

## LAS PECULIARIDADES DE LA CUENTISTICA VASCA

Donostia/San Sebastián, 26-III-1992

Julio Camarena Laucirica

### AMBITO DE ESTUDIO

Cuando los narratólogos vascos más importantes hasta el presente han editado los textos recogidos de labios de sus informantes no han creído necesario plantear qué tienen, o han tenido, éstos por cuento y qué no. Para ellos, imbuidos por lo general de una notoria religiosidad que no ha tenido por qué ir en detrimento del rigor científico de sus trabajos, se trataba de composiciones cuya falta de verismo era incontrovertible pero que eran apreciables en cualquier caso por ser exponentes del “saber viejo”. Tal debió ser el criterio, por ejemplo, de José Miguel de Barandiarán al presentar conjuntamente los “Cuentos y leyendas” en *Eusko-Folklore* (1), o el de Resurrección María Azkue al dedicar a ambos géneros indistintamente el vol. II de su *Euskalerraren Yakintza* (2), entre cuyos textos intercaló puntualmente algunas baladas narrativas como las de la “Torre de Alós” o “Cuando yo estaba en Aldaztorrea” (3).

El mismo criterio ha continuado prevaleciendo entre los recopiladores actualmente en activo, como José Arratibel, cuyos *Kontu zaarrak* (4) serán comentados más adelante, o Juan Manuel Etxebarría, por señalar un par de casos, quien no ha visto inconveniente en publicar una cuarentena de etnotextos de características míticas bajo el título de “Herri ipuinak” (5).

---

(1) JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN, *Eusko-folklore*, en *Obras completas*, II (Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1973), pp. 239-253. Lo mismo, en IDEM, *El mundo en la mente popular vasca*, 4 vols. (San Sebastián: Auñamendi, 1960-1966), del II, pp. 122-166, al III, pp. 9-139.

(2) RESURRECCIÓN MARÍA AZKUE, *Euskalerraren Yakintza*, 4 vols. (Madrid: Espasa-Calpe, 1935-1947).

(3) AZKUE, *Op. cit.*, II, 6 y 7 respectivamente.

(4) JOSÉ ARRATIBEL, *Kontu zaarrak* (Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1980).

(5) JUAN MANUEL ETXEBARRÍA AYESTA, “Herri ipuinak”, en *Tradizioko ipuingintza* (Bilbao: Labayru Ikastegia, 1989), pp. 75-113. El mismo criterio en IDEM, *Zeberio Haraneko*

Se trata ésta de una decisión absolutamente respetable, como no podía ser de otra forma, que da en principio el tratamiento de "cuento" a "lo que se cuenta" y se desarrolla después presentando los textos según puntos de vista diversos: unas veces diferenciándolos por la naturaleza de los personajes, animal o humana (6), otras por su longitud, cortos o largos (7), otras por el informante que los haya narrado (8), etc. Son criterios todos ellos diferentes pero tras ninguno de los cuales cabe ver propuesta teórica alguna más allá de la mera ordenación del material que ponen a nuestra disposición para su disfrute o estudio.

No obstante, en esta ocasión creo necesario precisar un poco más y, de entre las narraciones de tradición oral, voy a referirme tan sólo al cuento. Para tratar de delimitarlo, permítaseme recurrir a dos vías distintas. La primera, detallando cuáles son sus características definitorias. Así, diré que *por cuento folklórico* generalmente *se entiende*, y así va a ser en este trabajo, *un texto en prosa, de creación colectiva, que narra sucesos que son tenidos por ficticios y que vive en la tradición oral* en versiones varias *con capacidad de varianza* (9).

Hay que decir que en la anterior definición se han procurado escoger aquellos términos que mejor sirven para marcar frontera con otros géneros que comparten con el cuento algunas de sus características. Así, por ejemplo, se dice que el cuento es un texto narrativo para diferenciarlo de otros en los que sobresale su carácter descriptivo o introspectivo. Y se dice que es en prosa para que quede claro el contraste con otros géneros asimismo narrativos, como la balada, de inequívoca tradicionalidad oral también, que presenta la doble apertura antedicha, etc. etc., pero que adoptan forma versificada. O se cree importante señalar que vive en la tradición oral para marcar la diferencia con otros géneros, como podría ser el cuento corto, cuyo medio de comunicación

---

*Euskararen Azterketa Etno-Linguistikoa* (Zornotza: Ibaizabal, 1991), pp. 319-395. Véase asimismo IDEM, "Zeberio ipuiñak", *Etniker*, 5 (1981), pp. 59-74.

(6) Con algo menos de método lo expone BARANDIARÁN en *Eusko Folklore*, p. 240 (también en *El mundo en la mente [...]*, II, p. 124), en donde diferencia las narraciones que tienen personajes animales de las explicativas y de las referidas al mundo sobrenatural. Algo distinta es la ordenación que se hace en IDEM, *De etnografía de Navarra* (San Sebastián: Txertoa, [1987]), en donde los textos son presentados agrupados por temas comunes.

(7) AZKUE, *Op. cit.*

(8) ETXEBARRIA AYESTA, "Herri ipuinak" (cf. nota 5). La misma metodología es empleada en IDEM, *Zeberio [...]*, pp. 336-395.

(9) Se hace necesario explicar algunos de los conceptos que se van a manejar. La persona que escucha un cuento oral puede contárselo a su vez a otras, y éstas, a su vez, a más. Cada una de estas realizaciones es conocida por el nombre de **versión**. Al final de su ejecución el texto no queda fijado, sino abierto a transformaciones, tanto a nivel de discurso como de modelo compositivo. Esta última apertura comprende la existencia de diversas **variantes** de un mismo cuento.

es la letra impresa... Pero no parece que merezca la pena abundar en lo obvio. En el caso vasco, dada la indeferenciación a la que se ha aludido antes, puede que, de todas las frases determinantes de la definición, tal vez convenga prestar alguna atención a los mecanismos de los que se sirven los informantes para evidenciar el carácter ficticio de sus cuentos.

Reparando en ellos, se puede observar cómo en algunas ocasiones, ya desde el comienzo de la narración, se suele reforzar esta idea con frases formulísticas que alejan la escena del relato en lo físico del referente en el que se desenvuelve la vida de la comunidad. Tales fórmulas pueden ser como:

“Erreñu baten...”

(En un reino...) (10).

O la alejan en lo temporal:

“Antxina, bedar txori abere ta patariak eure berbetea aztu baino lentxoago,...”

(Antiguamente, poco antes que olvidaran su lenguaje hierbas, pájaros, animales y alimañas...) (11).

Alejamiento que en un determinado grupo de cuentos en los que se achaca a Jesús y a San Pedro una relación parecida a la de Don Quijote y Sancho puede enunciarse con frases como:

“Jesukristok munduan zabilelarik,...”

(Cuando Jesucristo andaba en el mundo...) (12).

Aunque lo más usual es vulgarizar la situación para alejarla de lo concreto, utilizando para ello frases genéricas como “Norbait...” (alguien...), o “Beñ...” (una vez, en transcripción de Arratibel) u otras más formulísticas como:

“Munduän asko lez arto koskorrez...”

(Como muchos en el mundo con mazorca de maíz...) (13).

Tales fórmulas son algo más que una forma de empezar: abren un paréntesis imaginario marcando la desconexión de lo que va a ser relatado con la realidad conocida por la comunidad. Y las de despedida hacen hincapié en la misma idea, incluso a veces con frases jocosas del siguiente tenor:

---

(10) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 283 (= IDEM, *El mundo* [...], III, p. 32).

(11) AZKUE, *Op. cit.*, II, p. 256.

(12) AZKUE, *Op. cit.*, II, p. 138.

(13) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 349 (= IDEM, *El mundo*, III, p. 133).

“Gizonak, zirautsen lagunai: biribilak entzun dodaz neure egunetan, biribaligorik ez.”

(Señores: he oído filfas redondas en mi vida; más redondas no) (14).

O más frecuentemente:

“Oi alan ixen bazan,  
Sartu daittela kalabazan,  
Etaurten deyela  
Derio'ko plazan.”

(Si eso fue así,  
Métase en la calabaza,  
Y salga  
De Derio en la plaza) (15).

O de forma aún más inequívoca:

“Ayek an eta gu emen.  
Gure kontuak Pladixen.  
Gure txepetxak bizkarrian ezurra.  
Eta gure ipui guztia gezurra.”  
(Ellos allá y nosotros acá.  
Nuestros cuentos en Flandes.  
Nuestro reyezuelo, hueso en la espalda.  
Y todo nuestro relato, mentira) (16).

Todas ellas, y otras menos disparatadas, echan el cierre al paréntesis imaginario del que se ha hablado. Y esto es cierto por más que algunos informantes puedan adoptar, siempre con la complicidad tácita del auditorio, una técnica narrativa conocida con el nombre de agomórfica, presentándose a sí mismos (o a personas conocidas de la comunidad) como protagonistas del relato y situando éste en lugar conocido y tiempo próximo. He aquí una fórmula de salida que la refleja cabalmente:

“Haxe(r)ia andere-gaznaz asian ahuntzek etxeki zien hantik aitzina, zahartarzünek ezti-eztia hil artino. Eni, hagatik, han igan nizanetan, ezteitadeie skula hur-txorta bat ere eskentü”.

(Las cabras, de entonces en adelante, le tuvieron al raposo alimentándole con queso de señorita, hasta que de puro viejo murió dulcemente. A mí, sin embargo, las veces que he pasado

(14) AZKUE, *Op. cit.*, II, p. 108.

(15) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 240 (= IDEM, *El mundo*, II, p. 123).

(16) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 314 (= IDEM, *El mundo*, III, p. 80).

por allí no me han ofrecido jamás ni siquiera una gota de agua) (17).

El interés por matizar entre veracidad y ficción trasciende de lo meramente formal para evidenciar diferenciaciones importantes en cuanto a las funciones sociales de cada género. Principalmente, porque las coordenadas entre las que se desenvuelven ambos son distintas: las de la leyenda, cercanas geográficamente a la comunidad; las del cuento, como se ha podido ver, alejadas, en mayor o menor medida, según los subgéneros. Referentes tan diversos llevan por fuerza a funciones sociales asimismo diversas. La del cuento no es única, de la misma forma que no es tampoco único el referente en el que se desenvuelven cada uno de los subgéneros en que se ha dado en dividir éste (18): sin pretender declararlas incompatibles entre sí, la de alguno de ellos, como el de los jocosos, puede considerarse predominantemente catártica, la de otros, como el de los formulísticos, esencialmente lúdica, la de los religiosos, marcadamente didáctica... y, en general, reafirmadora de la personalidad colectiva del grupo frente a "lo ajeno" a él y cohesionadora del mismo mediante la proposición de ejemplos aceptables o reprobables colectivamente.

Por contra, la proximidad del lugar en el que se sitúan las leyendas permite a éstas desempeñar otra serie de funciones que los cuentos no están en muy buenas condiciones de cumplir. Así, pueden ser admonitorias, validatorias, etiológicas, etc. (19).

