura, Editorial La Nueva España, Oviedo, 1975, pp. 314-315.



EL LOBO HECHICERO

José Antonio Alonso Ramos

Entre los relatos que narran transformaciones de hombres en animales, la del hombre-lobo ocupa un lugar destacado, especialmente por su contenido simbólico.

Esta es una versión de la leyenda del "lobo hechicero", tradicional de Robledo de Corpes (Guadalajara).

TRANSCRIPCIÓN DEL ETNOTEXTO

Un señor era lobo-hechicero, pero no lo sabían en su familia. Y un día fue la mujer a llevarle la comida a la Casacaída. Cuando iba por el Alto Millarejo le salió un lobo y la esgarrapó toda la ropa y las medias... te... le estuvo mordiendo con los dientes...

Y luego, cuando bajó la mujer a llevarte la comida le dijo el hombre:

– Cómo has tardao tanto de... de venir?

Y entonces dijo la mujer:

– ¡Ay si vieras lo que me ha pasao!..., que me ha salido un lobo... y me ha estao... y me ha mordido y...

Y dice:

– ¡Ala! pero... No comes?

Dice:

– ¡Cómo voy a comer si no tengo ganas de comer!

Entonces el hombre se puso a comerse la comida y la mujer le vio los hilos de las medias que los tenía en los dientes. Entonces la mujer cogió, se fue al pueblo y luego el hombre se fue tras d'ella. Y el hombre, pues, fue a la iglesia y le dijo al cura dice :

– Señor cura, ¡confesión, confesión!

Y entonces el cura le dijo:

– No confieso yo a lobos.

Y al hombre, yo creo que lo mataron.

RECOPIACION

Recopilada por José Antonio Alonso Ramos en Robledo de Corpes (Guadalajara) en 1988 y registrada en una cassette.

INFORMANTE

Comunicada por Petra Ramos Lucía que entonces tenía 58 años, natural de Robledo de Corpes, de profesión actual sus labores y anteriormente pastora.

Aprendió esta leyenda en 1940 (aprox.) de su abuela paterna, María Nieves Gutiérrez, también natural de Robledo de Corpes, de profesión sus labores.

OBSERVACIONES

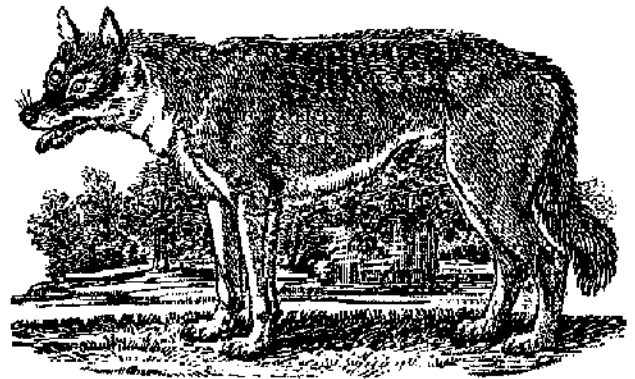
Se contaba a los niños, para entretenerlos a la hora de la comida.

Acerca de la realidad del relato la informante cuenta que a ella se la contaron como un suceso real y que cuentan que, antiguamente, existían muchos lobos-hechiceros en el pueblo.

Los topónimos que aparecen en el texto son reales y pertenecen al término municipal del pueblo.

EL ENTORNO DE LA LEYENDA

Robledo de Corpes es una localidad situada en el Norte de la Provincia de Guadalajara que, hasta hace poco, mantuvo una economía prácticamente basada en el autoabastecimiento. La ganadería fue una actividad importante especialmente la de ganado cabrío. A mediados de siglo casi todas las familias poseían animales, por lo que existía una organización social para atender las cabañas ganaderas.



Antiguamente, el bosque de roble debía ocupar grandes extensiones de terreno. Esto propiciaba la abundancia de lobos, animales muy temidos por todos, especialmente por los pastores que, con frecuencia, eran niños de muy corta edad. Se utilizaba el fuego para ahuyentarlos y tenemos noticias de que los pastores se avisaban, entre ellos, de su presencia mediante el toque del cuerno.

Hay otro relato que habla de un pastor que se mofaba de los demás gritando ¡Al lobo! ¡Que viene el lobo!

y, cuando acudían el resto de los pastores, se refa de todos diciéndoles que era mentira, hasta que una vez ocurrió de veras, pero entonces ya nadie le creyó.

Con la desaparición del bosque se extinguieron prácticamente los lobos, pero aún quedaban zorros. Cuando alguien mataba un zorro se colgaba el animal de un palo y se iba gritando por el pueblo: ¡El aguilando la zorra! El cazador era obsequiado con huevos y otras viandas.

Otro aspecto de la tradición oral de Robledo es la presencia del conocido romance de "La Loba Parda" cuya versión recopilada dice así:

*En el alto de aquel cerro
hay un pastor asentado,
hiciéndose una zamarra
para guardar su ganado.
Siete lobos vio venir
y una loba desfrenada,
a coger una borrega
que era hija de la blanca
sobrina de la (?)
cuñada de la calzada
que la tenían sus padres
para el día de la Pascua.
¡Arriba perros con yerros!
¡Arriba perra guardiana!
Si me coges la borrega
tienes la vida doblada.
No me mates pastorcito
por la Virgen Soberana,
ahí tienes ya tu borrega
sin faltarle una tajada.
Ya no quiero mi borrega
de tu hoca ya futeada,
lo que quiero es tu pellica
para hacerme una zamarra,
de tus orejitas guantes
de esos que gastan las damas,
de tus patitas correitas
para atarme bien las bragas.*

En un término del pueblo conocido por "Los Pajarones" existe aún una cruz de piedras en el suelo que, según la tradición, recuerda a un hombre que fue comido por los lobos.

COMENTARIO

Son muy comunes los relatos sobre hombres-lobo en Europa. En la Península Ibérica se han recopilado y analizado versiones, especialmente en el Noroeste-Galicia (1), Extremadura y Norte de Portugal, también en

Asturias y País Vasco, e incluso en América Meridional y Las Azores (2).

Parece ser que el tema tiene claros antecedentes en Grecia y Roma (3).

Normalmente los protagonistas de los relatos son hombres, pero existe al menos una versión documentada en que es una mujer la que se transforma (4). Históricamente la brujería se ha asociado más con el sexo femenino, mientras que la hechicería ha estado más compartida por ambos sexos.

En nuestro ejemplo el hombre se transforma en lobo-hechicero. Por un lado es capaz de mantener una vida convencional, mientras se encuentra en el espacio urbano y familiar, pero se transforma, tanto física como mentalmente, cuando aparece en la naturaleza. Cuando vuelve al espacio urbano está transformado de nuevo, pues solicita el reencuentro con el orden mental — la confesión—, pero la comunidad, una vez conocida su doble vida, le impide el regreso al colectivo por medio del representante del orden religioso —el cura— y llega a acabar con su vida.

El lobo en algunas culturas es símbolo del mal, del caos y de la destrucción (5). Desde una óptica religiosa se han asimilado algunas representaciones del lobo con el pecado (6). Este parece ser el sentido de nuestro relato.

También el zorro es considerado a veces como animal diabólico (7).

NOTAS

(1) RISCO, Vicente: "Creencias populares gallegas. El lobis-home", *RLYR*, T. I., CSIC, Madrid, 1944.

(2) Ver BLANCO GONZALEZ, Juan Francisco: *Brujería y otros oficios populares de la magia*, Salamanca, 1992, p. 272.

(3) BLANCO GONZALEZ, Juan Francisco: *Op. cit.*, p. 270.

(4) En CAMARENA, Julio: "Cuentos Tradicionales de León", Madrid, D. P. de León y Seminario Menéndez Pidal, UCM, 1991, n.º 94. El cuento lleva por título "La muchacha lobo" aparece como el tipo número 409 en el *Catálogo Tipológico del Cuento Folclórico Español*, de Julio Camarena y Maxime Chevalier.

(5) CIRLOT, J. Eduardo: *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1988, pp. 279 y 280.

(6) LOPEZ, Ricardo: *Símbolos*, Vigo, 1993 y ss.

(7) GARO BAROJA, Julio: *El Carnaval*, Madrid, 1986, p. 353.

Además de la transmisora de la leyenda, el romance "La Loba Parda" fue comunicado por Basilio Barrio Moreno, pastor que nació en Robledo de Corpes en 1935.



RONDAS MUSICALES NOCTURNAS EN LA VALENCIA BAJOMEDIEVAL

Miguel Angel Picó Pascual

A Pilar Oraá, en recuerdo de nuestros años universitarios en la ciudad del Turia.

La costumbre que han tenido los jóvenes de rondar de noche en grupos por las calles provistos de instrumentos de cuerda se remonta a la Baja Edad Media aunque no siempre esta tipología de cantos ha ido ligada única y exclusivamente a los mozos enamorados y a la pasión amorosa. Si bien la falta de documentación con melodías populares de ronda de aquella época nos impide conocer a fondo el fenómeno musical en sí, los recursos documentales permiten adentrarnos etnográficamente en el terreno propuesto. La lectura de los registros de Justicia Criminal del Archivo del Reino de Valencia desvela noticias de enorme interés para la ciudad de Valencia, que bien pueden aplicarse a otras urbes hispánicas. En este sentido, vamos a ceñirnos al análisis de uno de los matices que presenta este fenómeno en el otoño medieval, la imagen que repetidamente nos han querido retratar de aquellos mozos pacíficos y enamorados cantando a la luz de la luna al pie de puertas, ventanas y balcones de sus respectivas novias es posterior a la época que nos ocupa, su origen hay que buscarlo en el siglo XVI.

Los atractivos nocturnos han seducido siempre a la naturaleza humana, es evidente. Durante la Baja Edad Media en las ciudades y núcleos rurales de cierta entidad, la noche era un momento aprovechado por los jóvenes para divertirse. Organizados en bandas, "companyons", recorrían las calles deambulando sin rumbo fijo y las tabernas que no cerraban saltándose las drásticas medidas reguladoras de horarios impuestas por el municipio. El canto y la música eran un hecho inseparable de estos grupos, si bien conviene dejar muy claro que en ningún momento las melodías eran destinadas a expresar la pasión de sus amadas; durante esta época los jóvenes, juerguistas y sobre todo cargados de violencia —siempre se hallan envueltos en infinidad de francachelas, disturbios y desórdenes callejeros— cantan e improvisan principalmente canciones deshonestas y difamatorias que en ningún momento dirigen a una dama en especial. Sus paradas terminan siempre en la taber-



na, lugar privilegiado para la sociabilidad medieval masculina y en el burdel, un ámbito y espacio urbano amurallado y acotado que es el marco más adecuado para la diversión, la frivolidad, el esparcimiento y la juerga. Allí encontraban una válvula de escape para eliminar las múltiples tensiones acumuladas. Durante la noche es el momento en el que los jóvenes, incansables cantores y tañedores de instrumentos musicales, purgan todas las tensiones de las que son portadores. Cuando quedaban libres de sus respectivas ocupaciones diarias buscan entretenerse y explotar sus impulsos violentos. Organizados en bandas buscan pelea deambulando con sus instrumentos por calles y plazas de la ciudad, y especialmente por tabernas, mesones y hostales diseminados en el burdel. A la luz de la luna se lucha, se ríe, se canta y se baila sin descanso y a la luz del candil se consume desmesuradamente vino, se juega sobre todo a los dados, se entablan charlas interminables, se fornicaba y se oye música tocada por algún que otro juglar y

se ve bailar a prostitutas que no dejan de incitar con sus danzas obscenas y lascivas. En Valencia aparece documentada durante esta época una tal *Caterina la juglaresca*, prostituta, cuyo nombre de guerra refleja que en su oficio demostraba sus dotes musicales y literarias.

Los tumultos y disturbios protagonizados por estas bandas noctámbulas de jóvenes en el escenario callejero valenciano son interminables, en muchas ocasiones acabarán enfrentándose a los propios representantes de la justicia, que vela por el orden público por medio de las compañías de *capdeguaytes* que rondan por toda la ciudad y del propio Justicia y su lugarteniente que vigila especialmente el burdel. Después del toque de queda, tras el cierre oficial de tabernas, hostales y burdel —la transgresión de la legalidad es continua— es cuando se inician las rondas de *companyons*, incansables cantores y tañedores de instrumentos. En sus serenatas sin dedicación especial a nadie, y menos a doncellas, siempre está presente la música especialmente a través de canciones deshonestas que incitan a la diversión tal y como nos transmite la documentación valenciana. Es evidente que la música forma parte de su sociabilidad puesto que las patrullas de los *capdeguaytes* confiscan continuamente instrumentos, especialmente laudes, guitarras, violas, trompas, pequeñas arpas y tamborcillos, todo un auténtico arsenal con el que montaban sus juergas nocturnas. Veamos a continuación un ejemplo muy ilustrativo. La noche del 9 de mayo de 1407 un grupo de jóvenes “anaven sonant un laüt e tamboret, e cridant e fahent rumor los dits tamboret e laüt” (1). Vistos por el *lochtinent* de Justicia y sus *saig* intentan detenerlos y confiscar sus instrumentos musicales. Ellos en ningún momento huyen, al negarse a entregar sus preciados tesoros indispensables para la bulla y la diversión, empieza de pronto una pelea que termina en una auténtica lucha con puñales y espadachines. Los más avisados

y los que no habían sufrido ninguna herida huyen, el resto son encarcelados.

¿Cuál era la actitud de la iglesia y especialmente la de sus moralistas frente a estas manifestaciones? Huelga decir que contraria. La exploración de los sermones de Sant Vicent Ferrer nos desvela que ya de por sí el santo tenía cierta aversión por el acto de oír música, y no digamos nada por lo que atañe a los bailes y danzas, los cuales llegan a ser para él completamente perniciosos, no duda siquiera en compararlos con el placer carnal, recriminando especialmente las incitaciones de las mujeres en los mismos (2) y recomendando a los jóvenes cristianos que deben privarse de “cantar cançonets que totes toquen al paper de il·licits toquaments e cogitacions e de males companyies” (3). Igualmente las actuaciones de juglares serán contempladas por la iglesia como *inhonesta mercimonia*, debido a que, a parte, generalmente su vida privada no correspondía con los ideales moralistas que aquella propugnaba. En Valencia, por ejemplo, hallamos documentado a finales del siglo XIV a un tal *Pedroló d’Osca*, juglar, que tenía dos mujeres, por lo que al ser descubierto no tuvo otro remedio que pagar una composición monetaria ante el justicia (4).

NOTAS

(1) Archivo Reino de Valencia, *Justicia Criminal 18, Mano 5, 9 de mayo de 1407*.

(2) *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a Valencia l'any 1413*. Introducció, notes i transcripció per J. Sanchis Sivera, Barcelona, 1927, p. 132.

(3) “Sermons de Sant Vicent Ferrer”. Selecció, pròleg, bibliografia i notes per J. Sanchis Sivera. *Els nostres clasics*, Barcelona, Vol. V, pp. 92-93.

(4) Archivo Reino de Valencia, *Justicia Criminal 14, 10 de noviembre de 1384*.



Thompson (*El Cuento...*, p. 62), dice que el cuento de Juan el Oso

es uno de los más populares del mundo. Está expandido por toda Europa, siendo especialmente bien conocido en los estados bálticos y en Rusia. Se encuentra en el Cercano Oriente y en Africa del Norte, pero parece haber viajado sólo en fragmentos hasta zonas tan distantes como la India. Es muy popular entre franceses y españoles, quienes lo han traído a América, donde ha sido adoptado por las tribus de indios norteamericanos, y también lo cuentan los franceses en Canadá y Missouri.

Juan el Oso es uno de los héroes, o al menos uno de los hombres fuertes, más conocido del folklore hispánico. En esta ocasión, no tenemos espacio para incluir nada más que el cuento más extendido, aquél que podría considerarse como paradigma o arquetipo representativo de un amplísimo grupo de cuentos maravillosos. En él aparecen los motivos más notables: nacimiento del héroe por intervención animal, asesinato del padre (rey), despedazamientos, viaje al inframundo, princesas raptadas, reconocimiento del esposo, etc. Nuestra versión, sin embargo, se separa en los episodios característicos y omite buena parte de elementos importantes. En el estudio, no pasaremos por alto todos estos elementos ausentes. Como en los temas anteriores, optamos por normalizar los textos andaluces.

JUANILLO EL OSO

Este era una vez Juanillo, que estaba en el colegio y todos los muchachos le decían "Juanillo el Oso". Claro, pues Juanillo el Oso, Juanillo el Oso... Y le decía a su padre:

— Opá —a su madre...—, yo no me puedo quedar en el colegio, porque todos los muchachos me dicen Juanillo el Oso, y voy a coger a uno y voy a hacer una cosa mala —¡bueno!, pues—. Yo me voy a ir por ahí a hacer ventura.

Y entonces fue, porque tenía mucha fuerza, y fue a casa de un herrero y le dice, dice:

— ¡Maestro!

Dice:

— ¿Qué quieres, Juan?

Dice:

— Aquí venía a que me hiciera una cachiporra de mil quintales.

Dice:

¡Vale!

Echó, venga allí todos los herreros machacando hierro, y venga y venga. Y para darle la vuelta a la cachiporra, pues ya ves, los herreros, pues lo tenían que hacer con una grúa. Y todos se refán, dice, dice:

¡Este va a poder con la cachiporra, esta, ofú!

Cuando llega el otro, dice:

— ¡Maestro!, ¿y la cachiporra?

Dice:

— ¡Ya está hecha!

¡Hale!

— ¿Cuánto es?

— ¡Tanto!

Le dio el dinero. Y hace así con una mano Juanillo, y se la echó al hombro. Bueno, y entonces va caminando adelante y se tropieza con uno que estaba arrancando pinos con las manos, y le dice:

— Amigo, ¿qué hace usted ahí?

Dice:

— ¡Aquí estamos rascando pinos con la mano!

Dice:

— ¿Cuánto, cuánto gana ahí?

Dice:

— Yo gano aquí tres chicas.

Dice:

— Bueno. Pues le doy, le doy el doble... ¿y se viene usted conmigo?

Dice:

— ¡Vale!

¡Bueno! Fue caminando... Más adelante se tropieza a otro, uno que estaba haciendo comida; estaba haciendo comida, y entonces le dijo...:

— ¿Cuánto gana usted aquí?

Dice:

— Yo gano aquí tres chicas.

Dice:

— Bueno, pues yo le doy el doble: se viene conmigo, ¿no?

Dice:

– ¡Venga!

Le dio el doble, siguieron adelante. Y entonces vieron una luz, y era una casilla que estaba abandonada. Dice:

– Allí vamos a ir a parar.

