

De hermanos caníbales y cuerpos celestes: cuentos y mitos sobre voracidad insaciable

On cannibal siblings and celestial bodies: tales and myths about insatiable voracity

Óscar ABENÓJAR

(Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México)

oabenojar@colmex.mx

<https://orcid.org/0000-0002-6612-6154>

RESUMEN: En este artículo se examinan los vínculos entre el tipo cuentístico de *La hermana canibal* (ATU 315A) y diversas narraciones de difusión universal cuyos protagonistas son jóvenes que huyen de un familiar incestuoso o antropófago y buscan refugio en lo alto de un árbol. Para poner de relieve esas conexiones, se empieza analizando las escenas principales y a continuación se señalan las correspondencias con otras narraciones emparentadas. En el apartado final se indaga en los vínculos entre algunas versiones caucásicas y siberianas de *La hermana canibal* y el mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna*.

PALABRAS CLAVE: *La hermana canibal* (ATU 315A), *La huida de la hermana* (ATU 313E*), Antropofagia familiar, Incesto, Astros.

ABSTRACT: In this article, the links between the folktale type *The Cannibal Sister* (ATU 315A) and various narratives of universal diffusion are examined. These stories feature young protagonists who flee from an incestuous or anthropophagous relative and seek refuge at the top of a tree. To highlight these connections, the article begins by analyzing the main scenes and then points out the correspondences with other related narratives. In the final section, the links between some Caucasian and Siberian versions of *The Cannibal Sister* and the myth of *The Brothers and the Origin of the Sun and the Moon* are explored.

KEYWORDS: *The Cannibal Sister* (ATU 315A), *The Sister's Flight* (ATU 313E*), Family cannibalism, Incest, Celestial bodies.

1. EL ENCAJE DE *LA HERMANA CANÍBAL* EN LA MACROFAMILIA NARRATIVA SOBRE FUGITIVOS, ANTROPOFAGIA, INCESTO Y ASCENSOS A ÁRBOLES

En un trabajo de reciente aparición he analizado un amplio corpus de relatos protagonizados por jóvenes que huyen de un pariente cercano (Abenójar, 2025). En algunas versiones de ese ciclo narrativo, las perseguidas son muchachas que intentan escapar de un familiar que pretende consumir un acto incestuoso con ellas. En otras, los fugitivos son varones y, en esos casos, el perseguidor procura devorarlos o castigarlos por haber mantenido relaciones íntimas con algún miembro de la familia. Por lo general, la persecución culmina en un punto elevado —un árbol, una roca o una torre— al que los prófugos ascienden en busca de protección.

En aquel artículo agrupé esos cuentos, mitos y baladas bajo el rótulo *Fugitivo(-a) asciende a un lugar elevado y se transforma en ave para evitar incesto (o para eludir un castigo por haber cometido incesto)*; una denominación que —aunque algo aparatosa— cumplía su función, en la medida en que condensaba una trama compartida por numerosas versiones. En las páginas que siguen, para referirme a ese ciclo narrativo, emplearé la rúbrica *El fugitivo arborícola*, más manejable en un estudio como este, en el que se examina un corpus amplio y muy diverso de relatos. La decisión responde, por tanto, a una necesidad estrictamente práctica: la acumulación de títulos prolijos podría entorpecer la lectura, restar nitidez a la exposición y dificultar la organización del análisis.

El estudio que sirvió de base al presente trabajo se centraba en el tipo cuentístico conocido por la crítica como *La huida de la hermana* (ATU 313E*), que constituye una variante específica de ese ciclo narrativo sobre jóvenes implicados en episodios de incesto o antropofagia. Antes de abordar el análisis de ese cuento, tracé un panorama general de los personajes y motivos recurrentes en el conjunto de ramas que conforman *El fugitivo arborícola*.

Además de los ya mencionados, figuraban los siguientes:

- amputaciones de manos;
- muchachos transformados en aves;
- hijos que fundan nuevos clanes en zonas alejadas de sus comunidades de origen; y
- el hambre (o la sed) desmedida que aqueja a los personajes cuando se encuentran en el árbol (o la roca, o la torre).

Como señalé, este último motivo puede interpretarse como una manifestación atenuada de la antropofagia (Abenójar, 2025: 37 y n. 40). En este punto del análisis conviene añadir que la voracidad constituye, al mismo tiempo, un síntoma del proceso de *bestialización* que afecta a los protagonistas de estos relatos. Dicho de otro modo: frente a un régimen alimenticio socialmente prescrito por la costumbre —marcado por la moderación, la ingesta de alimentos *cocidos* y la exclusión del consumo de carne humana¹—, los personajes de *El fugitivo arborícola* sucumben a un apetito irrefrenable, que

¹ La relación entre la cocción y la humanización ha sido analizada en numerosos estudios de carácter antropológico, entre los que destaca el clásico de Lévi-Strauss *Le cru et le cuit* (1964). Para el examen de la oposición *crudo-salvaje / cocido-humanizado* en la literatura, tanto oral y tradicional como escrita y erudita, puede consultarse José Manuel Pedrosa, 2003b. En cuanto a los relatos en los que se enfatiza la repulsión asociada a la ingesta de determinados productos, y muy especialmente de la carne humana, existe asimismo una bibliografía abundante. El propio Pedrosa ha abordado esa cuestión en tres estudios relativamente recientes (2003c, 2008 y 2015).

tratan de saciar devorando a uno o varios familiares, lo que los aproxima metafóricamente al ámbito de la *animalidad salvaje y carnívora*.

En aquel estudio previo observé, además, que en tales narraciones subyace una relación triangular entre las *aves*, el *incesto* y el *canibalismo*, este último practicado tanto entre hermanos como entre padres e hijos (33-38). La hipótesis final sostenía que la ingesta —ya sea literal o expresada de manera figurada, en clave sexual— de un pariente puede comprenderse a la luz de la etología de determinadas aves, que, en situaciones específicas, pueden mantener relaciones con individuos de su misma parentela o devorar las cáscaras de sus huevos, los propios huevos o, en ocasiones, incluso a sus crías recién eclosionadas². No se trata, pues, de incesto y canibalismo sin más: en numerosas culturas, el hecho de que estas especies ingieran a su progenie se interpreta como una imbricación lógica entre ambos tabúes —el erótico y el alimenticio—, que además establece un paralelismo alegórico con la conducta de los protagonistas de estos relatos.

Por otra parte, no debe olvidarse que *El fugitivo arborícola* constituye un entramado narrativo complejo y poliédrico, en el cual confluyen numerosos subtipos distribuidos a lo largo de un arco geográfico tan amplio como diverso. El estudio de ese ciclo requiere, por tanto, un examen minucioso de cada una de sus variantes, sin perder de vista el marco general que las integra dentro de una misma macrofamilia.

El trabajo que ahora presento pretende dar un paso más allá en esa empresa investigadora. En esta ocasión, el foco se desplaza hacia otra de las vetas que es posible identificar en ese enorme filón narrativo: la que, en el índice internacional de Aarne-Thompson-Uther, figura bajo el título *La hermana caníbal* (ATU 315A)³.

El recorrido analítico que propongo se desarrolla en cuatro etapas. En la primera, se resume el argumento de este tipo cuentístico y se ejemplifica con una versión documentada en el Cáucaso. En la segunda, se examinan los episodios que integran la narración y se señalan algunas de sus analogías con relatos afines. A continuación, nos trasladaremos a las orillas del Pacífico norteamericano para presentar ciertos paralelos amerindios en los que las fronteras entre *La hermana caníbal* y *La huida de la hermana* se difuminan hasta confundirse. Y, por último, se analizan brevemente los vínculos argumentales que conectan las versiones caucásicas y siberianas de *La hermana caníbal* con el mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna*, inscrito asimismo en el grupo de relatos que combinan escenas de incesto, canibalismo, persecución, venganzas familiares, ascensos a lugares elevados y metamorfosis de los personajes que huyen.

2. CARACTERÍSTICAS DE LOS TIPOS ATU 313E* Y ATU 315A

Las narraciones adscritas a *El fugitivo arborícola* suelen arrancar con ciertos conflictos familiares que precipitan la fuga de los individuos más jóvenes. Las versiones

² Como señalé en aquel artículo, son escasas las especies aviares que practican el incesto y el canibalismo intrafamiliar (Abenójar, 2025: 37-38). Entre ellas figuran las gallinas, los córvidos, las abubillas y ciertos loros, que son, precisamente, las aves que intervienen en la mayoría de las versiones de *El fugitivo arborícola*. A esa nómina habría que añadir ahora las palomas. De hecho, como se verá más adelante, los protagonistas de varios relatos sobre jóvenes que huyen de familiares incestuosos o antropófagos terminan transformándose en aves de esa especie. Las palomas, por cierto, también suelen ingerir los cascarrones tras la eclosión de sus polluelos, una práctica que les permite recuperar nutrientes y mantener la higiene del nido. Sobre ese comportamiento, puede consultarse el trabajo de Liuxiong Wang *et al.* (2023: 3). Cabe señalar, además, que se trata de un comportamiento relativamente generalizado en otras especies faunísticas: en situaciones de estrés o de escasez de recursos, algunos mamíferos también pueden devorar a sus crías recién nacidas.

³ En el presente estudio remito sistemáticamente a la edición de Hans-Jörg Uther (2024).

de *La huida de la hermana* (ATU 313E*), en particular, se inician frecuentemente con un muchacho que encuentra unos cabellos femeninos flotando en una fuente⁴. El joven promete desposar a la propietaria de tan hermoso mechón y, tras realizar las oportunas indagaciones, descubre que los cabellos pertenecen a su propia hermana. Aun así, persiste en consumir esa unión, mientras que ella —aterrada ante la posibilidad de un matrimonio incestuoso— abandona el hogar y emprende la fuga.

En cambio, las versiones de *La hermana caníbal* (ATU 315A) suelen presentar a un matrimonio que ha tenido únicamente hijos varones y que celebra con júbilo el nacimiento de su primera niña. Pero la dicha inicial de la pareja pronto se torna en espanto: la recién nacida manifiesta un apetito insaciable, imposible de satisfacer con los alimentos que le proporcionan sus padres. Su voracidad desmedida la conduce primero a acabar con el ganado, luego con los vecinos de la aldea y, por último, a cebarse con su propia familia. Nada ni nadie con vida sobrevive a su hambre devastadora, salvo uno de sus hermanos, que advierte a tiempo la inclinación antropófaga de la muchacha y logra escapar.

Por otro lado, en las distintas ramas de *El fugitivo arborícola* —y de manera especialmente marcada en *La huida de la hermana* (ATU 313E*) y *La hermana caníbal* (ATU 315A)—, la persecución suele desarrollarse en dos movimientos narrativos. El primero transcurre en el plano horizontal: el pariente incestuoso o antropófago emprende la carrera tras su víctima.

Ese tramo inicial suele articularse en varias microsecuencias. En ocasiones, los héroes imploran sucesivamente a distintos animales que los ayuden a ocultarse, que ataquen al perseguidor o que lo desvíen por senderos equivocados. Otras veces arrojan objetos —peines, agujas, espejos, granos, bastones, etc.— que, al tocar la tierra, se transforman en ríos, montañas, bosques, lagos u otros accidentes naturales. Los obstáculos no logran detener por completo a los predadores, pero sí retrasarlos, otorgando así un breve margen de ventaja a los prófugos⁵.

El segundo movimiento se desplaza a la verticalidad: los perseguidos alcanzan el pie de un árbol o la base de una montaña y buscan refugio en las alturas, mientras sus familiares los acechan desde abajo. En *La huida de la hermana*, la heroína implora al árbol que crezca sin cesar, mientras sus padres y hermanos intentan persuadirla de regresar al hogar y aceptar el matrimonio incestuoso. Ella, sin embargo, continúa ascendiendo hasta quedar definitivamente apartada de los suyos. En algunas versiones se metamorfosea en pájaro; en otras, un ave acude a rescatarla y la transporta hasta otra comunidad; y en otras, el tronco acaba inclinándose hasta tocar el suelo, lo que le permite descender y regresar a su aldea. Una vez allí, contrae matrimonio con un individuo de otro clan.

Los testimonios de *La hermana caníbal* presentan también desenlaces muy variados. En las versiones africanas y de Europa oriental, unas fieras suelen acudir al pie del árbol para proteger al fugitivo y eliminar a la depredadora. En cambio, las caucásicas y siberianas incorporan por lo general un tercer movimiento: el héroe asciende al cielo,

⁴ Los compromisos de esa índole presentan una notable variedad. En muchas versiones indias de *La huida de la hermana*, por ejemplo, la promesa consiste en desposar a la muchacha que corte la flor que él ha plantado (Bompas, 1909: núm. 50). Otro motivo afín es el que aparece clasificado en el catálogo de Stith Thompson como N365.3.2: *El muchacho dice: «Aquella que coma esta seta será mi esposa»; su propia hermana lo hace, y él huye* (Thompson, 1955-1958). Sobre los pasajes de ese tipo, puede consultarse el trabajo de Abenójar, 2025: 30.

⁵ Este episodio corresponde al motivo D672: *Huida con obstáculos; los fugitivos lanzan objetos tras ellos que, mágicamente, se convierten en elementos que obstruyen el camino del perseguidor*.

donde se transforma en la luna y se une con la dama-sol, elevando así un conflicto familiar a un relato de relevancia cosmogónica.

Los paralelos de ese tipo, que incluyen estas metamorfosis en cuerpos celestes, serán analizados más adelante. Por el momento, para conocer con mayor grado de precisión la estructura narrativa general de *La hermana caníbal* (ATU 315A), conviene remitirnos al índice internacional de cuentos de Aarne-Thompson-Uther.