No se me escapa la existencia de textos que podrían ser considerados como integrantes de varios géneros a la vez. Tal es el caso, por ejemplo, de una buena cantidad de los cuentos de fórmula, que, aparte de que se presenten ritmados, y aún ocasionalmente versificados, suelen contener un mínimo de verdadera narración, aunque sin duda ésta exista, por lo que no es infrecuente encontrárselos formando parte de colecciones de poesía popular. O es el caso también de algunas leyendas en torno a seres mitológicos cuyos argumentos son coincidentes, como ya veremos, con tipos de cuentos. Por ello, permítaseme iluminar las zonas oscuras de la anterior definición a la luz de un criterio objetivo convencional: *por cuentos folklóricos se van a considerar aquéllos cuyos argumentos estén caracterizados en los catálogos de tipos confeccionados al*

---

(17) AZKUE, *Op. cit.*, II, p. 75.

(18) Véase, más adelante, nota 20.

(19) Para un estudio específico de las funciones de las leyendas puede consultarse, entre otras obras, la de G. S. KIRK, *El mito: su significado y funciones en las diversas culturas* (Barcelona: Barral, 1973), especialmente las pp. 297-306.

efecto (20): fundamentalmente, en el general de Aarne-Thompson (21), aunque también se recurrirá a otros, de ámbitos geográficos o culturales próximos al vasco, contruidos conforme a aquél y que ocasionalmente incorporan argumentos de los que, a pesar de no estar en él incluidos, se tiene constancia de que viven estable y autónomamente en la tradición oral. Me estoy refiriendo a los españoles de Boggs (22) y Pujol (23), a los judíos que recogen cuentos y consejas sefardíes, como el específico de Haboucha (24) y, puesto que también serán citados, los de Jason (25) y Noy-Schnitzler (26), los hispanoamericanos de Robe (27) y Hansen (28),

---

(20) Un tipo, en definición de STITH THOMPSON en *El cuento folklórico* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972), p. 528, es un cuento tradicional que tiene una existencia autónoma: puede contarse como una narración completa y no depende, para su significado, de ningún otro cuento.

(21) Como los cuentos presentan una llamativa variedad, para su estudio y contraste es de gran ayuda que estén ordenados de forma homogénea. En España, durante un tiempo, cada investigador hizo su propia clasificación, aunque sólo fuera por publicar el material ordenado, pero poco a poco se ha ido imponiendo la que viene siendo utilizada internacionalmente: *The Types of the Folktale*. ANTTI AARNE's, *Verzeichnis der Märchentypen* and Translated Enlarged by STITH THOMPSON; 2nd. Revision; FF Communications n.º 184 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1973<sup>2</sup>). En ella los cuentos se ordenan por categorías y temas, asignándosele a cada uno de ellos un número-índice: I. Cuentos de animales (núms.-índice del 1 al 299). II. Cuentos comunes: a) maravillosos (300-749), b) religiosos (750-849), c) novelescos (850-999), y d) del ogro estúpido (1000-1199). III. Chistes y anécdotas (1200-1999). IV. Cuentos de fórmula (2000-2399). V. Cuentos inclasificados. (2400-2499). La debilidad metodológica de una clasificación así ya fue expuesta por VLADIMIR PROPP en *Morfología del cuento* (Madrid: Fundamentos, 1977), pp. 15-29, a pesar de lo cual ha demostrado la virtud de ser útil para ordenar la ingente cantidad de cuentos folklóricos recogidos en todo el mundo durante el último medio siglo.

(22) *Index of Spanish Folktales*, by RALPH S. BOGGS; FF Communications n.º 90 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1930).

(23) JOSEP M. PUJOL, *Contribució a l'index de tipus de la rondalla catalana*; tesi (Barcelona: Departament de Literatura Catalana de la Universitat de Barcelona, 1982).

(24) *Classification of Judeo-Spanish Folktales*, by REGINETTA HABOUCHA; diss. (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1973).

(25) *Types of Oral Tales in Israel*, by HEDA JASON (Jerusalem: IES Studies, 1975), que incluye los sefardíes del 1 al 4999 de Israel Folktale Archives. También, IDEM, "Types of Jewish-Oriental Oral Tales", *Fabula*, 7 (1965), pp. 115-124, que incluye los sefardíes de IFA 5000-6999.

(26) "Type-Index of Israel Folktale Archives", by DOV NOY and OTTO SCHNITZLER, *A Tale for Each Month 1966* (IFA 7000-7599), *TEM 1967* (IFA 7600-7999), *TEM 1968-1969* (IFA 8000-8799), *TEM 1970* (IFA 8800-8999), *TEM 1971* (IFA 9000-9299), *TEM 1978* (IFA 9300-9499) y *TEM 1979* (Haifa and Jerusalem: Ethnological Museum and Folk Archives-The Hebrew University, 1967-1980), que incluye los sefardíes.

(27) STANLEY L. ROBE, *Index of Mexican Folktales. Including Narrative Texts from Mexico, Central America and the Hispanic United States*; Folklore Studies, n.º 26 (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1973).

(28) *The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic, and Spanish South America*, by TERRENCE LESLIE HANSEN; Folklore Studies, n.º 8 (Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1957).

el francés de Delarue-Tenèze (29) y los italianos de D'Aronco (30), Lo Nigro (31) y Cirese-Serafini (32). A lo largo del estudio, también se recurrirá a catálogos parciales de cuentos literarios. En concreto, se citará el del Siglo de Oro español debido a Maxime Chevalier (33) o el de fábulas de Rodríguez Adrados (34), construido éste según otros criterios igualmente válidos.

Y aunque no sean catálogos de tipos de cuentos, como éstos se componen de uno o más motivos folklóricos (35), eventualmente se recurrirá al índice que de ellos confeccionó Stith Thompson (36) y a algún otro literario, como el de los *exempla* medievales españoles confeccionado por Keller (37), que siga el sistema de aquél.

Para nuestro estudio hubiese resultado de gran ayuda disponer de algún catálogo en el que estuvieran ordenados los cuentos vascos según los criterios usuales internacionalmente. Los vascofranceses ya fueron incluidos en el ya citado de Delarue-Tenèze, lo cual lo convierte en un elemento auxiliar de gran importancia. Así, por nuestra parte nos centraremos en las colecciones y etnotextos vascos recogidos en territorio español. Este será el segundo y último criterio delimitador.

---

(29) PAUL DELARUE et MARIE-LOUISE TENÈZE, *Le Conte Populaire Française*. Catalogue raisonné des versions de France; 4 vols. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976-1985).

(30) GIANFRANCO D'ARONCO, *Indice delle fiabe toscane* (Firenze: Olschki, 1953).

(31) SEBASTIANO LO NIGRO, *Racconti popolari siciliani*. Classificazione e bibliografia (Firenze: Olschki, 1957).

(32) *Tradizioni orali non cantate*. Primo inventario nazionale per tipi, motivi o argomenti di fiabe [...] a cura di ALBERTO M. CIRESE e LILIANA SERAFINI (Roma: Discoteca di Stato, 1975).

(33) MAXIME CHEVALIER, *Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro* (Barcelona: Crítica, 1983). Ampliado posteriormente en IDEM, "Veinticinco cuentos folklóricos más en textos del Siglo de Oro", *La Torre*, 1 (1987), pp. 111-129.

(34) FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, *Historia de la fábula grecolatina*; 4 vols. (Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1979-1987): IV, *Inventario y documentación de la fábula grecolatina* [incluye la medieval].

(35) S. THOMPSON, en *El cuento folklórico* (cf. nota 20), p. 528, definía el **motivo** "el elemento más pequeño de un cuento que tiene el poder de persistir en la tradición. A fin de tener este poder tiene que tener algo muy notable". La poca precisión de la definición lleva a considerar como motivo tres cosas distintas: por un lado, las características llamativas de personajes y objetos; por otro, rasgos culturales particulares como costumbres extrañas, creencias insólitas, etc.; y, por último, ciertas acciones.

(36) *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Revised and Enlarged Edition by STITH THOMPSON; 6 vols. (Copenhagen-Bloomington: Rosenkilde and Bagger- Indiana University Press, 1955-1958).

(37) *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla*, by JOHN E. KELLER (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1949).

## LA UNIVERSALIDAD DE LOS ARGUMENTOS CUENTISTICOS

Aunque nos vamos a centrar en el estudio de las especificidades del cuento vasco, hay un hecho fundamental que no hay que olvidar: la mayor parte de los argumentos publicados podrían haber sido recogidos en otros ámbitos, no digo ya español o francés, que tan cercanos nos son, sino que, trascendiendo de lo románico, hubieran podido proceder de cualquier país mediterráneo, europeo o incluso algunos, como se verá, mundial. Como banco de pruebas analizaremos la colección *Kontu zaarrak* de José Arratibel.

De los veintiún textos que la componen, siete de ellos no pueden ser considerados, según los criterios expuestos anteriormente, otra cosa que leyendas. Sus títulos son: "Goñi'ko zaldunaren kondaira", "Sorgiña eta ama alarguna", "Andragai sorgiña", "Aralargo txabola", "Neskame sorgiña" y "Aingeru guardakoa". Y esto es cierto aunque en el primero de ellos, por ejemplo, las acciones que se atribuyen a un don Teodosio de Goñi, caballero navarro que supuestamente vivió en el siglo VIII (38), sea una yuxtaposición de secuencias habituales en dos tipos de cuentos: por una parte, la revelación, la equivocación que conduce al caballero a matar a sus propios padres y la posterior penitencia, que forman parte del cuento Aarne-Thompson 931 (39), y por otra, la lucha con la serpién-

---

(38) Un exhaustivo estudio de la tradicionalidad literaria de la leyenda puede consultarse en JULIO CARO BAROJA, "La leyenda de don Teodosio de Goñi", *Ritos y mitos equívocos* (Madrid: Istmo, 1974), pp. 155-214, en el que reproduce diversas versiones del siglo XVI al XX. También JULIO DE URQUIJO, "San Miguel de Excelsis y el Mayorazgo de Goñi", *RIEV*, XV (1924), pp. 635-641.

(39) Catalogado con el nombre convencional de "Oedipus" por sus analogías con la célebre leyenda mitológica: HOMERO, *Odisea*, ed. J.M. Pabón (Madrid: Gredos, 1982), XI, 271-280; APOLODORO, *Biblioteca*, ed. Rguez. de Sepúlveda (Madrid: Gredos, 1985), III, 5, 7-9; SÓFOCLES, *Edipo Rey*, en *Tragedias* (Madrid: Gredos, 1981). Aunque hay significativas variaciones en la leyenda de Goñi, como la ausencia del motivo T412 de THOMPSON, "Incesto madre-hijo". Sobre el origen histórico de la leyenda griega así como algunas de sus variantes cristianizadas, VLADIMIR PROPP, *Edipo a la luz del folklore* (Madrid: Fundamentos, 1980). Dos de ellas ya fueron tratadas por LUIS CORTÉS VÁZQUEZ, "La leyenda de San Julian el Hospitalario y los caminos de Peregrinación Jacobea del Occidente de España", *RDTP*, VII (1951), pp. 64-67; e IDEM, *Cuentos populares salmantinos*, 2 vols. (Salamanca: Librería Cervantes, 1979), II, pp. 237-238, a propósito de "La leyenda de Judas". Tanto una como otra han dejado abundantes huellas en la tradición literaria española: *El animal profeta y glorioso parricida San Julián*, en *Obras de Lope Félix de Vega Carpio*, X, ed. de Menéndez Pelayo, BAE, CXLVII (Madrid: Atlas, 1965); para las secuencias iniciales de la leyenda de Judas, cf. [P. Francisco de ISLA], *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes* (Madrid: M. Ramírez, 1758), V, 9. Específicamente, de la leyenda de Goñi se han publicado las siguientes versiones: ARRATIBEL, *Kontu zaarrak*, pp. 15-20; BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 208-209 (= IDEM, *El mundo*, II, pp. 76-77); IDEM, *Navarra*, p. 115. En cuanto a las versiones orales del cuento, véase: para españolas del ámbito cultural castellano, BOGGS 931\*A (1 versión asturiana) y, para las posteriores me remito a mis *Cuentos tradicionales de León*, 2 vols. (Madrid:



te y la victoria sobre ella gracias a la ayuda de un auxiliar sobrenatural, que aunque sean secuencias "a lo divino", pertenecen al tipo Aa-Th 300 (40), con el diablo encarnando al agresor y el arcángel San Miguel al ayudante.