Y entonces agarra y dice, dice:

– Bueno, nosotros vamos a ir a trabajar, y se va a quedar aquí el que va a hacer la comida.

– ¡Vale!

Pues estando de noche haciendo el guiso, llegaba uno por una chimenea y decía:

– ¡Caigo o no caigo!

Y claro –como él estaba cagaíto de miedo–, decía:

– ¡Cae!

Y hacía..., y echaba una saliva por la chimenea y caía en el guiso. Bueno. Entonces, cuando llegaron los otros...

– ¡Qué! ¿Cómo está el guiso?

El guiso está muy bueno.

Como, claro, él había visto que había echado el otro una saliva, pues él no quería comer. Y entre los dos se comieron todo el guiso. Bueno. Dice:

– Pues mañana se va a quedar aquí el que arranca los pinos.

Bueno, pues se fueron ellos a trabajar y se quedó el de los pinos. Y le pasó igualmente. Llega por la chimenea, dice:

– ¡Caigo o no caigo!

Dice:

– ¡Cae!

Y echó la saliva. Y el otro pues lo sabía; ya no quería guiso, ni ése ni el otro. Y entonces, dice Juanillo:

– ¡Por qué no queréis comer?

Dice:

– No tengo gana.

Dice:

– Bueno, pues mañana me voy a quedar yo aquí, hombre, a ver lo que pasa.

Y se queda Juanillo. Fueron ellos al trabajo. Y llega y le dice –como estaba, el Juanillo, el que tenía el guiso puesto en la candela–, llega y dice:

– ¡Caigo o no caigo!

Dice:

– Espérate, hombre, cáete en el perol.

Y apartó el perol y se tiró el demonio por la chimenea. Y agarró Juanillo, cogió la cachiporra de mil quintales, y le pegó un cachiporrazo en la cabeza y le arrancó una oreja. ¡nada más! Y se guardó el Juanillo la oreja en el bolsillo, y dice:

– Hombre, ya sé por qué no querían ustedes comer. Llegaba uno aquí por la chimenea –dice– y decía: “¡Caigo o no caigo!”. Y echaba una saliva en el guiso, ¿verdad? –dice–. ¡Ea! –dice–, comer tranquilos que después se lo voy a enseñar yo a ustedes dónde está.

Y Juanillo lo había metido en un arca. Bueno, pero como no lo había matado, atagarró y se salió de lo alto. Cuando terminaron de comer, fue a enseñárselo, y había..., como llevaba la oreja arrancada, que la había arrancado Juanillo, pues el chorreo de sangre iba y caía en un pozo. Pues el pozo tenía un montón de metros para abajo. El tío dice:

– Pues, aquí cae metido.

Entonces, agarra y se entró... dice:

– Aquí vamos a entrar nosotros en el pozo –dice–. ¡Tú, venga, haz tomiza ahí bastante, sogas bastante!

Se lió, venga a hacer sogas, venga a hacer sogas. Y le dice el de los pinos:

– ¡Para arriba!

Bueno. Le sacaron de seguida para arriba.

– Bueno, –dice–, pues ahora, ahora el de la comida.

Cuando iba por la mitad del pozo, dice:

– ¡Venga, para arriba!

Lo sacaron también para arriba. Dice Juanillo:

– Yo, cuanto más, cuanto más diga, más abajo –y decía Juanillo–, venga al fondo de, de eso.

Entonces dice Juanillo: “Esta gente me van a dejar a mí aquí”.

Bueno, pues cuando salió para arriba, dice:

– Ahí va... –porque había un tesoro, dice–, ahí va el tesoro para arriba.

Bueno, entonces agarró y mandó nada más un poco del tesoro que tenía. Y entonces, mandó nada más un poco de tesoro. Y entonces, le hace para arriba; amarró la cachiporra él, Juanillo, para arriba. Y cuando iba por la mitad del pozo, le cortaron la cuerda y cayó el cachiporro abajo. Dice Juanillo:

– ¡Cómo lo sabía, cómo lo sabía yo que esta gente no me sacaba!

Bueno, y como Juanillo se acordó que tenía la oreja del demonio metida en el bolsillo, le pegó un bocado a la oreja. El demonio, dice:

– ¡Qué me pides, qué me mandas!

Dice:

– Que me saques el tesoro del pozo.

Y le sacó el tesoro del pozo. Después le pegó otro bocado, dice:

– ¡Qué me pides, qué me mandas!

Dice:

– Que me saques a mí del pozo.

Le sacaron del pozo. Bueno y, entonces, agarró el Juanillo, y cuando salió del pozo, le pegó otro bocado en la oreja, dice:

– ¡Qué me pides, qué me mandas!

Dice:

– Que me pongas a los Pirineos de Francia.

Y entonces, allí en los Pirineos de Francia, se casó con la princesa.

Jaime Aniceto Alamo. Arahál, 1991.

ARGUMENTO

I. Juanillo decidió marchar del hogar, porque en el colegio le llamaban “Juanillo el Oso” y temía las consecuencias de su propia reacción violenta. Se omite su origen.

II. Encargó una porra de hierro de mil quintales al herrero; para su confección tuvieron que emplear grúas, pero él la tomó con una sola mano. Yendo de camino, contrató a un hombre que arrancaba pinos con la mano y a otro que estaba haciendo comida. Llegaron los tres a una casa donde un extraño visitante echó saliva en la comida mientras el cocinero la preparaba. En una segunda ocasión, cuando cuidaba la comida el hombre que arrancaba pinos, se volvió a repetir la extraña visita. Vigilando Juanillo el Oso, apareció el visitante; pero el héroe lo golpeó y le arrancó una oreja. El desconocido huyó, dejando un reguero de sangre, hasta un pozo. Los compañeros quisieron seguir al huído hasta lo más profundo de aquel abismo, pero desistieron; así es que Juanillo mismo decidió bajar.

III. El índice general, así como la mayoría de las versiones, nos hablan de las tres princesas raptadas por el monstruo. Nuestra versión omite esta parte.

IV. En el pozo, halló un tesoro, parte del cual fue izado por los compañeros. Esto sustituye al rescate de las tres jóvenes cautivas del monstruo.

V. Los compañeros abandonaron al héroe en las profundidades. Con la ayuda del demonio, cuya oreja conservaba, consiguió sacar el resto del tesoro, salir del inframundo y llegar hasta los Pirineos.

VI. Evidentemente, suprimido el rapto de las princesas, nuestra versión carece de reconocimiento.

CATALOGACION Y ESTUDIOS

– Astrid Lunding, n.º 5A: *The Rescued Princesses*.

– Aarne-Thompson, n.º 301: *The Three Stolen Princesses*. (Cf. n.º 301A: *Quest for Vanished Princess*; n.º 301B, anterior precedido de *The Strong Man and his Companion*; 650A: *Strong John*).

– Boggs, 301.

– Hansen, 301.

– Robe, 301.

– Camarena (*Repertorio... Cantabria*), 301B.

– González Sanz (*Catálogo... Aragoneses*), 301B: *El Fortachón y sus Compañeros. Juan el Oso*.

– Pujol, 301: *Les Tres Princesses Robades*.

– Amores García, n.º 19.

– Espinosa, II, pp. 498-504.

– Camarena-Chevalier, (301A), 301B: *El Fortachón y sus Compañeros*.

ANÁLISIS

Es un cuento donde hay grandes carencias de motivos (y funciones), comparado con el índice general.

Imaginamos que nuestro héroe-buscador tiene un origen mixto animal-mujer, tal como cabe esperar de las versiones completas, porque el héroe se queja de que le llaman “El Oso”, pero no están explícitos los motivos que lo proclaman: F610, B611.1, B29.7 ó F611.1.5, que serían de esperar.

La parte I (en que descompone Thompson el cuento) posee un presumible T615 y un L111.3.

La parte II se refiere a los compañeros extraordinarios F601; pero, incluso en ellos, las funciones extraordinarias están diluidas. Sobre el primero, se dice que estaba arrancando pinos con la mano (es el conocido Arrancapinos de otras versiones, F611.3.1), pero del segundo no menciona nada especial (Cliffbreaker o Allamantes): N835, F600, G475.1, F92, F451.5.2, F80-F101 (viaje de ida –mediante una cuerda F96– y vuelta al mundo subterráneo).

Asombrosamente, carece de princesa raptada y encerrada en el mundo subterráneo (R11.1); en su lugar, en el abismo, hay un tesoro. Esto hace que el cuento pierda toda la acción posterior: pretensión de los impostores, reconocimiento, boda, etc.: K1931.2, G500, K677, K963, D2135.2, L161.

Es curioso cómo, en este cuento, el viejo ideal de ascenso social mediante el matrimonio con la princesa se ha alterado radicalmente. El héroe de origen humilde, primero se ha promocionado socialmente mediante las riquezas obtenidas y, sólo después, desde esa posición

superior, se hace merecedor de la mano de la hija del rey. Es decir, le falta a nuestra versión ese ideal de ascenso social mediante el matrimonio con la princesa, que es el que anima todo cuento maravilloso. Esto nos hace pensar que esta versión ha sido reelaborada por la mentalidad de una sociedad práctica, realista, moderna.

Al igual que faltaban los motivos que hablaban del origen de Juanillo, faltan las funciones (según Propp) iniciales. El cuento arranca con la carencia:

a6: *carencia*: Juan Oso es rechazado socialmente.

↓ : *partida*: decide ir en busca de aventuras.

D7: *primera función del donante*: un demonio se burla de los compañeros.

Aquí encontramos un elemento triplicador: tres agresiones, teniendo sólo éxito la tercera (D7 x3).

E9: *reacción del héroe*: decide actuar.

F1: *recepción del objeto mágico*: el héroe se apodera de la oreja del demonio (por lo general suele ser un enanillo quien la dona).

G : *desplazamiento*: Juan baja al pozo.

Aquí se produce una gran laguna: *no hay combate* (H), *ni victoria*, evidentemente (J)...

Tras la utilización del objeto mágico, se produce el matrimonio. W³.

El esquema, pues, sería:

a6 ↓ D7 E9 F1 G W³

Podría decirse que el motivo B635.1 (el hijo del oso) viene a ser la causa de la función a6 (carencia) y que G475.1 (un oso ataca a los intrusos del bosque —o posiblemente F451.5.2, enano malvado) es la causa de las funciones D7, E9, F1.

La función G6 (siguiendo un rastro de sangre) se corresponde con F92 (entrada por abismo al mundo inferior) o F80 (viaje al mundo subterráneo).

La función W³ viene a ser, evidentemente, el motivo L161.

OTROS MOTIVOS

Thompson: W185, Z200, L101, L112, L160, F90, F95, F102.1, F110, F451.5.2.7, F451.5.2.10, F451.5.11, F721, F721.1, F150, F621, J706, K1931, K1935, K2296, N582, T121.3.1.

Wilbert-Simoneau: F570+.

VERSIONES POPULARES ESPAÑOLAS

— Muriel (*Cuentos...*, pp. 100-101): *Juanillo el de la Porra*.

— Rasmussen (*CP. Andaluces*, pp. 25-35), n.º 4: *Juan el Oso*. Bastante acercado al arquetipo (falta el parricidio del oso), los ayudantes se llaman "Junta Cerros con el Culo" y "Arrancapinos".

— Bravo-Villasante (*C. Andaluces*, pp. 59-68): *Juanillo el Oso*. Es una versión bastante singular. La madre tiene tres hijos con un orangután.

— Larrea (*Gaditanos*, pp. 141-147), n.º XXII: *Juanillo el Oso*. Como en el anterior, la madre tiene tres hijos con un orangután.

— García Surrallés (*Era... Gaditanos*, pp. 63-76), n.º 8: *Juanillo el Oso*.

Rodríguez Almodóvar (*C. al Amor...*, 1, pp. 99-103), n.º 13: *Juan el Oso* (véase *Los Cuentos Maravillosos*, pp. 111-116).

— Naveros (*C... de Baena*, pp. 59-64): *Juanillo el Oso*.

— Cf. Morote (*Cultura Tradicional de Jumilla*, pp. 235-240): *Guarinillo*.

— Camarena (*C... Real*, pp. 53-67), n.º 42: *Juanillo el Oso*, n.º 43: *Gorrillo Colorao*, n.º 44: *Juanillo el Oso*.

— Fraile (*C... Madrileña*, pp. 140-151): *El niño que venció al Diablo* (cuatro versiones).

— Garrido Palacios ("Cuentos que me han contado", pp. 147b-149a, 150a-153b), n.º I: *Perico el de la Maza*, n.º III: *Juanillo el Mismo*. Idem ("Un Cuento del Abuelo para despertar (De viva Voz)"), pp. 43-47.

— Cortés Vázquez (*C. P. Salmantinos*, I, pp. 96-102; II, pp. 130-154), n.º 46: *Juan de la Porra*, núms. 127-129: *Juanito el Oso*.

— Cortés Vázquez (*C... Ribera del Duero*, pp. 124-133), núms. 42 y 43: *Cuento de Juanito el Oso*.

— Espinosa (*CPE*, I, pp. 303-314), núms. 133 y 134: *Juanito el Oso* (soriana y santanderina), n.º 135: *Juanillo el Oso* (tolcedana). Nos dice (II, pp. 498-504) que Panzer ha hecho un estudio definitivo sobre el cuento, que es de origen oriental, según señalan también Cosquin, Gaidoz o Bolte-Polivka.

Podemos extraer los siguientes elementos del estudio de Espinosa que están presentes en nuestra versión:

- A. Héroe de nacimiento y fuerzas maravillosas.
- B. Compañeros extraordinarios.
- B1. Compañeros maltratados por el demonio.
- D. Rescate de las princesas.
- F. Los compañeros abandonan al héroe en el subsuelo.
- F. Llega al palacio, se hace reconocer y se casa.

El primer tipo, de los varios que aísla Espinosa, se caracteriza por el señalamiento del origen del héroe, mientras que los tipos II y III suelen centrarse en el rescate de la princesa.

Las versiones hispánicas que estudia nuestro teórico son del tipo I. Según Panzer, el episodio del nacimiento

del héroe no pertenece al arquetipo primitivo del cuento, pero Espinosa se pregunta por qué aparece en todas o la mayoría de las versiones.

– Curiel Merchán (*Extremeños*, pp. 253-258, 321-325, 467-471; CSIC, pp. 155-161, 210-214, 324-328):

• *La leche de la Leona* (n.º 62). Contiene los siguientes elementos: niño criado con leche de burra; ayudantes: tripero y rodador de piedras de molino; choza de pastor sustituyendo a la casa del diablo; el tripero siente frío en la bajada al inframundo y el rodador siente calor; una vieja da consejos al héroe en el submundo.

• *Juan de la Porra* (n.º 81), bastante complejo.

• *Juan el Oso* (n.º 130). Sin el episodio del rapto; "Medio Oso", el personaje héroe, mata a unas personas por llamarle Oso; los compañeros reciben los nombres de Partecanchos y Parteleña; en la bajada al inframundo, el primero renuncia, porque dice que hay mosquitos, el segundo porque hay vidrios. El oso se casa en el submundo.

– Rodríguez Pastor (*Extremeños y Andaluces*, pp. 109-116), n.º 8: *Juanillo, el Oso*. Padre y madre osos; acompañantes: Arrancapinos y otro que allanaba sierras; la bajada al pozo es para beber; no hay princesa en el mundo inferior.

– Espinosa (*CPCL*, I, pp. 100-109), n.º 62: *Juanillo el Oso*. El oso rapta a la madre y la recluye en una cueva. Ya mayor, el hijo rueda la piedra de la cueva y mata al padre que quería impedir la huida de madre e hijo. Compañeros: Aplanamontes y Arrancapinos. Es un cuento bastante completo. N.º 63: *Juan Oso*. Arrancapinos y Arrancapenas son los acompañantes de esta versión que, por lo demás, resulta muy esquemática. N.º 64: *El Hijo Burra*. La fortaleza del joven radicaba en la leche de burra que había bebido; los compañeros, sin nombre, son un personaje que no tenía nada que comer y otro que estaba cavando; en el descenso halla Juan dos salas, una fría y otra caliente.

– Camarena (*León*), n.º 74: *Juanillo el Oso*, n.º 75: *Juan de la Pollina*.

– Camarena (*Seis... Cantabria*, pp. 29-36): *Juanillo el Oso*.

– Cf. Llano Roza de Ampudia (*Cuentos Asturianos*, pp. 288-291), n.º 113: *Juanillo el Oso*.

– Cuscoy (*Tradiciones Populares*, II, pp. 156-159), n.º II: *Las Tres Princesas Encantadas* (Arranca-Pinos, Derriba-Montañas, Calca-la-Tierra).

– Saco y Arce (*Lit. Pop. de Galicia*, pp. 267-272): *Juanillo el de la Cachiporra*.

– Amades (*Folklore de Catalunya...*, pp. 3a-9b, 60a-63b, 135b-138a, 998b-1000a), n.º 1: *En Joan de l'Oso*, n.º 16: *Les tres princeses més brillants que el Sol*, n.º 39: *El*

nen Joan que tenia un gep darrera i un gep davant, n.º 401: *La Filla del Carboner*.

Serra i Boldú (*El Pescador...*, pp. 53-63): *Joan Valentàs*.

– Bertrán (*Lo Rondallari Catalá*, pp. 3-10), n.º 1: *El Fill de l'Oso*.

Cf. Verdaguer (*Rondalles*, pp. 82-83): *L'Orella del Gegant*.

– Apalategi (*Introducción...*, pp. 163-178): *Eisai Zarrarri ta Sagarra (El Diablo y la Manzana)*. Estudia este cuento junto a una versión del tema de los ladrones que sorprenden, en su cueva, a los dos hermanos que van a robarles (versión de *Alí Babá*) porque, dice, forma con él un ciclo que refleja el quehacer subterráneo que se efectúa en las minas. La boda que se celebra en uno de los dos cuentos representa, nos asegura, el final de la lucha entre el modo de vida agrícola y el minero, mientras que el otro revela los trastornos sociales, las luchas, las diferencias de clases que originó el descubrimiento y uso de los metales. El cuento, dice, se refiere al secreto que el hermano menor logra arrancar a los ladrones de la cueva, que no es otro que el de la técnica de la fundición del oro que conocen los ladrones.

– Azkue (*Euskaleriaren...*, pp. 196-199), n.º 69: *Juan Artz. Juan Artz (Juan Oso)*.

– Barandiaran (*El Mundo en la Mente Popular Vasca*, III, pp. 108-112): *Jo Antxo Artza (=Juanillo el Oso)*. Juan mata a su padre con la piedra que tapaba la boca de la cueva y sobresale por su mala conducta en la escuela, como en el arquetipo de Almodóvar.