Y este es el resumen que el catálogo ofrece sobre dicho tipo cuentístico:

Una mujer (una reina) que solo tiene hijos varones da a luz a una niña. La hija empieza a devorar a los animales, luego a sus hermanos y a sus padres, y finalmente a los habitantes del pueblo (o de la ciudad) [G30, G346]⁶. Solo un hermano logra escapar.

O bien: en la corte de un rey, cada noche alguien devora unos caballos. Los príncipes mayores montan guardia, pero fracasan. El más joven dispara contra el monstruo. Reconoce a su hermana pequeña como la caníbal, porque le falta el dedo que él le había herido⁷. El joven es expulsado [acusado de mentiroso] o huye [a veces acompañado por su madre o por su hermana mayor].

El joven se casa, deja a sus perros (o a unas crías de león, o a una pantera) atrás y regresa a casa. Allí encuentra todo devastado.

Su hermana se come su caballo y amenaza con devorarlo a él también. Mientras la ogresa se afila los dientes⁸, el joven debe tocar un instrumento para demostrar que aún se encuentra allí. Un ratón lo sustituye, y así logra escapar [B521].

El joven huye de la casa y trepa sucesivamente a tres árboles, que su hermana va royendo para derribarlos [R251]. Pide auxilio a sus perros, que llegan para salvarlo y matan a la hermana caníbal [B524.1.2]⁹.

El catálogo tipológico remite a versiones laponas, rumanas, balcánicas (croatas, búlgaras, griegas), eslavas orientales (rusas, ucranianas), así como a testimonios de pueblos norteafricanos (bereberes de Marruecos y Argelia), caucásicos (osetios, armenios, georgianos), árabes (sudaneses, egipcios, sirios, palestinos, jordanos, iraquíes, cataríes, yemeníes), centroasiáticos (uigures, tayikos, turcomanos, uzbekos, kirguises), siberianos (tuvas, jakasios, evenkis, nanáis) y de Extremo Oriente (chinos, coreanos y japoneses). El índice contiene igualmente referencias a paralelos centroafricanos, turcos, gitanos,

⁶ Se trata del motivo G30: *Persona se convierte en caníbal*.

⁷ Ese pasaje presenta un paralelismo evidente con un motivo ampliamente difundido en distintas regiones del mundo: se descubre que cierta mujer es una bruja, porque amanece herida en el mismo lugar donde, la noche anterior, una bruja había sido alcanzada por un disparo. Corresponde asimismo a la leyenda clasificada como ML 3055: *La bruja que fue herida* en el catálogo tipológico de Reidar Thoralf Christiansen (1992). Por su parte, el índice de Stith Thompson registra tres motivos relacionados con episodios de este tipo: el G252: *Bruja en forma de gato tiene la mano cortada; es reconocida a la mañana siguiente, porque le falta la mano*; el G275.12: *Bruja en forma de animal resulta herida o muerta como consecuencia de la lesión infligida al animal*; y el G275.14: *Bruja que viaja de noche fuera de su cuerpo resulta herida; el cuerpo de la bruja queda herido en casa*. Otras leyendas de ese tipo pueden consultarse en el trabajo de Xochiquetzalli Cruz, Ixchel Reyes y Susan Stefan Téllez (2022).

⁸ Aunque el catálogo tipológico no lo menciona, ese pasaje se adscribe al motivo G83.1: *La ogresa se afila los dientes para matar a su prisionero*.

⁹ Como sucede generalmente con las entradas del catálogo de Aarne-Thompson-Uther, el resumen se basa en la trama de las versiones occidentales. Esa perspectiva eurocéntrica provoca el espejismo de que los testimonios africanos, asiáticos y amerindios que analizaremos más adelante se desvíen de un presunto *modelo narrativo*.

calmucos, iranés, indios, ceilandeses, junto con algunas versiones canadienses de origen británico, y francófonas de Estados Unidos.

Diversos especialistas han contribuido a conformar esa amplia nómina de testimonios y han ofrecido varias reflexiones interpretativas sobre este cuento. El más reciente que conozco es el que Ruth B. Bottigheimer incluyó en la *Enzyklopädie des Märchens* (2007, cols. 428-431). En él se describen las tramas correspondientes a las versiones del tipo ATU 315A incluidas en el catálogo de Aarne-Thompson-Uther, y se propone una interpretación de base psicoanalítica, según la cual, la bebé antropófaga encarnaría unas fantasías orales propias del periodo de lactancia (cols. 429-430).

A mi juicio, dicha lectura freudiana no se apoya en evidencias verificables en el cuento de *La hermana canibal*. En ninguna versión se detectan indicios de conflicto edípico; más bien parece tratarse de una proyección interpretativa que no toma en consideración la lógica interna del relato ni su inserción en la tradición folclórica.

Por su parte, Yuri Berezkin y Yevgeniy Duvakin enriquecieron el corpus del catálogo de Aarne-Thompson-Uther con decenas de testimonios registrados entre los nubios, tunecinos, tibetanos, canareses, albaneses, abjasios, abazinos, karacháis, balkarios, ingusetios, ávaros, lezguinos, megrelianos, luros, bajtiarés, baluchis, pashais, baskirios, dunganos, chelkanos, jakasios, mongoles, daúres, ostiacos, kets y aleutianos (Berezkin y Duvakin, 2003: núm. L65A)¹⁰.

Lamentablemente, las referencias bibliográficas a esos paralelos no han quedado incorporadas a la edición más reciente —la publicada por Hans-Jörg Uther en 2024— de *The Types of International Folktales*. Sea como fuere, a las versiones recogidas en los corpus de Aarne-Thompson-Uther y Berezkin-Duvakin hay que sumar asimismo una bereber registrada en la región argelina de la Cabilia, que combina los argumentos de *La hermana canibal* y *La huida de la hermana* (Abenójar, Immoune y Menas, 2015: 48-53)¹¹, así como infinidad de versiones amerindias, de las cuales presento una minúscula muestra en el apartado § 5 del presente artículo.

Puede afirmarse, en suma, que el tipo cuentístico ATU 315A presenta una difusión geográfica muy amplia, que abarca extensas regiones del norte de África, Europa oriental, el Cáucaso, vastas zonas de Asia y algunos territorios de Norteamérica. En este panorama pluricultural resulta llamativa la escasez —cuando no directamente la ausencia total— de testimonios procedentes de Europa occidental, central y septentrional, así como del sur del Sahel, Oceanía y buena parte de América. Ahora bien, no es descartable que muchas de esas lagunas —en especial las que se observan en áreas extraeuropeas— obedezcan más a la insuficiencia de investigaciones etnográficas que a una auténtica ausencia del cuento en dichos territorios.

3. UNA VERSIÓN REPRESENTATIVA DE *LA HERMANA CANÍBAL*

El relato que conoceremos a continuación —que fue documentado entre los abazinos, un pueblo de lengua abjasia-adigue asentado en las estribaciones septentrionales

¹⁰ El propio Berezkin mencionó algunas de esas versiones caucásicas y siberianas en su artículo «Folklore and Mythology Catalogue» (2015: 43-44).

¹¹ La misma versión puede consultarse en Abenójar, 2014. La heroína de ese relato es pretendida por su hermano y huye hasta refugiarse en un árbol, que va creciendo a medida que ella se lo implora mediante breves cantos. Al cabo de un tiempo, un halcón sobrevuela la copa del árbol, la atrapa entre sus garras y la transporta hasta una comunidad distante, donde contrae matrimonio con un ogro canibal, y ella misma acaba transformándose en una ogresa devoradora de humanos. Este último episodio corresponde, por cierto, al motivo G37: *Muchacha seducida por su hermano se convierte en una ogresa antropófaga*.

del Cáucaso— servirá para ilustrar con mayor precisión el desarrollo argumental del tipo ATU 315A, ya que condensa algunos de sus episodios más emblemáticos:

Érase una vez una pareja de ancianos que tenía siete hijos. Cuando llegó el momento de la cosecha de heno, el padre envió a todos sus hijos a trabajar a los prados.

En aquella época su madre estaba embarazada. Los segadores regresaron a casa un viernes, cuando ella ya había dado a luz. Los siete muchachos habían tenido una hermanita.

Los seis mayores se alegraron por la recién nacida, organizaron un gran banquete con bailes y canciones. En cambio, el séptimo, el menor, se echó a llorar.

[Le dijeron:]

—¡Tú, hijo de una perra! Tus hermanos están alegres. ¿Se puede saber por qué lloras tú?

—¡Vosotros queríais una hermanita! Ahora ya la tenéis.

—Y tú lloras como si mamá no hubiera dado a luz a una niña. Lloras como si ella misma hubiera muerto. ¡Vete de mi casa! —gritó el padre a su hijo menor.

Y lo echó.

El joven se dirigió adonde sus ojos lo llevaban. Caminaba de día, caminaba de noche, sin saber hacia dónde. Mientras tanto, los hermanos mayores ya habían terminado de celebrar el nacimiento y se habían marchado al campo a cosechar el heno.

Al segundo día, a la recién nacida le salieron los dientes. Al tercer día, comenzó a salir al patio, a atrapar las aves de corral y a devorarlas vivas. Luego se comió las ovejas y las vacas. A los pocos días ya había acabado con todos los animales que el padre y la madre habían estado cuidando durante tantos años.

Fue entonces cuando empezó a devorar a los vecinos. En una semana no quedó nada vivo en toda la aldea: ni gente ni ganado. La insaciable hermana se los había tragado a todos.

Un viernes, como de costumbre, los hermanos regresaron a casa con la cosecha de heno, y la hermana también los devoró.

Mientras tanto, el hijo menor, a quien el padre había echado de la casa, decidió regresar a su aldea natal para ver si había alguna novedad.

Por el camino se encontró con una mujer que le entregó un dedal, un espejito y un peine, y le dijo:

—¿Quién sabe? Tal vez te sean útiles [en el futuro]. Recuerda también —añadió ella— los apodos que tienen los perros, porque tal vez necesites [llamarlos un día para] pedirles ayuda.

El hermano menor llegó a la aldea y se encontró todo arrasado. No había ni un alma; ni humo, ni fuego. Solo una casa, la de sus padres, estaba intacta. Se alzaba solitaria entre las ruinas.

El hermano menor se acercó y miró por la ventana. En medio de la habitación estaba sentada su hermana, que se dio cuenta de que había llegado su hermano y le dijo:

—¡Ay! ¿Conque eres tú, el valiente que salvó su cabeza? ¡Entra, entra! Siéntate aquí.

Le acercó una silla, le entregó un *phandar*¹² y le dijo:

—Ten, para que no te aburras. No dejes de tocar. No pares, que yo volveré pronto.

Tras decir aquello, la hermana se marchó a otra habitación con la excusa de que tenía que preparar un manjar para su hermano. Pero en realidad fue a afilarse los dientes antes de comérselo.

Le había pedido que no dejara de tocar para impedir que se marchara mientras ella estaba en otra habitación. Si escuchaba el *phandar*, significaba que el hermano aún no se había ido. Si la música se interrumpiese, saldría corriendo tras él y no lo dejaría escapar.

¹² El *phandar* es un instrumento de cuerda, emparentado con la cítara, característico de la tradición musical de los ingusetios y otros pueblos caucásicos vecinos.

La hermana se afilaba los dientes mientras escuchaba el sonido. El hermano tocaba y tocaba sin parar. Pero, de repente, un ratón salió de un agujero, corrió hacia él y dijo:

—¡Sálvate mientras puedas! Tu hermana está afilando los dientes. ¡Quiere comerte! En cuanto dejes de tocar, vendrá corriendo y te devorará. ¡Vete ahora, que aún está ocupada! Si no lo haces, vas a acabar mal.

—¡Pero ella se enterará de que he dejado de tocar! —se preocupó el hermano menor.

—Acércame el *phandar* —dijo el ratón.

Se lo entregó, y el ratón comenzó a tirar de las cuerdas de crin con sus patitas. Como la hermana escuchaba el sonido, seguía afilándose tranquilamente los dientes. El hermano salió de la casa y se alejó corriendo de la aldea.

Corría de día; corría de noche. Mientras, la hermana seguía sacando filo a sus dientes.

—Ahora que tengo los dientes bien cortantes, podré comerme sus huesos —dijo mientras se dirigía a la habitación.

Pero, cuando entró, el hermano ya no estaba. ¡Se encontró un ratón tocando el *phandar*! Se lanzó a perseguirlo. Corrió tras él durante mucho tiempo, y cuando por fin lo atrapó, la carne [del ratón] se desprendió, y los huesos se le resbalaron y cayeron en el agujero.

Ella salió corriendo de la casa y se puso a perseguir a su hermano. En aquel momento él recordó que la mujer [que se encontró de camino a su aldea] le había entregado unos objetos. Cuando vio que la caníbal estaba a punto de alcanzarlo y que no tenía escapatoria, tiró el espejito y dijo:

—¡Alá, el más grande, haz que su camino se convierta en hielo y que el mío quede limpio como un espejo!

Al instante, delante de la caníbal se extendió un campo de hielo del tamaño del mar. Así consiguió retrasarla un poco. Pero la caníbal consiguió atravesarlo y siguió persiguiéndolo.

Cuando estaba a punto de alcanzarlo, arrojó el peine, al tiempo que decía:

—¡Alá, el más grande, haz que ante ella crezca un bosque tan denso como los dientes de este peine, y que mi camino sea recto y liso!

Al instante se extendió un enorme y densísimo bosque ante la caníbal. Logró retrasarla bastante, porque tuvo que abrirse paso derribando unos árboles, arrancando otros de raíz y rompiendo las ramas de otros. Pero, aun así, consiguió atravesarlo y siguió corriendo tras su hermano.