Otro texto que podría suscitar dudas es el segundo de los citados, "Sorgiña eta ama alarguna" (41), ya que sus secuencias centrales, en las que una madre viuda, queriendo seguir a una bruja, se equivoca de conjuro y, en vez de ir volando, va al akelarre arrastrándose por entre medias de zarzales, fueron incluidas por Boggs en su catálogo español como un Märchentypus (42). A pesar de ello, a pesar también de que Hansen apoyó esta decisión en su catálogo sudamericano y a pesar de

---

Seminario Menéndez Pidal-UCM y Diputación de León, 1991), 150; para el ámbito catalán, PUJOL 931 (2 versiones: una refiere la vida de San Magi) y otra publicada por JOAN AMADES; para las **hispanoamericanas**: HANSEN \*983 (3 versiones portorriqueñas), ROBE 931\*A (una versión mejicana) y aún otra de JUAN B. RAEI; para las **portuguesas**, CAMARENA, *Op. cit.*, I, p. 452 (6 versiones); para las **italianas**, D'ARONCO [852] (1 versión toscana) y CIRESE-SERAFINI 931 (2 versiones sardas). No constan versiones francesas ni sefarditas.

(40) Su título convencional es el de "El vencedor del dragón" y de él se conocen al menos las siguientes versiones **vascas**: ARRATÍBEL, *Kontu*, pp. 15-20; BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 21, 208-209 y 281-283 (= IDEM, *El mundo*, I, pp. 30-32; II, pp. 76-77; III, pp. 25-28, 29-32 y 32-33); IDEM, *Navarra*, p. 115. Para otras españolas, me remito a la nota a CAMARENA, *León*, 73 (anoto otras 32 versiones: 21 del área lingüística del castellano, 10 de la del catalán y 1 del gallego). ROBE 300 relaciona 29 versiones **hispanoamericanas** (13 hispanoestadounidenses y 16 mejicanas), y HANSEN 300 otras 20 (9 portorriqueñas, 6 dominicanas, 1 colombiana y 4 chilenas), habiendo podido por mi parte comprobar la existencia de, al menos, otras 15 (1 guatemalteca, 1 venezolana, 1 colombiana, 1 boliviana, 6 chilenas y 5 argentinas). Para las **sefarditas** de los Israel Folktales Archives, ver JASON, "Jewish-Oriental", 300 (entre otras, 3 versiones marroquíes y 1 tunecina); IDEM, *Israel*, 300 (entre otras, 1 marroquí); NOY-SCHNITZLER, *TEM* 1967, 300 (entre otras, 1 marroquí); IDEM, *TEM* 1968, 300 (1 marroquí). He podido consultar 21 portuguesas. Para las versiones **francesas**, ver DELARUE-TENÈZE 300 (42 versiones). Y para las **italianas**, D'ARONCO 300 y [852] (12 toscanas), LO NIGRO 300 (5 sicilianas) y CIRESE-SERAFINI 300 (67 de diversas regiones). Diversas versiones literarias pueden leerse en LOPE DE VEGA, *El anzuelo de Fenisa*, II, en *Obras*, XXXI, ed. Menéndez Pidal, BAE CCXLVII (Madrid: Atlas, 1971), p. 291; IDEM, *El ganso de oro* (Madrid: Real Academia Española, 1916), I, p. 172b; LUIS VÉLEZ DE GUEVARA, *Más pesa el rey que la sangre, y blasón de Guzmanes*, en *Dramáticos contemporáneos de Lope de Vega*, I, BAE XLIII (Madrid: Atlas, 1951); GIAMBATTISTA BASILE, *Il Pentamerone*, a cura de Benedetto Croce (Bari: Laterza, 1974), I,7,

(41) ARRATÍBEL, *Op. cit.*, pp. 137-141.

(42) BOGGS \*746, "Muchacha quiere imitar a una bruja y volar; pero relata mal la fórmula y dice [...] 'bajo ríos y montañas, con todos los diablos' en vez de 'por encima ...'" (sólo 3 de las versiones relacionadas: 2 andaluzas y 1 asturiana). Además de la de ARRATÍBEL, *Op. cit.*, pp. 137-141, se han publicado otras versiones **vascas**: AZKUE, *Op. cit.*, II, 118; BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 75-76 (= IDEM, *El mundo*, I, pp. 99-102) [3 versiones]. Se conocen otras 2 asturianas, 6 castellano-leonesas, 1 canaria, 2 catalanas y 2 gallegas, que sería excesivamente prolijo detallar aquí. A pesar de HANSEN 746, no consta ninguna hispanoamericana. Al menos, 1 **portuguesa**. También, 1 versión **literaria**: *Cuentos para gente menuda que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja* [seudónimo de ROMUALDO NOGUÉS] (Madrid: Pérez Dubrull, 1885), pp. 99-102.

que, sin duda por seguir tan autorizadas opiniones, sea frecuente encontrarlo en las colecciones de cuentos recopiladas en la Península Ibérica, es obvio que el relato es leyenda, no sólo porque trata de seres tan míticos como las brujas, sino también porque, al ser narrado, suele ser ubicado en lugares concretos, con nombres propios.

Un último texto que podría mover a equívoco es el titulado “Gentille ta artzaia”, en el que un pastor usa de un nombre equívoco antes de agredir a un ser perteneciente a una raza mítica, treta ésta que forma parte de varios tipos de cuentos (43). Pero no es ninguno de ellos el que le cuadra: el relato, del que en España parece que sólo se conocen versiones vascas (44), es exactamente el motivo Thompson K602.1, “(Niña) hada lesionada por un hombre que dice que su nombre es ‘Yo misma’”, de contenido claramente mitológico que, según el folklorista, también es conocido en Escocia.

Con respecto al resto de los títulos citados, en su práctica totalidad de brujas, no parece que sea necesario dedicarles mayor atención para demostrar su vinculación con creencias aún vigentes en muchas comunidades.

Pues bien; se puede afirmar sin ningún género de dudas que los catorce títulos no citados hasta ahora están perfectamente resumidos en el catálogo general de tipos de cuentos de Aarne-Thompson, desde el famosísimo “Blanca Nieves”, que, tal y como se desprende del propio título de Arratibel, es una recreación (45) del cuento de los hermanos Grimm (46), harto usual en el ámbito románico (47), hasta el titulado

(43) Tipo AA-TH 1137, “El ogro cegado”, en el que la treta es el motivo TH K602, “Nadie”, que se comentará más tarde. También, tipo AA-TH 1545, “El muchacho con varios nombres”, con motivo TH K193, “Contrato engañoso basado en un nombre inusual”, y tipo HANSEN 1940\*\*J, “Pícaro llamado ‘Así’ trabaja para un cura y gana su confianza. [...] Roba el dinero del cura y huye”, con la treta como motivo TH K359.2, “Ladrón engaña a guardián de bienes asumiendo nombre equívoco”. Para versiones de los dos últimos tipos, véase BOGGS 1940\*B, ROBE 1545, HANSEN 1940\*B y 1940\*\*J, JASON, “Jewish-Oriental”, 1940\*B; y nota en CAMARENA, [...] *León*, 217, 218 y 219.

(44) Además de la de ARRATIBEL, *Op. cit.*, pp. 155-156; AZKUE, *Op. cit.*, II, 197; BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 19, 31-32 (2 versiones), 199-200 y 356; JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA, *El pensamiento mágico vasco* (San Sebastián: Baroja, 1989), pp. 106-107.

(45) En ARRATIBEL es definitivo el motivo TH F451.5.1.2, “Enanos adoptan a la muchacha como hermana”, en vez de N765, “Encuentro con una cuadrilla de ladrones” o N884, “Ayuda de ladrón” o algún otro con P475.1, “Doce ladrones”.

(46) JACOB y WILHELM GRIMM, *Cuentos de niños y del hogar*, 3 vols. (Madrid: Ediciones Generales Anaya, 1985-1986), 53.

(47) Más de un centenar de versiones en BOGGS, PUJOL, HANSEN, ROBE, JASON, *Israel* (3 sefarditas), HABOUCHA, D-T, D'ARONCO, LO NIGRO, C-S, en todos tipo 709. Para versiones españolas, véase nota en CAMARENA, LEÁN, I, p. 433. Además de las hispanoamericanas catalogadas, hay constancia de otras 4. Al menos, han sido publicadas 9 portuguesas.

"Eitzaria eta bi zakurrek", versión inequívoca del cuento conocido como "La hermana traidora", muy popular en los países bálticos, Rusia y los Balcanes (48) pero no en Europa Occidental, en donde apenas si han sido recogidas una docena de versiones españolas, parecido número de francesas e italianas y parece ser que ninguna portuguesa (49). Comparando estos guarismos con los de otros tipos se tendrá una mejor idea de su rareza, si bien no es tanta como creyó Thompson en 1946.

Hay que señalar un par de peculiaridades llamativas que son comunes tanto a la versión de Arratibel como a la ataudarra "Dar-Dar" de Barandiarán, las dos vascas conocidas del cuento de "La hermana traidora". La primera es la presentación diluida de la infidelidad de la hermana (50), motivo que es uno de los caracterizadores del tipo y que, como tal, se halla casi imprescindible en todas sus versiones, no obstante lo cual no parece que quepan dudas acerca de la correcta catalogación de ambas. La segunda peculiaridad es la succión de dedo a la que "el viejo enemigo" somete diariamente a la hermana, la cual le producirá una progresiva desmejoría que terminará alertando al héroe (51). Este segundo motivo suele formar parte, en el espacio románico, de otros tipos de cuentos pero no de éste, así como de relatos míticos acerca de brujas chuponas, tan fruentes ellos en el norte peninsular, de donde habrá sido probablemente trasladado al cuento cuyas versiones se están comentando. En este repaso a atenuamientos e incorporaciones, se aprecia que en las versiones vascas se ha producido una sustitución de la "succión" mental a la que es sometida la hermana por la succión física de sus dedos; en el sentido compositivo, ambos son, pues, elementos funcionalmente equivalentes.