En "Dos versiones Peruanas de "Juan (el) Oso" (RDTP, XLV, pp. 186-209) encontramos dos relatos bastante diferentes del cuento arquetípico y una explicación del personaje de Juan Oso. Se dice que a "los hacendados que cortejan a las chicas solteras y duermen con ellas se les compara con oso y se les llama «ukuku», es decir, oso en lengua quechua" (pp. 190-191).

VERSIONES POPULARES HISPANOAMERICANAS Y PORTUGUESAS

– Contreras (*C... Chile*, pp. 25-35), n.º 2: *Juan del Roble, Juan de la Espada y Juan de la Mula*.

– Pino (*Nuevos... Chile...*, pp. 17-28), n.º 1: *El Cuentecito de Uña de Mula*.

– Añibarro (*La Tradición Oral en Bolivia*, pp. 91-94; 371-375), n.º 12: *Las Tres Peras*; n.º 82: *Jucumari*.

– Carvalho-Neto (*C. F... del Ecuador*, pp. 103-111, 206-217), n.º 65: *Mama Leche la Burra*, n.º 77: *Juan del Oso*.

– Carvalho-Neto (*C. F. Ecuador. Sierra...*, pp. 5-10), n.º 2: *Juan Osito*, n.º 3: *Juan Oso*.

– Lara Figueroa (*C. P. de Guatemala*, pp. 74-81, 91-99), n.º 15: *Juan de la Espada* (Arrancapinos, Araconhueyes, Araconleones), n.º 17: *Juanito Oso* (Detengovientos, Tirintitión, Volteacerros).

– Polanco (*C. Maravillosos*, pp. 15-19): *Mama con Burra*.

– Ramírez de Arellano (*Folklore Portorriqueño*, pp. 131-133), n.º 88: *La Oreja del Diablo*.

– Foresti (*Tradición O. Chilena*, pp. 27-38): *Juanito Oso*. La madre del héroe es vendida al oso, de quien concibe el hijo; le acompañarán uno que aplanaba cerros y otro que arrancaba árboles, el duende es un minero; se rescata a las tres princesas cautivas y hay un final feliz con matrimonio triple.

– Foster (*Sierra de Popolucá...*, pp. 229-230), n.º 38: *The Old Soldier, Pedro de Mal*. El personaje es un soldado y sus acompañantes otros dos soldados.

– Robe (*Mexican Tales... from Los Altos*, pp. 114-124), n.º 33: *Juan, Hijo de la Burra*, n.º 34: [*Las Tres Princesas*].

– Feijoo (*Subiduría Guajira...*, pp. 331-344): *Juan el Oso*.

– Jameson-Robe (*Hispanic Folktales...*, pp. 208-209, 58), n.º 191: *Bear Milk*, n.º 26: *The Lady and the Bear*.

– Cf. Chertudi (*C. F. Argentina*, pp. 135-136), n.º 57: *Cuento de Jugueto*.

Pedroso ("C. P. Portuguezes", pp. 166-177, 180), n.º 26: *João Pelludo*, n.º 29: *Pedro Malasare*.

– Vasconcellos (*Contos...*, I, pp. 609-632), n.º 317: *O Homem da Moca*. No hay descripción de la naturaleza de Juan; compañeros: Arranca-Pinheiros, Revolve-Montes; el duende es un enorme gato, los compañeros no bajan alegando que hay mosquitos; tres princesas guardadas por un león, serpientes y diablo; traición; boda y otras aventuras más que arrancan desde aquí. N.º 318: *João da Burra*.

– Coelho (*C. Portugueses*, pp. 146-151), n.º 22: *O homen da espada de vinte quintais*.

Braga (*C. Português*, I, pp. 165-171): *A Bengala de Dezasseis Quintais*.

VERSIONES POPULARES NO HISPANICAS

Hindes Groome (*Gitanos*, pp. 39 y ss.): *El Hijo de una Yegua* (cuento de Bukowina). Acompañantes: Romperrocas, Tuerceárboles y Rompeárboles; en el submundo los ancianos prohíben al héroe un camino, que es precisamente el que toma; un águila le vuelve al mundo superior.

– Cf. Topper (*C. P. Bereberes*, pp. 132-147), n.º 34: *El Hombre de la Pipa*.

– En Afanasiev (*C. P. Rusos*, II, pp. 66-71), con ser *La Bruja y la Hermana del Sol* un cuento totalmente distinto, aparecen dos personajes conocidos que ayudan al zarevich Iván en su misión: Vertodub y Vertogez, pero uno muere al arrancar los robles de raíz y el otro cuando voltea la última montaña.

Italo Calvino (*Italianos*, pp. 381-386), n.º 78: *La Pelota de Oro*.

Grimm (*CC*, pp. 434-438): *Piel de Oso*. Es un cuento totalmente distinto, pero en él podemos encontrar algunas pistas sobre la naturaleza del héroe "Piel de Oso", que pasa por algunas pruebas de iniciación, como podrían calificarse, que mata a un oso y, al ponerse su piel, adquiere sus cualidades.

– En *El Gnomo* de Grimm (pp. 298-302), hallamos una versión de nuestro cuento. Tres hermanos sustituyen a nuestro héroe; tres hermanas están sepultadas bajo el manzano; un enanillo dice al hermano héroe cómo bajar; traición de los hermanos; los gnomos le sacan a la superficie.

– El *Fornido Juan* (Grimm, pp. 593-599) posee muchas semejanzas. Madre e hijo son encerrados en una cueva por los ladrones; cuando el niño se hace mayor, mata al jefe de los ladrones y vuelven juntos al verdadero padre. Al salir en busca de aventuras, topa con Tuercepinos y Desmoronarrocas con los que desarrolla las aventuras típicas del arquetipo.

– Fabre (*H. y I. Languedoc*, pp. 27-40). Compañeros: Atarrobles y Portamontañas; el monstruo que cae desmembrado por la chimenea es un negro.

– García-Luis (*C. L. de Bretaña*, pp. 30 ss.)

– *C. P. Azerbaidjanos* (pp. 38-51): *Melik-Mamed*.

Sánchez Lizarralde (*C. P. Albaneses*, pp. 9-11): *Querros en el Mundo Subterráneo*.

– Creus (*C. de los Ndowe de Guinea*), n.º 20: *Ugala y el Fantasma*, n.º 23: *Valentía de Ugala*. No es nuestro cuento el que se desarrolla en estas dos versiones, pero describen dos viajes al inframundo, viajes típicamente orfeicos.

– En *Historias y Leyendas Bujebas* (pp. 101-107, n.º XVIII: *Historia de Nzumbi y de Yanga*), hallamos otro viaje orfeico muy interesante: Nzumbi acude en busca de Yanga al país de los muertos, donde dice que ella ha perecido "desboscando árboles". Bu de na Biteb niega y, para probar su negativa, "subió arriba, se bajó abajo y tiró los pedazos de su cuerpo al suelo", tras lo cual, desafió a Nzumbi a que haga lo mismo. En el viaje, el héroe recibe un objeto mágico, un "vum". Cuando Bu reconoce que Yanga está muerta, la mete en "un pozo para quitarle todas las enfermedades que tenía, y volvió a su hermosura". El cuento continúa, pero, como se observa, hay muchos elementos aislados que también aparecen en nuestros cuentos occidentales: la caída de Bu en pedazos (se vuelve a repetir más adelante, cuando el jefe de los

muestran pregunta por la pareja y una vieja dice que no la ha visto: se va "desparramando su cuerpo en pedazos", la lucha con el jefe de los muertos (similar a la que Juan lleva a cabo en el submundo), el objeto mágico para entrar (o salir, como Juan). Existe, además, un reconocimiento de la joven (similar a nuestro cuento *El Mago que se casó con la Princesa*) y una persecución (como en *Las Tres Palomas*).

OTRAS VERSIONES

Un romance publicado a principios del siglo XIX (*Las Princesas Encantadas, y Deslealtad de Hermanos*, Córdoba, imp. Juan García Rodríguez de la Torre) recoge, entre otros populares, buena parte de los motivos del arquetipo correspondiente a nuestro cuento; incluso, el héroe, que se finge loco cuando va a palacio por la princesa que ha rescatado y que ha sido llevada por los impostores, se hace llamar Juanillo. Clotardo, uno de los expulsados de España por Fernando el Católico, fue elegido rey de Siria. Ordenó que sus tres hijas fuesen encerradas en un castillo, que un nigromante las encantase y que fuesen custodiadas por tres caballos o arpías que se erigiesen en los guardianes. Tres hermanos, caballeros de Dinamarca, pretenden rescatarlas; los mayores, en vista de los altos torreones, desisten, pero el menor consigue escalarlo. Las jóvenes le dicen que quite una cerda a cada caballo, que en ello consiste el encantamiento. Conseguida la tarea, las hermanas quedan libres; la menor le dona una gargantilla. Cuando salen al exterior, los hermanos le abandonan llevándose a las princesas. Mientras tanto, roto el sortilegio, el héroe queda rodeado de oscuridad y serpientes; pero, por medio del pelo del caballo correspondiente a la hermana menor, consigue volar hasta un desierto de Suecia, desde donde se encamina al palacio de las princesas, consiguiendo, finalmente, casarse con la menor. El cuento posee un aditamento final, mediante el cual, el joven consigue ganarse el favor del rey desbancando a los hermanos que estaban casados con las hermanas mayores. El romance concluye: "Don Alonso de Morales, / que este suceso halló escrito / quiso reducirlo á versos, / á el mandato de un amigo". Este mismo romance, lo recoge Durán (*Romancero General*, n.º 1263; II, pp. 248a-253a).

Sin duda, debió inspirar el episodio de la cueva de Montesinos (*Quijote*, II, XXII-XXIII; pp. 433-445).

Lida de Malkiel (*El Cuento Popular*, p. 69), que halla el motivo del hombre que cae a pedazos en los *Sesenta y dos cuentos del papagayo*, anota a pie de página:

Este detalle es tan característico de las versiones modernas que Lope se vale de él para recordar a sus espectadores todo el cuento:

*De aquel Osorio habréis la historia oído
que vio caer el hombre cuarto a cuarto:
lo mismo a mi temor le ha sucedido,
con que de amor el pensamiento aparto;*

*hase formado un hombre repartido
a mis ojos...*

(*Quien amo no haga fieros*, II, 1)

Fernán Caballero (*Cuentos y Poesías Populares*, ed. 1859, pp. 83-95; BAE, 140, pp. 90-94; ed. Alcalá, pp. 92-98), *La Oreja de Lucifer* (según Baquero Goyanes [*El Cuento Español*, p. 576], este cuento apareció en el *Semanario Pintoresco Español*, 21-23, en mayo de 1852). El héroe es un caballero acompañado por Carguín Cargón, Soplín Soplón y Oidín Oidón; llegan al castillo de la serpiente de siete cabezas que, con un testarazo, abre un pozo. La princesa está presa de Lucifer, al que corta el caballero una oreja. La princesa rescatada es tan perversa, que el caballero pide al diablo que se la lleve.

Fastenrath, *Des Tzuefels*, versión en verso traducida por Juan Valera en su artículo "El Doctor Fastenrath" (1867), donde nuestro escritor señala la presencia del mencionado doctor alemán entre los primeros autores que se han preocupado por recoger de boca del pueblo las consejas y cuentos olvidados desde "nuestro Conde Lucanor" (en Andrés Soria, *Cuentos Andaluces de Fernán Caballero*, pp. 161-166).

Alusiones en Pereda en "Suum cuique", *Escenas Montañesas*, y "Al Amor de los Tizonas", *Tipos y Paisajes* (1871) [citado por Amores García (*Tratamiento...*, Tipo 301B) y por Colina de Rodríguez (*El Folklore...*, pp. 112-114)].

Rodríguez Marín (*10700 Refranes*) bien puede referirse al duende de este cuento popular cuando registra la siguiente frase: "El enano de la venta que a los niños espavienta. Es el mismo enano de un cuento popular infantil. El enano sin dejarse ver; ahueca la voz; amenazadora diciendo: "¿Bajo, o no bajo?". Dícese del refrán burlando del que pretende atemorizar a otro u otros diciendo de cualidades para lograrlo".

La expresión final, en la que Juanillo pide al duende que le ponga a los Pirincos de Francia, es paralela a la que aparece en el *Quijote* de Avellaneda (cap. XXXI; III, pp. 129-130): "— Pues esta noche —replicó don Alvaro— tengo de hazer un tan fuerte encantamiento en daño vuestro, que, llevando por los ayres a la Reyna Zenobia, la porré en un punto en los montes Perineos,..."

EL PERSONAJE JUAN EL OSO

Las versiones más completas del cuento que nos ocupa (véase, por ejemplo, la de Rodríguez Almodóvar, que suele utilizar arquetipos) refiere el nacimiento de Juan Oso como consecuencia del rapto de una joven por parte de un oso; este mismo oso recluye a la madre en una cueva, lo mismo que al hijo que nacerá más tarde. No obstante, les procura alimento y cuida, mientras les prohíbe la salida al exterior; pero, cuando el hijo tiene suficientes fuerzas, mueve la roca que cierra la cueva, mata al padre y escapa con la madre.

Esta explicación del origen del héroe —que es común, según explica Espinosa— refleja temas muy importantes dentro del folklore y la cultura general; es necesario hacer algunas consideraciones.

El rapto de doncellas debió ser práctica habitual entre los pueblos antiguos. Max Müller (*Mitología Comparada*, p. 207), nos dice: "En un libro recién publicado por Mr. Mac Lennan sobre «el matrimonio primitivo», libro en que el autor demuestra que, en gran número de los pueblos, los hombres robaban primitivamente a las que habían de ser sus mujeres, llevándoselas cautivas, y que más tarde se conservó el simulacro del rapto como un símbolo en las ceremonias del matrimonio...". Para algunos, como se ve, la costumbre de llevar en brazos a la novia y cruzar el umbral de la casa es vestigio de aquella práctica. Aunque Frazer (*El Folklore en el Antiguo Testamento*, p. 427) vincula la práctica actual con la exigencia ancestral de no pisar el umbral con los pies, y no con la del rapto, no duda de la existencia de una época "en la que se solía salir a la caza de las esposas". Como recuerda Frazer, el rapto de las Sabinas es uno de los más conocidos que accedieron a la literatura romana. Podemos recordar los detalles de este rapto en Ramón D. Pérez (*La Leyenda...*, pp. 352 ss.). La búsqueda de esposas para repoblar es la motivación que impulsa a los romanos al rapto, pero a ello se une el deseo de provocar a los sabinos. Llega un momento en que, en la guerra entre sabinos y romanos, éstos llevan la peor parte, entonces las mujeres sabinas increpan a los suyos por no haberlas rescatado antes y les piden que las dejen tranquilas con sus nuevos esposos e hijos. Esta actitud de las mujeres sabinas muestra ciertas complacencias con la práctica del rapto. No sucede lo mismo con el más famoso rapto de toda la historia, el de Helena, que causó la destrucción de Troya, como pretende la tradición. Sin embargo, la historia de este rapto también es ilustrativa; nos demuestra que los griegos se opusieron a esta costumbre hasta el extremo de movilizar a las ciudades argivas para lanzarse en una magna empresa contra la ciudad troyana, pero también nos demuestra que muchos raptos fueron consentidos; en realidad, muchos sostuvieron que Helena huyó con Paris. El propio Eurípides, en sus tragedias, oscila, entre unas y otras, entre el rapto y la huida de la doncella helena. Una de sus tragedias más desgarradoras describe los sufrimientos que desencadenó Helena, a quien culpa de todos los desastres (*Las Troyanas*). En el tercer episodio, contemplamos a Hécuba acusando a la griega de haber seguido a su hijo Alejandro por propia voluntad:

Cuando lo contemplaste con ropajes extranjeros y brillante de oro se desbocó tu mente. Y es que en Argos te desenvolvías con pocas cosas, pero si abandonabas Esparta pensabas que inundarías con tus gastos la ciudad de los frigios que manaba oro [...]. Dices que mi hijo te llevó a la fuerza. ¿Quién se enteró en Esparta?... (vv. 990-1000).

Helena intenta justificar su conducta achacándola a la voluntad de los dioses, pero también Menelao sostiene la traición de su esposa. "Estás de acuerdo conmigo al de-

cir que ésta salió voluntariamente de mi casa hacia un lecho extranjero. Y que Cipris se encuentra en sus palabras por orgullo" (vv. 1035-1040). Helena pide perdón de rodillas, ante Menelao: "No, te pido abrazada a tus rodillas, no me atribuyas la locura que los dioses me enviaron. No me mates, perdóname" (vv. 1040-1045). No obstante, la propia obra es el testimonio de la apropiación de las mujeres extranjeras; en ella, vemos cómo los argivos se sorcean a las mujeres troyanas, hijas, esposas o madres de los vencidos, que serán las esposas de los vencedores en país extraño. Los tintes oscuros, los sufrimientos de las mujeres y todo el contexto de ruina e impiedad hablan de la censura que Eurípides aplica a sus propios conciudadanos y son testimonio de una realidad innegable.

Los casos de rapto de mujeres, no ya apropiación como botín de guerra, son numerosísimos en todas las culturas. Siguiendo en la griega recordemos, por ejemplo, el de Perséfone, raptada por Plutón con ayuda de Zeus (Apolodoro, I, 29).

Posiblemente, los raptos ancestrales fueron factor importante en la práctica de la exogamia y propulsaron la costumbre del matrimonio fuera del clan; pero los casos que mencionamos, referentes a la mitología, apuntan hacia otra utilidad; la encarnación de un ser divino. Como señala Frazer (*La Rama Dorada*, pp. 176 ss.), en los tiempos remotos de la iniciación de la agricultura, hubo ritos propiciatorios que alentaron la fertilidad vegetal y que se suponía que actuaban mediante la "magia homeopática o imitativa". De esta forma, Diana, representante de la fertilidad, se unía anualmente con Virbius, rey del bosque de Nemi, en una ceremonia donde se representaba cada año. Seguidamente, Frazer expone algunos casos: la visita de Baal a la doncella escogida, en Babilonia, la de Ammón en Tebas, la de Zeus a Deméter en los misterios de Eleusis. Asegura que estas prácticas son tan toscas que debieron ser tomadas de los bárbaros predecesores de griegos, babilonios o egipcios, equiparables a ciertas "razas inferiores", como los indios "de un poblado del Perú (que) casaron a una bellísima muchacha de unos catorce años de edad con una piedra que tenía forma humana y que consideraban como un dios" (p. 181). Más revelador es el caso de los akikuyos africanos que casan a la sagrada serpiente del río con jovencitas en chozas preparadas por los curanderos. "Si las muchachas no acuden a las cabañas por su propia voluntad y en número suficiente, son raptadas y llevadas hacia los brazos de la deidad. Los niños nacidos de estas uniones místicas parecen ser apadrinados por Dios" (p. 182).