Cuando estaba a punto de alcanzarlo, él lanzó el dedal:

—¡Alá, haz que este dedal se convierta en una columna de hierro que llegue hasta la luna, y a mí ponme en la cima!

Al momento se alzó ante de la caníbal una enorme columna de hierro que llegaba hasta la luna. Y en la punta estaba sentado el hermano menor, con la espalda apoyada en la luna.

La hermana caníbal corrió hacia la columna y comenzó a subir por ella, mordiendo el hierro con sus dientes. Estaba acercándose al hermano menor. Pero, en cierto momento, él saltó de la columna hacia la luna y, desde allí, llamó a los perros, que llegaron enseguida. Subieron por la columna, pero, para entonces, la caníbal ya había conseguido llegar hasta la luna.

En aquel instante, los perros se abalanzaron sobre ella, la despedazaron y se la comieron. Solo se salvó la cabeza, porque no pudieron comérsela¹³.

¹³ El motivo de la hermana caníbal que se devora a sí misma hasta quedar reducida a la cabeza aparece en infinidad de relatos difundidos por un arco geográfico que se extiende desde África hasta la América indígena. Numerosos testimonios asiáticos y amerindios refieren que, incluso en la actualidad, la cabeza cercenada intenta devorar a su hermano, ya transformado en luna, lo que se interpreta como la causa de los eclipses (A737.1: *Eclipse provocado por un monstruo que devora el sol o la luna*). Un paralelo cheyene puede consultarse, por ejemplo, en Thompson, 1966: núm. 55. En esa misma obra, se recogen, además, abundantes referencias a versiones norteamericanas y siberianas (343-344).

En las noches claras, todavía se ve la figura del hermano menor en la luna. La sombra de la columna de hierro tiene la forma de un palo, como el bastón de un pastor, sobre el hombro del hombre. Por eso, la gente dice que en la luna hay un pastor.

Desde aquel día los perros custodian la cabeza de la canibal. Cuando pasan muchos, muchos años, comienzan a quedarse dormidos. Entonces la cabeza de la canibal, que sigue soñando con comerse al hermano, comienza a tragarse la luna. Eso provoca los eclipses lunares.

En esas ocasiones, la gente suele decir: «La luna ha sido atrapada por el demonio», y comienza a golpear objetos de hierro y a disparar fusiles para despertar a los perros y, así, salvar la luna.

Entonces consiguen que los perros se despierten, y estos se abalanzan sobre la cabeza. Ella vuelve a hacerse la muerta, y los perros continúan vigilándola.

Así seguirá ocurriendo mientras el mundo exista (traduzco de Tugov, 1985: núm. 36).

4. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE *LA HERMANA CANÍBAL*

En las páginas que siguen se examinan los principales personajes, episodios y motivos que concurren en el tipo cuentístico ATU 315A, así como sus correspondencias con otros relatos afines¹⁴. Esa tarea exige atender a numerosas versiones pluriculturales, lo cual no deja de comportar cierta complejidad, debido a las restricciones de espacio de un artículo de estas características.

En muchos casos me he visto obligado a condensar en unas pocas líneas el argumento de las distintas versiones; en otros, ni siquiera he podido ofrecer una síntesis general de la trama y me he limitado a comentar ciertos pasajes. Soy consciente de que la acumulación de tantos resúmenes transmitirá, de manera inevitable, una impresión de fragmentariedad¹⁵. A fin de compensar en la medida de lo posible esa lectura entrecortada, en futuros trabajos confío en poder dar a conocer las traducciones completas de algunos de los testimonios.

4.1. *Apetito por la carne de los familiares*

En varios subtipos de *El fugitivo arborícola* los protagonistas experimentan de manera súbita una fiebre devoradora tras un primer contacto con la carne o la sangre de un pariente cercano¹⁶. Así ocurre en un relato registrado entre los santales, un pueblo de lengua austroasiática asentado en el noreste de la India. Su protagonista es una muchacha que se hiere accidentalmente en un dedo. Los hermanos prueban su sangre, y el sabor despierta en ellos un ansia irrefrenable, mezcla de hambre e impulso sexual (Carrin, 1991: 42).

La propia Marine Carrin resumió otra versión santal, que narra cómo los hermanos asesinan y engullen a la muchacha, consumando, así, su deseo incestuoso. Solo el benjamín

¹⁴ Vladimir Propp examinó, desde una perspectiva evolucionista hoy obsoleta, varias versiones rusas en las que se reconocen muchos de los elementos que más adelante serán objeto de análisis (1981).

¹⁵ Varios relatos de los que aquí se van a analizar vieron la luz en publicaciones de difícil localización a las que no he podido llegar. Por suerte, Yuri Berezkin y Yevgeniy Duvakin ofrecieron detallados resúmenes de todas las versiones que consignan en su catálogo (Berezkin y Duvakin, 2003: núm. L65A). En esas síntesis me he apoyado cuando no he logrado consultar las fuentes de primera mano.

¹⁶ Ese pasaje corresponde a los motivos G36: *Probar la carne humana conduce al canibalismo habitual* y G36.2: *Sangre (carne) humana probada accidentalmente abre el apetito antropófago*.

rehúsa participar en el banquete: recoge los restos de la joven, los entierra, y de ellos brota más tarde una planta de tabaco (1991: 42)¹⁷.

Cabe señalar, por cierto, que estas narraciones indostánicas —y muchas otras recogidas en diversas culturas— desafían la clasificación tipológica al uso, puesto que combinan elementos propios de *La hermana caníbal* (el corte en el dedo y la ingesta de sangre fraterna como detonante del apetito antropófago) con motivos característicos de *La huida de la hermana* (entre ellos, la pulsión incestuosa o la metamorfosis vegetal). Más adelante, en un apartado específico, me detendré en varios relatos amerindios que igualmente revelan hibridaciones entre ambos cuentos.

Por el momento, atenderé a una tercera narración santal que presenta claros indicios de intersección entre los tipos ATU 313E* y ATU 315A. Del primero conserva el episodio de la promesa matrimonial vinculada a un objeto (en este caso, una flor); y del segundo, la escena del corte en el dedo y la posterior prueba de sangre por los hermanos, que desencadena un hambre insaciable.

Lo que sigue es mi traducción del resumen que Marine Carrin ofreció de ese cuento:

Una vez intentaron casar a un muchacho con su hermana.

El hijo menor [de una familia] observó que su hermana se había cortado un dedo y sintió atracción por la sangre que brotaba de la herida.

—Esa sangre —dijo él— es igual que la mía. Me gustaría probarla.

Luego arrancó una flor y declaró que se casaría con la joven que se la pusiera en el cabello. [Fue] su hermana [quien] colocó la flor en su cabellera, y los dos jóvenes se recostaron uno junto al otro para casarse. El muchacho no podía quitarse de la cabeza [el sabor de] la sangre, y ella solo pensaba en la flor.

Cuando se acostaron juntos, el joven mató a su hermana con un cuchillo, y acto seguido se suicidó.

Al día siguiente, los aldeanos constataron, con gran asombro, que sus sangres no se habían mezclado, y decidieron casarlos (1997: 100)¹⁸.

En muchas versiones de *La hermana caníbal*, el apetito voraz y su deriva homicida se desencadenan tras la primera degustación del hígado de un animal. Tal es el caso de un relato recogido entre los mukulus, un pueblo de lengua chádica asentado en la franja saheliana de la República Centroafricana.

La narración resulta particularmente llamativa, porque los roles habituales en las versiones más difundidas en Europa y Asia aparecen aquí invertidos: en ese relato

¹⁷ La metamorfosis arbórea (que corresponde al motivo D215: *Transformación: un hombre en árbol*) constituye un motivo recurrente en *El fugitivo arborícola*. Una de sus formulaciones clásicas se encuentra en el episodio en que Mirra, tras cometer incesto con su padre, huye de su hogar y termina convertida en árbol (Ovidio, *Metamorfosis*, x: vv. 298-502). De manera análoga, los protagonistas de diversas versiones pluriculturales de *La huida de la hermana* acaban transformados en vegetales. Para la presencia de ese motivo en relatos hispánicos, santales, kannadas e hindis que, además, incluyen escenas de incesto, canibalismo, persecución y ascensión a un elemento vertical, véase Abenójar, 2025: 30-31.

¹⁸ En este relato se observan claras analogías con una versión santal de *La huida de la hermana* recogida por Bompas (1909: núm. 50). Marine Carrin resume asimismo otro cuento santal en el que una joven, secretamente enamorada de su padre, adopta la forma de un leopardo y, para dar cauce a su pasión, lo ataca con la intención de saciarse con su carne (1991: 42). Nótese que dicho relato indio combina la transformación zoomórfica con la transgresión sexual y alimentaria en el ámbito familiar. Esa coalescencia de motivos también se aprecia en numerosas versiones de *El fugitivo arborícola*.

africano es un hombre quien asume la figura del depredador, mientras que el papel de la prófuga recae en una joven. A mi juicio, la distribución de los roles no responde a una intención simbólica premeditada y consciente, sino a adaptaciones locales según los contextos socioculturales.

He aquí un resumen del cuento en cuestión:

Unas muchachas suben a la montaña a recoger fibra con la que elaborar cuerdas. Por el camino matan un ratón y se lo comen entero, salvo el hígado. De regreso se encuentran con un joven que jamás había probado la carne y le ofrecen un pedazo de fibra impregnada con el jugo del hígado. Al humedecerla con los labios, descubre un sabor nuevo que lo cautiva.

En ese momento se despierta en él un apetito carnívoro incontenible: primero se come la fibra que le habían entregado las muchachas, y luego a todo ser vivo de los alrededores. Ni siquiera así logra saciarse.

En un último exceso, llena de agua una gran olla, la pone al fuego, se sumerge en ella y, al salir, arranca y consume la carne escaldada de su propio cuerpo hasta quedar completamente desintegrado¹⁹.

El motivo de la ingesta de hígado como desencadenante de la voracidad asesina se encuentra también en tradiciones muy alejadas del África saheliana. Por ejemplo, en un testimonio coreano de *La hermana canibal*, la recién nacida arranca y devora los hígados de las vacas de su familia antes de lanzarse contra los humanos (Pak, 1991: 210-212).

También la protagonista de una versión tunecina experimenta un hambre incontenible tras haber probado una asadura. Ese cuento norteafricano presenta a una niña que se niega obstinadamente a probar bocado. Su madre, siguiendo la recomendación de un médico, le sirve el hígado de un niño. Apenas probarlo, la pequeña queda presa de un apetito desbordado: primero engulle un rebaño entero de ovejas, luego ataca a su padre y a sus hermanos, y por último se abalanza sobre su propia madre (Al-'Arībī, 2009: núm. 81).

4.2. Refugios arbóreos

Como señalé más arriba, uno de los episodios más característicos de esta familia de narraciones es el ascenso de los fugitivos hacia lugares elevados y simbólicamente vinculados con las aves. No resulta casual, por tanto, que, al ingresar en esos espacios, los personajes adopten conductas propias de los pájaros, como la de entonar cantos que evocan en clave metafórica sus trinos²⁰.

Así ocurre en una versión bereber de *La huida de la hermana*, recogida en un oasis del norte de Argelia. En cierto momento de la persecución la joven trepa a una palmera y, al ver que se aproxima uno de sus hermanos, empieza a cantar:

—¡Ay, señora palmera,
si el que viene es mi hermano mayor,
sube! ¡Sube!

¹⁹ Para el resumen, me baso en la versión francesa que ofreció Fuchs (1963: 36-39). En el último episodio de este relato se distinguen los motivos G51: *Persona come su propia carne* y G51.1: *Persona se devora a sí misma*, que más adelante volverán a aflorar en otras versiones pluriculturales.

²⁰ Sobre ese asunto, véase Abenójar, 2025: 33.

*¡Si el que viene es mi hermano menor,
inclínate! ¡Inclínate!*²¹

También numerosas versiones de *La hermana caníbal* —especialmente las registradas en los Balcanes, el Cáucaso, Anatolia, Asia Central, Mongolia, Siberia meridional y el oeste de China— incluyen episodios en los que los protagonistas entonan canciones desde las ramas. En un paralelo tayiko, por ejemplo, el muchacho que trata de escapar de su hermana implora a un álamo que crezca hasta alcanzar el cielo. El árbol se estira, pero la antropófaga comienza a morder el tronco para hacerlo caer (Rozenfeld y Rychkova, 1990, núm. 11: 55-56).

Cabe señalar, no obstante, que el canto desde el árbol no siempre se vincula al crecimiento prodigioso. Un ejemplo de ello lo encontramos, sin ir más lejos, en la narración mukulu mencionada más arriba, cuya protagonista huye no ya de un hermano, sino de su propio padre, metamorfoseado en monstruo antropófago²².

En un momento de desesperación, ella arroja a su hijo al suelo, y este se convierte en una palmera. A continuación, la joven trepa por el tronco, mientras el padre, acechándola desde la base, entona la siguiente cancioncilla:

*—Mi hija ha crecido y engordado.
¡Me la comeré hoy!*

En numerosas versiones de *La hermana caníbal* —difundidas desde Europa oriental y el Cáucaso hasta Asia oriental— la tensión dramática se incrementa por momentos, pues la antropófaga comienza a serrar, uno tras otro, todos los árboles en los que se va refugiando su víctima. En un paralelo tayiko, en concreto, el protagonista clava varias agujas que se transforman en tres bojes. Primero se esconde en uno de ellos; pero entonces su hermana lo tala con uno de sus dientes. El muchacho se traslada al segundo boj, que corre idéntica suerte, lo que lo obliga a refugiarse en el tercero (Amonov, 1961: 376-381).