(48) THOMPSON, *El cuento [...]*, pp. 161-162.

(49) Además de ARRATIBEL, *Op. cit.*, pp. 105-113, se conoce otra versión vasca: BARANDIARÁN, "Eusko-Folklore-Cuentos y leyendas", *RIEV*, XVI (1925), pp. 174-175 (reproducida en *Eusko-Folklore*, pp. 279-281 y en *El mundo*, III, pp. 25-28). Aparte de PUJOL 315 (1 catalana), existen, al menos, otras 4 españolas, entre ellas: J. CAMARENA, *Cuentos populares recopilados en la provincia de Ciudad Real* (C. Real: IEM-CSIC, 1984), 58. Y 1 sefardita recogida en Grecia. Aparte de HANSEN 315 y ROBE 315, (6 veniones), se han publicado otras 15 hispanoamericanas. DELARUE-TENÈZE 315 relacionan 9 francesas. Y entre D'ARONCO 300[f], LO NIGRO 315 y CIRESE-SERAFINI 315, 11 italianas. Versiones literarias: GIOVANNI FRANCESCO STRAPAROLA, *Le piecevoli notti*, a cura di Manlio Pastore Stochi, 2 vols. (Bari: Laterza, 1979), X, 3; ITALO CALVINO, *Fiabe italiane* (Torino: Giulio Einaudi, 1956), 48.

(50) Motivo TN K2212.0.2, "Hermana traidora convertida en amante de un ladrón (gigante) conspira contra su hermano".

(51) Motivos TH G332.1, "Ogro chupa el dedo de su víctima (y bebe toda su sangre)" y TH T611.1, "Niño desnutrido por succión de sus dedos", que forman parte tanto de cuentos (yuxtaposición AA-TH 451\*, "La hermana como misteriosa ama de casa" + 452B\*, "Los hermanos convertidos en bueyes") como de leyendas.

Pero dejemos para más adelante las particularidades. Continuando con la idea de la universalidad, hay otro texto de Arratibel que merece la pena ser comentado. Se trata del cuento "Morroi Azkar bat", que se desarrolla añadiendo secuencias al tipo Aa-Th 1000, "Contrato de no enfadarse", cuento en el que un amo y su criado acuerdan una relación laboral durante un año y, a cambio, como pago, el que se enfade ha de dejarse arrancar por el otro una tira de piel del lomo. Al tipo, que goza de amplísima difusión (52), se van uniendo sucesivamente otros según las diversas tretas que uno y otro se gastan. Pues bien; uno de los episodios de la versión que comentamos es aquél en el que el dueño de la finca manda a su criado meter bueyes, carreta y carga por el agujero de la puerta reservado a las gallinas. El pícaro criado cum ple tan extravagante tarea cogiendo un hacha y despedazando los bueyes, haciendo añicos la carreta y partiendo la carga. Este pasaje, que reúne por sí solo las condiciones de potencial autonomía suficientes como para constituir un tipo diferenciado, ya fue detectado por Pujol en tres versiones catalanas, a raíz de lo cual propuso la incorporación de un nuevo número-índice al catálogo general (53). En este nuevo tipo tendrían cabida, no sólo las secuencias que comentamos del cuento vasco, sino también las correspondientes a otros dos procedentes de zonas muy próximas: la cántabra y la asturiana (54).

Todo ello viene a corroborar que los cuentos folklóricos, al igual que tantos otros elementos culturales, ya sean materiales o espirituales, no se detienen en su difusión ante fronteras administrativas. Ni tan siquiera las idiomáticas, con ser más impermeables, logran cerrarles la puerta: los habitantes de zonas lingüísticamente fronterizas adquieren los suficientes conocimientos de ambas como para servir de puente en los intercambios culturales.

## LA CREATIVIDAD VASCA: TIPOS NUEVOS

Que nadie piense que la colección de Arratibel es un caso especial; la universalidad podría haberse podido apreciar en cualquiera otra de las publicadas. Pero, con ser esto cierto, tal conclusión no debe hacer olvidar algo de lo que ya se vio en la definición del principio: que el

---

(52) Para no ser prolijo, baste con señalar que se han publicado no menos de 30 versiones **españolas**, de las cuales, vascas sólo hay la de Arratibel, 22 **hispanoamericanas**, 3 **portuguesas**, 34 **francesas** y 10 **italianas**.

(53) PUJOL [1007B]. "Fer entrar el bestiar a l'estable sense passar per la porta; l'heroi el talla a trossos i el llença dintre per la finestra".

(54) Además de las catalanas y vasca, lo ha localizado Espinosa padre en Cantabria y Aurelio Llano Roza de Ampudia en Asturias.

cuento de tradición oral es una obra de creación colectiva; es decir, que el cuento, al igual que el lenguaje, es producto de la colaboración del grupo, de tal forma que es imposible atribuir la invención del mismo a nadie más que al propio grupo en el seno del cual ha surgido. Son, pues, condicionantes de tipo económico, histórico, cultural, social..., en definitiva, objetivos, los que intervienen para que en una comunidad nazca y se desarrolle una narración, en un proceso en el que ella misma es a la vez el emisor y, sin mediatización de ninguna clase, el receptor. Así, universalidad y creatividad, o difusión y evolución, como se quiera, se complementan: son como las dos pías sobre las que se sostiene el corpus de cuentos folklóricos que posee una comunidad. Y esto, que es válido para cualquiera de ellas, no lo es menos para la vasca.

La ausencia, ya indicada anteriormente, de un catálogo apropiado hace difícil la evaluación del número y contenido de aquellos tipos no universales en los que ha intervenido de forma determinante la creatividad del pueblo vasco. No obstante, el profesor Maxime Chevalier, de la Universidad de Bordeaux, y este modesto investigador vienen trabajando desde hace más de un lustro en la confección de un catálogo hispánico y, en base al análisis de las colecciones vascas, han podido ser sustanciados hasta el presente docena y media de nuevos tipos de los que no cabe dudar de su tradicionalidad. Dado que el número no lo hace prohibitivo, parece razonable dar noticia de ellos:

\* “[La hierba quiere evitar ser comida]”. I. Cuando la oveja (o el burro) va a pacer, la hierba le indica otra más sabrosa. II. Cuando va a comer la segunda, ésta le indica a su vez otra. III. La oveja anuncia que se comerá todas. De este cuento, que no figura en los catálogos de tipos a los que nos venimos refiriendo aunque algunos de sus motivos sí que lo estén en el índice de Thompson (55), se conocen al menos media docena de versiones, todas vascas (56), por lo que debería ser incluido en el general. Posiblemente pudiera servir de referencia a cuentos recogidos en otras zonas.

\* “[Asno le dice a lobo que tiene que oír misa antes de ser comido]”. I. El lobo sorprende al asno (a veces, al zorro) y le expresa su intención de comérselo. II. El asno le dice que antes ha de oír misa en una ermita próxima. III. Es autorizado y se refugia en ella. IV. El lobo

(55) A2422.2, “Oveja parlante”; D1610.3, “Planta parlante”; y D1312.3, “Hierba parlante da consejos”; motivos que, por sí solos, no dan una cabal idea del cuento.

(56) ARRATIBEL, *Op. cit.*, pp. 159-160; AZKUE, *Op. cit.*, I, p. 86 (V,1ABC) [3 versiones]; BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 264 (=IDEM, *El mundo*, II, p. 158); GARMENDIA, *Op. cit.*, p. 86. Podría considerarse como una variante antropomorfa al episodio que refleja VICENTE ESPINEL en su *Vida del escudero Marcos de Obregón*, ed Soledad Carrasco Urgoiti, 2 vols. (Madrid: Castalia, 1972), I, pp. 277-278, construido según el mismo modelo compositivo.

se lamenta y le anuncia que otra vez no se escapará. Tampoco figura en los catálogos de tipos, aunque sí en el índice de motivos (57), este cuento del que se conocen no menos de siete versiones, todas ellas vascas (58).

\* “[Apelación a la conciencia hasta hacerse hueco]”. I. Una oveja (o ganso) pide consideración a sus compañeras para que la dejen pacer. II. Tras hacerse un hueco, se olvida de la conciencia y las anima a dejarlo todo raso. En el índice de motivos sería posible encontrar alguno que, siquiera en parte, le conviniera (59), pero no conozco tipo que recoja la trama completa de las dos versiones vascas que se conocen: una española y otra francesa (60).

Estos tres primeros casos permiten comprobar la existencia de un repertorio de cuentos a los que, mientras no sea atestiguada su presencia en otras zonas, hay que suponer vascos. Queda con ello patente la existencia de un espacio cultural, digamos cohesionado o definido por una lengua diferenciada, que se manifiesta también en el terreno de la fabulaciones orales. Mas la cosa adquiere una complejidad adicional si se continúa con el repaso de algunos otros en los que también se manifiesta el genio vasco pero que no están circunscritos sólo a su territorio.

\* “[El mariscador atrapado]”. I. El zorro (o lobo) va a las rocas de la costa a: a) pescar carramarros con la cola, o b) coger lapas. II. El pescador queda trabado: a) por un pulpo, o b) por las lapas, que, al cerrarse, le atrapan la lengua. III. Sube la marea y la vida del mariscador queda en peligro. De este cuento se han publicado dos versiones vascas, que son las que nos han servido para establecer el desarrollo **a** en el análisis anterior. Ahora bien, Delarue-Tenèze incluyen en su catálogo el resumen de una versión bretona, que vio la luz a fines del siglo pasado, en la que es un lobo, en vez de un zorro, quien queda atrapado cuando mariscaba con la lengua, en vez de con la cola, al ser sujetado por una lapa, en vez de por un pulpo: es el desarrollo **b**. Como se podrá, apreciar lobo/zorro, lengua/cola, lapa/pulpo son parejas de elementos funcionalmente equivalentes que pueden ser permutados entre sí, lo cual no hace sino evidenciar que se trata del mismo tipo de cuento (61).

---

(57) K551.1.2, “Tregua para morir hasta que la misa sea dicha”.

(58) AZKUE, *Op. cit.*, II, 97; BARANDIARÁN, *El mundo*, II, pp. 147- 148 y 148-149 (= IDEM, *Eusko-Folklore*, pp. 256-257 y 257); y IV, p. 104; IDEM, *Navarra*, pp. 86-87; GARMENDIA, *Op. cit.*, p. 86; JUAN MUGARZA, *Tradiciones, mitos y leyendas en el País Vasco*, 2 vols. (Bilbao: Láiz, 1981), II, p. 279.

(59) Contiene B16.1.6, “Oveja destructiva”.

(60) AZKUE, *Op. cit.*, I, p. 34 (II.5), de Lapurdi; BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 262 (= IDEM, *El mundo*, II, p. 156).

(61) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 255 (= IDEM, *El mundo*, II, pp. 145-146); JOSE M.<sup>a</sup> SATRUSTEGI, *Axelko eta otsoko* (Zamudio: Gipuzkoako Ikastolen Elkarte, 1983), pp. 125-127. En DELARUE-TENÈZE, III, p. 477 se resume la versión bretona.