Según Frazer, los matrimonios sagrados llegaron hasta Roma clásica, allí los reyes antiguos se atribufan carácter divino emanado directamente de Júpiter.

No es de extrañar que matrimonios múltiples de fuerzas naturales, luego personificadas, pasaran en bloque a las mitologías. Muchos de estos matrimonios explicaban etiológicamente la existencia de ciertos accidentes, animales o plantas.

Pero lo que importa es que estos matrimonios dieron luz a los héroes que escribieron las grandes epopeyas míticas. Zeus fue para los griegos creador prácticamente general, procreador de dioses y héroes. Se casó con Hera, engendró a Hebe, Ilitía y Ares, "pero también se unió con muchas mujeres mortales e inmortales" (Apolodoro, I, 13). No olvidemos que para tales devaneos —necesarios, evidentemente—, se valió de varias transformaciones: fue águila para Egina, toro para Europa, lluvia de oro para Dánae, cisne para Alcmena, etc. El Barleam y Josafat (cap. XXVII) critica la personalidad del dios griego. "El segundo dios que introdujeron fue Zeus, del que dicen que es rey de sus dioses y que adopta forma de animales para cometer adulterio con mujeres mortales. Y, en efecto, se metamorfoseó en toro para Europa, en oro para Dánae, en cisne para Leda, en sátiro para Antíope y en rayo para Semele" (p. 201). Esto no debe extrañarnos porque los dioses antropomórficos griegos o romanos vinieron precedidos, en ciertas ocasiones, por seres zoomórficos, conceptualmente (igual podría decirse de todas las culturas). Frazer (*supra*, p. 534) dice que el ritual griego de arrojar cerdos a las cavernas se asimila al descenso de Perséfone al mundo abisal, y que los cerdos serían la propia Perséfone.

Muchas de estas concepciones dan carácter sagrado a algunas especies animales, tal como acontece entre pueblos primitivos. Frazer (*supra*, p. 538) revela que "en la isla de Weter (entre Nueva Guinea y Célebes), las gentes creen descender de cerdos salvajes, serpientes, cocodrilos, tortugas, perros y anguillas". Cada clan descende de un totem del que se abstendrán de comer: algunos indios norteamericanos del alce...

En la línea anterior, según nos describe Frazer (*supra*, p. 573), debemos encuadrar la concepción de los ainos o ainus, pueblo primitivo de la isla japonesa de Yezo o Yesso y otras islas, que mantienen

la leyenda de una mujer que tuvo un hijo con un oso y muchos ainos que habitan en las montañas tienen por orgullo ser descendientes de un oso. Estas gentes son llamadas "descendientes del oso (kimian kamui Sanikiri) y con orgulloso corazón dirán: «En cuanto a mí, yo soy un hijo del dios de las montañas; soy descendiente del Divino que manda en las montañas ni más ni menos que el oso»".

No siempre es el animal quien interfiere en la generación humana, por lo general es el ser humano primitivo quien pretende entroncar con el animal. Arnold van Gennep (*Los Ritos de Paso*, cap. IX; p. 185) nos habla de ciertos ritos tendentes a tal entroncamiento como de agregación, y posiblemente relacionados con el totemismo. Según los ritos señalados, el hombre de sociedades primitivas practica la bestialidad. Nos dice, por ejemplo, que "entre los antaimoro [Madagascar], un hombre que vuelve de viaje no puede tener relaciones sexuales con su mujer más que después de haberlas tenido con una novilla especialmente cuidada, a la que se engulana con flores y guirnaldas: el apodo de los antaimor es «novios

de vacas», y el rito podría estar relacionado con el totemismo".

No olvidemos que el salvaje, dice Frazer (*supra*, p. 260), concibe "a los animales dotados de alma inteligente semejante a las suyas" y por eso los tratan con respeto y les aplican las mismas leyes (en *El Folklore en el A. Testamento* [pp. 533 ss.] explica cómo se les juzgaban sus acciones criminales tal como si se tratase de seres humanos; incluso en "Arenas había un tribunal especial dedicado exclusivamente a juzgar a los animales u objetos inanimados que hubiesen causado la muerte de seres humanos o que los hubiesen herido", en el Zend-Avesta persa, por ejemplo, se reflejan algunas penas: si un perro mata a una oveja, se le corta la oreja derecha...). En este trato de igualdad, no es de extrañar que el hombre haya pretendido entroncar con el reino animal, incluso aprehender cualidades animales.

Una de las formas en que el salvaje apresa parte del alma animal o persona es la ingestión de parte del cuerpo de la presa. Frazer (*La Rama*, p. 561) explica:

"El salvaje comúnmente cree que comiendo la carne de un animal u hombre adquiere no sólo las cualidades físicas, sino también las intelectuales y morales que son características del animal o del hombre; así que, cuando la criatura se considera divina, nuestro salvaje espera naturalmente absorber una parte de su divinidad junto con su substancia materia [...]. La doctrina forma parte de un sistema extensamente ramificado de magia simpatética u homeopática".

Siguiendo los ceremoniales que Frazer nos descubre sobre el sacrificio del oso por parte de los ainos, de los gilyakas siberianos, de sus vecinos goldis, los lapones y otros pueblos, podemos comprender la gran consideración, el carácter divino que se atribuía al oso, capaz, por otra parte de reencarnarse sucesivamente y llevar los mensajes de los hombres entre los dioses.

Heródoto (lib. IV, 94-95; pp. 372-376) nos cuenta la historia de Salmosis, que se construyó una cámara bajo tierra en la que permaneció durante cuatro años, tras los cuales apareció: quería demostrar las ideas de Pitágoras, de quien era discípulo, de que tras la muerte había una vida eterna de gozos. Es curioso que el nombre de este ser mítico (según nos advierte el editor a pie de página, 374) se identifica con el de "dios oso" o "dios de la piel de oso", aunque, confiesa, la etimología no es segura. Y agrega que, para algunos críticos, Salmosis era un chamán, "si bien la existencia de chamanismo entre los getas no es segura". Si esto es así, tenemos a un ser mítico que, apoderándose de los atributos del oso, se relaciona con la vida de ultratumba.

En suma, y retrocediendo hacia el hombre primitivo, vemos cómo era posible aprehender las cualidades de los animales y cómo buscaban entroncar directamente con ellos. Freud (*Totem y Tabú*), explica que el totemismo puede solucionar el problema del incesto en aquellas tri-

bus salvajes donde no está perfilada una religión o donde no se observe una moral sexual cercana a la nuestra. El totem, dice, es animal protector de un clan, con el que se identifican los miembros del mismo porque es su antepasado. El totem protege a los suyos y establece entre ellos unos lazos que impiden toda relación sexual mutua; esta es la base de la *exogamia*. Evidentemente, los lazos afectan a todo el grupo, lo que significa que un individuo está obligado a renunciar a todo trato sexual con el grupo. La partida de nuestro Juan Oso propicia la preservación de la *exogamia* e impide el incesto de grupo, a ello añadimos la práctica del rapto ancestral que lleva a cabo el padre de Juan Oso en el cuento arquetípico que nos ocupa, y comprobamos que el cuento refleja la ley arcaica de la *exogamia*. Freud se interesa del rapto primitivo (menciona entre otros a John Lubbock y su *Origin of Civilization* para relacionar los raptos primitivos y la actual posible fuente de conflictos entre suegros y yernos) como elemento importante en el tema del incesto, tan importante en las neurosis actuales.

En el cuento anterior, hemos recordado el argumento de la leyenda africana sobre *Ngurungurane*; en una segunda parte, se nos presenta al joven, ya adulto y como "un jefe poderoso y un brujo muy sabio", con una sola obsesión: matar a su propio padre y liberar a su pueblo del tributo que aún seguía exigiendo. Con la ayuda del truco, que le advierte al mago que se trata de su propio padre, abate a Ombure, el cocodrilo. Notemos que el padre de Juan, el oso, es matado también por el propio hijo protagonista. Debemos suponer que el personaje está gestado en una época en que el rapto era ya condenable, y por ello el castigo consiguiente al padre oso raptor. Pero existe otra explicación para el parricidio, si regresamos a otra práctica primitiva muy bien descrita por Frazer (*Rama*, XXIV y LI) consistente en la occisión del rey divino o el animal sagrado. No vamos a volver sobre la occisión del oso sagrado (*supra*, cap. LI), sino que recordaremos otro aspecto que trata (cap. XXIV) sobre la sucesión al poder. Sabemos que el rey representaba la seguridad de la tribu: "Los pueblos primitivos como ya vimos, creen en ocasiones que su seguridad, y más aún la del mundo entero, está ligada a la vida de uno de esos hombres-dios o encarnaciones humanas de la divinidad. Es natural por esto que se observen extremos cuidados con su vida, en consideración a la del propio pueblo" (p. 313). Pero como es inevitable que el hombre-dios muera tras envejecer, el salvaje vela para que el relevo generacional se lleve a cabo en las mejores condiciones. Si el rey muere

de lo que llamamos muerte natural, significa, en consecuencia, para el salvaje que su alma se ha marchado voluntariamente de su cuerpo y rehusa volver [...]. Aún si se captura el alma del dios agonizante cuando le abandona, saliendo por sus labios o por los orificios de la nariz, transferirla así a un sucesor tampoco tendría efecto para sus propósitos, pues, moribundo por una enfermedad, su alma dejaría el cuerpo necesariamente en tal estado de debilidad y agotamiento que así enflaquecida, continuaría arras-

trando su lánguida e inerte existencia en el cuerpo al que fue transferida (p. 314).

Las sociedades matan a sus dioses vivientes antes de que éstos pierdan capacidades y garantizan, así, que dejan un alma fuerte para el sucesor, de quien depende la supervivencia de la sociedad y el mundo. De entre infinidad de ejemplos propuestos por Frazer, extraemos una costumbre arraigada en Congo: "Cuando caía enfermo y creían posible su muerte, el hombre destinado a ser sucesor entraba en la casa pontifical con una cuerda o maza y le estrangulaba o ahorcaba hasta matarle" (p. 314). Ilustrativo es el ejemplo de los shilluk del Nilo Blanco, estudiado por G. G. Seligman y descrito por Frazer (p. 316): "De acuerdo con la tradición vulgar shilluk, cualquier hijo de rey tenía derecho a luchar así con el monarca reinante, y si conseguía matarle reinaba en su lugar".

Lo anterior nos lleva a los motivos más recientes del parricidio en los mitos y el folklore. Como nos dice Propp (*Edipo...*, Fundamentos, pp. 128 ss.), el parricidio "procede del regicidio" y fue admitido normalmente (Ciro, nos dice Propp, mata al abuelo y es tomado como héroe); pero con el paso del tiempo esta actitud cambió y "la conciencia debió reparar en la monstruosidad de esta acción". La única forma de justificar la muerte del rey a manos del hijo o del yerno venido de lejos es "atribuyendo al rey rasgos salvados"; o bien achacarlo a la fatalidad, lo cual es un buen recurso para el drama griego, como es el caso de Edipo (*Edipo...*, pp. 101-102).

En suma, las versiones hispánicas más completas del cuento reflejan motivos bien conocidos: rapto, matrimonio sagrado, aprehensión de las cualidades animales, totemismo, occisión del dios, rey o padre.

Ya hemos visto los rituales de los pueblos cazadores en los sacrificios sagrados del oso entre los ainos y otros pueblos (también puede verse en *Mircea Eliade, Historia de las Creencias...*, I, p. 24). La presencia del oso en la vida y mentalidad del hombre ha sido tan importante que es concebido como símbolo general de fecundidad en algunas partes. Olivier Beigbeder (*La Simbología*, p. 23) asegura: "Numerosos ritos nos demuestran que el oso ha quedado como sustituto del dios celeste, como fundador universal".

Recordemos también la idea totémica por la que se hace descender al clan de su totem animal, a veces, como señala Arnold van Gennep (*La Formación de las Leyendas*, p. 83) por la unión "sexual de un hombre con el animal totem".

MENTALIDAD

Juan Oso forma parte del enorme grupo de héroes gigantescos que desde los inicios de la historia del hombre ha presidido las mejores hazañas de las civilizaciones.

En efecto, posee las características de los héroes clásicos que expone Mircea Eliade (*Historia de las Creen-*

cias..., I, pp. 301-306). Asegura Mircea que los héroes griegos "a veces son teriomorfos", que se caracterizan además "por numerosas anomalías", que enloquecen con frecuencia, llegando al asesinato del padre o la madre o al de ambos. Estos rasgos son innegables en Juan Oso.

El tema de héroes y gigantes no es exclusivo de leyendas; en tiempos fue debate exegético que intentaba probar no su existencia —admitida generalmente— sino su esencia. Giovanni Alegra (en una nota al *Jardín...*, pp. 281, de Torquemada) comenta un fragmento del *Génesis* (VI, 1-4) donde se narra el origen de los hombres fuertes, "famosos en los siglos" de la unión de los hijos de Dios con los hijos de los hombres, y recuerda la interpretación del *Primer Libro de Enoch* referente al texto del *Génesis*, según la cual, ángeles seguidores del futuro Satanás engendraron en mujeres bellas a los Gigantes a los que enseñaron el manejo de las armas si fueron varones o los secretos de los encantamientos y las hierbas si fueron mujeres.

El correr de los tiempos mantuvo vivo el interés por los héroes que encarnaban las características exigidas a los primitivos seres superiores no divinos —antes mencionadas— por relatos fantasiosos que no fueron puestos en duda por el pueblo, ni por las clases letradas hasta la proximidad de nuestros días.

El propio Torquemada (*Jardín...*, pp. 179-186) recoge un acontecimiento narrado por Saxo en su *Danica Historia* y también referido por Juan Magno (1488-1544) que presenta grandes similitudes con el cuento popular en lo que se refiere a los orígenes de Juan Oso. La historia refiere cómo una joven principal, acompañada por otras compañeras, es sorprendida por un oso en el bosque. El oso continúa la narración— "acertó a tomar esta doncella más principal, y llevándola en sus brazos, se tornó a meter por la espesura...", pero afortunadamente, el oso "movido por un instinto de naturaleza", la llevó a una cueva donde "toda su crueldad se volvió en amor enrañable, y comenzó a halagarla". La mujer perdió el miedo y "vino a consentir, aunque no por voluntad, que tuviese sus ayuntamientos libidinosos con ella. El oso salía de la cueva y cazaba venados y otros animales, los cuales trata a la doncella...". La joven es rescatada finalmente por unos cazadores que matan al oso; pero, —sigue Torquemada diciendo— "la naturaleza [...] de tal manera juntó la simiente de esta fiera y con tales ligaduras en el cuerpo de esta doncella, que sintiéndose preñada, y esperándose que había de parir algún notable monstruo, parió un hijo [...] un poco más belloso en todo el cuerpo...". Agrega Torquemada que al niño "criándose con diligencia y cuidado, le pusieron su mismo nombre, o por ventura las gentes sabiendo esta maravilla se lo pondrían; y después que fue hombre, salió tan esforzado y valeroso de su persona, que de todos era temido". La historia concluye con la venganza del joven sobre los que mataron a su padre oso. Esta actitud del hijo respecto al padre es la única diferencia entre la historia de Torquemada, tenida como cierta, y el cuento popular; pero es muy comprensible si analizamos las diversas situaciones en que se enmarcan las dos narraciones.

Concluido el relato, se agrega la relación de este episodio con linajes reales (no hay diferencia con la concepción ancestral referente al totem o al caso específico de los ainos). Se dice que el joven engendró a "Trujillo Spráchaleg [...], padre de Sueno, que vino a ser rey de Dacia, y así, dicen que todos los Reyes de Dacia y Suecia proceden de este linaje".

No debe sorprendernos que esta historia que parece fabulosa, pueda ser creída por uno de los personajes del *Jardín de Flores Curiosas*. "Bien podemos creerla, pues que en nuestros tiempos tenemos noticia de que sucedió otra cosa [...] en el reino de Portugal, y aun ahora habrá muchos que se hallarían presentes y tendrán memoria de ella", agrega el personaje en cuestión. La historia que menciona habla de una joven que tuvo dos hijos, en una isla habitada por simios, del fruto de su unión con el simio mayor. Estos niños tenían uso de razón, pero cuando una nave recoge a la joven, son arrojados al mar por el padre airado que ve cómo se llevan a su pareja humana. Con este gesto, el simio abandonado pretende que su querida vuelva junto a él.

También recoge Antonio de Torquemada, como cierta, la historia que contaba el cronista del rey portugués sobre el reino de Pegu y Sian donde una joven fue protegida por un perro ante numerosas fieras y, teniendo relaciones íntimas con él, tuvo un hijo con quien engendró, cuando éste fue adulto, una tan extensa prole que creó un reino. Los habitantes del país se tienen por descendientes de los perros.

Un testimonio más próximo en el espacio, expuesto por Torquemada (*op. cit.*, p. 177), recoge "una común opinión que se tiene en el reino de Galicia". Según asevera la creencia, dice Torquemada, un linaje, el de los Mariños, se tiene por descendiente de un tritón que poseyó a una joven que andaba por la orilla del mar y quedó embarazada del ser marino que, desde entonces "tornaba muchas veces al mismo lugar a buscar a esta mujer".

Hasta nuestros días, llegan los ecos de hechos que testifican el rapto de jóvenes por parte del oso, precisamente. Como afirman Fabrè y Larroix (en *Historias del Languedoc*, pp. 15-16), hay cierta realidad en lo del rapto del oso; se dice:

"Se cuenta que un oso enamorado de una pastora se la llevó y se arrojó con ella al abismo. En 1807, en Ariège, una mujer fue encontrada desnuda en la montaña. Vivía con los osos que, según dijo, eran sus amigos y le daban calor. Los exhibidores de osos de la región de Foix o de Gévennes no dudaban en presentarse como hijos del animal cuando descendían a la llanura o al valle".

De igual forma que se preserva en el recuerdo el suceso del rapto, se nos dice en las mismas *Historias y L. del Languedoc*, perviven rituales que apoyan estas creencias. En ciertas zonas pirenaicas, se afirma, "el día de la Candelaria, los osos, jóvenes vestidos con pieles de cordero [...], acosan sistemáticamente a las mujeres en las

calles tiznándoles el rostro y los senos [...]. Al final de la jornada se da muerte al oso en el curso de la danza del afeitado".