En otros paralelos centroasiáticos la propia depredadora nace del tronco de un árbol. Así, una narración kirguisa relata cómo una pareja de ancianos, ansiosa por tener descendencia, adopta a una niña que ha brotado de un abedul. Como en muchas versiones de este tipo ATU 313E*, la alegría inicial de la pareja no dura demasiado, porque la recién nacida enseguida empieza a engullir todo ser vivo que encuentra a su paso (Muchnik, 1944: 75-87).

Cabe recordar que los partos arbóreos son también frecuentes en otras ramas del ciclo de *El fugitivo arborícola*. Un eco célebre de ese motivo aparece en el desenlace de un episodio de las *Metamorfosis* de Ovidio (vv. 298-502). Allí se relata cómo, una noche, la joven Mirra se introduce en el lecho de su padre, Cíniras. Este, entonces, engañado por la penumbra, y creyendo que se trata de su esposa, mantiene relaciones con ella. Al descubrir con quién ha yacido realmente, el padre entra en cólera y sale corriendo tras la muchacha con la intención de darle muerte, desatándose, así, una persecución de tintes trágicos a lo largo de gran parte del mundo conocido. Dicho episodio concluye cuando Afrodita se apiada de la joven y la transforma en un árbol de mirra, de cuyo tronco brota, meses después, Adonis, fruto de aquella unión incestuosa²³.

²¹ Traduzco a partir de la copla original, en bereber, incluida en la versión argelina recogida en el Sahara septentrional (Delheure, 1989: 68-73).

²² Se trata del motivo G31: *Los hijos huyen del padre que se vuelve caníbal*.

²³ La estructura narrativa de este relato guarda mayor afinidad con la trama de *La huida de la hermana*.

4.3. Metamorfosis zoomórficas

En diversos paralelos de *La hermana caníbal* recogidos en el Asia septentrional, la antropófaga adopta las formas de un felino o un cánido mientras persigue a su hermano. Entre los dunganos —pueblo de habla china y de confesión musulmana asentado en diversas regiones del Asia Central y Mongolia— se han documentado dos testimonios particularmente elocuentes: en uno de ellos, la joven se transforma en un lobo y obliga al héroe a buscar protección, de manera sucesiva, en tres árboles (Li y Luckert, 1994: 112-126). En el segundo, se convierte en zorro; la esposa del protagonista libera entonces a un tigre y a un águila real, que acaban aniquilándola (Riftin, Hasanov y Yusupov, 1977: núm. 16).

Un episodio similar aflora en una versión recopilada entre los lezguinos del norte del Cáucaso: el muchacho se convierte en paloma, y su hermana en zorro. Cuando ella lo acosa a los pies de un árbol, un cachorro de león acude al lugar y despedaza a la caníbal (Ganieva, 2011: 301-304).

Escenas afines, con las fieras apostadas al pie del árbol, afloran asimismo en numerosas versiones del mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna* registradas en el norte de Asia. En dichos relatos se narra cómo dos hermanos —un varón y una mujer— son acosados por un oso, un lobo o un tigre. Durante la huida, los jóvenes ascienden a un árbol gigantesco, hasta que por fin alcanzan la esfera celeste y se transforman en el sol y la luna²⁴. Cabe precisar, eso sí, que la correspondencia con los testimonios caucásicos y siberianos de *La hermana caníbal* no es del todo exacta, pues, en el mito, las fieras suelen asumir el papel de perseguidoras y no de auxiliares. La inversión podría explicarse como un proceso metonímico de sustitución por oposición: se preserva la estructura del motivo del ascenso arbóreo, pero se reconfigura el papel narrativo de las fieras.

4.4. Relación con las aves

Como señalé en la introducción, en la mayoría de las ramas de *El fugitivo arborícola* se advierte un lazo estrecho entre el personaje que abandona su hogar y las criaturas aladas. Ilustra bien este vínculo la versión lezguina de *La hermana caníbal* mencionada en el apartado anterior, cuyo protagonista lograba escapar de la depredadora convirtiéndose en paloma (Ganieva, 2011: 301-304). Esa escena guarda, por cierto, un paralelismo evidente con ciertos testimonios bereberes de *La huida de la hermana*, que narran cómo una joven adopta la forma de un ave para escapar del hermano que pretende casarse con ella²⁵.

En un paralelo yemení de *La hermana caníbal*, unas princesas entregan al héroe dos palomas que, en el momento decisivo de la persecución, se metamorfosean en corceles alados.

²⁴ En Corea, por ejemplo, es muy conocido el relato protagonizado por dos hermanos de sexo opuesto que escapan de un tigre que ha devorado a su abuela. Tras una larga persecución, los pequeños se refugian en un árbol de grandes dimensiones. El felino intenta derribarlo con un hacha, pero los muchachos consiguen alcanzar la copa y, al llegar a ese punto, se transforman en el sol y la luna (Grayson, 2001: núm. 97). Entre los inuits también se han registrado versiones en las que los hermanos huyen de un espíritu, de un animal o de un pariente monstruoso. Dos de ellas pueden consultarse en Boas, 1964: 189-190 (una fue recogida en Groenlandia y otra en el este de la isla de Baffin). Como se verá en el último apartado, las metamorfosis en sol y luna se documentan asimismo en varios paralelos caucásicos y siberianos de *La hermana caníbal*.

²⁵ Una escena de ese tipo se narra, por ejemplo, en un paralelo de *La huida de la hermana* registrado entre los tuaregs de Níger (Casajus, 1984: 218-237). Asimismo, se han documentado versiones, tanto de *La huida de la hermana* como de *La hermana caníbal*, en que los fugitivos acaban metamorfoseadas en palomas. Tal es el caso de una versión cabilia de *La huida de la hermana* (Khater, 2007: 147-160) y de otra lezguina de *La hermana caníbal* (Ganieva, 2011: 301-304). Sobre la presencia de estas aves en diversos subtipos de *El fugitivo arborícola* ya se ha hablado más arriba.

Con ellos, el joven logra escapar de su hermana antropófaga (Daum, 1992: 38-55)²⁶. Entre los calmucos de la desembocadura del Volga se ha recogido otra versión en la que el vínculo con el mundo aviar se expresa de una forma más insólita: el muchacho arroja a su hermana dentro de una olla que, de repente, alza el vuelo transformada en pájaro (Vatagin, 1964: 160-167).

Otras veces las aves asumen el papel de mensajeras. En una narración de los yukaguiros de los bosques y tundras siberianas, el protagonista se refugia en lo alto de una viga de hierro y ruega a un arrendajo siberiano que transmita un mensaje de auxilio a su esposa. El ave se niega, pero un pinzón nival accede a llevar el recado. La mujer envía entonces osos y lobos en ayuda del perseguido, y la hermana, convertida en armiño, termina devorada por las fieras (Bogoras, 1918: 65-67). De forma semejante, en una versión de los karacháís, establecidos en las laderas septentrionales del Cáucaso, los cuervos rehúsan llevar el mensaje de socorro a los padres del héroe, y son las palomas quienes acaban cumpliendo esa misión (Dzhurtubaev, 2007: 367-370).

El motivo de las aves mensajeras resulta particularmente habitual en los paralelos del Asia septentrional. En una versión jakasia —pueblo túrquico del sur de Siberia— el héroe trepa a un alerce, y su hermana comienza a serrarlo. Él se ve obligado a saltar sucesivamente a otros árboles, que la hermana va abatiendo uno por uno. En cierto momento, un pájaro blanco alza el vuelo para advertir a la madre de que su hijo corre peligro. Para socorrerlo, ella envía dos osos, pero la ogresa los devora de inmediato. Después, un ave azul lleva el aviso a la madre, y ella manda entonces unos tigres, que corren la misma suerte que los osos. Por fin, cuando el joven alcanza el último alerce que queda en pie, dos pájaros elevan a la caníbal por los aires y la dejan caer desde gran altura, provocando así su muerte (Torokova y Sychenko, 2014: 287-321)²⁷.

Hay paralelos en los que las aves prestan su ayuda de otros modos: advierten al mozo de que corre un peligro inminente, le entregan ciertos objetos mágicos o desvían a la perseguidora. Por ejemplo, en un testimonio del pueblo abjasio —que reside en el litoral levantino del mar Negro— un pájaro carpintero y una bruja confunden a la antropófaga, enviándola por senderos equivocados (Bgazhba, 1983: 33-35). Más insólita resulta una versión georgiana protagonizada por un joven que ayuda a un águila a parir (en un parto vivíparo, zoológicamente imposible) y, como recompensa, el ave le entrega dos de sus crías, que acabarán devorando al *dev* que lo perseguía (Kurdovanidze, 1988: 182-187)²⁸. Como recompensa, el ave le entrega dos de sus crías, que acabarán devorando al *dev*²⁹ que lo perseguía (Kurdovanidze, 1988: 182-187)³⁰.

En otras ocasiones el héroe recibe el encargo de trepar a un árbol para obtener las plumas de un pájaro que anida en la copa. Así ocurre, concretamente, en un paralelo recogido entre los chelkanos, un pueblo túrquico que habita en el norte del Altái: tras dar

²⁶ En una versión yemení, en una jakasia y en otra ket el muchacho huye montado en un caballo alado (véanse, respectivamente, los relatos publicados por Daum, 1992: 38-55; Torokova y Sychenko, 2014: 287-321; y Sangi, 1989: 142-144).

²⁷ La bibliografía sobre el motivo de las aves mensajeras en la literatura oral es muy extensa. Aquí me limitaré a citar un estudio reciente de José Manuel Pedrosa (2014).

²⁸ La imposibilidad biológica de un parto vivíparo en un ave podría interpretarse como un indicio de contaminación tipológica, quizá por interferencia con motivos del ciclo del animal agradecido o con relatos de asistencia al parto de animales mamíferos.

²⁹ En el folclore georgiano, el *dev* es una criatura maligna, de tamaño descomunal y dotada de varias cabezas, que habita en montañas, bosques remotos o en el mundo subterráneo.

³⁰ José Manuel Pedrosa ha estudiado diversos relatos tradicionales en los que los auxiliares contribuyen a que el héroe avance, mientras que los oponentes buscan obstaculizar su paso (2013 y 2005).

muerte a la serpiente que devoraba a los polluelos, el muchacho es recompensado con dos plumas en señal de gratitud (Sadaloa, 2002: núm. 20).

Otra versión del mismo pueblo narra cómo los cuñados del protagonista imponen a este último unas tareas imposibles, entre ellas la de conseguir una pluma de águila real. Con la ayuda de su esposa, vence a una serpiente de siete cabezas que acechaba a los aguiluchos, y estos, a modo de gratificación, le entregan una de sus plumas y lo ayudan a escapar de sus padres águilas (Sadaloa, 1989: 86-87)³¹.

4.5. *Animales auxiliares*

A estas alturas no resulta necesario insistir en la íntima conexión entre los personajes del ciclo de *El fugitivo arborícola* y determinadas especies animales (y no únicamente con aquellas dotadas de alas). Un ejemplo especialmente revelador se encuentra en el cuento *Piel de Asno* (ATU 510B), que se inscribe asimismo en la constelación de relatos sobre jóvenes que se ven forzados a huir de parientes poseídos por un deseo —ya sea de índole alimenticia o sexual— hacia ellos.

Aunque se trata de narración conocida, no está de más recordar aquí sus episodios más representativos:

Un rey viudo decide casarse con su propia hija. La joven, aterrorizada, trata de ganar tiempo imponiéndole una serie de condiciones imposibles; por lo general, que vaya a buscar unos objetos de difícil obtención.

Contra su pronóstico, el padre consigue satisfacer esas exigencias, y la joven se ve obligada a huir. Se cubre entonces con la piel de un asno y, bajo esa apariencia, se refugia en un reino vecino, donde sobrevive desempeñando oficios serviles.

En algunas versiones, el príncipe de ese reino la sorprende cuando ella se está desprendiendo del pellejo animal para ataviarse con vestidos que representan al sol, la luna y las estrellas.

Tras revelarse su verdadera identidad, la muchacha abandona definitivamente el disfraz y contrae matrimonio con el príncipe³².

La relación con los animales también se manifiesta con especial claridad en *El desanidador de pájaros*, un mito adscrito al ciclo de *El fugitivo arborícola* que se encuentra difundido por numerosas regiones del mundo. Para ofrecer una visión ilustrativa de su argumento, nada mejor que el siguiente fragmento, que es un resumen de la célebre versión bororo que Lévi-Strauss tomó como punto de partida para su libro *Le cru et le cuit*:

Un joven viola a su madre mientras ella recolecta palmas en el bosque. El padre descubre que su esposa ha tenido relaciones con otro varón, porque nota que, en la faja de ella, se han quedado enganchadas unas plumas de guacamayo distintivas de la indumentaria de los hombres. Poco después advierte que a la vestimenta de su hijo le faltan esas mismas plumas, y deduce que ha sido él quien ha yacido con su mujer.

³¹ Estos testimonios presentan analogías muy claras con *El desanidador de pájaros*, otro relato, del que nos ocuparemos enseguida, perteneciente a la constelación de *El fugitivo arborícola*. En ambos casos, una transgresión inicial (de índole sexual, en *El desanidador de pájaros*, y alimenticia, en las versiones siberianas de *La hermana caníbal*) obliga a los protagonistas a abandonar sus comunidades y a refugiarse en lugares elevados. Del mismo modo que en los cuentos analizados en este trabajo, muchos héroes desanidadores logran escabullirse de sus parientes gracias a la intervención de ciertos animales, y suelen culminar su peripecia separándose de manera definitiva de sus clanes para fundar nuevos linajes en otros territorios.