Así, la existencia de la versión bretona nos vuelve a poner ante la idea de que en la creación de los cuentos los pueblos no han vivido suspendidos en el espacio, aislados de sus vecinos, sino que muchas veces éstos han sido elaborados en un proceso común a todos ellos. Lo cual ayudará a comprender que a veces haya que apoyarse en la tradición oral de pueblos limítrofes, bien para que nos ayude a corroborar que un argumento es tradicional, bien para que nos permita una mejor comprensión del mismo. Los siguientes casos abundan en la misma idea:

\* “[El zorro se come la merienda del lobo y pone en su lugar excrementos]”. I. Tres animales (zorro, lobo y oso, o gato) son compañeros: a) van de romería o b) roturan un campo conjuntamente. II. El zorro provee de comida: a) robando cuajada (requesón) a un pastor o b) quedándose de cocinero. III. Pero se come parte y pone en su lugar excrementos. IV. Sus compañeros prueban la repugnante comida. Si bien es cierto que el esquema recuerda notablemente a alguno de los títulos tipológicos de Aarne-Thompson (62), éste es un cuento del que sólo conozco versiones folklóricas vascas (63). De todas formas, dado que la gracia del mismo descansa principalmente en la escatología del tema, tan querido incluso para insignes hombres de letras hasta el siglo pasado aunque hoy parece lue reservado a hacer las delicias sólo de los más pequeños, a nadie le sorprenderá encontrárselo, con variantes antropomorfas, en Quevedo (64).

\* “[La rana cambia su cola por los ojos del topo]”. I. El topo tenía originalmente ojos pero no rabo, mientras que la rana era ciega pero sí lo tenía. II. Deciden intercambiar atributos. Al igual que en los casos anteriores, este argumento no está recogido en los catálogos de tipos, aunque sí en el índice de motivos (65), en el que hay dos de ellos que lo definen de forma precisa. Cada una de esas caracterizaciones reúne las condiciones de suficiencia y autonomía establecidas por Thompson para

---

(62) Ver AA-TH 67A\*, “La caza del zorro es robada de su zurrón y sustituida por algo sin valor”. Como pudiera mover a duda el título escueto, conviene aclarar que el tipo se creó para dar cabida a los HANSEN \*\*67CDE, que recogen modelos compositivos algo diferentes del vasco.

(63) BARANDIARÁN, *El mundo*, IV, pp. 104-105; IDEM, *Navarra*, pp. 80-81; SATRUSTEGI, *Axelko*, pp. 37-40. Algo diferente es la versión de CELSO A. LARA FIGUEROA, “Los cuentos de animales en la Literatura Popular de Guatemala”, *Folklore Americano*, 44 (1987), pp. 120-124.

(64) Mucho más parecido es el relato de FRANCISCO DE QUEVEDO, *La vida del Buscón llamado Don Pablos*, ed. Domingo Ynduráin (Madrid: Cátedra, 1984), pp. 118-120, en el que un estudiante capigorrón cambia alimentos por excrementos en las alforjas de un avariento mercader que hace noche en la misma venta, cerrando el episodio con el motivo J1772.9, “Excrementos tomados por carne y comidos”.

(65) Motivos A2332.6.5, “Por qué el topo es ciego”; A2378.1.4, “Dónde consiguió el topo rabo. Cambió sus ojos por el”; A2247.5, “Sapo cambia su cola por los ojos del topo”.

constituir un tipo. Dos versiones vascas y otra manifestación tan eminentemente folklórica como un refrán, en este caso cántabro, que dice "Topín, topuco, cambiaste los ojos por un rabuco", apoyarían tal criterio (66). De su presencia en España ya dejó constancia Boggs (67).

\* **"[Calzado de cáscaras de nuez (o cuero)]"**. I. Con el pretexto de que se proteja los pies, o para ir a cortejar, el zorro induce a calzarse a) a un animal trepador (ardilla, gato, mono) con cáscaras de nuez, o b) a un animal corredor (avestruz) con cuero fresco. II. El incauto no puede ponerse a salvo trepando (o corriendo) y queda a merced de a) unos perros, o b) del tramposo zapatero. Pese a que en la versión que puede leerse en *El mundo en la mente popular vasca*, de Barandiarán, este tipo está yuxtapuesto a otro, no pasando de parecer otra cosa que una cadena de secuencias extrañas aunque, eso sí, ingeniosas, versiones de pueblos vecinos, como son el gallego y el gascón, permiten corroborar su existencia como tipo independiente. El catálogo de Hansen y posteriores versiones argentinas han venido a apoyar esta apreciación, si bien con varianzas, sustituyendo a un animal trepador por otro corredor, más acorde con las condiciones orográficas del país (68). Con los cuentos ocurre como con las especies zoológicas: su discurso suele experimentar un claro proceso de adaptación al medio.

\* **"[San Pedro se conforma con un solo estómago]"**. I. San Pedro es invitado a las fiestas de un pueblo y todos pugnan por invitarlo a comer en sus casas. II. Preguntado por el Señor, manifiesta la conveniencia de tener dos estómagos para ocasiones como aquella. III. A la siguiente vez no es invitado por nadie y piensa que para eso con uno le sobra. La única versión vascoespañola conocida, que Azkue tituló como "El hambre de San Pedro", viene a apoyar a otras tres vascofrancesas que figuran en el catálogo de Delarue-Tenèze (69).

\* **"[El modo de descasarse]"**. I. Una pareja, arrepentida de haberse casado, acude al sacerdote para que él, que los casó, los descase. II. Este

(66) AZKUE, *Op. cit.*, I, p. 47 (XIII.4); MUGARZA, *Op. cit.*, I, pp. 257-258; MARÍA DEL CARMEN GLEZ. ECHEGARAY, *Millar y medio de refranes para Cantabria* (Santander: Tantín, 1989), p. 41.

(67) RALPH S. BOGGS, *FF. Communications*, n.º 90.

(68) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 245-246 (= IDEM, *El mundo*, II, pp. 131-132); LOÍS CARRÉ ALVARELLOS, "Contos populares da Galiza", *Revista de Etnografía*, VI.2 (1966), p. 456 (n.º 143). Resumen de la versión gascona en DELARUE-TENÈZE, III, p. 143. Para las hispanoamericanas cf. HANSEN \*\*24, "El zorro está conforme con hacer zapatos para el mono" (1 versión argentina); además, 1 de SUSANA CHERTUDI y 14 de BERTA ELENA VIDAL DE BATTINI, cuyas referencias no parece necesario detallar.

(69) AZKUE, *Op. cit.*, II, 225. DELARUE-TENÈZE, IV, p. 295 relacionan 2 versiones de Cerquand y 1 de Barbier (reproducida y traducida al vizcaíno en JEAN BARBIER/BERBARDO GARRO "Otxolua", *Ixtorio-Mixterio/Ipuin-Mipuinak* (Bilbao: Labayru Ikastegia, 1989), pp. 150-151.



se muestra conforme y los cita para una ceremonia. III. En ella, les hace arrodillarse y empieza a pegarles alternativamente con el hisopo, justificando su proceder en que, como el matrimonio es indisoluble, sólo cuando muera uno de ellos quedarán descasados. El cuento ya fue recogido por Trueba, de quien hemos tomado el título, quien lo incluyó en dos de sus obras (70), y hay constancia de su presencia actual en el folklore tanto navarro como leonés (71).

\* “[Por qué es tan bravo el mar]”. Reflexión de un casado de agitada mocedad al contemplar la fuerza del mar. Dos versiones españolas, una vasca y otra aragonesa, además de la existencia de variantes (72), prueban la tradicionalidad de este cuento, uno de los muchos jocosos que desaconsejan el matrimonio, tan abundantes en el folklore y la literatura españoles (73).

\* “[La mejor mortaja]”. I. Un hombre se finge muerto para probar el cariño de su mujer. II. Como a ella todas las prendas le parecen valiosas, busca cualquier cosa para amortajarlo (una madeja de hilo, una sábana hecha jirones, etc.). III. En el velatorio pregunta compungidamente al que cree muerto que qué parece. IV. Este se levanta y dice que red (o guitarra). La muerte fingida para comprobar la lealtad de la esposa es un motivo usual en la tradición oral (74), aunque no para comprobar la ruindad de la esposa sino su castidad. Del desarrollo detallado han sido publicadas al menos dos versiones vascas y una balear (75).

\* “[El cazador dispara a la lechuza y le da a la cruz]”. I. Los vecinos de un pueblo quieren averiguar quien roba el aceite en la iglesia y dejan a uno de ellos dentro. II. Cuando descubre que es una lechuza, quiere

(70) Señalado por MONTSERRAT AMORES GARCÍA en su *Tratamiento culto y elaboración literaria en los cuentos populares de Antonio de Trueba*, investigación (Barcelona: Facultad de Letras de la U.A., 1990-1991), p. 279, quien señala su doble inclusión, por un lado, en el *Almanaque de la Ilustración para el año bisiesto de 1880*, VII (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1879), pp. 79-80, y, por otro en *Nuevos cuentos populares* (Madrid: Librería de Antonino Romero, 1905), pp. 291-319.

(71) Catalogado por ROBE como tipo 1351\*D en base a una versión hispana de USA, ha sido recogido asimismo en AZKUE, *Op. cit.*, II, 168; y en CAMARENA, *León*, 168.

(72) AZKUE, *Op. cit.*, II, 50; *Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja* [seudónimo del general Romualdo Nogués y Milagro], primera serie (Madrid: Imprenta de Pérez Dubrull, 1885<sup>2</sup>), pp. 86 y 88 (esta versión es variante: casar al toro bravo para amansarlo).

(73) Vease como muestra CHEVALIER, n.ºs 158 (tipo 1516) y 159.

(74) Motivo H466, “Muerte fingida para comprobar la fidelidad de la esposa”, que suele aparecer en el tipo AA-TH 1350, “La esposa amorosa”.

(75) AZKUE, *Op. cit.*, II, pp. 108-111 (n.º 36) y 111; ANTONI M.<sup>a</sup> MALCOVER SUREDA, *Aplec de Rondalles Mallorquines*, 24 vols., edición definitiva (Palma de Mallorca: Moll, 1936-1976), IV, pp. 124-127.

cazarla con una escopeta. III. La lechuza se aparta y el tiro da en la cruz. IV. El cazador culpa a la cruz por no haberse apartado (76).

\* “[**El hombre-pájaro achaca su fracaso a la cola**]”. I. Un hombre, queriendo volar, construye unas alas y se tira desde la cima de un monte. II. Cuando se estrella, achaca su fracaso a la ausencia de cola. La única versión vasca que personalmente conozco se ve apoyada por otras dos aragonesas (77).

\* “[**La piedra burlona**]”. I. En un término municipal se descubre una gran piedra en el campo con el letrero de “volcadme”. II. Entre todos los vecinos la dan la vuelta y ven que en el otro lado hay otro letrero jocoso del estilo de “así estoy bien”. Además de tres versiones vascas, también han sido publicadas una asturiana, una gallega y otra balear (78).

\* “[**El gorrón ridiculizado por alabar a un recién nacido**]”. I. Uno o varios vecinos acuden a visitar a una recién parida II. En el lugar del niño hay un yugo y los visitantes dicen lo hermoso que es sin prestarle atención. Sólo conozco un par de versiones, ambas vascas (79).