En resumidas cuentas, llegan hasta nuestros días los ecos de tradiciones antiquísimas nacidas en los pueblos cazadores y extendidas, como dice Frazer (*La Rama*, p. 590, "a todo lo largo de la región nórdica del Viejo Mundo, desde el estrecho de Bering hasta Laponia, reaparece en formas similares en Norteamérica"). En efecto, las historias más recientes recordadas anteriormente no difieren sustancialmente de las que Frazer (*La Rama*, pp. 581 ss.) expone, siempre referidas al oso, en relación con algunos pueblos primitivos: gilyakos, goldis, ostiakos,...

Aunque la relación entre la joven y el oso no tuvo descendencia, debemos tener presente la *Historia de Uardan* (*Mil y una Noches*, noches 238-239). El carnicero Uardan sigue a una joven hasta el desierto y descubre que ésta tiene relaciones sexuales con un oso por propia voluntad hasta diez veces seguidas. El carnicero mata al oso.

JUAN OSO Y SUS COMPAÑEROS

Después de que Juan mata a su padre, explican los arquetipos del cuento, vuelve a la aldea materna con su madre. En la civilización, acude a la escuela donde destaca por su agresividad. De acuerdo con el pueblo, decide marcharse; pero antes ayuda al herrero para que le haga una porra enorme de hierro. Yendo por el mundo, encuentra a Arrancapinos y Allanamontes que se ponen a su servicio. Acampados en una casa, un ayudante se queda para vigilar, pero un duende o demonio cae a pedazos por la chimenea y se burla de él, ensuciando los cacharros de la comida. Cuando vuelven los otros dos, no come la comida. Al día siguiente se repiten los acontecimientos con el otro ayudante; pero al tercer día, Juan vence al duende. Los ayudantes pretenden bajar al inframundo, pero tienen miedo; uno asegura que tiene frío y el otro calor durante la bajada.

La autoridad con que Juan se presenta entre sus vecinos, el respeto que infunde, la contratación de los dos personajes ayudantes confirman el rango principal del héroe, acorde con lo que hemos dicho.

No puede, por otra parte, pasar desapercibido el mal comportamiento del hijo del oso que llega, en algunas versiones del cuento, a la agresividad con sus vecinos. Propp (*Las Raíces...*, pp. 172-173) explica cómo los iniciados, tras los rituales, podían dedicarse al "bandidismo", robar, hasta "cometer excesos y violencias". La sociedad les permitía acciones prohibidas a los no iniciados. Propp agrega: "El significado de esta autorización consiste probablemente en el concepto de que es preciso desarrollar en el muchacho-guerrero y en el cazador su oposición a la casa paterna, a las mujeres y a la agricultura. El bandidaje constituye la prerrogativa del neófito, y tal es justamente el joven héroe".

Evidentemente, cuando Juan sale al mundo con su porra de hierro, es un personaje iniciado en ciertos secretos. Podríamos asegurar que la preparación de Juan Oso es muy especial; acude a la escuela como los demás miembros de la sociedad que se preparan para ser útiles a la misma; pero además trabaja con el herrero; aprende los secretos de la fundición de metales.

Mircea Eliade (*Herreros y Alquimistas*) nos explica que antes de los descubrimientos de la metalurgia, el hombre primitivo conoció el hierro y los metales llegados en los meteoritos que "caen sobre la tierra cargados de sacralidad celeste" (p. 20). De ahí, dice, el culto dado a ciertas piedras meteoríticas. Estas piedras, por lo demás, por su carácter celeste, eran claves para la iniciación de los chamanes. El hierro celeste no tuvo utilidad, su rareza lo limitó a los rituales. "Durante mucho tiempo conservó un carácter sagrado que, por otra parte, sobrevive entre no pocos «primitivos»" (*ibid.*, pp. 23-24). Eliade asegura que la sacralidad del hierro no es exclusiva de los pueblos primitivos, "se observa incluso en poblaciones de alto nivel cultural". Como ejemplo, propone la idea de los beduinos de Sinaí que están convencidos "de que aquél que consigue fabricarse una espada de hierro meteórico se hace invulnerable en las batallas y puede estar seguro de abatir a todos sus enemigos" (*ibid.*, p. 28). El ejemplo no es único y el motivo bien conocido en diversas mitologías.

Resumiendo las ideas de Mircea Eliade en el libro citado, podemos extraer algunos aspectos concretos sobre chamanes, herreros y alquimistas que pueden orientarnos sobre la personalidad de Juan Oso. Cuando la industria metalúrgica estuvo adelantada, las personas que intervenían en la transformación de los minerales conservaron cierta consideración de sagrados; seguían unidos a la sacralidad celeste primigenia. Sin embargo, la labor divina del herrero venía determinada por la tradicional concepción agraria de que las cosechas se gestaban y criaban en la matriz de la madre Tierra fecundada. Los sacrificios humanos, asegura Mircea Eliade, propiciaban la fecundidad de la madre Tierra para la producción agraria y para la metalúrgica. Nos dice el autor: "Este es el sentido de los sacrificios humanos en beneficio de las cosechas: la víctima es muerta, despedazada, y los pedazos son esparcidos por la tierra para proporcionarle fecundidad. Y, [...], según algunas tradiciones los metales pasan también por haber salido de la sangre o la carne de un ser primordial semidivino que fue inmolado" (p. 32). Tengamos presente que, en el cuento popular, el duende se presenta en la casa donde está un ayudante preparando la comida y se deja caer al interior en pedazos que luego se recomponen. La inmolación ritual y la llegada del duende en el cuento tienen grandes similitudes.

Como decíamos, los minerales se gestan en el seno de la tierra y en el mismo seno se desarrollan. Esta idea fue duradera en la mentalidad humana. Dice Eliade: "la idea de que los minerales «crecen» en el seno de la mina se mantendrá durante largo tiempo presente en las especulaciones mineralógicas de los autores occidentales"

(p. 44). Al igual que el hombre podía influir en el proceso de germinación vegetal, podía determinar el crecimiento y desarrollo de los minerales. Aún en el siglo XVIII, asegura M. Eliade (pp. 45-46), cierto autor escribe: *"Del mismo modo que hacemos el pan, podemos hacer metales. [...] Concertémonos, pues, con la Naturaleza para la obra mineral, lo mismo que para la agrícola, y sus tesoros se abrirán para nosotros"*. Los alquimistas conocen los secretos para hacer madurar los metales.

Como dice Eliade, *"las grutas y cavernas eran asimiladas también a la matriz de la Madre Tierra"* (p. 40). Los orificios (equiparables al útero) que llevaban al interior de la tierra y a las minas solamente eran descubiertas al hombre por seres divinos. *"Estas creencias se han mantenido en Europa hasta un pasado bastante reciente"*, asegura nuestro autor (p. 51). Las minas, por otra parte, estaban protegidas por los *"espíritus protectores o habitantes"*. La apertura de una mina exigía, hasta la Edad Media, ciertos ritos apaciguadores. Eliade expone el caso de Malasia: los *pawang* (sacerdotes), a veces los chamanes *"dirigen las ceremonias mineras. Estos pawang, por ser quienes conservan las tradiciones religiosas más arcaicas, son capaces de apaciguar a los dioses guardianes del mineral y de conciliarse con los espíritus que pueblan las minas"* (p. 53).

Introducirse en este mundo subterráneo sacro requiere, por lo demás, un estado espiritual puro. Agrega Mircea que *"en los mineros comprobamos ritos que implican estado de pureza, ayuno, meditación, oración y acto de culto"* (p. 54). Todo viene determinado por el hecho de que se supone que el minero debe *"introducirse en una zona reputada como sagrada e inviolable; se perturba la vida subterránea y los espíritus que la rigen: se entra en contacto con una sacralidad que no pertenece al universo religioso familiar, sacralidad más profunda y también más peligrosa"* (p. 54).

Siguiendo con el concepto de que los metales son seres en evolución, como los animales, es comprensible que los hornos de fundición fuesen equiparables a la matriz de la madre Tierra; en ellos seguía el proceso de maduración que debería haberse llevado a cabo en las entrañas de la tierra. Asegura M. Eliade que el *"horno sustituye a la matriz telúrica: allí es donde los minerales-embriones concluyen su crecimiento"* (p. 150). En definitiva, la labor que se lleva a cabo en los hornos es una sustitución temporal; lo que la Naturaleza hubiera empleado gran tiempo, se precipita con el fuego y el consentimiento divino.

En efecto, el fuego es el agente que acelera, en los hornos, el proceso madurativo de los metales. Dice Eliade: *"Lo que el calor «natural» -el sol o el vientre de la Tierra- hacía madurar lentamente, lo hacía el fuego en un tiempo insospechado"* (p. 71). No es de extrañar que los fundidores sean tenidos por poseedores de secretos especiales como señores del fuego, como asegura el autor al que seguimos *"El alquimista, como el herrero, y antes que ellos el alfarero, es un «señor del fuego», pues*

mediante el fuego es como se opera el paso de una sustancia a otra" (p. 71).

Mircea recuerda algunas leyendas según las cuales los primeros forjadores tuvieron que enfrentarse a la divinidad. En el centro de la India, dice una leyenda que recuerda el autor, el dios Singbonga debe bajar a la Tierra para castigar a los primeros forjadores; entra en un horno donde permanece durante tres días, tras los cuales sale ileso; los hombres que lo imitan perecen. Aparte de los conflictos iniciales que debió de traer la técnica de la transformación de los metales (cf. cap. 6), debemos ver en esta leyenda cómo la habilidad de los fundidores radica en su dominio del fuego. Para Eliade, los *chamanes* y hechiceros, dueños del fuego

se tragan carbones encendidos, tocan hierros al rojo o andan sobre el fuego. Por otra parte, manifiestan una extraordinaria resistencia al frío. [...] El «dominio del fuego» y la insensibilidad tanto al frío extremo como a la temperatura de la brasa traducen en términos sensibles el hecho de que el chamán o el yogi han superado la condición humana y participan ya de la condición propia de los «espíritus».

Y agrega el autor seguidamente:

También los herreros, como los chamanes, son considerados como «señores del fuego». En algunos regímenes culturales el forjador es considerado como igual, si no superior, al chamán [...]. Según los dolganes, los chamanes no pueden «adueñarse» de las almas de los herreros, pues éstos las conservan en el fuego; por el contrario, es posible para el herrero apoderarse del alma de un chamán y quemarla en el fuego (p. 73).

La importancia del herrero en algunas sociedades parece fuera de toda duda. Eliade testimonia el alto rango que ocupa en todas las poblaciones siberianas donde el oficio del herrero es de *"transmisión hereditaria, que implica, por tanto, secretos de iniciación. Los herreros se hallan bajo la protección de espíritus especiales"* (p. 74).

En una de las leyendas de Tchicaya U Tam'sí (*L. Africanas*, pp. 47 ss.), los jefes brujos Sundiato y Sumaoro, que están en perpetua enemistad, hacen ostentación de poder, uno afirma ser *"el ñame salvaje de las rocas"*, capaz de fortalecerse en reducto inexpugnable; pero se le replica: *"Debes saber que tengo en mi campamento a siete maestros herreros que harán estallar las rocas; entonces, ñame, te comeré"*. Cuando Fakole acude en auxilio de Sundiato, se ofrece aportando su fuerza: *"Te traigo a mis herreros de brazos poderosos"*.

También parece claro que los puntos de unión entre los chamanes y los herreros son importantes y se apoyan en el dominio del fuego que ambos poseen. Además, los ritos de iniciación parecen coincidentes, como declara Eliade (pp. 75-76), que marca seguidamente el carácter superior del chamán y el herrero sobre el resto de seres humanos, y que agrega: *"Y, lo que es más, el herrero*

crea las armas de los héroes. No se trata solamente de su «fabricación» material, sino de la «magia» de que están investidas, es el arte misterioso del forjador el que las transforma en armas mágicas. De aquí las relaciones, atestiguadas en las epopeyas, que existen entre héroes y herreros" (p. 77).

El conocidísimo cuento del herrero que es condenado a la horca y finalmente traspasada su pena a uno de los dos tejedores del lugar porque su muerte sería menos perjudicial (véase, por ejemplo, Santa Cruz, *Floresta*, I, I, VI, VI), posiblemente refleje la importancia que las sociedades antiguas depositaron en los herreros.

Por otra parte, Lafoz Rabaza (*Cuentos Altoaragoneses...*) recoge modernamente dos cuentos sobre herreros, que testimonian las antiguas creencias sobre los poderes de los mismos. En uno (núm. 16) se afirma: "Dicen que en Fornillos había un herrero que tenía poderes". En efecto, sólo cuando los vecinos le dan vino, funcionan las hoces. Y, según el cuento siguiente, al pasar el herrero por los campos, hoces, y guadañas dejaban de funcionar.

Eliade (*op. cit.*, pp. 96-98) también incide sobre la concepción del herrero en el folklore y recuerda cómo tanto el Diablo como Jesús son presentados a veces como "señores del fuego", capaces de desempeñar la labor del herrero "que cura a los enfermos y rejuvenece a los ancianos introduciéndolos en un horno caliente y forjándolos sobre un yunque". Y sentencia: "Para nuestros objetivos conviene retener el hecho de que las imágenes míticas del herrero y el herrador han conservado durante bastante tiempo su influencia sobre la imaginación popular y que estas narraciones continuaban cargadas de significaciones ligadas a los ritos de iniciación" (p. 97).

Las anteriores consideraciones pueden ayudarnos a considerar a Juan Oso como personaje iniciado en los secretos de los herreros. Ya hemos visto cómo no se conforma, como los demás niños, con ir a la escuela; él trabaja con el herrero de quien aprende las técnicas del hierro. Como todo iniciado, ya dijimos, posee una conducta reprochable.

Cuando Juan contrata a sus ayudantes, comprendemos que posee cierto dominio sobre ellos; pero éstos, Arrancapinos y Allanamontes, representan unos elementos concretos, como ya los propios nombres indican: son agricultores. Arrancapinos ejecuta una acción característica de la preparación de los campos de cultivo: limpia el bosque arrancando (o talando) árboles. La acción de Allanamontes también hace referencia a una labor agrícola. Cuando estos dos ayudantes deben enfrentarse al ser del inframundo en la casa, salen derrotados; sin embargo, Juan sí es capaz de enfrentarse y vencer al ser infernal. Además, Juan come los guisos donde el duende ha escupido, en cambio los ayudantes los rechazan escrupulosamente. Recordemos que el duende se ha introducido en la casa cayendo a pedazos y que esto puede interpretarse como la personificación de una inmolación ritual para la fertilización de la tierra, para la productiva población mineral de los submundos habitados de espíri-

tus. El hecho de que Juan coma (recalcado en todas las versiones populares), puede interpretarse como un acto de purificación necesario para el viaje al inframundo. Tengamos presente que Propp (*Las Raíces...*, p. 92) nos asegura que el acto de que el héroe coma cuando llega a la casa de la bruja representa la participación en la comida de los muertos y que así el recién llegado "pasa a formar parte definitivamente del mundo de los muertos. De aquí se deriva la prohibición hecha a los vivos de tocar estos alimentos".

Recordemos también que los viajes al inframundo requerían ciertos rituales. Gilgamesh dice a Enkidu cuando éste pretende ir al mundo de abajo:

*Si tú quieres descender ahora a los infiernos,
[...] No te pongas ropas limpias,
[...] No te untes con aceite dulce de frasco...*

(*Mitos Sumerios...*, pp. 158-160)

Y sigue dando algunos consejos más. Así pues, Juan participa del banquete de los muertos o de los seres del submundo mientras sus ayudantes agrícolas lo rechazan. Dijimos que los pueblos cazadores aprehendían el espíritu del animal, sus cualidades, ingiriendo ciertas partes del mismo; cuando Juan come el guiso, está ingiriendo partes suyas; cuando Juan come el guiso está aprehendiendo parte del ser del inframundo que ha escupido en la comida y que anteriormente había caído despedazado; la saliva es menos elemento repulsivo que parte de la esencia del duende que asimila Juan Oso.

Después, Juan, el único capaz de estar a la altura del duende, corta una oreja al ser demoníaco; ella será la llave para salir de dicho mundo. Hay una especie de comunión; se entabla cierta relación entre Juan y el duende, relación de pertenencia a la misma cofradía, o de superioridad o dominio de Juan sobre el otro ser. Podríamos incluso, cuando vemos al duende caer en pedazos, equiparar esta idea de confraternidad con la de alianza (Frazer [*El Folklore...*, II, VI] nos explica cómo el descuartizamiento fue práctica habitual para sellar alianzas en los tiempos pasados de nuestras culturas; en estos descuartizamientos, las partes que ratificaban una alianza circulaban entre los trozos de las víctimas y captaban así las cualidades del ser sacrificado). Además, según esta alianza, y como se ve explícitamente en los arquetipos de nuestro cuento, el duende se compromete a acudir en ayuda del héroe cuando éste lo necesite. No cabe duda, por otro lado, de que estos seres superiores son equiparados, en nuestras concepciones más modernas, a los seres diabólicos. Antonio de Torquemada (*Jardín...*, p. 255) refiere un caso de brujería que nos recuerda la actividad del duende de nuestro cuento por la utilización de la orina (nuestro duende orina en los utensilios de la comida) como elemento diabólico. Unos inquisidores perdonan la vida a una bruja y le piden que no reincida en sus obras; pero

ella se salió al campo, y en presencia de los mismos inquisidores y de otros muchos, se apartó entre

los árboles, y haciendo un hoyo en la tierra con las manos, orinó dentro de él, y metiendo un dedo comenzó a revolver la orina, de la cual, poco a poco, con ciertos caracteres que la hechicera dijo e hizo, salió un vapor que, a manera de humo, subía para arriba, y comenzándose a esperar en medio de la región del aire, vino a hacerse una nube tan negra y temerosa, y comenzó a echar de sí tantos truenos y relámpagos, que parecía cosa infernal.

En algunas versiones, Juan utiliza su porra para golpear el suelo y abrir un pozo hasta el abismo (lo que de paso ya indica su poder) o lo halla casualmente; sin embargo, lo más frecuente es que sea el propio duende el que revele la cavidad del inframundo cuando intenta escapar de Juan y sus acompañantes. Evidentemente, el duende es un ser que conoce los secretos del mundo de abajo (y esta mentalidad no es tan antigua. Cobarruvias, por ejemplo, en su *Tesoro...*, en la voz DUENDE, explica que el duende es "algún espíritu de los que cayeron con Lucifer [...]. Estos suelen dentro de las casas y en las montañas y en las cuevas espantar con algunas apariencias, tomando cuerpos fantásticos", y explica, también, cómo estos duendes ocultaban monedas en tinajas junto a carbones que duraban perpetuamente y que son los tesoros que algunos encuentran. No puede ser más reveladora esta concepción reinante en tiempos de Felipe II: los duendes son seres superiores, poseen tesoros ocultos en las entrañas de la tierra y estos tesoros están guardados por unos carbones que permanecen encendidos ilimitadamente). Juan tampoco tiene problemas para acceder al mundo secreto; en cambio Arrancapinos y Allanamontes son incapaces de bajar: uno alega que tiene frío y el otro que tiene calor. Está claro que ellos no son señores del fuego.