³² El resumen es de mi autoría. En este caso, no he seguido el que se propone en el catálogo de Aarne-Thompson-Uther, pues omite varios detalles que considero pertinentes para el presente estudio.

Como venganza, somete al muchacho a una serie de ordalías; la última y más peligrosa de todas consiste en ascender a lo alto de una escarpada roca para recoger unas maracas muy codiciadas por los bororos. El padre lo acompaña hasta la base y le ofrece una pértiga para trepar. En cuanto el joven ha alcanzado el nido, el padre se la retira y lo deja atrapado en la cima.

El muchacho, acosado por el hambre, caza unos lagartos: se come algunos y reserva los demás para después. Al cabo del tiempo, la carne de los reptiles empieza a pudrirse, y el olor atrae a unos zopilotes. Varios de ellos lo toman con sus garras, lo elevan por los aires y lo depositan al pie de la montaña. Desde entonces, el héroe vive apartado de la sociedad, en un estado intermedio entre lo humano y lo animal.

Tiempo después regresa a su aldea, adoptando sucesivamente las formas de cuatro pájaros y de una mariposa. Allí urde un plan de venganza contra su padre: disfrazado de ciervo, lo embiste y lo arroja por un barranco; el hombre cae en un lago, donde es devorado por las pirañas. Posteriormente mata también a las dos coesposas del progenitor³³.

En las versiones de *La hermana caníbal* recogidas a lo largo de extenso corredor geográfico que se extiende desde Rumanía y los Balcanes hasta Irán y el Sinkiang chino el héroe suele recibir la protección de osos, lobos o tigres, que acaban dando muerte a su perseguidora³⁴. En los testimonios que recogen esa escena se observan, por cierto, claras analogías con un cuento tradicional conocido como *Los perros rescatan a su dueño en un refugio arbóreo*.

Para ponerlas de relieve, presento a continuación el resumen de una versión ghanesa de dicho relato:

Un cazador posee varios perros con nombres pintorescos (Huele-Huele, Lame-Lame, Atanudos y Traga-Traga).

Un día comenta a su esposa que ha descubierto un árbol cargado de nueces, y ella lo anima a recoger algunas. El hombre trepa al árbol y comienza la recolección. Una vez en la copa se topa con un espíritu del árbol que intenta matarlo.

El cazador llama entonces a sus perros por sus nombres, y estos acuden de inmediato, atacan al espíritu y lo vencen. Luego regresan juntos a casa³⁵.

³³ La traducción portuguesa que Lévi-Strauss tomó como referencia fue publicada en Colbacchini y Albisetti, 1942: 225-229.

³⁴ En los paralelos palestinos, armenios y tayikos, los encargados de proteger al muchacho son leones (para uno palestino, véase Muhawi y Kanaana, 1989: 93-98; para uno armenio, Gardner, 1944: 165-168; y para uno tayiko, Amonov, 1961: 376-381). En las versiones iraníes, en las de los pueblos altaicos del Sinkiang, Mongolia y Manchuria, y en las dunganas predominan los tigres (para una versión iraní, puede consultarse Osmanov, 1987: 342-344; para una uigur, Malov, 1954: núm. 76; para una huzhu, Stuart y Limusishiden, 1994: 122-124; y para dos dunganas, Riftin, Hasanov y Yusupov, 1977: núm. 16; y Li y Luckert, 1994: 112-126). Una versión de los canareses (pueblo de lengua dravídica del suroeste de la India) combina ambas especies felinas (Ramanujan, 1997: 27), mientras que en una turca los auxiliares son un león, un oso y un tigre (Warren y Edip Uysal, 1966: núm. 9). Incluso se ha documentado otro testimonio turco en el que la hermana antropófaga es derrotada no ya por fieras, sino por un caballo rojo (Eberhard y Boratav, 1953: núm. 161).

³⁵ Para este resumen me baso en la versión que Christine Goldberg propone como modelo de la trama (1998: 42). Por su parte, William Russell Bascom, en su *African Folktales in the New World*, aportó las referencias bibliográficas de nada menos que ciento diecisiete versiones de *Los perros rescatan a su dueño en un refugio arbóreo* (1992: 155-200). En estos relatos se aprecia un cruce con el tipo cuentístico ATU 1530*: *El hombre y sus perros*, en el que los tres animales del protagonista reciben igualmente nombres peculiares. Esta es la traducción española del resumen que ofrece el catálogo internacional: «Un hombre tiene dos (tres) perros con nombres peculiares; por ejemplo “Pastor” y “Coge-el-palo”. Cuando el hombre llama a sus perros, un ladrón (o unos ladrones) cree que ha sido descubierto y que lo van a golpear (o atrapar) [J2493]. Huye».

Las versiones de este subtipo revelan una interesante confluencia de motivos característicos de varias ramas de *El fugitivo arborícola*. De *La hermana caníbal*, por ejemplo, retoman el ataque al héroe encaramado en un árbol, la intervención de animales auxiliares³⁶ y la llamada de socorro; y, de *El desanidador de pájaros*, el episodio de la subida al árbol para obtener un fruto o capturar un ave.

4.6. Roedores ayudantes

A menudo, en los primeros compases de *La hermana caníbal*, la antropófaga se retira a afilarse los dientes antes de devorar a su hermano. Para impedir que este escape durante su ausencia, le encarga que toque un instrumento musical: si el sonido se interrumpiera, sospecharía que su presa está tratando de huir³⁷. Es entonces cuando interviene un roedor, que revela al héroe la verdadera naturaleza de su hermana y se ofrece a reemplazarlo en la tarea de tocar, brindándole así la oportunidad de ponerse a salvo.

Hay versiones en las que estos animales prestan su ayuda de otras maneras. En una recogida entre los karacháís, por ejemplo, un ratón desvía a la perseguidora hasta en tres ocasiones, con lo que consigue que el joven evada el peligro; aunque en el cuarto intento la ogresa logra dar con su rastro (Aleynikov, 1883: 157-162). En un testimonio abjasio, la mujer monstruosa encierra a su hermano en un pellejo de cuero mientras ella se afila los dientes; luego, unas ratas roen las ataduras y lo liberan (Chursin, 1956: 149-150). Y en uno tayiko, un ratón coloca estratégicamente las botas del muchacho de manera que, al verlas, ella cree que su hermano continúa sentado (Amonov, 1961: 376-381).

En algunos paralelos del Asia nororiental es el propio fugitivo quien adopta la forma de un roedor. En uno que fue recogido entre los yakutos de Siberia oriental, el héroe se transforma sucesivamente en alce, oso, glotón, zorro, hurón, armiño y, por último, en ratón. Gracias a esta última metamorfosis logra despistar a su hermana, que es incapaz de seguir su rastro y acaba muriendo en medio de la taiga (Vasilevich, 1936: núm. 45)³⁸.

Por el momento, no me es posible ofrecer una explicación debidamente fundamentada sobre la presencia de estos animales en los testimonios de *La hermana caníbal* (y de otras ramas de *El fugitivo arborícola*). Sin embargo, me parece oportuno

³⁶ En algunas versiones de *La hermana caníbal* se otorga una relevancia particular a los apodos de los animales protectores. En un testimonio de los lures del suroeste de Irán, en concreto, dichos nombres son conocidos únicamente por el protagonista (Tugov, 1985: 91-93); en otro, recogido entre los abjasios del Cáucaso, una joven aconseja al héroe que memorice los sobrenombres de sus perros para poder invocarlos en caso de peligro (Amān Allāhī Bahārvand y McIntosh Thackston, 1986: 67-70).

³⁷ Los instrumentos musicales varían según la tradición. En las versiones búlgaras y griegas predominan los de percusión (como el tambor, el pandero o la campanilla), mientras que en las de los eslavos orientales, los del Cáucaso y los de Asia, en general, son más frecuentes los de cuerda (entre ellos la cítara, el *panduri*, el *dutar* y la balalaica).

³⁸ Las transformaciones sucesivas en distintos animales se registran tanto en versiones de *La huida de la hermana* (por ejemplo, la tuareg recogida en Casajus, 1984: 218-237) como en las de *El desanidador de pájaros* (entre ellas, la bororo mencionada más arriba). Conviene recordar que el protagonista de ese último relato regresaba a su hogar adoptando sucesivamente la forma de cuatro aves, para después disfrazarse de ciervo y embestir a su padre, causándole la muerte. En el apartado § 4.5 «Animales auxiliares» ya se ofreció un resumen de ese mito amazónico. En el libro *Lírica tradicional norteafricana e hispánica. Voces de mujer en su marco poético mediterráneo y universal* (todavía en prensa), Óscar Abenójar sigue el rastro del motivo de la persecución entre amantes transformados en diversos animales por la lírica popular de diversas culturas.

trazar una línea de interpretación tentativa, que tiene que ver con la tendencia de los roedores a excavar y habitar madrigueras subterráneas. Esa conducta instintiva podría dotar a esos animales de una dimensión simbólica relacionada con el mundo ctónico (y, por tanto, con el más allá), un ámbito que, en numerosos relatos del ciclo que analizamos, aparece como espacio de refugio para los fugitivos.

Tampoco me parece descartable una explicación de carácter etológico: en muchos cuentos, los roedores desactivan trampas o carcomen ataduras para liberar cautivos. La presencia de esos animales puede deberse, por tanto, a su carácter esquivo, su habilidad para roer y su capacidad para infiltrarse por grietas.

4.7. *Animales desmembrados*

En numerosas versiones de *La hermana caníbal*, el episodio de la persecución culmina en el momento en que la ogresa alcanza el corcel del héroe y comienza a arrancarle las patas una a una. El protagonista, lejos de desesperarse, finge indiferencia ante el daño: cuando ella arranca la primera extremidad, él asegura que su caballo siempre había tenido tres patas; al perder la segunda, insiste en que en realidad tenía solo dos; y, cuando queda con una sola, afirma que él siempre ha viajado a pie.

Los pasajes de ese tipo son habituales en los paralelos de Europa oriental, el noroeste de África y Oriente Medio, así como en los del Cáucaso, Irán, Beluchistán, Asia Central, los pueblos túrquicos de China y gran parte de Siberia. En el Asia más septentrional, el caballo suele ser reemplazado por renos prodigiosos, a menudo dotados de más de cuatro patas.

Esa escena aparece, por ejemplo, en una narración yakuta: una niña se hiere accidentalmente la mano con un cuchillo y, siguiendo el consejo de un pajarillo, lame la sangre que brota del corte. Nada más probarla, se despierta en ella un apetito caníbal incontenible que la lleva a devorar a su madre y a sus hermanas menores. El hermano mayor consigue huir montado en un reno de diez patas, pero ella lo persigue, le da alcance y cercena, una tras otra, las extremidades del animal (Vasilevich, 1936: núm. 45).

En una versión yukaguira, a la escena del desmembramiento le precede otra igualmente dramática: el héroe recibe de su futura esposa un reno de seis patas. Al regresar a casa, descubre a su hermana jugando con los cráneos de sus padres. Emprende entonces la huida a lomos del prodigioso animal. La muchacha logra alcanzarlo y le va arrancando sucesivamente las seis patas (Bogoras, 1918: 65-67).

4.8. *Extremidades mutiladas*

En numerosas versiones de *La huida de la hermana* se narra cómo la protagonista, encaramada a un árbol, trata de continuar ascendiendo, mientras su hermano la aferra por una mano e intenta arrastrarla hacia abajo para forzar su retorno a la comunidad de origen y obligarla a casarse con él. Ese forcejeo suele resolverse con la amputación de la mano de la joven.

En cambio, en los paralelos de *La hermana caníbal* registrados en los Balcanes, Rumanía, el Cáucaso, Baskiria y diversas regiones de Asia Central, es la propia antropófaga quien sufre lesiones equivalentes: el héroe hiere o cercena un miembro del monstruo, y más tarde se descubre que a su hermana le falta la extremidad o el dedo correspondientes. Un ejemplo particularmente elocuente lo ofrece una versión dungana, cuyo protagonista dispara contra un lobo que devora el ganado, hiriéndolo en una pata delantera. Al día siguiente, su hermana confiesa a sus padres que ella misma recibió aquel disparo (Li y Luckert, 1994: 112-126).

En mi artículo «Fugitivos arborícolas: incesto, canibalismo y etología aviar», sugerí que, en el ciclo narrativo de *El fugitivo arborícola*, las mutilaciones podrían funcionar como metáforas de la ruptura con el núcleo familiar (Abenójar, 2025: 32, n. 23). Pues bien, en este punto pueden añadirse dos consideraciones que refuerzan esa línea interpretativa. La primera es que, en las versiones de *La huida de la hermana*, las amputaciones que sufren las prófugas tienen lugar en espacios liminares (al pie de un árbol o en la entrada de una cueva), que marcan la frontera entre el ámbito *humanizado* —el horizontal— y el territorio *salvaje* y vertical, habitado por las aves³⁹. La segunda es que el motivo de la mutilación de las manos es común en otros relatos acerca de jóvenes que se escinden de sus núcleos familiares, como *Piel de Asno* (ATU 510B) o *La doncella sin manos* (ATU 706)⁴⁰.

En algunos cuentos y mitos del ciclo de *El fugitivo arborícola*, son los animales y no los héroes quienes pierden alguna extremidad. A modo de ejemplo, pueden citarse las escenas de *La hermana caníbal* descritas en el apartado anterior, en las que los caballos terminaban privados de sus patas, justo cuando el protagonista trataba de escapar de su hermana. Esta inversión podría explicarse como un proceso metonímico de sustitución por contigüidad, en el que el daño corporal se desplaza del héroe a los animales asociados a él⁴¹.