\* “[**El tonto tiene miedo de un caracol**]”. I. Un caminante ve un caracol (limaco) con los cuernos sacados en medio del camino. II. Le lanza monedas de oro, o le pincha, para que se aparte. III. Sólo cuando el caracol hubo metido los cuernos el caminante se atrevió a dar un saltito y pasar. Se trata éste de un cuento del que, según informa Rodríguez Adrados, se conoce una versión italiana de los siglos XII o XIII (80). Contemporáneamente se sabe de su presencia en la franja setentrional de la la Península Ibérica: Galicia, Asturias y Vizcaya (81).

---

(76) MUGARZA, *Op. cit.*, I, pp. 79-80 (la cita como recogida por el Padre Donostia); AZKUE, *Op. cit.*, II, 213 (cita también un texto de Cerquand).

(77) Al menos han sido publicadas tres versiones contemporáneas de este cuento: AZKUE, *Op. cit.*, II, 82; [Nogués], *Cuentos, dichos, anécdotas y modismos [...]*, I, pp. 163-164; JOSÉ MARÍA IRIBARREN, *El porqué de los dichos* (Madrid: Aguilar, 1974), p. 373 (dice que es de Aragón). Para versiones del Siglo de Oro, véase CHEVALIER, n.º 114, que cita tres obras.

(78) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, p. 96 (= IDEM, *El mundo*, I, pp. 120-121). CABAL lo ha encontrado asimismo en Asturias, el Centro de Estudios Fingoy en Lugo y ALCOVER en Mallorca.

(79) AZKUE, *Op. cit.*, II, 16 y 89.

(80) RODRÍGUEZ ADRADOS M284 bis resume la fábula “De lombardo et lumaca” en la que el protagonista tiene la misma reacción.

(81) AZKUE, *Op. cit.*, II, 87; VICENTE RISCO, “Etnografía: Cultura espiritual. Literatura”, en RAMÓN OTERO PEDRAYO, *Historia de Galiza*, 2 vols. (Buenos Aires: Nos, 1962), I, p. 710; C. CABAL, *Los cuentos tradicionales asturianos* (Madrid: Voluntad, s.f.), p. 228; ANA M.ª CANO GLEZ., *Notas de Folklor Somedán* (Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana, 1989), 25. El cuento ya fue sustanciado en BOGGS \*1710(c), pero no diferenciadamente, sino englobado con otros varios, todos referentes a la cobardía de los sastres.

\* “[Hablar del vino sin mentarlo]”. I. Unos compañeros que comen juntos (ferrones, hilanderas, matrimonio anciano) deciden ahorrar y, a tal fin, dejar de beber vino; a veces, quedan en que el que lo mencione lo paga. II. Estando comiendo sienten su falta y acuerdan ir a comprarlo, todo ello sin necesidad de mencionarlo. Se han publicado al menos tres versiones: una vasca, otra aragonesa y otra más castellano-leonesa (82).

Sin duda, espigando, todavía se podría citar alguno más, como aquél, por ejemplo, que incluyó Blasco Ibáñez en *Cañas y Barro* acerca de Sancha, la culebra alimentada desde pequeña por un pastor, a quien, tras una prolongada ausencia, termina matando (83). Pero en este caso se trata de un cuento bien conocido en España al menos desde el siglo XIII y que actualmente está muy difundido en toda la Península Ibérica, por lo que para su conocimiento no son tan determinantes como en los anteriores casos las versiones vascas (84).

## LAS VARIANTES VASCAS DE CUENTOS UNIVERSALES

Pero la creatividad de un pueblo no sólo queda reflejada en los argumentos de nuevo tipo que haya sido capaz de forjar, sino que también se manifiesta en las variaciones que ha introducido en los tipos universales. Los ejemplos podrían ser numerosos, imposibles de considerar en un trabajo como éste, pero no me resisto a referirme siquiera a tres de ellos. El primero es un cuento de animales del que se conocen sendas versiones recogidas por Etxebarria Ayesta en Zeberio y por Jesús Antonio Etxezarraga en Alzusta. En ambos casos se trata del chasco que sufre un perro de caserío que, por querer comer en dos sitios distintos, no llega a tiempo a ninguno (85). Como se podrá apreciar, se trata de

(82) AZKUE, *Op. cit.*, II, 142; LUIS CORTÉS VÁZQUEZ, *Cuentos populares salmantinos*, 2 vols. (Salamanca: Librería Cervantes, 1979), 47; la tercera fue publicada en 1901 por alguien que firmaba con el seudónimo Z en la *Revista de Aragón*, según noticia de ANTONIO BELTRÁN MARTÍNEZ, *Introducción al folklore aragonés*, 2 vols. (Zaragoza: Guara Editorial, 1979), I, p. 157; probablemente fuera ésta la versión en la que se basó la literaria de RAFAEL SÁNCHEZ PÉREZ [seudónimo], *Cien cuentos populares* (Madrid: Saeta, 1942), 40.

(83) VICENTE BLASCO IBÁÑEZ, *Cañas y barro*, en *Obras completas*, 2 vols. (Madrid: Aguilar, 1946), I, pp. 822-823. Además, es una fábula repetida una y otra vez en la tradición esópica, según ADRADOS H62 (= M429) y H186. En España, JUAN RUIZ, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor* (Madrid: Castalia, 1964), 1348-1355.

(84) Es BOGGS \*290 y, aunque sólo cite una versión asturiana, se hace eco de la noticia de que el paleontólogo Breuil lo encontró en Almería, Cáceres, Madrid y Segovia. Por nuestra parte, hemos de ampliar la lista a Galicia, León, Ciudad Real, Cádiz, el Algarve y País Vasco: BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 240-242 (= IDEM, *El mundo*, II, pp. 124-127) [6 versiones]; GARMENDIA, *Op. cit.*, pp. 81-82; MUGARZA, *Op. cit.*, I, p. 157.

(85) JESÚS ANTONIO ETXEZARRAGA, “La alimentación en Alzusta”, *Etniker*, 5 (1981), p. 17; la noticia de la versión de ETXEBARRIA AYESTA me fue comunicada por el propio lingüista, permaneciendo hasta el momento inédita.

una curiosa variación del cuento del perro que, estando atravesando un río con un trozo de carne en la boca, la suelta para poder hacerse con lo que no era sino el reflejo de ésta en el agua, argumento perfectamente tipificado (86), bien conocido tanto en la tradición esópica (87) como en la literatura española (88), pero prácticamente ausente de la tradición oral románica (89). Esto convierte a las versiones vascas, que presentan las suficientes variaciones como para suponerlas independientes de fuente literaria o, como mucho, hace tiempo manadas de ella, en fundamentales para la comprensión del desarrollo folklórico actual del tipo.

En cuanto a los cuentos considerados de héroe, hay uno del que las versiones vascas presentan llamativas y unánimes variantes: es el del ogro cegado (90). Su trama nos es bien familiar por la literatura clásica: es la misma de la fábula de Ulises y Polifemo, que ya recogiera la *Odisea* (91) en el siglo VIII antes de J.C. Por ser generalmente conocida, prescindiremos de hacer ningún resumen de ella (92) y, al margen de lo que más adelante se comentará, fijaremos nuestra atención en uno de los motivos de dichas versiones (93), excepcionalmente raro, aunque conocido desde el siglo XII en el ámbito románico y actualmente conservado al menos en el italiano (94): el del anillo mágico puesto por el gigante en el

(86) Es AA-TH 34A, "El perro suelta la carne por su reflejo".

(87) ADRADOS H136 (= M88) cita numerosas versiones.

(88) Para las versiones medievales, ver KELLER J1791.4, "Perro ve el reflejo de la carne en el agua", con citas al *Libro de buen amor* y al *Calila e Dimna*. Para las del Siglo de Oro (y alguna más medieval), ver CHEVALIER 34A, con citas a LOPE DE VEGA, MATEO ALEMÁN, CORTÉS DE TOLOSA, etc.

(89) Ausente de los catálogos francés e italianos, sólo conozco la de *Contos tradicionais do Alqueve*, por F. XAVIER D'ATHAIDE OLIVEIRA, 2 vols. (Tavira e Lisboa: Typographia Burocrática e Typographia Universal, 1900 e 1905), 390.

(90) Es el tipo AA-TH 1137, "El ogro cegado (Polyphemus)".

(91) HOMERO, *Odisea*, ed. J.M. Pabón (Madrid: Gredos, 1982), IX, 105-566.

(92) Ulises y sus compañeros caen en poder de Polifemo, un gigante (motivo G100) con un ojo en medio de la frente (F531.1.1.1), que tiene un rebaño de ovejas. Éste se los lleva a su cueva y se come a un par de ellos (G94.1). El héroe, que dice llamarse "Ninguno" (K602), le incita a beber, lo emborracha (G521) y le clava un ascua en el único ojo, cegándolo (G121). El héroe se fuga de la cueva bajo la barriga de un carnero (K603).

(93) AZKUE, *Op. cit.*, II, 120; BARANDIARÁN, *Diccionario ilustrado de mitología vasca*, en *Obras completas*, II (Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1972), pp. 224-226; IDEM, *Eusko-Folklore*, pp. 27-29 (= IDEM, *El mundo*, I, pp. 41-44) [3 versiones]; IDEM, *Navarra*, pp. 37-38; BERNARDO ESTORNÉS LASA, *Mundua euskal-erriaren gogoan. El mundo en la mente popular vasca* (San Sebastián: Auñamendi, 1974), pp. 89-92 [2 versiones]; ETXEBARRIA, "Zeberio", pp. 68-74; JOSÉ M.<sup>a</sup> SATRÚSTEGUI, *Mitos y creencias* (San Sebastián: Txertoa, 1980), pp. 152-157. No es el caso de la de JOSÉ IGNACIO GARCÍA ARMENDARIZ, "Cíclopes y Ojancos", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 45 (1985), pp. 96-97, homologable en cierta forma a las gallegas, asturianas, castellanas y catalanas, aunque no cabe ver en éstas un bloque único.

(94) Véase JOHANNES BOLTE und GEORG POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 vols. (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung,

dedo del héroe, que lo delatará cuando, estando aquél ya cegado, éste intente escapar (95), obligándolo a amputarse el dedo portador con el fin de verse libre de la persecución.