Hasta nuestros días, pervive, en la mentalidad de algunas sociedades modernas, la creencia en los trasgos; el trasgo es un ser de "figura diminuta y simpática" que "viste de blusa de bayeta colorada y cubre su cabeza con un gorro del mismo color. Nadie se ha fijado si gasta o no pantalones y si anda calzado o descalzo", como nos dice Aurelio de Llano Roza de Ampudia (*Del Folklore...*, p. 53), que nos sigue hablando de sus actividades: "Por las noches penetra en las casas cuando los moradores están durmiendo y se entretiene en hacer labores domésticas, pero si está de mal humor rompe cuantos cachorros hay en la casa, revuelve la ropa de las arcas,..." Anota que el mismo ser aparece en Alemania con el nombre de Kobold, que, como Votan, es guardián de tesoros ocultos que puede descubrir a los hombres. El genio de nuestro cuento parece asemejarse al trasgo, aún vivo en la mente popular.

El episodio del descenso nos recuerda, en cierto modo, el intento de Alejandro Magno (Pseudo-Calístenes, II, 38) de bajar al fondo del mar en lo que podría ser el primer submarino. Efectivamente, encerrado en una caja hermética, decide que le hagan descender al fondo; pero advierte que si la cadena de que pende la caja comenzase a agitarse, lo izasen; y por dos veces es subido a la su-

perficie porque un pez mueve la cadena. En una tercera inmersión, un pez lo arrastra a la orilla; desiste del empeño. Vemos la misma imposibilidad de acceder a los mundos inferiores y la misma forma de manifestarla que con Arrancapinos y Allanamonte.

En suma, Juan Oso es un personaje importante, iniciado en los secretos de la fundición, "señor del fuego". El cuento registra el enfrentamiento, tal vez los conflictos surgidos con el nacimiento de la fundición, entre actividades agrícolas y las de transformación del metal. Juan Oso es el único capaz de vencer a los seres del inframundo y llegar a él, es el único que domina el frío y el calor.

LOS VIAJES AL INFRAMUNDO

Nuestra versión resulta especial, porque cuando el héroe baja al inframundo halla riquezas; pero lo esperado es que allí se encuentren tres (o una) doncellas que hay que rescatar.

Juan Oso no es un relato donde los motivos de la representación de la muerte aparezcan de la forma típica. Encontramos que el nacimiento milagroso, que suele ir asociado a los cuentos de los viajes al país de la muerte, está sustituido por otro propio del héroe mitológico; que el rapto de la doncella no es el móvil que dirige a Juan al inframundo. En efecto, Juan encuentra a las princesas en el submundo y las rescata; pero esa presencia en el otro mundo justifica el viaje de Juan, no lo causa; podría pensarse que se ha usado el conocido motivo de la joven raptada para glorificar el viaje de Juan. Encontramos también, relacionado con lo anterior, que Juan emprende su épica aventura acompañado de otros héroes sin seguir un rumbo o meta concreta; esto supone ausencia de viajes o traslados fabulosos.

Es claro que el cuento del Oso se aleja, en muchos aspectos, del desarrollo más frecuente de los viajes al otro mundo, sin embargo sería erróneo negar tal naturaleza a nuestro cuento. Pensemos en la presencia del desplazamiento, tema clave en los ritos de iniciación, como supuesto viaje al más allá. Nos referimos a la llegada del duende que se presenta dejándose caer a pedazos, de que ya hemos hablado. Aunque, referente a este hecho, podemos preguntarnos si el relato mantiene la memoria de un rito ancestral o incorpora un motivo ajeno pero verosímil. (Parece creíble, hecho de mentalidad, que el cielo pueda dejar caer sobre la tierra despojos animales, humanos e, incluso, pequeños anfibios. Valerio Máximo [*Hechos...*, I, VI, 5] asegura que, en determinada ocasión, cayeron pedazos de carne sobre la tierra que fueron comidos parcialmente por las aves o estuvieron incorruptos durante varios días algunos que fueron respetados por las aves).

Tengamos en cuenta, también, la presencia del duende, que podría equipararse al guardián del reino inferior que aparece en los relatos típicos de descendimientos

ofreciendo, finalmente, los objetos mágicos. En nuestro cuento, según las versiones completas, el objeto mágico donado es una oreja del propio duende. Tampoco olvidemos, entre otros motivos, la lucha con los seres monstruosos para rescatar a la princesa (o las tres princesas, según las versiones más completas).

Los viajes al mundo del más allá forman parte de la mentalidad de todas las culturas tradicionales. El mito cananeo de la "Lucha entre Ba'lu Môtu" (*Mitos y Leyendas de Canaan*, pp. 216 ss.), rescatado de entre los restos milenarios de Ugarit, recoge el descenso (la muerte) del dios Ba'lu al reino subterráneo de Môtu. Este mito, junto a los otros, muestra muchos motivos reconocibles en el folklore. Cuando a Ba'lu le dan orden de ir al infierno, recibe toda una serie de instrucciones y parte de su actividad preparatoria consiste en asegurar la sucesión, en propiciar la fertilidad:

*Escuchó Ba'lu el Victorioso
amó a una novilla en (la tierra de) «Peste»
a una vaca en los capos de Playa-Mortandad.
Yació con ella setenta y siete veces,
fue montada ochenta y ocho;
y (concibió) y parió un muchacho
[...]
el ánimo de un novillo tuvo su hijo.*

Snorri Sturluson (*Textos... de los Eddas*, XLIX): "Y cuando los dioses se reunieron [después de la muerte de Baldr], habló Frigg y preguntó quién de entre los Ases, para tener todo su amor y favor, quería viajar al infierno e intentar encontrar a Baldr y pedirle a Hel que lo dejara marchar, si es que quería permitir a Baldr que volviera a Asgard" (p. 70).

Véase, por otra parte, la relación del ciclo vida-muerte con el del germinativo en las sociedades agrícolas, así como la importancia de la fertilización de la madre Tierra relacionada con la capacidad sexual (cf. nuestro cuento *Diecisiete*, posible resto de esta concepción). Por otro lado, recuérdese el nacimiento de Juan Oso.

Sigue el mito narrando la aflicción de Llu por la muerte de Ba'lu y su deseo de ir tras el dios fallecido. Después es 'Anatu quien baja en busca de Ba'lu con su "túnica ritual", exige la liberación del dios muerto, acaba con el rey del mundo inferior, Môtu, y posibilita la vuelta a la vida a Ba'lu.

Recordemos que 'Anatu tiene un parecido asombroso con el héroe popular vencedor de monstruos por su habilidad guerrera. En el mito de "El Palacio de Ba'lu" (p. 185), exclama: "Sí, amordacé a Tunnanu, cerré su boca, / aplasté a la Serpiente tortuosa, al Tirano de siete cabezas; aplasté al Amado de Llu, Arsu, /...". Además 'Anatu recibe el encargo de hacerse con el secreto del rayo, amenaza a Llu, el Toro, para que se haga un palacio a Ba'lu, porque no es admisible que el rey de los dioses no lo tenga, y se encarga a Hayyanu que haga el palacio. La actividad de este artesano nos recuerda la de los herreros. Así sigue el poema:

*Hayyanu subió a los fuelles (de la fragua)
en las manos Hasisu (cogió) sus mangos;
fundió plata, derritió oro,
fundió por miles (de siclos),
oro fundido por miríadas.
Fundió un dosel y un lecho
un estrado divino de veinte mil (siclos).*

Seguidamente, la madre reina hace un conjuro donde, entre otras cosas, acerca

*un puchero al fuego,
una cazuela encima de las brasas (p. 185).*

Decide Ba'lu que su palacio no tenga ventanas para que "no desaparezca (Pidrayu), hija de la luz", ni se le resista Yammu y ni le escupa. Y, para concluir el trabajo,

*encendieron fuego en la casa,
llamas en el palacio.*

que duraron siete días, al cabo de los cuales "se había convertido la plata en láminas, el oro transformado en ladrillos" (pp. 205-206).

En una palabra, Ba'lu es ahora señor del fuego. Llama la atención, a nuestro propósito, que Ba'lu, después de celebrar un banquete con los dioses y tomar posesión de sus villas, envía mensajeros a Môtu, dios del infierno, para anunciarle que ha construido su palacio. Las recomendaciones que hace a los emisarios son parcialmente las mismas que él recibirá cuando es llamado por Môtu en el primer mito que hemos mencionado.

Evidentemente, no se puede hacer parangón entre los motivos de nuestro cuento y los elementos narrativos cananeos; pero debemos admitir que hay ciertas coincidencias enmarcadas en el mismo tema del descendimiento al otro mundo: indicaciones para desenvolverse en el infierno, los pucheros en el fuego como parte de un conjuro o ritual, el dominio del fuego, la propia lucha entre el héroe de superficie y los dioses o seres inferiores. Referente al escupir de Yammu, tengamos presente que en otro mito anterior Ba'lu tuvo que enfrentarse a él y que lo hizo con una "maza doble", arma mágica fabricada por Kôtaru. Es decir, que el vencido (mediante una maza) podía escupir, tal como lo hace nuestro duende que es vencido por un cachiporrazo de Juan.

Coincidentemente, la mentalidad precolombina pone en relación al mundo inferior con el señorío del fuego. En este caso, el padre de los dioses habita la zona sombría inferior y, a la vez, domina el fuego. Un himno (*Literaturas de la América Precolombina*, p. 103) lo describe de la siguiente forma:

*El que está encerrado en nubes,
el viejo,
que habita en las sombras de la región de los muertos,
el señor del fuego y del año.*

Un breve poema lírico azteca nos hace suponer que la concepción del mundo inferior por las culturas precolombinas no difería de la de nuestras mentalidades ancestrales:

*Abandonados con la tristeza
quedamos aquí en la tierra.
¿En dónde está el camino
que lleva a la región de los muertos,
al lugar de nuestro descanso,
al país de los descarnados? (Ibid., p. 124).*

Se trata pues, de un mundo inferior con caminos de acceso concretos.

Debemos, no obstante, volver sobre las cunas de nuestras culturas occidentales para recordar algunos aspectos más de los viajes al otro mundo. El mito acadio, de origen sumerio, "*El descenso de Ishatar a los infiernos*" (*Mitos Sumerios y Acadios*, pp. 401-405) está íntimamente relacionado (como los mencionados cananeos) con los problemas de la fecundidad. Ishtar dirige sus pasos a "*la Tierra sin Regreso, al reino de Freshkigal*", al "*camino donde no hay sendero que posea retorno*". Al llegar a las puertas de entrada, recita una serie de amenazas al portero que comunica el hecho a Ereshkigal que autoriza el paso de la visitante. Ishtar debe cruzar siete puertas y, ritualmente, debe despojarse de una prenda en cada una de ellas. Como Ishtar es reclusa por deseo de Ereshkigal, "*el toro no monta la vaca, el asno no se acerca a la burra, / en la calle el hombre no fecunda a la doncella, /...*". El rey, conmovido, concibe una imagen, y crea a Asushnamir, un cuenco, para que baje a rogar por la vuelta de Ishtar. Tras largas indecisiones, la reina del infierno ordena a su visir Namtar que rocíe a Ishtar con el agua de la vida. Cumplido el requisito, Ishtar comienza el camino de vuelta y realiza el ritual inverso: viste una prenda en cada puerta.

Recordemos las recomendaciones que Gilgamesh hace a Enkidu cuando éste va a bajar a los infiernos por el pukku y el mikku, pero que Enkidu omite; constituyen todo un listado preceptivo ritual: no usar vestidos limpios, prescindir de ungüentos, de bastón, de sandalias, de gritar, ... La no observancia de los preceptos supone la retención de Enkidu. Gilgamesh debe pedir a Enki que abra los Infiernos para que libere a Enkidu (*Mitos Sumerios...*, pp. 153 ss.).

"*El Descenso de Inanna a los Infiernos*" (*supra*, pp. 175 ss.) es otro mito sumerio, recogido en tablillas del segundo milenio a. de C., donde aparece el mismo ritual de despojamiento de vestidos en la bajada al inframundo y la intercesión de Enki que envía los alimentos de vida para la resurrección de Inanna; pero aunque se obre la vuelta a la vida, la salida del Infierno es más difícil; los Anunnaki advierten: "*¿Quién, de entre los que han bajado a los Infiernos, ha podido salir indemne de los Infiernos? / ¿Si Inanna (quiere) salir de los Infiernos / que nos entregue a alguien en su lugar!*". El esposo, Dumuzi, queda en el infierno en sustitución.

La importancia de la muerte, de su mundo, es de sobra conocida en la cultura egipcia (véase, por ejemplo, la *Mitología Egipcia*, de Müller, caps. V-VI y X-XII). Destaquemos únicamente dos aspectos: la desmembración de Osiris y su esparcimiento por Egipto y la identifica-

ción de la entrada al inframundo en "*un agujero en el suelo en U-pe*", en Abidos, lugar en que cayó la cabeza del dios. Tengamos en cuenta que Osiris fue el señor de la vida y la muerte, el dios de los muertos y los abismos identificados con el propio Nilo. Osiris, esencialmente, representaba el ciclo germinativo, el ciclo de vida y muerte.

También en India, encontramos los inevitables conflictos entre los dos mundos. Como ejemplo recordemos la historia entre el dios de la Muerte, Yama, y un devoto de Ixora omnipotente. El penitente engendra a Marcondan, también devoto de Ixora. Llegada la hora de la muerte del joven, Yama viene por él; pero éste se niega y se encomienda a Ixora. Como Yama no respeta ni la imagen de Ixora, perece en combate. Sin dios de la Muerte, nadie fallece; los dioses piden a Ixora que restituya la vida a Yama (Pérez, *Leyendas...*, pp. 92-94). La literatura india recoge infinidad de casos de vuelta desde la muerte. En *Cuentos del Vampiro*, la línea de separación de ambos mundos es poco marcada; recordemos, por ejemplo, cómo Viravara recibe la vida tras sacrificarse por su rey (pp. 51-60), o cómo la joven enamorada resucita al ladrón cuando Bhairava le concede un deseo (pp. 114-118). Sin duda, la historia más sugestiva del libro es la del rey que se enamoró de una ninfa por la descripción que le hace su ministro Dirghadarshin. Cuando el rey se sumerge en el océano por la joven, se oye una voz que dice que ésta había sido esposa del rey Yashahketu en otra vida y que venía por ella con toda justeza. La historia termina con la vuelta al mundo superior; la pareja se introduce en un estanque, "*cuyo mecanismo secreto transportaba a la gente al mundo terrestre. Abrazándola, el rey se dejó caer en el estanque con la joven y se encontró de pronto en el estanque de su propia ciudad*" (n.º 12).

Marco Polo (*Libro de las Maravillas*, cap. CLIII) explica la mentalidad China por la que se concibe la vida y muerte como continuidad. Los cuerpos de las personas poderosas eran llevados a las piras, y junto a ellos se colocaban figuras de animales, caballos, siervos... que iban a acompañar al señor a la otra vida. El fuego era el elemento que separaba éste del otro mundo. Los hombres de la provincia de Mangi, dice Marco Polo (p. 322) no temen a la muerte "*ni se preocupan de ella, con tal que vaya acompañada de honores [...], se dan a menudo muerte*". No olvidemos que las figuras que acompañan al muerto en su viaje al otro mundo, tal como dice Marco Polo, son, en lo moderno, la sustitución de los seres reales (esposa, siervos...) y animales que ancestralmente fueron inmolados junto al señor fallecido.

La mentalidad greco-romana también concibió la muerte como un viaje sin retorno hacia otro mundo; pero también desarrolló ciertos viajes con vuelta y, desde luego, la posibilidad de que los mortales pudiesen comunicarse con los muertos. Frazer (*El Folklore...*, pp. 398 ss.) nos habla de los lugares concretos, oráculos de los muertos, únicas aberturas por las cuales los espíritus ascendían o descendían de un mundo a otro. Dice que uno de los oráculos se encontraba en Aornum, en la región de Tes-

protia. Nos describe el paisaje actual y asegura que la grandeza de la profundidad de las barrancas, el río discutiendo por la garganta, las aguas desplomándose forman un conjunto de "soledad y desolación" que "llega a oprimir la mente y a despertar en ella sentimientos de temor religioso y melancolía". También nos habla Frazer de otros oráculos y de algunos casos asombrosos en que fueron puestos a prueba y no fallaron.

Ulises (*Odisea*, X) acudió a un oráculo y las almas, activadas por la sangre del sacrificio ascendieron por el Erebo: "Ascendieron, reunidas, las sombras de muchos difuntos; novias y jovencuelos y ancianos que mucho sufrieron y muchachas con penas recientes en sus corazones" (p. 169). Pero Ulises no deja que se le acerquen las almas a la sangre del sacrificio hasta que Tiresias no le informa; no deja que beba ni su propia madre. Por lo demás, la historia de Ulises recuerda en muchos aspectos al arquetipo de nuestro cuento, aunque es precisamente en los pasajes que nuestra versión omite. Otro héroe que recuerda mucho en varios aspectos a nuestro popular Juan es Hércules; tengamos presente también su viaje al mundo inferior (Apolodoro, pp. 61-62), de donde rescató a Teseo; aunque tuvo que dejar a Periton; su periplo fue posible porque pudo iniciarse en los misterios de Eleusis (nuestro héroe, Juan, por otra parte, posee muchos rasgos de los que caracterizan a Hércules). El mismo Apolodoro (p. 28) nos menciona el rescate de Alceste que murió por su esposo y fue rescatada por Core, o "según algunos Heracles luchó con Hades y se la llevó arriba con él".

La mitología griega recoge otros descensos, pero, sin duda, el más conocido es el de Orfeo (Apolodoro, p. 12). Orfeo no consigue el rescate de Eurídice porque incumple la única condición que le habían impuesto los dioses para que pudiese subir a su esposa. Luis Gil (*Transmisión Mítica*, p. 123) establece que con esta concepción del mito se "representa la imposibilidad metafísica" del regreso del país de Hades. El mismo autor repara en que Orfeo es ya una figura alejada de las viejas imágenes de héroes épicos investidos de gran fortaleza física y vigor y coraje bélicos. El Orfeo que aparece en el mito del descenso está provisto, por contra, de nuevas armas: el razonamiento y la persuasión, las limitaciones humanas, "las quejas, súplicas y argumentaciones", que es lo único que puede oponer a las potencias de ultratumba. Pérès (*La Leyenda y el C...*, p. 52) asegura que el descenso mítico del sintoísmo japonés, el de Izanagi es exacto al de Orfeo. Izanagi baja al Iomi tsu Kuni, infierno japonés con la misma prohibición que Orfeo, prohibición que no cumple.