4.9. Nostalgia del mundo de los humanos y ceguera transitoria

En algunas versiones de *La hermana caníbal*, cuando el prófugo se interna en un territorio sobrenatural y entra en contacto con personajes del más allá, sufre una pérdida temporal de la visión. En numerosos testimonios se señala que esa invidencia es consecuencia del llanto provocado por la nostalgia de su tierra natal.

En un paralelo chelkano, por ejemplo, la protagonista contempla desde lo alto de una montaña el campamento de su familia y no puede contener las lágrimas, aunque finge que se deben a la irritación causada por el viento o una rama (Sadaloa, 1989: 86-87; 2002: núm. 20). De manera semejante, en un testimonio jakasio, el héroe atribuye el enrojecimiento de sus ojos al polvo. Su esposa convoca al dueño del viento, quien le revela que lo que provoca las lágrimas de su marido es la añoranza por su tierra de origen. En otro paralelo jakasio, el fugitivo asegura haberse clavado una astilla en el ojo. Su mujer consulta entonces al dueño de los árboles, quien le confirma que su esposo llora por la misma razón (Torokova y Sychenko, 2014: 287-321).

Una escena análoga se encuentra en un relato de los ostiacos de Siberia occidental: el joven —casado con una muchacha-cisne, que es hija del sol— se retira a ocultarse para llorar y, al ser interrogado por su esposa, alega que un objeto le ha golpeado los ojos. Su suegro —el propio sol— se indigna contra el supuesto agresor, hasta que termina

³⁹ Conviene recordar que las mutilaciones de extremidades forman parte de la serie de marcas corporales que, en numerosas tradiciones, delatan a los personajes que han traspasado el umbral del más allá. Los estigmas vinculados al tránsito entre ambos mundos han sido estudiados, entre otros, por François Delpech (1990). Este motivo se relaciona asimismo con el tema del paso estrecho que los héroes deben atravesar durante sus aventuras. Sobre este asunto, puede leerse el trabajo de José Manuel Pedrosa (2003a).

⁴⁰ José Manuel Pedrosa ha estudiado el motivo de la amputación de las manos y ha proporcionado una amplia bibliografía sobre el tipo cuentístico ATU 706 (2024: 536-565).

⁴¹ En varias obras, Lévi-Strauss se refirió a tres tipos de variaciones metafóricas y metonímicas que operan en los mitos: contigüidad, semejanza y oposición. Quizá la exposición más sistemática de ese sistema de sustituciones se encuentre en el segundo capítulo («La logique des classifications totémiques») de *La pensée sauvage* (1962: 48-99; véanse especialmente las pp. 85-86).

descubriendo que las lágrimas del muchacho se deben a la tristeza por encontrarse lejos de su familia (Lukina, 1990: 65).

El tema de la pérdida de la visión puede manifestarse en diversas variantes. En una versión bereber de Marruecos, por ejemplo, el héroe logra derrotar a la ogresa, pero a continuación se niega a liberar a su caballo. El corcel —que resulta ser el jefe de los espíritus— se venga de los humanos, haciendo brotar un manantial cuyas aguas nublan la vista de quienes las beben (Stumme, 1895: 92-98)⁴².

También existen paralelos en los que la ceguera afecta a otros personajes. En uno georgiano, la hermana intenta roer el álamo en el que se ha refugiado el joven. Sin embargo, antes de lograrlo, su rostro se cubre de cenizas y queda temporalmente ciega (Kurdovanidze, 1988: 182-187).

En una versión armenia, el fugitivo tropieza con un rebaño custodiado por un hombre y una mujer invidentes. Durante varios días se alimenta en secreto de la leche de sus ovejas, hasta que es descubierto por la pareja. En ese momento confiesa que ha sobrevivido gracias a su rebaño, y los propietarios le revelan que unos demonios les habían arrancado los ojos. El joven parte en busca de los culpables, los derrota y logra que devuelvan la vista a sus anfitriones (Gardner, 1944: 165-168).

Este relato armenio evidencia un cruce con el tipo cuentístico ATU 321: *Los ojos recuperados de la bruja*, cuya trama es resumida del siguiente modo en el catálogo de Aarne-Thompson-Uther⁴³:

Un joven entra a trabajar como pastor con un hombre ciego (o una pareja) cuyos ojos han sido robados por uno o más dragones (gigantes, brujas, hadas). El joven es advertido de que no debe llevar su rebaño a pastar más allá de cierto límite, pero él desobedece.

Encuentra a un dragón y lo derrota o lo engaña. Después recupera los ojos robados [D2161.3.1.1] o recibe un remedio mágico que le permite curar al hombre ciego.

De vuelta al tópico de la ceguera en las versiones de *La hermana caníbal*, cabe señalar que, en ocasiones, la pérdida de la vista es sustituida por un motivo de signo opuesto: la aparición de ojos adicionales. Así ocurre en una versión dungana, cuyo protagonista se frota la frente y, en el lugar que ha tocado, le brota un tercer ojo (Li y

⁴² Es oportuno recordar que una de las constantes de estos relatos es la sed (o el hambre) que padecen los héroes cuando permanecen aislados en espacios elevados. Pues bien, en numerosas versiones del mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna*, los prófugos, dominados por una sed insoportable que comienzan a sufrir durante la huida, acceden a que les arranquen los ojos a cambio de un poco de agua. A mi juicio, los episodios de ceguera analizados en este apartado pueden interpretarse como variaciones de ese motivo que vincula la privación de agua con la pérdida de la vista. Aunque no es posible detenerse aquí en la presencia de tales escenas en ambas ramas de *El fugitivo arborícola*, conviene remitir, al menos, a seis versiones mesoamericanas del mito cosmogónico en las que esta asociación entre sed y ceguera se aprecia con nitidez: una de ellas fue recogida entre los amuzgos (Bustamante Rojas, 1990: 103-134), dos entre los zapotecos (Bartolomé, 2021: 118-124), otra entre los mixtecos (Alavez Chávez, 1997: 184-195), otra entre los chinantecos (Weitlaner, 1953: 170) y otra entre los chatinos (Bartolomé, 2021: 72-75). El motivo de la muchacha sedienta que se arranca (o se deja arrancar) los ojos a cambio de un poco de agua se documenta asimismo en un testimonio bereber del tipo ATU 404: *La prometida cegada*, que yo mismo grabé en la Cabilia argelina (Abenójar, 2017: 124-143). El nombre de su protagonista es, por cierto, Luna del Sol, y el tipo cuentístico pertenece igualmente al ciclo de *El fugitivo arborícola*.

⁴³ La traducción es mía. Ya Ruth B. Bottigheimer había señalado que las variantes armenias suelen aparecer combinadas con el tipo cuentístico ATU 321 (2007: col. 429).

Luckert, 1994: 112-126). Hay incluso testimonios chelkanos en los que se dice que la caníbal posee seis ojos (Sadaloa, 1989: 86-87; 2002: núm. 20).

Un paralelo evenko combina el tema de las lágrimas disimuladas con el de la visión extraordinaria: el héroe, dotado de tres ojos en la frente, llora por nostalgia y justifica su llanto alegando que se ha golpeado con una rama. Su suegra reprende al bosque, pero los propios árboles le revelan la auténtica causa de su estado (Pezhemskiy, 1936: núm. 2).

4.10. *Hermanos transformados en la luna y desposados con la mujer-sol*

Un subtipo particular de *La hermana caníbal* —muy difundido por el Cáucaso y Siberia— vincula al héroe con la luna y a su esposa con el sol. En estas versiones se cuenta que, durante la persecución, el protagonista asciende al cielo en busca de refugio. La hermana logra alcanzarlo y lo agarra por una pierna, mientras la dama-sol —la mujer del héroe— lo sujeta de los brazos. El tira y afloja se resuelve mediante un pacto: el joven, convertido ya en luna, pasará medio mes con su hermana, que lo irá devorando gradualmente, y la otra mitad con su esposa, que lo alimentará y lo restituirá⁴⁴. Esa alternancia entre destrucción y regeneración da origen a una explicación mítica de las fases lunares⁴⁵.

Las versiones siberianas suelen narrar esos pasajes con particular crudeza. En un paralelo de los kets, por ejemplo, la ogresa captura a su hermano y está a punto de devorarlo; una anciana se apiada del muchacho e invoca a unos lobos para que lo rescaten y lo desgarran en dos mitades, de las cuales una queda en poder de la hermana y la otra es recompuesta por la anciana. Cada vez que esta lo descuida, sin embargo, el joven comienza a consumirse. El relato culmina con la ascensión al firmamento de ambos personajes: la anciana se transforma en el sol y él en la luna (Osharov, 1936: 142-144). Los lobos que persiguen a la luna recuerdan, por cierto, a los cánidos Sköll y Hati de la mitología nórdica, que también corrían tras el sol y la luna con la intención de devorarlos. Ese paralelismo apunta claramente a una asociación mítica antigua entre cánidos y cuerpos celestes en tradiciones eurasiáticas.

Según otra versión ket, la ogresa engaña al fugitivo, haciéndose pasar por su hermana, y logra arrancarle la mitad del cuerpo, incluido el corazón. El sol lo devuelve a la vida, pero desde aquel incidente la luna muere y revive cíclicamente (Dulzon, 1965: núm. 47).

Una tercera narración ket refiere unos hechos similares: el joven es raptado por la mujer-sol, quien, antes de dejarlo en libertad, le entrega —además de un caballo alado— una piedra de afilar y un peine (que son los objetos que después se convertirán en obstáculos durante la huida mágica). Más tarde, una ogresa devora a la hermana del protagonista y adopta su apariencia para aproximarse a él sin provocar su huida. Descubierta la impostura, se desata una persecución que culmina en un nuevo forcejeo: la esposa y la antropófaga dividen al muchacho en dos mitades, hasta que la mujer-sol le coloca un corazón de carbón que le permite revivir, pero solo de forma intermitente. Por último, envía a su esposo al extremo opuesto del cielo, y nada más llegar se convierte en la luna (Sangi, 1989: 142-144).

⁴⁴ Ese tira y afloja entre dos personajes (que tiene lugar en el punto de inflexión entre el mundo de los humanos y el más allá, y que se resuelve con una mutilación del personaje que ha sido separado de su comunidad) recuerda a las amputaciones de las que se ha hablado más arriba.

⁴⁵ Tal esquema argumental, con ligeras variaciones, se observa en varios paralelos caucásicos (véanse, por ejemplo, los publicados en Miller, 1882: 297-299; y Ochiauri y Surguladze, 1980: 604).

Otras versiones siberianas mantienen los motivos de la huida y la ascensión celeste, aunque presentan importantes variaciones respecto de las ya mencionadas. En una evenka, en particular, un joven con tres ojos en la frente abate varios animales y los lleva a su hogar. Cuando su hermana le solicita participar en la caza, él malinterpreta la petición y le retuerce el cuello como si fuera una presa más. El padre se dispone a cocinarla, pero la madre logra resucitarla. Horrorizado, el muchacho emprende la fuga y asciende al cielo (Pezhenskiy, 1936: núm. 2).

En un relato ostiaco al que he aludido más arriba, un anciano confiesa a su hijo que prefiere a su hija caníbal antes que a él. El muchacho se cubre entonces con una piel de cisne, abandona el hogar y llega a un lago, en el cual se están bañando las hijas del sol. Tiempo después acaba desposando a una de ellas (Lukina, 1990: 65)⁴⁶.

Algunas versiones caucásicas de *La hermana caníbal* concluyen con una explicación del origen de los eclipses. En ellas, el héroe-luna huye de la antropófaga protegido por tigres o perros, mientras la cabeza de la ogresa —separada del cuerpo, pero aún viva— intenta devorarlo a él y a su esposa. Tal es el caso de un paralelo de los balcarios del Cáucaso septentrional, que relata cómo la muchacha-dragona se abalanza sobre el sol y la luna con la intención de engullirlos, pero unos tigres frustran su intento (Malkonduev, 2017: 125-127).

En otra versión karachái, son leopardos los que sujetan las mandíbulas de la ogresa e impiden, así, que ingiera los cuerpos celestes. Según ese relato, los eclipses se originan en los momentos en que, aprovechando un instante de descuido, la cabeza del monstruo se abalanza sobre el sol o la luna. Cada vez que la sombra de luna oculta el sol, los humanos tratan de hacer el máximo ruido posible, con el fin de despertar a los vigilantes y ahuyentar, así, a la perseguidora (Dzhurtubaev, 2007: 370-371)⁴⁷.

Estos testimonios caucásicos encuentran sorprendentes paralelos en mitologías de Asia y América que también explican el origen de los eclipses. Entre los chiriguano, por ejemplo, se relata cómo el jefe-jaguar —decapitado por sus antepasados— fue resucitado por la luna, que mantenía oculta su cabeza. De ahí surge la creencia de que el monstruo retoma periódicamente sus ataques contra el astro nocturno. Para impedir que lo devore, cada vez que ocurre un eclipse, los humanos hacen resonar con estrépito toda clase de objetos (Nino, 1912: 153-155).

De manera análoga, los tupinambás —que antaño habitaron en regiones del sudeste de Brasil— narraban que un jaguar perseguía a la luna con intención de engullirla. El eclipse se interpretaba en aquel entonces como señal de que el astro corría peligro (Métraux, 2014: 81).

Entre los antiguos guaraníes circulaba una creencia semejante: un jaguar —o, según otras versiones, un perro gigantesco— amenazaba con engullir la luna o el sol, y los eclipses se concebían como indicios de que el felino había comenzado a devorar uno de los astros. Sus descendientes actuales, los apapocuvás, han conservado esa misma creencia de que un jaguar celeste, con rasgos caninos, amenaza con destruir a la humanidad, comenzando por devorar al sol y la luna (Nimuendajú Unkel, 1914: 319).