Como último ejemplo quiero referirme a un cuento del que en el País Vasco se han publicado dos versiones: Una, la titulada "Txomin-ipurdi" (Domingo-culo), de Arratibel (96), y la otra, "Barriga-grande", de Baroja (97). Según el desarrollo común a los dos, un joven, cuyas especiales características vienen reflejadas en ambos títulos, abandona su casa camino del palacio del rey con el objetivo de pedirle dinero; por el camino, el muchacho encuentra un par de animales salvajes (zorro y lobo) y, por último, un río, que se ofrecen a acompañarlo y a los cuales alojará en sus partes anatómicas más amplias; ya en palacio, el rey manda que lo encierren sucesivamente en el gallinero y en la cuadra, donde es protegido por los animales hospedados; por su parte, el río lo ayudará apagando el fuego del horno destinado al héroe, con lo que el rey ha de rendirse y ceder a las pretensiones de éste. Como se podrá apreciar comparándolos, el anterior resumen apenas difiere en nada del cuento titulado "Medio pollico", de Fernán Caballero (98), una de las múltiples versiones existentes acerca de un cuento folklórico bien conocido en el espacio románico (99): secuencia aventura, encuentro con la pareja de animales salvajes (uno de los cuales es siempre el zorro) y con el río, que actuarán como ayudantes; pruebas impuestas por el rey superadas gracias al auxilio de ellos (100)... El motivo diferencial de las

---

1913-1932), III, p. 372. Posteriormente, en cuanto el espacio italiano, el motivo figura en una versión toscana que fue catalogada como tipo D'ARONCO 1139 (versión literaria en CALVINO, *Op. cit.*, 76); y es la variante LO NIGRO 1137,5(d) y los motivos 3-5 del tipo 953 (versión literaria CALVINO, *Op. cit.*, 163), correspondientes ambos a una misma versión siciliana; asimismo, según nota de CALVINO, *Op. cit.* a la fiaba 115, es común a las versiones abruzas y también a una pisana. De acuerdo con LO NIGRO, el elemento del anillo mágico ya se halla en el *Dolopathos* de JOHANNES DE ALTA SILVA, del siglo XII, donde un ladrón salva a sus tres hijos de la muerte narrando a su reina tres historias, una de las cuales es la leyenda del gigante cegado.

(95) Motivos D1610.8, "Anillo parlante"; D1612.2.1, "Anillo mágico obliga a un fugitivo a tener que dar voces: 'Aquí estoy'"; H160.1, "Automutilación".

(96) ARRATIBEL, *Op. cit.*, pp. 99-103.

(97) PIO BAROJA, *El mayorazgo de Labraz*, en *Obras completas*, 8 vols. (Madrid: Biblioteca Nueva, 1946-1949), I, pp. 160a-161b.

(98) Véase *La gaviota*, en *Obras de Fernán Caballero*, I, BAE 136 (Madrid: Atlas, 1961), pp. 33b-36a.

(99) Al menos otras 19 versiones españolas, 1 sefardi, 26 hispanoamericanas, 6 portuguesas, 82 francesas y tan sólo (relativamente) 7 italianas. RALPH S. BOGGS lo estudió en *The Half-chick Tale in Spain and France*, FFC, n.º 111 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1933), llegando a la conclusión de que el cuento se originó en el área cultural castellana para difundirse después por doquier, opinión no compartida en DELARUE-TENÈZE, II, pp. 684-688.

(100) Motivos B171.1, "Medio gallo [...] transporta ladrones, zorros y corriente de agua bajo el ala"; D915.2, "Río contenido bajo las alas de un gallo"; F601.7, "Animales

versiones vascas es el antropomorfismo del heroe (101), peculiaridad compartida con una versión del sur de Portugal y dos del Macizo Central francés (102).

Ni que decir tiene que las variaciones observadas en los ejemplos comentados —un desplazamiento en la disyunción en el primer caso, en el segundo una adición y, por último una sustitución realista, por calificarlas conforme a la terminología proppiana (103)— no les aleja del cumplimiento de lo que el folklorista danés Axel Olrik llamó “las leyes épicas de la narrativa oral (104)”, leyes que, ocioso es decirlo, también se cumplen inexorablemente en la relación de argumentos analizados en el apartado anterior.

## OTRAS ESPECIFICIDADES DEL GENERO

Aparte de tipos nuevos y motivos sustitutorios, hay otras peculiaridades que diferencian unos *corpora* de otros. Una buena muestra se puede tener examinando las diversas colecciones a la luz de la mitología. Y no simplemente para constatar, por ejemplo, que el modelo compositivo de la leyenda griega de Jasón y Medea (105) es reconocible tanto en el cuento titulado “Kastillopranko”, de Barandiarán (106), como en “El príncipe desmemoriado” de Trueba, o en otros (107), versiones todas ellas del cuento conocido con el título convencional de “La muchacha como ayudante en la huida del héroe” (108). O que la lucha de Perseo

---

como compañeros extraordinarios”; B435,1, “Zorro agradecido”; D1382,8, “Mágica corriente de agua apaga fuego”; K481, “Medio gallo obtiene dinero por medio de sus mágicos animales y agua”, etc.

(101) F529,6, “Persona con enorme barriga”, en lugar de B171,1.

(102) OLIVEIRA, [...] *Algarve*, 17. Para las versiones francesas antropomorfas, véase DELARUE-TENÉZE, II, pp. 680 y 681.

(103) VLADIMIR PROPP, *Las transformaciones de los cuentos maravillosos*, en *Morfología del cuento* (Madrid: Fundamentos, 1977), pp. 153-178.

(104) Presentadas por OLRİK en un congreso celebrado en Berlín en agosto de 1908 y que, resumidamente, podríamos formular como: ley de la caracterización mediante la acción, ley de la repetición, de la dualidad en escena, de los contrastes permanentes, de los gemelos, de la unicidad del hilo conductor, de la progresión cronológica y de la concentración de la narración en torno al personaje principal.

(105) EN APOLONIO DE RODAS, *El viaje de los argonautas*, ed. Gcía. Gual (Madrid: E. Nacional, 1975). Para sus paralelismos folklóricos, CARLOS GARCÍA GUAL, “Jasón, el héroe que perdió el final feliz”, *Mitos, viajes, héroes* (Madrid: Taurus, 1981), pp. 77-120.

(106) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 274-279 (= IDEM, *El mundo*, III, pp. 17-25).

(107) ANTONIO DE TRUEBA, *Cuentos populares* (Leipzig: Brockhans, 1875), pp. 47-63. También, ARRATÍBEL, *Op. cit.*, pp. 57-64.

(108) AA-TH 313 y subtipos, que acaso sea uno de los cuentos más hermosos y abundantes en el ámbito románico: de él se han publicado no menos de 63 versiones españolas, 1 sefardita, 91 hispanoamericanas, 24 portuguesas, 118 francesas y 120 italianas.

con el monstruo marino al que había sido sacrificada la princesa Andrómeda (109) sea reconocible en la segunda versión del cuento "Dar-Dar" que el propio Barandiarán recogió en Ataún y en la de Kortézubi del mismo título (110), versiones ambas del tipo ya visto de "El vencedor del dragón". O que las propiedades del tizón de Meleagro (111) sean atribuidas en Mendavia a las velas de la "Raja de Nues" (112), versión del cuento-tipo Aarne-Thompson 1187 (113) narrada con técnica egomórfica (114).

Pero no pretendo simplemente referirme a paralelismos entre determinados cuentos y algunas leyendas mitológicas famosas. Los casos fugazmente citados, y otros muchos, ya han sido establecidos desde hace tiempo basándose, por lo general, en amplios estudios para los que se han analizado cientos de textos procedentes de las más diversas culturas. Lo que se trata en este trabajo es de poner de manifiesto la simultaneidad en el tiempo, dentro del ámbito vasco, de cuentos y de leyendas confeccionados según el mismo modelo compositivo e, incluso, en no pocas ocasiones, según el mismo desarrollo argumental de dicho modelo.

Un poco más atrás ya ha habido ocasión de hacer referencia a uno de esos casos: la cohabitabilidad de versiones del cuento conocido como "El vencedor del dragón" con otras de la leyenda del caballero de Goñi. Pues bien, no es ocioso señalar que, a la vez, ese modelo ha servido también de base a otra narración, de la que se conocen versiones tanto vascofrancesas como, al menos, una guipuzcoana, acerca de la derrota de un genio mítico con figura de serpiente, denominado "Herensugue" a

---

(109) En PUBLIO OVIDIO NASÓN, *Las Metamorfosis*, ed. Ruiz de Elvira, 3 vols. (Madrid: CSIC, 1984), V,617-VI,235.

(110) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 281-284 (= IDEM, *El mundo*, III, pp. 29-32).

(111) En HIGINO, *Fábulas: mitología clásica*, ed. S. Rubio Fernaz (Madrid: Coloquio, 1987), 171, 174 y 249; APOLODORO, *Op. cit.*, I, 8, 2; OVIDIO, *Op. cit.*, VIII, 515-525.

(112) Texto inédito registrado por el filólogo J. IGNACIO GARCÍA ARMENDARIZ del que ha tenido a bien facilitarme una copia.

(113) Su título convencional es el de "Meleager" y comprende los motivos TH K551.9, "Dejar la vida tan larga como dure una vela", y E765.1.1, "Vida ligada a una vela. Cuando la vela se acaba, la persona muere". De este tipo se han recogido, al menos, 7 versiones españolas (coruñesa, vallesolletana, segoviana, balear, ciudad-realeña, cordobesa y la ya citada de navarra). ROBE 332,\*I, "Viaje adonde la vela-vida", da 5 versiones **hispanoamericanas** (2 hispano-estadounidenses, 2 mejicanas y 1 costarricense); y, además, hay constancia de otra mejicana, 1 guatemalteca y 1 chilena. Se conoce, por lo menos, 1 **portuguesa**. DELARUE-TENÈZE 332,IIIB relaciona 10 versiones **francesas** de este mismo argumento. CIRESE-SERAFINI 1187 registra 2 **italianas** (sardas).

(114) Técnica utilizada por algunos informantes para presentarse, con la complicidad del auditorio, a sí mismos como protagonistas del cuento y a las acciones como ocurridas en tiempo y lugar próximo a la comunidad. A pesar de esto, no deben confundirse los cuentos así narrados con las leyendas.

manos, unas veces de un hidalgo, otras de un herrero, que logran la victoria, no mediante el auxilio de unos perros maravillosos o un arcángel sino gracias a su ingenio: haciendo que el monstruo, llevado por su voracidad, engulla pólvora o una barra de hierro al rojo vivo, lo cual le hará explotar (115).

Y esta simultaneidad se puede apreciar también en otros casos. Existen, por ejemplo, diversas narraciones construidas sobre el esquema de la tarea impuesta a un viandante de decir tres verdades incuestionables a alguien para poder seguir su camino. Azkue nos ofrece dos variantes: la una, de Garay, un cuento cuyo título convencional es el de "Consejo al zorro" (o "Las tres verdades del barquero"), y la otra, una leyenda de Otxandiano en la que el pasajero que se atreve a deambular a deshora tiene por ello un tropiezo con un gran perro negro, que no es otra cosa que una representación mítica de la Noche, teniendo por ello que pagar de igual manera (116). Asimismo, Barandiarán publicó sendas versiones de ambas variantes: en Kortezubi se recogió como cuento, en Motriko como leyenda (117). José María Etxebarria, por su parte, publicó en *Etniker Bizcaia* la transcripción de una grabación del cuento realizada en 1913 por el etnólogo vienés Rudolph Trebitsh (118). En el otro sentido y trascendiendo por esta vez del ámbito geográfico fijado para este trabajo, habría que citar una narración vascofrancesa similar, recogida por Cerquand e incluida por Vinson, en la que quien requiere las tres verdades, en esta ocasión a un pastor y sin que se quebrante ningún tiempo tabuado, es el "Basa-Jaun" (119), señor de la selva que, en el universo mental de los campesinos vascos, habita en lo más profundo de los bosques.