Evidentemente, ciertas concepciones mitológicas griegas fueron introduciéndose por los caminos del pensamiento y la lógica, aunque no se desterrase la tradición, especialmente por parte del pueblo. Referente a nuestra visión de la muerte, debemos tener en cuenta cómo fue evolucionando la concepción de la misma, cómo se llegó a concebir el lugar del infierno como espacio de premio y castigo. Eaco, Radamanto y Minos, más Trip-tólemo, fueron en su día tribunales de las almas a las que

distribuían según su mérito: destinaban las buenas a los Campos Eliseos, las malas se reservaban para el Tártaro, mientras que las tibias se confinaban en los prados de los asfóledos.

En el siglo VI se concretan ciertas corrientes racionalistas. Los pitagóricos hablan de la posibilidad de una comunicación mental con los dioses; las personificaciones míticas se tornan en abstracciones del pensamiento lógico. Es también en este siglo cuando surge el orfismo como sociedad específica que aceptaba una forma de vida bien determinada regida por normas que iban desde la vestimenta y las dietas alimenticias a la práctica de ciertas actividades iniciáticas encaminadas a la preparación del viaje al país de Hades. Se esforzaron por conocer aspectos tan concretos como las disposiciones y emplazamientos del infierno que les permitiera poder moverse sin trabas por los pasillos subterráneos una vez muertos. Arnold van Gennep (*Los Ritos de Paso*, cap. VI: "Misterios Antiguos") nos explica las prácticas que se efectuaban en Eleusis; entre otras cosas había un viaje "a través de una sala dividida en compartimentos sombríos, cada uno de los cuales representaba una región de los infiernos" (p. 104). Apolonios de Tianes (*Vida...*, lib. IV, en *Novela Griega*, pp. 404-405) nos explica cómo puede relacionarse con los seres del otro mundo. El es un pitagórico y posee esa cualidad. Lo hace, asegura, no como se dice que lo hizo Ulises "ni evocando a las almas mediante sangre de corderos [...], sino dirigiéndole [se refiere a Aquiles, de quien Damis había solicitado información] el ruego mediante el cual los indios dicen valerse a propósito de sus héroes". En efecto, Apolonios invocó a Aquiles y "prodíjose una breve sacudida toda en torno al tímulo y de él salió un hombre joven, de cinco codos de alto". El joven habló y comunicó que se encontraba bien, se quejó de las pocas ofrendas que le tributaban los tesalios y reconoció que Helena no fue raptada, sino que estuvo en Alejandría y que, cuando lo supieron, si continuaron combatiendo, fue por tomar Troya y no retirarse en la deshonra. Es muy interesante la exposición que Filostratos nos hace (pp. 272-287) sobre la vida de Pitágoras y el pitagorismo porque nos muestra ciertas coincidencias con el nacimiento y formación de muchos héroes, como vemos en otras partes: gestación maravillosa (un día, la madre vio a Proteo, dios egipcio con capacidad para transformarse, y le preguntó que de quién daría a luz, y Proteo contestó que de él), el sueño de la madre próximo al nacimiento (el sueño le dice que acuda a un valle donde hay un santuario. En aquel valle un coro de cisnes la rodean cuando duerme y, a sus gritos, despierta dando a luz a Pitágoras mientras un rayo ilumina la tierra), juventud prodigiosa. Del pitagorismo, explica varias prácticas sobre el vestido, la comida... y la devoción al árbol sagrado, al laurel en que quedó convertida la joven Dafne, hija del río Ladón.

Sobre lo anterior, no olvidemos las enseñanzas finales de Apuleyo en *El Asno de Oro*. Lucio, aún en forma asnal, recibe la visita nocturna de Isis (pp. 567 ss.) que le asegura que cuando muera, después de descender a los

Infiernos, la verá en los Campos Elíseos y que, si se dedica a su servicio, podrá prolongar su vida más de lo previsto. Tras comer las rosas, Lucio vuelve a su apariencia humana y se dedica por completo a la iniciación en los preceptos esotéricos del sacerdocio de Isis y Osiris que nos son descritos. En su consagración, se revelan algunos secretos de ella. También en *Las Lóridas* (cap. XV), Apuleyo nos refiere la vida de Pitágoras, cómo tomó la sabiduría de los distintos pueblos tras el cautiverio en poder de Cambises: de los magos de Zoroastro, de los egipcios, etc. Y, el mismo Apuleyo, en *El Demonio de Sócrates*, nos habla de los *demonios*, tal como los denominan los griegos, como de mensajeros “entre los hombres y los dioses, estos demonios llevan y traen de unos a otros, de una parte las demandas, y de otra los socorros; intérpretes con unos, genios bienhechores con otros...” (en la ed. de *Las Metamorfosis*, p. 300).

En cierto modo, esta concepción nos recuerda la egipcia que poseía el *Libro de los Muertos* como guía para orientarse en los caminos de la vida y la muerte y los que unían a ambos. El propio Eurípides (*Heracles*, 610-615) menciona los ritos órficos: “Tuve la suerte de contemplar los ritos de los iniciados”. En *Reso* (965-975): “Pues está obligado conmigo a honrar a los amigos de Orfeo [...], y, del mismo modo que el profeta de Baco en el rocoso Pangeo, como dios será venerado por los iniciados en los misterios”. Es claro que Eurípides refleja posturas no determinadas; recoge diversas corrientes y fluctúa entre la vieja tradición y el nihilismo, pasando por el escepticismo: “Mas si una deidad así lo dispone, la muerte se marcha hacia Hades llevándose los cuerpos de los hijos” (*Hec.*, 1109-1115). “Si es que existe algo bajo tierra” (*Heract.*, 590-599). “Hija, no es lo mismo morir que seguir viviendo. Lo uno significa la nada, en lo otro hay esperanza” (*Tr.*, 650-640). “La fortuna me ha arrebatado en un solo día, como un pájaro, hasta el éter” (*Heracles*, 510).

Platón (*La República o el Estado*, X) refiere como verdadera la historia de Er el Armenio. Er, que había muerto en una batalla, iba a ser recogido entre los cadáveres corruptos, cuando se halló que estaba vivo. Seguidamente nos cuenta sus experiencias en el otro mundo. Esta historia sigue la línea de todos los relatos sobre las visiones en la frontera de la muerte, de los testimonios de viajes atemporales y siderales que están hoy muy extendidos.

El *Corán* (sura 38) dice: “Dios llama a las almas cuando mueren y cuando, sin haber muerto, duermen. Retiene aquellas cuya muerte ha decretado y remite las otras a un plazo fijo”. Podemos suponer, con esto, que las almas gozan de la presencia de Dios en otros mundos por medio de una muerte temporal, el sueño, hasta la llamada definitiva. El sura 17 del *Corán* refiere el viaje nocturno de Mahoma desde Meca a Jerusalén. En esa noche, Mahoma visitó el cielo y el infierno. El editor pone de manifiesto la dificultad que entraña interpretar este episodio; para unos refleja un hecho real acaecido el año 621 y para otros un sueño.

La mentalidad cristiana no rechaza la idea de un infierno como lugar para las almas de los muertos. Cuando Jacob (*Génesis*, 37, 36) ve la túnica ensangrentada de su hijo y piensa que ha muerto, expresa su deseo de ir al Seol, o Infierno: “Quiero descender enlutado junto a mi hijo, al Seol”. Sin embargo, el infierno de los cristianos es lugar punitivo para las almas perversas, semejante al Tártaro griego.

San Pablo (*Efesios*, 4, 9-12) asegura que Cristo, de igual forma que subió al cielo, había descendido “a la parte más profunda de la tierra”. San Pablo (*I Ep.*, 3, 18-21) proclama la liberación de los espíritus presos por la acción de Cristo “muero en la carne” y por medio del bautismo (símbolo de iniciación).

La doctrina cristiana insiste constantemente en este hecho: “El murió por nosotros en la carne para rescatarnos de la tiranía de la muerte. Descendió al Hades y franqueándolo liberó las almas allí encerradas desde siempre. Fue sepultado y resucitó al tercer día, venció a la muerte y nos regaló su victoria” (*Barlaam y Josafat*, p. 50).

En *El Especulo* (cap. XLIX, todo él titulado “Del Infierno”), leemos:

Segund dize Sant Ysidoro en el catorzeno libro de las Etimologías infierno es dicho en latyn de “infra”, que quiere dezir “baxo”, porque es baxo, en medio de la tierra. Onde es llamado corazón de la tierra porque es en medio della, asi como el corazón es en medio de la animalia. E de aquí es que de Ihesu Christo es dicho que estouo en el corazón de la tierra, conviene saber en el infierno del linbo” (p. 229).

Conviene cerrar este apartado con la concepción de tantos pueblos que cultivaron la figura del chamán. De Mircea Eliade (*Historia de las Creencias*, III, pp. 29-34), podemos extraer las siguientes afirmaciones que podrían resumir toda una teoría del origen de los cuentos y justificar tantos motivos de hechos maravillosos que los pueblan:

En otros tiempos, los «primeros chamanes» volaban realmente por las nubes a lomos de sus «caballos» (es decir, sus tamboriles); podían asumir cualquier forma y realizaban milagros que sus descendientes actuales son incapaces de repetir.

Gracias precisamente a esa capacidad de viajar por los mundos sobrenaturales y de ver a los seres sobrehumanos (dioses, demonios) y a los espíritus de los muertos ha podido contribuir el chamán de manera decisiva al conocimiento de la muerte [...].

Los paisajes que contempla el chamán y los personajes con los que se entrevista en el curso de sus viajes extáticos por el más allá son minuciosamente descritos por el mismo chamán durante el trance o después del mismo. El mundo desconocido y aterrador de la muerte adquiere forma, se organiza de acuerdo con unos tipos específicos, termina por presentar una estructura y, con el tiempo, se vuelve familiar y acepta-

ble. A veces, los habitantes del mundo de la muerte se hacen visibles; adquieren un rostro, muestran una personalidad y hasta una biografía. Poco a poco se hace objeto de conocimiento el mundo de los muertos y hasta se revaloriza la misma muerte, sobre todo como rito de paso hacia un modo de ser espiritual. En resumidas cuentas, los relatos de los viajes extáticos de los chamanes contribuyen a «espiritualizar» el mundo de los muertos, a la vez que lo enriquecen con formas y figuras cargadas de prestigio.

Las aventuras del chamán en el otro mundo, las pruebas a que es sometido durante sus descensos extáticos a los infiernos y en sus ascensiones celestes recuerdan las aventuras [sic] de los personajes de los cuentos populares y de los héroes que pueblan la literatura épica. Es muy probable que muchos «temas», motivos, personajes, imágenes y estereotipos de la literatura épica, sean, en última instancia, de origen extático, en el sentido de que se tomaron en préstamo de los chamanes cuando éstos narraban sus viajes y aventuras en los mundos sobrehumanos. Ese puede ser el origen, por ejemplo, de las aventuras atribuidas al héroe buriato.

Evidentemente, nuestro cuento popular refleja y comparte unos materiales conceptuales y narrativos familiares a la mentalidad universal de todos los tiempos: Juan el Oso encierra las características propias de los héroes ancestrales (zoomorfos, ...), muestra rasgos típicos del individuo que ha superado los ritos de iniciación, posiblemente ha ingresado en el gremio de los herreros, alquimistas, o chamanes, dominadores del fuego y capaces de moverse en la frontera de los dos mundos. Es capaz, como lo fue Orfeo y algunos héroes míticos, de bajar al mundo subterráneo (mundo de los muertos) y moverse por él, tal como los pitagóricos que conocían los secretos de Hades.

MOTIVOS QUE SE CITAN

Thompson

(Los motivos precedidos de asterisco aparecen en el índice de NEUGAARD).

- B29.7 Hombre-oso.
- B611.1 Oso amante.
- B635.1 El hijo del ogro. Hijo de mujer que adquiere las características del oso.
- D2135.2 Viaje aéreo mágico cuando muerde la oreja.
- *F80 Viaje al mundo inferior.
- *F90 Acceso al mundo inferior.
- F 92 Pozo de entrada al mundo inferior. Entrada a través de pozo, agujero, fuente o cueva.
- F95 Pozo al mundo inferior.
- F96 Cuerda al mundo inferior.
- F101 Retorno del mundo inferior.
- F102.1 Héroe sigue al monstruo (o animal) hasta el mundo inferior.

- *F110 Viaje a otros mundos terrestres.
- *F150 Acceso a otro mundo.
- F451.5.2 Enano malévolo.
- F451.5.2.7 Enano malévolo amenaza a mortales.
- F451.2.10 Enano malévolo atemoriza a mortales.
- *F600 Personas con extraordinario poder.
- F610 Hombre extraordinariamente fuerte.
- F611.1.5 Hombre fuerte hijo de hombre y osa.
- F611.3.1 Hombre fuerte se ejercita arrancando árboles.
- F621 Hombre fuerte: arranca árboles.
- F721 Mundo subterráneo.
- F721.1 Pasaje subterráneo.
- F951.5.11 Enano malévolo sufre daños de mortales.
- G475.1 El ogro ataca a los intrusos en la casa del bosque.
- *G500 Ogro vencido.
- J706 Adquisición de riqueza.
- K677 El héroe prueba la cuerda en la que va a ser alzado al mundo superior. Colocando piedras en la cuerda, descubre que sus traidores compañeros planean cortar la cuerda.
- K963 La cuerda es cortada y cae la víctima.
- K1931 Impostores abandonan (o matan) a su compañero y usurpan su lugar.
- K1931.2 Los impostores abandonan al héroe en el mundo inferior.
- K1935 Impostores roban a la princesa rescatada.
- K2296 Compañeros traidores.
- L101 Héroe poco prometedor (Cenicienta masculino). Generalmente, aunque no siempre, el héroe poco prometedor es también el hijo más joven.
- L111.3 Héroe hijo de la viuda.
- L112 Héroe (heroína) de apariencia poco prometedora.
- L160 Exito del héroe (heroína) poco prometedor.
- L161 Héroe poco prometedor se casa con la princesa.
- N582 Serpiente guarda el tesoro.
- N835 Hombre poderoso ayudante.
- R11.1 Rapto de la princesa (doncella) por el ogro.
- T121.3.1 Princesa se casa con hombre de clase baja.
- T615 Crecimiento sobrenatural.
- *W185 Hombre violento.
- Z200 Héroes.

Wilbert-Simoneau

- F570+ Gente con nombres de animales.

BIBLIOGRAFÍA

- AARNE, Antti y THOMPSON, Stith: *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography*. Translated and enlarged by Stith Thompson, *FFCommunication*, núm. 184, Helsinki, Indiana University, 1964.
- AFANASIEV: *Cuentos Populares Rusos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1922, 2 tomos.
- AGUNDEZ GARCIA, José Luis: *La Tradición Oral en la Zona de Marchena. Árabe y Paradas (Sevilla)*. Madrid, DNEF, 1966, Tesis Doctoral.
- AMADES, Joan: *Folklore de Catalunya. Rondallística. Rondalles*, ("Biblioteca Perenne", 13), Barcelona, Selecta, 1974.
- AMORES GARCIA: *Tratamiento Culto y Recreación Literaria del Cuento Folklórico en los Escritores del siglo XIX*, Barcelona, Universidad Autónoma, 1994, 4 vols., Tesis Doctoral.
- AÑIBARRO DE HALUSHKA, Dehna: *La Tradición Oral en Bolivia*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura, 1976.
- ANONIMO: *Contes du Vampire*, Unesco, Editions Gallimard, 1963 (tr. Alberto Luis Bixio, *Cuentos del Vampiro*, Barcelona, Paidós, 1980).
- ANONIMO: *Cuentos Populares Azerbaijanos*, Baku, Academia de la República Socialista Soviética de Azerbaiján, 1956 (tr. de Isabel Vicente, Madrid, Ediciones Generales Anaya, 1985).
- ANONIMO: *Libro de los Muertos*, ed. Federico Lara Peinado, Madrid, Tecnos, 1989.
- ANONIMO: *Textos Literarios Helénicos*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Ed. Nacional, 1979.
- APALATEGI, Joxemartin: *Introducción a la Historia Oral*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- APOLODORO: *Biblioteca Mitológica*, ed. de José Calderón Felices, Los Berrocales del Jarama, AKAL, 1987.
- APULEYO: *Las Metamorfosis o el Asno de Oro. Las Floridas. El Demonio de Sócrates*, traducción de Diego López de Cortegana, revisada por Jaime Ardal, Barcelona, Ibeta, 1984.
- AZKUE, Resurrección M.^a de: *Euskaleriaren Yakintza. Literatura Popular del País Vasco. II*, Madrid Bilbao, Espasa-Calpe-Euskaltzaindia, 1989.
- BARANDIARAN, José Miguel (y colaboradores): *El Mundo en la Mente Popular Vasca (Creencias, Cuentos y Leyendas)*, San Sebastián, Añamendi, 1960-1962, 4 vols.
- Barlaam y Josafat. Redacción Bizantina Anónima* (siglos X-XI), ed. de Pedro Bádenas de la Peña ("Selección de lecturas Medievales", 40), Madrid, Siruela, 1993.
- BEIGBEDER, Olivier: *La Simbología*, Barcelona, Oikos-tau, 1970.
- BERTRAN I BROS, Pau: *El Rondallari Català* (1909), ("Arxius del Folklore Català", 2), Barcelona, Alta Fulla, 1996.
- BOGGS, Ralph S.: *Index of Spanish Folktales*, *FFCommunication*, núm. 90, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1930.
- BRAGA, Teófilo: *Contos Tradicionais do Povo Português* (1883) ("Portugal de Perto", 14), Lisboa, Dom Quixote, 1987, 2 vols.
- BRAVO-VILLASANTE, Carmen: *Cuentos Andaluces*, ("Biblioteca de Cuentos Maravillosos"), Palma de Mallorca, José de Olfacta, 1990.
- CABALLERO, Fernán: *Cuentos y Poesías Populares Andaluces*, Sevilla, Revista Mercantil, 1859; *Obras Completas, VII*, Relación de Escritores Clásicos Castellanos, 1907; *Obras Completas*, "Escritores Castellanos", n.º 98, 107, 111, 114, 122, 125, 131, 132, 133, 135, 140, Madrid, 1892-1909; *Obras*, ed. de José M.^a Castro Calvo, BAE, Madrid, Atlas, 1961, 5 tomos; *Cuentos Andaluces*, ed. Andrés Soria ("Aula Magna"), Madrid, ed. Alcalá, 1966.
- CALVINO, Italo: *Cuentos Populares Italianos*, Madrid, Siruela, 1990, 2 tomos.
- CAMARENA LAUCIRICA: *Cuentos Tradicionales recopilados en la Provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos (CSIC), 1984; *Cuentos Tradicionales de León*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense de Madrid-Diputación Provincial de León, 1991; *Repertorio de los Cuentos Folklóricos registrados en Cantabria*, Santander, Aula de Etnografía, Universidad de Cantabria, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, 1995.
- CAMARENA, Julio y CHEVALIER, Maxime: *Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español*, ("Biblioteca Románica Hispánica", IV, Textos, 24 y 26), Madrid, Gredos, 1995-1997, 2 vols.
- CERVANTES, Miguel de: *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ("Col. Austral", núm. 150), Madrid, Espasa Calpe, 1940.
- CHARITON, XENOFON. FILOSTRATOS, LONGOS: *La Novela Griega. Aventuras de Cabaireas y Kallirroé. Las Efesiacas. Vida de Apolonio de Tíanes, Dafnis y Chloé*, traducción, noticias preliminares y notas de Juan B. Bergua, Madrid, Clásicos Bergua, 1965.
- CHERTUDI, Susana: *Cuentos Folklóricos de la Argentina. Segunda Serie*, Buenos Aires, Ministerio de Educación y Justicia de la Nación Subsecretaría de Cultura-Dirección General de Cultura, 1964.
- COBARRUVIAS OROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), Madrid, Turner, 1977.
- COELHO, Adolfo: *Contos Populares Portugueses* (1879), ("Portugal de Perto", n.º 9), Lisboa, Dom Quixote, 1985.
- COLINA DE RODRIGUEZ, Luz: *El Folklore en la Obra de José María de Pereda*, Santander, Instituto Cultural de Cantabria, Diputación Regional de Cantabria, 1987.
- CONTRERAS, Constantino (y otros): *Cuentos Orales de Raíz Hispánica. Osorno (Chile), Valdivia (Chile)*, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1992.
- Corán (El)*, ed. Julio Cortés, Madrid, Editora Nacional, 1984, 2.ª ed.
- CORTES VAZQUEZ, Luis L.: *Cuentos Populares en la Ribera del Duero*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 1955; *Cuentos Populares Salmantinos*, Salamanca, Librería Cervantes, 1979, 2 tomos.
- CREUS, Jacint: *Cuentos de los Ndowe de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, 1991.