⁴⁶ El motivo del hermano que huye camuflado con la piel de un animal es muy común en varias ramas de *El fugitivo arborícola*. De hecho, constituye uno de los pasajes más reconocibles del tipo *Piel de Asno* (ATU 510B).

⁴⁷ El triángulo simbólico formado por el eclipse, el incesto y el estrépito fue analizado por Lévi-Strauss en *Le cru et le cuit* (1964: 335).

5. TESTIMONIOS AMERINDIOS DE LA HIBRIDACIÓN ENTRE *LA HUIDA DE LA HERMANA* Y *LA HERMANA CANÍBAL*

Como señalé en los apartados § 2 y § 4.1, se conservan numerosos relatos pluriculturales que entrelazan motivos correspondientes a los tipos ATU 315A y ATU 313E*, combinación que sugiere la existencia de un tronco narrativo común en una fase temprana de su difusión. Además, en varias de estas versiones sincréticas pueden rastrearse indicios de una estrecha imbricación temática entre ambos cuentos y el mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna*, lo que refuerza la hipótesis de que todos esos relatos proceden de un mismo sustrato narrativo primigenio.

Un ejemplo revelador de esa convergencia es una versión recopilada entre los esquimales del bajo Yukón, que narra cómo una joven descubre que su hermano alberga un deseo incestuoso hacia ella. En un intento por complacerlo, se amputa un seno y se lo sirve en un cuenco, aunque él rehúsa aceptarlo. Tras una serie de peripecias, la muchacha asciende al firmamento por una escalera celeste y se transforma en el sol. Su hermano la sigue y acaba convertido en la luna. Según puntualizó el narrador que transmitió aquella versión, desde entonces la luna padece un hambre perpetua, lo que explicaría su adelgazamiento progresivo durante el ciclo lunar, mientras que el sol continúa ofreciéndole su seno en un plato (Nelson, 1900: 482)⁴⁸.

Dentro de ese corpus híbrido, aquí me centraré únicamente en dos relatos recopilados entre los wintus del norte de California, que ejemplifican con particular claridad la intersección de *La huida de la hermana* y *La hermana caníbal*.

El primero se inicia con el hallazgo de un cabello de extraordinaria belleza y la ya conocida promesa matrimonial, motivo que —como se señaló en el primer apartado— inaugura numerosas versiones norteafricanas e indias de *La huida de la hermana*. A diferencia de los paralelos del Viejo Mundo —en los que el mechón pertenece siempre a una mujer—, en este relato nativo americano se trata de un cabello masculino. Esa inversión de roles, por cierto, caracteriza a las tres versiones wintus que he logrado localizar hasta ahora: en ellas, la hermana incestuosa y antropófaga asume el papel de perseguidora, mientras que el hermano encarna la figura del fugitivo, lo que refleja la configuración narrativa característica de *La hermana caníbal*.

Por lo demás, el inicio del testimonio americano coincide casi punto por punto con el de los paralelos africanos y asiáticos de *La huida de la hermana*: la protagonista comunica a su madre el hallazgo del hermoso cabello masculino y su intención de casarse con su propietario. La joven descubre que pertenece a su propio hermano, pero persiste en su empeño de contraer matrimonio con él; propósito que desafía abiertamente las normas que regulan el matrimonio.

Los relatos wintus conservan también el pasaje de la persecución motivada por los deseos de unión incestuosa. Aunque la mencionada inversión de roles condiciona, lógicamente, el desarrollo de los episodios posteriores. Mientras que en los paralelos

⁴⁸ En este relato aflora una versión del motivo G36.1: *El esposo se convierte en caníbal tras comer el seno de su esposa. Ella se corta los senos y los cocina para alimentar a su familia. El esposo así adquiere ansia de carne humana*. Este tipo de pasajes es especialmente frecuente en las versiones del cuento ATU 450: *Hermanito y hermanita*, perteneciente asimismo a la constelación de narraciones que abordan el canibalismo intrafamiliar, el incesto, la huida de los miembros más jóvenes del linaje y las metamorfosis zoomórficas.

africanos e indios el personaje que asciende a un árbol es la hermana, en esos testimonios americanos el esquema se invierte: es el héroe quien —acosado por su hermana, y acompañado por sus padres y hermanos menores— se eleva al cielo.

En el caso del paralelo wintu que conoceremos en primer lugar, el protagonista asciende a través de una columna de humo que emana de su propia cabaña incendiada. La ogresa los persigue, le da alcance y los precipita a todos en la hoguera. El corazón del muchacho, sin embargo, llega hasta el firmamento. Su hermana menor lo recoge y lo reinserta en el cuerpo del joven, devolviéndolo así a la vida. Más adelante, los hijos del héroe hieren a la perseguidora, ya transformada en cuervo, y al abrir su cuerpo descubren en su interior los corazones de sus parientes, ensartados en un collar.

He aquí el cuento en cuestión:

Había una pareja que había tenido nueve hijos y una hija. El primer varón era un muchacho hermoso, que criaron aparte. Lo llamaron Talimleluheres («El-Que-Fue-Hecho-Hermoso») y lo guardaron envuelto en una piel de oso⁴⁹.

Vivieron, vivieron y vivieron allí. Algunos hijos caminaban, otros jugaban. La niña creció, se convirtió en mujer, y una mañana fue al arroyo, al lugar donde sacaban agua. Allí se quedó sentada. Miró el suelo y vio un cabello. Lo recogió, lo observó, lo miró bien. Era un solo cabello, largo. La mujer pensó: «¿De quién será este cabello? Quiero averiguarlo».

Talimleluheres iba todas las mañanas a bañarse. Nadie sabía que él iba al agua. Un cabello suyo cayó y quedó allí, en la orilla en la que recogían agua.

La mujer lo encontró y lo guardó, mientras imaginaba cómo sería su dueño.

Le dijo a su madre:

—Esta mañana iré al oeste. Quiero ir con alguien que me guíe.

—¿Y a quién quieres llevar contigo? —le preguntó la madre.

Ella no lo decía.

La anciana propuso:

—Lleva a tu hermano menor.

—No quiero llevarlo —respondió la mujer.

Así fue rechazando uno a uno a todos los hermanos, hasta que solo quedó Talimleluheres.

La madre observaba en silencio. Después midió el cabello con el de los demás. Ninguno coincidía. Todos eran más cortos.

Por fin la madre dijo:

—Sí, entonces llévate a ese, a Talimleluheres.

La hermana se alegró, porque era a él quien quería que la acompañara.

Se preparó. Se pintó, tomó comida para el camino: sopa, pan de bellota y harina de salmón. Lo introdujo todo en una canasta que cargaba en la espalda.

Luego partió rumbo al oeste, con Talimleluheres caminando delante.

—Esposo mío —le dijo la mujer.

—¿Qué? —respondió él.

—Hermano mayor, no te apures.

Y la mujer seguía diciendo frases con la intención de seducirlo:

—Ojalá oscurezca pronto...

Caminaron mucho hasta que cayó la noche.

—Acampemos aquí —dijo ella.

⁴⁹ Esta escena puede interpretarse como una variante del motivo de las transformaciones animales que caracterizan el ciclo de *El fugitivo arborícola*. Cabe recordar, por ejemplo, que la protagonista de *Piel de Asno* también se cubre con una pelliza para escapar de los embates incestuosos de su padre.

—Está bien.

Encendieron fuego, cenaron, y ella preparó un lecho con helechos.

—Acuéstate aquí, hermano mayor. Yo dormiré en el suelo —dijo.

Talimleluheres se durmió, y la mujer, con delicadeza, se acostó a su lado y lo abrazó.

Despertó y vio que estaba en brazos de su hermana, que dormía profundamente. Entonces se levantó sin hacer ruido, colocó en sus brazos un trozo de madera esponjosa de aliso y huyó rápidamente de regreso a casa.

Cuando llegó, les dijo a sus padres:

—¡Rápido, vámonos!

El anciano y la anciana respondieron:

—Sí, vámonos.

Prendieron fuego al albergue de tierra. El humo subió, y ellos comenzaron a elevarse en espiral hacia el cielo. Dejaron a Coyote⁵⁰ abajo, no sin antes advertirle:

—No mires hacia abajo. Esa mujer vendrá, llorará y dirá cosas. Pero a ti no se te ocurra mirar.

Mientras tanto, la mujer, en el oeste, despertó y vio que en sus brazos no estaba Talimleluheres, sino solo un pedazo de madera.

Furiosa, gritó:

—¡Te mataré!

Corrió hacia el este mientras cantaba. Llegó al albergue y lo vio en llamas. Dio vueltas alrededor buscándolos.

Lloró y gritó. Al mirar hacia arriba, los vio ascendiendo: [allí iban] su madre, su padre y su hermano.

—¡Quiero ir con vosotros! —gritó entre lágrimas.

Cuando ya casi habían alcanzado el cielo, Coyote desobedeció y miró hacia abajo. En ese instante todos se precipitaron en el fuego del albergue y quedaron calcinados.

Pero el corazón de Talimleluheres salió disparado, explotó y cayó en otro lugar. Nadie supo dónde.

La mujer rebuscó entre las cenizas con un palo. Halló el corazón de su madre, el de su padre y el de sus hermanos menores. Los ensartó en un cordón y se los colgó del cuello. Pero no encontró el corazón de Talimleluheres.

Muy lejos vivían dos mujeres, que eran hermanas. Cada tarde iban por leña. La mayor escuchó un canto suave que provenía de la tierra húmeda. Volvió con su hermana y no dijo nada. Al día siguiente lo escuchó de nuevo, más fuerte, y fue acercándose hasta encontrar en el suelo algo negro que cantaba:

—Mujer, ven. No temas.

Ella pensó: «Debe de ser Talimleluheres, aquel que se perdió hace tanto tiempo».

Se acercó y lo vio: yacía en la tierra, rodeado de huellas de ciervo. Luego volvió con su hermana menor sin contarle nada.

Al tercer día, llevó a escondidas un poco de sopa en una taza. Fue y alimentó al hombre caído.

Comenzó a sentirse mejor. Y, así, continuó recobrándose durante varios días.

Un día, la hermana menor la siguió y descubrió el secreto.

—¿Lo encontraste? —preguntó.

—Sí, es el que se perdió hace tiempo, el que no había sido hallado.

Poco después, en mitad de la noche, las dos mujeres despertaron y vieron que un hombre hermoso estaba acostado entre ellas. Talimleluheres había resucitado y se quedó a vivir allí. Ambas mujeres tuvieron hijos suyos: dos muchachos.

⁵⁰ En este relato, Talimleluheres se identifica con Coyote, *trickster* por antonomasia de la tradición oral wintu.

Los niños crecieron jugando con arcos y flechas sin punta. Una vez hirieron a un ave en la pata, y esta gritó:

—¡Primos! ¿Por qué me disparáis?

Luego, la madre les dijo:

—Ya habéis crecido mucho. Hay una laguna con una balsa. Cada tarde llega allí la que nos dejó sin familia. Ella vendrá del este, con alas rugientes, se posará en el agua y buceará cerca de la balsa. Preparaos bien con flechas de madera de resina, sin punta. No falléis. Cuando veáis que se posa, disparadle en la axila.

Los muchachos hicieron como se les dijo. Esperaron en la balsa. Al anochecer oyeron el rugido de alas.

La mujer alada llegó graznando:

—¡Wuk!

Se sumergió primero, y luego salió junto a la balsa. Los niños apuntaron bien a la axila y dispararon. Volvió a sumergirse, pero poco después la vieron flotando en la superficie. Estaba muerta, hinchada.

La arrastraron a la balsa y la llevaron a la orilla⁵¹.

Al regresar, contaron a su padre:

—Hemos matado al Wukwuk.

—¡Ay! —respondió el anciano.

A la mañana siguiente fueron a buscar el cadáver. El anciano vio que llevaba un collar hecho de corazones humanos. Allí estaban el de su madre, el de su padre y los de sus hermanos. Los desató y se los llevó a casa. Cortó la carne de la mujer en tiras y la dejó allí.

Una vez en casa metió los corazones en agua y colocó piedras encima. A la mañana siguiente, su madre, su padre y sus hermanos menores salieron del agua y regresaron a la vida.

Así termina el relato⁵².

Según la segunda versión wintu, la hija mayor de una familia dirige hacia su hermano requerimientos de índole sexual y afectiva que él rechaza de manera reiterada. Ese arranque parece anticipar un desarrollo narrativo afín al de *La huida de la hermana*. Sin embargo, los episodios posteriores se inscriben de manera inequívoca en el ciclo de *La hermana caníbal*: un día, la muchacha se corta accidentalmente un dedo, se lame la herida y, al probar su propia sangre, despierta en ella un apetito antropófago incontenible.

Vale la pena hacer aquí un breve paréntesis para recordar aquella escena de una versión yakuta que resumí en el apartado § 4.7 («Animales desmembrados»), según la cual, la hermana, tras herirse en la mano con un cuchillo y probar su propia sangre, desarrollaba igualmente una voracidad incontrolable que la llevaba a ingerir primero a su madre y después a sus hermanas menores (Vasilevich, 1936: núm. 45). De manera análoga, la protagonista wintu comienza a consumirse a sí misma hasta quedar reducida a una cabeza⁵³. Empieza

⁵¹ Estos pasajes, que abundan en las versiones amerindias de *El fugitivo arborícola*, recuerdan en buena medida a esas escenas de *La hermana caníbal* en que el héroe abate a su hermana de un disparo. Los episodios de ese tipo son analizados en el apartado § 4.8 «Extremidades mutiladas».