Otro de los relatos atribuidos al "Basa-Jaun", "Basayaun" en Zeanuri, o a un "gentil" (denominación dada a una raza a la que se le atribuye características asimismo míticas) en Idiazabal (120), publicados ambos por Barandiarán, narra cómo un avisado leñador, que es sorprendido por tan temible ser cuando está cortando un árbol, le invita a ayudarlo a

(115) BARANDIARÁN, *El mundo*, IV, pp. 139-142; IDEM, *Diccionario*, pp. 99-100.

(116) AZKUE, *Op. cit.*, II, 182 y 66 respectivamente. Motivos F470, "Espíritus nocturnos"; C755.8, "Tabu: salir por la noche".

(117) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 246 y 220 respectivamente (= IDEM, *El mundo*, II, pp. 132-133 y 95).

(118) JOSÉ M.<sup>a</sup> ETXEBARRIA, "Las grabaciones en euskera de la Fonoteca de Viena. Cuentos y anécdotas en dialecto vizcaíno", en *Etniker Bizcaia*, IX (1990), pp. 199-200. A ellas ya se refirió JULIO URQUIJO, en "De lingüística y etnografía vascas. A propósito del viaje de Rodolfo Trebitsch", *RIEV*, VII (1913), pp. 575-583.

(119) JULIEN VINSON, *Literatura popular del País Vasco*, trad. Iñaki Urduñibia (San Sebastian: Txertoa, [1988]), pp. 32-33.

(120) Motivo F441.5.2, "Espíritu del bosque gigantesco".



desgajar el tronco para a continuación, cuando el incauto gigantón ha metido ya las garras en la hendidura, sacar el hacha, con lo que la grieta se cierra pillándole las manos (121). Por otra parte, una tercera narración registrada por el mismo etnólogo en Navarra, tras encadenar la misma sucesión de secuencias, a quien deja atrapado en el tronco del árbol es a un lobo (122). ¿Qué diferencias hay entre ambos relatos? Evidentemente, ninguna digna de ser tomada en cuenta: en ambos casos se trata del mismo argumento, sólo que sustituyendo al ser mítico temible del primero por un elemento funcionalmente equivalente: un lobo, es decir, un ser igualmente temible y asimismo mitificado. Pues bien; el segundo relato es un inequívoco cuento folklórico de difusión universal catalogado por Aarne-Thompson como tipo 38, “La zarpa en la hendidura del árbol” (123), claro que, como una de las consecuencias de los defectos metodológicos de tan útil sistema clasificatorio, a los que antes se ha hecho alusión, lo mismo podría haber sido catalogado como tipo 151, “El hombre enseña a osos a tocar el violín” (124), o 1159, “el ogro quiere aprender a tañer” (125), sin que ninguno de ellos hubiera podido ser considerado erróneo, dependiendo únicamente de que el papel de fortachón incauto hubiera sido representado por un animal o un gigante.

En fin, a los ejemplos detallados se les podrían añadir al menos media docena más, pero para ilustrar la simultaneidad en el tiempo, bien que dentro de todo el ámbito vascoespañol, de argumentos tradicionales que a la vez son tenidos por cuentos (ficticios) y leyendas (verídicas, o recuerdo de que un día no lejano por tal fueron tomadas), no parece

(121) BARANDIARÁN, *Eusko-Folklore*, pp. 45 y 45-46 (=IDEM, *El mundo*, I, pp. 65 y 65-66).

(122) BARANDIARÁN, *Navarra*, p. 84.

(123) De AA-Tc 38, además de la navarra citada en nota anterior, PUJOL 38 da 2 versiones en ámbito lingüístico **catalán** (1 catalana y 1 mallorquina). HABOUCHA 38 da 1 **sefardita** (yugoslava). ROBE 38 da 3 **hispanoamericanas** (2 hispano-estadounidenses y 1 mejicana) y HANSEN 38, 1 más (portorriqueña), además de 1 argentina posterior a este último catálogo. Al menos, 1 **portuguesa**. DELARUE-TENÉZE 38 relaciona 9 **francesas** (entre ellas, 1 gascona y 1 pirenaica). Da 1 **italiana** CIRESE-SERAFINI 38. Una variante literaria, con el motivo KELLER Q341.1, “Curiosidad castigada: un mono investiga una cuña en un árbol. La cuña se desliza y la grieta le atrapa los genitales matándolo”, puede verse en el *Calila e Dimna*, ed. Cacho Blecua-Lacarra (Madrid: Castalia, 1984), pp. 125-126. CHEVALIER, “Veinticinco cuentos más en textos del Siglo de Oro”, *La Torre*, n. e., 1 (1987), tipo 151 (p. 113) reproduce unos versos de LOPE DE VEGA, *La prueba de los ingenios* sobre la mona curiosa presa.

(124) A pesar de que de los catálogos hispánicos no dan versiones del tipo AA-TH 151 (la señalada por Aarne-Thompson es dudosa y la señalada por Haboucha es tipo 38), hay constancia de que se ha publicado, al menos, 1 argentina. DELARUE-TENÉZE 151 dan 17 francesas (entre otras, 1 vasca, 1 gascona y 1 occitana). No constan portuguesas ni italianas.

(125) Aparte de las vascas de la nota 121, ESPINOSA hijo lo ha localizado en Palencia y AMADES en Barcelona. Hay constancia de una versión argentina. También una italiana: D'ARONCO [1005].

necesario insistir. Lo único que resta sobre el particular es cumplir con lo dicho anteriormente, cuando se habló de motivos específicos en el tipo universal de “El ogro cegado”. Quedó entonces por señalar una sustitución que importa al punto que se está tratando ahora: la caracterización que se hace en las versiones vascas del ogro, personaje tan terrible como indeterminado en los cuentos, como un ser mítico dotado de nombre propio, “Tartalo” o “Torto”, cuya morada se ubica en el monte (126), en lugares cuyos topónimos reflejan claramente su vinculación a tal ser. El cuento, pues, se ha hecho leyenda.

## ALGUNAS CONCLUSIONES

En fin, “jentillak”, “Herensugue”, la personificación de la noche (“Gaueko”), el “Basajaun”, el “Tartalo” y, si se hubiera continuado haciendo un repaso de argumentos compartidos, los “lamiñak”, “sorguiñak”, “galtxagorriak”..., es decir, gran parte del universo mítico antiguo vasco ha desfilado por este trabajo, poniendo de relieve dos hechos dignos de ser resaltados: por una parte, la proliferación de indicios que señalan una **tendencia comparativamente intensa de la tradición oral vasca a atribuir argumentos cuentísticos a entes de su propia mitología y, por otra, la coexistencia a nivel de comunidad, en sentido amplio, de dos desarrollos, ficticio el uno, el otro verídico, de un mismo modelo compositivo e, incluso, en algunos casos, de un mismo argumento.**

Esta última conclusión, así expresada, supone un cierto desafío a algunas teorías tenidas por incuestionables, como la formulada por Propp, para quien, en caso de que cuento y mito estuvieran contruidos según el mismo modelo morfológico, ambos no podrían convivir simultáneamente. Y, en cierto momento, tras invocar un estudio modélico hecho por él acerca del mito de Edipo, continúa: “[...] en el curso del desarrollo histórico [,] los argumentos pueden pasar de un género (mito) a otro (leyenda), y de éste a un tercero (cuento)” (127). Por nuestra parte, sin pretender impugnar tal estudio ni la justeza de sus conclusiones, hemos de recordar que aquí se han citado versiones de la lucha del héroe cultural contra el “Herensugue” (mito) que cohabitan con versiones del combate del señor de Goñi contra la serpiente de Aralar (leyenda) y con versiones del “Vencedor del dragón” (cuento), sin que entre la recolección de unas y otras haya mediado desarrollo histórico alguno, por lo

---

(126) F441.4.1, “Espíritu del bosque con un ojo en medio de la frente”, en vez del F531.1.1.1, señalado en la nota 92.

(127) VLADIMIR J. PROPP, *Estructura e historia en el estudio de los cuentos*, en *Polémica Levi-Strauss & V. Propp* (Madrid: Fundamentos, 1982<sup>2</sup>), pp. 89-119 y, especialmente, 114-117.

cual apuntamos la conveniencia de relativizar teorías, rechazando la existencia de cambios netos. Y así, de la misma manera que se pueden superponer durante amplios períodos de tiempo grupos humanos y núcleos de población vinculados a fases diversas del desarrollo de los procesos productivos, también es posible la coexistencia de manifestaciones orales de un mismo argumento surgidas en fases distintas de tal desarrollo... Y eso, admitiendo la inexorabilidad del proceso evolutivo de un argumento a través de las estadios mito-leyenda-cuento, lo cual supondría prescindir de cualquier posibilidad de difusión de los argumentos entre unos pueblos y otros. En el caso vasco, lo más probable es que, al menos por lo que respecta a los casos plurigenéricos vistos, el proceso haya sido muy otro y estemos asistiendo al resultado de la **apropiación de argumentos preexistentes en la tradición oral para amalgamarlos en torno a la figura de diversos seres míticos**. Tampoco es un caso tan extraño: ciclos ya clásicos, como los de Jasón, Perseo o Ulises deben mucho a esta técnica acumulativa.

Por otra parte, de la difusión de aquellos argumentos en cuya elaboración ha intervenido de forma determinante el pueblo vasco se ha podido apreciar que **su creación no es un producto del aislamiento sino de la comunicación entre los hombres y entre los pueblos**, habiéndose podido constatar algo así como **espacios culturales concéntricos**. Uno de ellos sería, desde luego, el específicamente vasco, cohesionado por su lengua y sus costumbres, pero, junto a él, se pueden reconocer otros: la cuenca cantábrica, el espacio ibérico, el hispánico, el románico, etc., **de los que el pueblo vasco forma parte**.

En su inventario han podido ser relacionados **docena y media de estos nuevos tipos**. No es ni mucho ni poco: en realidad, dicha cifra es similar a la de los nuevos tipos de rondalles catalanas formulados por Josep M.<sup>a</sup> Pujol, quien en número de una veintena los incorporó a su tantas veces citado catálogo. Lo que sí llama la atención en el caso vasco es la **total ausencia, entre esos nuevos tipos, de argumentos maravillosos y, por contra, la preponderancia de los protagonizados por animales**, que vienen a suponer casi la mitad

Sería vana pretensión el afirmar que no hay más. Con toda seguridad, a medida que se desarrolle la conciencia de la belleza que se nos escapa y se redoblen los esfuerzos por dar fe de ella, se podrá tener la confirmación de que muchos relatos de los que hoy no tenemos constancia, o la tenemos a partir de versiones únicas, son igualmente folklóricos. La tarea es, pues, hermosa.

Y ya, para terminar, permítaseme una evocación personal. Hay en Mundaka, el pueblo de mis aïtxitxes, un refrán que siempre he oído en castellano y que viene a decir que la anguila nace en la peña, marcha a

la mar y termina volviendo a la peña. Euskaltzaindia me ha brindado la oportunidad de volver, aunque sea fugazmente, a la peña de mis mayores. Espero que los conocimientos adquiridos en mi periplo vital hayan resultado de interés.

Eskerrik asko.