- CURIEL MERCHAN, Marciano: *Cuentos Extremeños*, Madrid, CSIC, "Instituto Antonio de Nebrija", 1944. Y reedición de Jerez de la Frontera, Editora Regional de Extremadura, Junta de Extremadura, 1987.
- CUSCOY, Luis D.: *Tradiciones Populares*, La Laguna de Tenerife, CSIC-Instituto de Estudios Canarios, 1943, 2 vols.
- DEL OLMO, G. (texto, versión y estudio): *Mitos y Leyendas de Canaan según la Tradición de Ugarit*, Valencia, Instituto S. Jerónimo, 1981.
- ELIADE, Mircea: "Mitología e Historia de las Religiones", *Diogenes*, n.º 9, 1955, pp. 120-133; *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956 (tr. de E. T. Herreros y Alquimistas, Madrid, Alianza Editorial, 1974); *Aspects du Mythe*, Nueva York, Harper&Row Publishers, 1963 (tr. de Luis Gil, *Mito y Realidad*, Barcelona, Labor, 1991); *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris, Pyot, 1976 (tr. española de J. Valiente Malla, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1978-1983, 3 tomos).
- Especulo de los Legos (El)*. Texto inédito del Siglo XV, ed. de José M.ª Monedano, Madrid, CSIC Instituto "Miguel de Cervantes", 1951.
- ESPINOSA, Aurelio M. (padre): *Cuentos Populares Españoles*, Madrid, CSIC-Instituto "Antonio de Nebrija", de Filología, 1946-1947, 3 vols.
- ESPINOSA, Aurelio M. (hijo): *Cuentos Populares de Castilla y León*, Madrid, CSIC, 1988, 2 tomos.
- EURYPIDES: *Tragedias I*, ed. de Juan Antonio López Feroz, Madrid, Cátedra, 1985; *Tragedias II y III*, ed. de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1985.
- FABRE, Daniel y LARROIX, Jacques (eds.): *Historias y Leyendas del Languedoc*, Barcelona, Crítica, 1990.
- FEIJÓO, Samuel: *Subiduría guajira, refranes, adivinanzas, dichos, trabalenguas, cuartetos, décimas, mitos y leyendas, fábulas, cuentos de velorio* ("Folklore Cubano"), La Habana, Editora Universitaria, 1965.
- FORESTI SFERRANO, Carlos: *Cuentos de la Tradición Oral Chilena, I. Veinte Cuentos de Magia*, Madrid, Insula, 1982.
- FOSTER, George M.: *Sierra de Popoluca Folklore and Belief*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California, 1943.
- FOURTANE, Nicole: "Dos Versiones Peruanas de «Juan (el) Oso»", *RDYF*, XLV (1990), pp. 187-209.
- FRAILE GIL, José M.: *Cuentos de la Tradición Oral Madrileña*, Madrid, Comunidad de Madrid, Consejería de Educación y Cultura, Centro de Estudios y Actividades Culturales, 1992.
- FRAZER, J. G.: *Folklore in the Testament*. Nueva York, Hart Publishing, 1975 (tr. de Gerardo Novás, *El Folklore en el Antiguo Testamento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981); *The Golden Bough*, Nueva York, The Macmillan Company, 1922 (tr. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, *La Rama Dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944).
- FREUD, S.: *Obras Completas III. El chiste y su relación con lo inconsciente. El delirio y los sueños en la "Gradiva" de Jensen*, tr. de Luis López Ballesteros y Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1931; *Obras Completas VIII. Totem y Tabú. Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci*, tr. Luis López, Madrid, Biblioteca Nueva, 1932-1934, 2 tomos.
- GARCIA SURRELLES, Carmen: *Era Postvé... Cuentos Gaditanos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1992.
- GARCIA-LLUIS, Rosa: *Cuentos y Leyendas de la Bretaña*, ed. de José Javier Fuente del Pilar, Madrid, Miraguano, 1987.
- GARRIDO PALACIOS, Manuel: "Cuentos que me han contado", *Revista de Folklore*, Valladolid, 161 (1994), pp. 147-153; n.º 170 (1995), pp. 54-57; n.º 172 (1995), pp. 141-144, n.º 173 (1995), pp. 179-180.
- GENNER, Arnold van: *La Formación de las Leyendas* (facsimil de la primera edición de Madrid, lib. Gutenberg, 1914), Barcelona, Alta Fulla, 1982; *Les Rites de Passage*, Paris, Librairie Critique Emile Nourry, 1909 (tr. *Los Ritos de Paso*, Madrid, Taurus, 1986).
- GIL, Luis: *Transmisión Mítica*, Barcelona, Planeta, 1975.
- GONZALEZ SANZ, Carlos: *Catálogo Tipológico de Cuentos Folkóricos Aragoneses*. De acuerdo con Antti Aarne y Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* (FFCommunications n.º 184, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1964, segunda revisión), ("Artularios", 3), Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 1996.
- GRIMM (hermanos): *Cuentos Completos*, tr. Francisco Payarols, Barcelona-Buenos Aires-Río de Janeiro-México-Montevideo, Labor, 1957.
- HANSEN, Terrence L.: *The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, The Dominican Republic, and Spanish South America*. ("Folklore Studies", 8), Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press Cambridge University Press, 1957.
- HERODOTO: *Historia*, introducción de Francisco Rodríguez Adrados, traducción de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1979-1985, 4 vols.
- HINDS GROOME, Francis: *Gipsy Folk-Tales*, Londres, Hurst and Blackett, 1899 (tr. de Ramón Martínez Castellote, *Cuentos Gitanos*, Madrid, Miraguano, 1987).
- HOMERO: *Odisea*, tr. Fernando Gutiérrez, Barcelona, Planeta, 1980.
- JAMESON, R. D. y ROBE, Stanley L.: *Hispanic Folktales from New Mexico*, ("Folklore Studies", 30), Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1977.
- LAFOZ RABAZA, Hermínio: *Cuentos Altoaragoneses de la Tradición Oral*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Diputación de Huesca, 1990.
- LARA FIGLEROA, Celso A.: *Cuentos Populares de Guatemala. Primera Serie*, ("Col. Archivos de Folklore Literario", 2), Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1982.
- LARREA PALACIN, Arcadio de: *Cuentos Gaditanos I*, Madrid, CSIC, 1959.
- LARREA PALACIN, Arcadio de y GONZALEZ ECHEGARAY, Carlos: *Leyendas y Cuentos Bujebus de la Guinea Española*, Madrid, CSIC, Instituto de Estudios Africanos, 1955.

- Libro de las Mil y Una Noches*, ed. de R. Cansinos Assins, Madrid, Aguilar, 1969, 3 vols.
- Libro de los Muertos*, ed. de Federico Lara Peinado, Madrid, Tecnos, 1989.
- LIDA DE MALKIEL, M.^a Rosa: *El Cuento Popular y Otros Ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1976.
- LIANO DE ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Del Folklore Asturiano. Mitos, Supersticiones, Costumbres*, Madrid, 1922; *Cuentos Asturianos recogidos de la Tradición Oral* (1925), ed. de José M. Gómez Tabanera, Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1993.
- LUNDING, Astrid: "The System of the Tales in the Folklore Collection of Copenhagen", *FFCommunications*, n.º 2, Helsinki, 1910.
- Mitos Sumérios y Acadios*, ed. de Federico Lara Peinado, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- MOROTE MAGAN, Pascuala: *Cultura Tradicional de Jumilla. Los Cuentos Populares*, ("Biblioteca Murciana de Bolsillo"), Murcia, Real Academia Alfonso X El Sabio, 1990, 1992.
- MÜLLER, Max: *Mitología Comparada* (1873), tr. Pedro Jarbi, Barcelona, Edicomunicación, 1988; *Mitología Egipcia*, tr. Jorge A. Sánchez, Barcelona, Edicomunicación, 1990.
- MURIEL DURAN, Felipe: *Cuentos Populares de Tradición Oral*, Ecija, Biblioteca Pública Tomás Beviá, Arca de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Ecija, 1993.
- NAVEROS SANCHEZ, Juan (dirección y estudio preliminar): *Cuentos y Romances Populares de la Comarca de Baena*, Baena, I. B. "Luis Carrillo de Sotomayor", 1988.
- NETO, Paulo de Carvalho: *Cuentos Folklóricos de la Costa del Ecuador. 26 Registros de la Tradición Oral Ecuatoriana* ("Col. Documentos", 1), Guatemala, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1976; *Cuentos Folklóricos del Ecuador. Costa y Sierra, IV*, Guayaquil, Banco Central del Ecuador-Subgerencia de Centro de Investigación y Cultura, 1988; *Cuentos Folklóricos del Ecuador (Costa y Sierra), I, II, III*, Guayaquil, Abaya-Yala, 1994.
- NEUGAARD, Edward J.: *Motif-Index of Medieval Catalan Folktales*, ("Medieval & Renaissance Texts & Studies", 96), Binghamton, New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1993.
- OVIDIO NASON, Publio: *Las metamorfosis*, tr. Federico Sáinz de Robles, ("Col. Austral", n.º 1326), Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- PEDROSO, Z., Consiglieri: "Contos Populares Portuguezes", *Revue Hispanique*, XIV (1906), 115-240.
- PERES, Ramón D.: *La Leyenda y el Cuento Populares*, ("Biblioteca Hispánica"), Barcelona, Ramón Sopena, 1951.
- PETRONIO, APULEYO, LOUKIANOS: *La Novela Romana: El Satiricón, Las Metamorfosis (El Asno de Oro), La Luciana*, ed. de Juan B. Bergua, Madrid, Clásicos Bergua, 1964.
- PINO SAAVEDRA, Yolando: *Nuevos cuentos folklóricos de Chile de raíces hispánicas*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992.
- PLATÓN: *La República o El Estado*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- POLANCO BARRERA, Moris A.: *Cuentos Populares de Guatemala* ("Col. Lírica y Narrativa Tradicional de Guatemala", n.º 4), Guatemala, Instituto de Lingüística, Universidad Rafael Landívar, 1989; *Cuentos Maravillosos* ("Col. Lírica y Narrativa Tradicional de Guatemala", n.º 5), Guatemala, Instituto de Lingüística, Universidad Rafael Landívar, 1989.
- POLO, Marco: *Le Desseinement du Monde* (1298), ed. de Louis Hambis, *La Description du Monde*, París, Klincksieck, 1955 (tr. española de Mauro Armiño, *Libro de las Maravillas*, Madrid, Ediciones Generales Anaya, 1983).
- PROPP, Vladimir: *Las Raíces Históricas del Cuento*, tr. de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1974; *Edipo a la Luz del Folklore (Cuatro estudios de etnografía histórico estructural)*, tr. del italiano G. Caro López, Madrid, Fundamentos, 1980; *Edipo a la Luz del Folklore y Otros Ensayos de Etnografía*, tr. Ricardo Sanvicente, Barcelona, Bruzquera, 1983.
- PROPP, Vladimir y MELETINSKI, E.: *Morfología del Cuento. Las Transformaciones de los Cuentos Maravillosos. El Estudio Estructural y Tipología del Cuento*, Madrid, Fundamentos, 1981.
- PUJOL, Josep M.: *Contribució a l'index de tipus de la rondalla catalana*, Barcelona, Universidad, 1982, Tesis Doctoral.
- RAMÍREZ DE AVELLANO, Rafael: *Folklore Porrirriqueno. Cuentos y Adivinanzas*, ("Archivo de Tradiciones Populares", II), Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos, 1926.
- RANK, O.: *El Mito del Nacimiento del Héroe*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.
- RASMUSSEN, Povl: *Cuentos Populares Andaluces de María Ceballos*, ("Sociolingüística Andaluza", 9), Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1994.
- ROBE, Stanley L.: *Mexican Tales and Legends from Los Altos*, ("Folklore Studies", 20), Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1970; *Index of Mexican Folktales Including Narrative Texts from Mexico, Central America, and the Hispanic United States*, ("Folklore Studies", 26), Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972.
- RODRIGUEZ ALMODOVAR, Antonio: *Cuentos al Amor de la Lumbre*, Madrid, Ediciones Generales Anaya, 1983-1984, 2 tomos.
- RODRIGUEZ MARÍN, F.: *Y todavía 10.700 refranes más no recogidos por el maestro Correas ni en mis colecciones tituladas 'Más de 21.000 refranes castellanos' (1926), -12.000 refranes más- (1936) y -Los 6.000 refranes de mi última rebusca- (1934)*, Madrid, imp. "Prensa Española", 1941.
- RODRIGUEZ PASTOR, Juan: *Cuentos Populares Extremeños y Andaluces*, Badajoz, Diputaciones Provinciales de Huelva y Badajoz, 1991.
- Romances (cosidos, conteniendo): Don Jaime de Aragón* (Córdoba, J. G.^a Rodríguez), *Don Rodolfo de Pedraja* (Sevilla, Vda. de Vázquez, 1816), *Don Fernando de Aragón* (Córdoba, J. G.^a Rodríguez), *El Casamiento entre dos Damas* (Sevilla, Vda. de Vázquez, 1816), *Doña Francisca la Católica* (Córdoba, J. G.^a Rodríguez), *Don Carlos Udanca* (Córdoba, J. G.^a Rodríguez),

- Los Bandidos de Toledo* (Sevilla, Vda. de Vázquez). *Las Princesas Encantadas y Deslealtad de Hermanos* (Córdoba, imp. Juan García Rodríguez de la Torre). *La Princesa de Siria* (Córdoba, imp. Rafael García Rodríguez), *Monstruo de Jerusalem, La Desgraciada Parida. Caso el más Horroroso* (Madrid, imp. J. M. Mares, 1846). *Marcos Vicente* (Córdoba, imp. Rafael García Rodríguez), *Juan de Arévalo*.
- SANCHEZ LIZARRALDE, Ramón: *Cuentos Populares Albaneses*, Madrid, Miraguano, 1994.
- SACO Y ARCE, Juan Antonio. *Literatura popular de Galicia. Colección de coplas, villancicos, diálogos, romances, cuentos y refranes gallegos* (1910-1914), ed. de Juan Luis Saco Cid, Orense, Diputación Provincial de Ourense, 1987.
- SANTA CRUZ, Melchor de. *Floresta española de apotegmas, ó sentencias sabias y graciosamente dichas de algunos españoles*, (1574), (Madrid?, 1790; *Floresta Española*, edición de M.ª Pilar Cuartero y Maxime Chevalier, ("Biblioteca Clásica", 40), Barcelona, Crítica, 1997.
- SERRA I BOLDU: *El Pescador de Barcelona i altres Contes*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986.
- SNORRI STURLUSON: *Textos Mitológicos de los Eddas* (s. XIII), ed. de Enrique Bernárdez, Madrid, Miraguano, 1987.
- TCHICAYA u TAM'SI: *Leyendas Africanas*, tr. de Fermín Guisado, ("Bibl. de Cuentos Maravillosos"), Barcelona, José J. de Olañeta, 1988.
- THOMPSON, Stith: *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books and Local Legends*, Copenhagen-Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958, 6 vols; *El Cuento Folklórico*, tr. de Angelina Lommo, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972.
- TOPPER, Uwe: *Cuentos Populares de los Beroberes*, ("Libros de los Malos Tiempos"), Madrid, Miraguano, 1993.
- TORQUEMADA, Antonio: *Jardín de Flores Curiosas* (1573), ed. de Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982.
- VALERIO MAXIMO: *Hechos y Dichos Memorables*, ed. de Fernando Martín Acera, Los Berrocales del Jarama, Akal, 1988.
- VASCONCELLOS, J. Leite de: *Contos Populares e Lendas*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1963-1969, 2 tomos.
- VERDAGUER, Jacint: *Rondalles* (1905), Barcelona, Abadía de Montserrat, 1986.
- VILLANES, Carlos y CORDOYA, Isabel: *Literatura de la América Precolombina*, ("Col. Fundamentos"), Madrid, Istmo, 1990.
- WILBERT, Johannes y SIMONEAU, Karin: *Folk Literature of South American Indians General Index*, Los Angeles, Ucla Latin American Center Publications, University of California, 1992.
- WILTROUT, Ann E.: "Tiacia Algunas Interpretaciones Dramáticas de la Leyenda de Santa Bárbara", *Filología*, 1971, pp. 251-265.





Obra Cultural de la Caja de Ahorro Popular
VALLADOLID