⁵² Traduzco de Du Bois y Demetracopoulou, 1931: núm. 37. La tercera versión wintu que incluyeron las autoras en ese libro se encuentra parcialmente erosionada, aunque conserva los motivos de la prueba de sangre, el autocanibalismo y la ingesta de los miembros de una comunidad (Du Bois y Demetracopoulou, 1931: núm. 39).

⁵³ Un episodio análogo se encuentra en las versiones karachái, balcaria y abjasia de *La hermana caníbal* analizadas más arriba (me refiero a las publicadas, respectivamente, en Dzhurtubayev, 2007: 370-371; Malkonduev, 2017: 125-127; y Tugov, 1985: núm. 36).

entonces a rodar por el mundo engullendo a cuantos seres vivos encuentra a su paso. Su familia, presa del pánico, no halla otra salida que huir hacia el cielo.

Es en este punto donde la narración reconecta con *La huida de la hermana*. El joven asciende junto a sus familiares, pero en determinado momento cae, se precipita al vacío y va a parar entre los muslos de la protagonista⁵⁴. Al sentir el contacto directo con su hermano, la caníbal experimenta nuevamente un deseo sexual por él. Como el joven vuelve a rechazarla, ella lo engulle por completo, salvando únicamente su corazón, que deja colgado de su cuello. Acto seguido se retira a vivir a la orilla opuesta del lago, aunque cada tarde regresa al mismo lugar en el que se desencadenó la tragedia.

Un colibrí aconseja entonces a la hermana menor de la familia que prepare una canasta con piedras incandescentes para resucitar al muchacho. Transcurrido un tiempo, la comunidad envía a un niño armado con arco y flechas para acechar a la depredadora. Tan pronto como la antropófaga se aproxima a la ribera, él la derriba de un flechazo.

La hermana menor aprovecha la oportunidad para arrebatarse el corazón e introducirlo en la canasta. El joven revive, aunque ya muy debilitado, y muere poco después⁵⁵.

Pero conozcamos, sin más dilación, ese segundo paralelo californiano:

Hace mucho tiempo había una pareja que tenía cuatro hijos: dos varones y dos mujeres. Poseían un gran albergue de tierra, donde se quedaba siempre uno de los hijos, que era adolescente.

Cuando la hija menor llegó a la pubertad, la encerraron en la choza menstrual durante unas noches. Ella amaba a aquel que estaba en el albergue de tierra, a[que se hacía llamar] Talimleluheres. Así que se dirigió hacia él y se metió en su cama. Le hacía cosquillas y se sentaba encima de él.

Su hermano mayor le dijo:

—¿Qué te pasa, hermanita?

Y ella se marchó.

Pero volvió a acercarse a él, unas veces por la tarde, otras de madrugada. Siguió molestándolo como antes, haciéndole cosquillas.

Y como antes, él le decía:

—¿Qué te pasa, hermanita?

Al fin el muchacho se lo contó a su hermana mayor:

—Nuestra hermana menor se me insinúa todo el tiempo.

Entonces, la mayor fue a hablar con la menor y le preguntó:

—¿Por qué molestas siempre a mi hermano?

Y la otra contestó:

—Yo no lo he molestado nunca.

Entonces la mayor le dijo:

—Ve a buscar un arce y hazte un delantal [con la corteza].

⁵⁴ Aquí se observa claramente una contradicción, ya que el informante había afirmado anteriormente que la hermana había quedado reducida a una cabeza rodante.

⁵⁵ Este episodio presenta una notable afinidad con los paralelos kets de *La hermana caníbal* que explican la etiología del sol y la luna. En una de esas versiones siberianas, la ogresa y la esposa del héroe se disputan el cuerpo de este último: la hermana consigue arrancarle la mitad, incluido el corazón; sin embargo, más adelante, su mujer (que es identificada con el sol) lo devuelve a la vida y, desde ese momento, la luna muere y renace cíclicamente (Dulzon, 1965: núm. 47). El segundo testimonio ket relata cómo la esposa y la antropófaga desgarran al fugitivo y lo dividen en dos mitades, hasta que la mujer-sol le coloca un corazón de carbón, lo que le permite revivir, aunque solo de manera intermitente (Sangi, 1989: 142-144).

Así que fue a buscar un arce. Trepó a varios de ellos y fue pelando [los troncos]. En cierto momento se cortó un dedo, y se quedó allí un rato, con la sangre goteando en el suelo.

Se chupó el dedo. No sabía qué hacer: chupaba la sangre y la escupía. Al hacerlo, le supo dulce. Así que, primero porque quería tragar sangre y luego porque deseaba comer carne, empezó a devorar su propio cuerpo, hasta que quedó reducida a una cabeza rodante.

Comenzó a vagar por el mundo devorando a la gente. Únicamente dejó con vida a su hermana mayor, a su hermano menor y al mayor.

Ellos se quedaron horrorizados y empezaron a ascender hacia el cielo. La oían debajo, yendo salvajemente de un lado a otro, preguntando a todos [por su hermano mayor], a las rocas, a los árboles, a todos los seres.

Y ellos decían:

—No sabemos [dónde está]. Te convertiste en otra cosa y aun así no has aprendido nada.

Entonces preguntó a unos excrementos antiguos, y estos dijeron:

—Te convertiste en otra cosa y aun así no has aprendido nada. Mira hacia arriba⁵⁶.

Entonces miró hacia arriba y los vio ya a medio camino. Dio un salto, los agarró, tiró de ellos hacia abajo y luego se echó de espaldas, abriendo las piernas. El que subía, su hermano mayor, cayó entre sus muslos. Ella se excitó mucho.

Los demás subieron con las manos vacías.

—¡Ay, nuestra propia hija nos ha dejado huérfanos! —dijo el anciano.

Y lloraron.

La hija mayor dijo:

—Por mucho que tarde, encontraré a mi hermano mayor.

Y empezaron a ascender.

Pero su hermano mayor no quiso tener nada que ver con ella. Así que se dio la vuelta de costado.

Ella lo devoró de un solo bocado. Solo dejó el corazón, que se colgó del cuello.

Luego se dirigió hacia el norte y descendió a un gran lago. Se puso a nadar en él y allí se quedó.

Cada tarde, al ponerse el sol, sobrevolaba el lago a ras de la superficie hasta una gran playa arenosa en la orilla este. Entonces bajaba y allí se quedaba.

La gente quería atraparla, pero no sabía cómo.

Colibrí⁵⁷ dijo:

—Dejadme ir. Dejadme vigilar.

Y la gente contestó:

—Sí.

Él le dijo a la hermana mayor:

—Teje una buena canasta para cocinar. Ten a mano piedras blancas, buenas, que retengan bien el calor.

Pasó un tiempo hasta que volvió. Al llegar allí, les dijo:

—La vi. Lleva un corazón colgado del cuello. Al atardecer baja a la arena en la playa del sur. Llega desde el norte.

⁵⁶ La referencia a las heces es asimismo frecuente en los episodios de ascenso al árbol en numerosas versiones amerindias del mito de *Los hermanos y los orígenes del sol y la luna*. En muchas de ellas, los excrementos caen sobre el rostro de uno de los hermanos, lo que se interpreta como explicación del origen de las manchas lunares.

⁵⁷ En la cosmogonía wintu, Colibrí encarna la inteligencia y la audacia, en contraste con la imprudencia de Coyote.

Y la gente dijo:
—Vayamos a observar.
Después le dijeron al niño pequeño:
—Ve tú a vigilar.
Le dieron una buena flecha afilada, pero sin punta.
—Cuando la veas, atraviésala. Y cuando la atravieses, ella irá al sur. Saldrá y correrá hacia la playa del sur.
A la mujer le dijeron:
—Tú siéntate en la orilla sur, en la playa arenosa. Ten la canasta a medio llenar de agua, calienta bien las piedras blancas y échalas en el interior. Y cuando él la atraviere, corre rápido, agárrala, quítale el corazón del cuello, ponlo en la canasta y cúbrelo rápidamente.
Al atardecer ya estaban allí. La hermana mayor se sentó en la playa del sur, tal como le habían indicado. Se puso a vigilar. Al caer la noche se oyó el agua rugiendo en el norte. Pero [la cabeza] no aparecía. Por fin, la vio salir en la orilla sur. Y, en efecto, había sido atravesada por la flecha sin punta.
Se dirigió rápidamente hacia ella, le quitó el corazón y lo introdujo en la canasta. Luego se lo llevó a casa.
—Este es el corazón de mi hermano menor —dijo.
Al momento lo cocinaron al vapor. Y, mientras lo cocinaban, volvió a la vida. Pero, aunque era de nuevo persona, no tenía buen aspecto. No vivió mucho tiempo⁵⁸.

6. CONFLUENCIAS CON UN MITO COSMOGÓNICO

Antes de dar por concluido este estudio conviene volver brevemente sobre aquellas versiones caucásicas y siberianas comentadas en el apartado § 4.10 («Hermanos transformados en la luna y desposados con la mujer-sol»), en las que el héroe ascendía al cielo, contraía matrimonio con el sol y acababa convertido en la luna. El objetivo es ahora poner de relieve la estrecha afinidad de dichos relatos asiáticos con el mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna*.

Cuando, en estas páginas, empleo ese título, me refiero sistemáticamente a un ciclo narrativo concreto, del cual se han recopilado innumerables testimonios a lo largo de todo el mundo. Los paralelos de esa narración presentan a veces diferencias significativas, aunque la mayoría sigue una trama que puede resumirse como sigue:

Dos hermanos jóvenes quebrantan un tabú que compromete el orden familiar. Por lo general, la transgresión afecta a un pariente cercano y de mayor edad, y puede manifestarse como un ultraje sexual (lo violan) o como un acto ilícito de índole alimentaria (lo devoran).

También abundan las versiones en que los hermanos son víctimas y no infractores: son perseguidos por un familiar que intenta tener con ellos relaciones íntimas o por una fiera que pretende devorarlos. En otros testimonios, el quebrantamiento del tabú se sustituye por una mera imprudencia, como abrir la puerta del hogar a un monstruo antropófago⁵⁹.

⁵⁸ Traduzco de Du Bois y Demetracopoulou, 1931: núm. 38. Las autoras añadieron en una nota para comentar que, según el informante, la cabeza rodante terminó transformándose en una criatura que portaba un collar en forma de corazón. La identificó con Wukwuk, un ave mítica y sobrenatural del folclore de los pueblos wintu y nomlaki, asentados en el valle californiano del río Sacramento. Para más información sobre este animal mítico, puede consultarse Du Bois, 1935: 88.

⁵⁹ Tal sucede, por ejemplo, en las versiones del Asia nororiental. Para una coreana, véase, por ejemplo, Grayson, 2001: núm. 97.

Durante la huida, los protagonistas arrojan diversos objetos que, al tocar el suelo, se transforman en obstáculos que el perseguidor se ve obligado a sortear, lo que permite a los jóvenes ganar algo de ventaja. Tras haber recorrido cierta distancia, los hermanos llegan al pie de un árbol —o, según otras versiones, al pie de una montaña, al borde de una escalera o de una hilera de flechas— y comienzan a ascender, mientras el agresor sierra o roe el soporte.

Por último, los fugitivos alcanzan la copa del árbol —o la cima de la montaña— y se transforman en el sol y la luna.

Las analogías de este mito con otros relatos adscritos a la órbita de *El fugitivo arborícola* son evidentes, tanto en la arquitectura general de la trama como en numerosos detalles puntuales.

Una de ellas es el motivo del árbol que brota de una flecha, frecuente en las versiones siberianas de *La hermana caníbal*. Entre los nanáis de la isla oriental de Sajalín, por ejemplo, se ha documentado un paralelo del tipo ATU 315A en el que el fugitivo transforma una flecha en un árbol de hierro y asciende por él. La perseguidora roe el tronco hasta derribarlo, lo que obliga al héroe a refugiarse en un segundo árbol, luego en un tercero y así sucesivamente, todos ellos surgidos igualmente de flechas clavadas en el suelo. Cuando todo parece perdido, el muchacho logra liberar a unos cachorros de tigre, que acuden a la escena y acaban con ella (Chadaeva, 1990: 64-68)⁶⁰.

Entre los turcomanos se ha documentado una versión que incluye un pasaje muy similar. El protagonista transforma tres flechas en tres árboles y a continuación trepa a uno de ellos en busca de refugio. La hermana comienza a talar el primero, obligándolo a saltar al segundo. Ella repite la operación, y el héroe debe refugiarse en un tercer árbol. De nuevo, en el último momento, la esposa del héroe libera a unos leones, que acuden en su auxilio y despachan a la caníbal (Komarov, 1875: 1-13).

Entre los chiriguanos del sur de Bolivia, el noroeste de Argentina y el oeste de Paraguay se han documentado versiones del mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna* en las que aparece asimismo el motivo de las flechas como medio de ascenso. Tales testimonios cuentan cómo un joven, desoyendo las advertencias de su hermano, mantiene relaciones con una mujer casada. Acto seguido dispara una flecha que se incrusta en la bóveda celeste; su hermano repite el gesto, ensartando otra saeta en la parte posterior de la primera. De ese modo, entre los dos van trenzando una escalera que conecta la tierra con el firmamento⁶¹. Luego ascienden por ella y, tras superar diversas peripecias, se transforman en el sol y la luna.

⁶⁰ Yo mismo publiqué una versión bereber de la Gran Cabilia argelina que también combina las tramas de *La huida de la hermana* y *La hermana caníbal* (Abenójar, 2014; y Abenójar, Immoune y Menas, 2015: 48-53). El episodio remite al tópico cuentístico del «animal agradecido», en el que un animal auxiliado por el héroe interviene posteriormente en su favor. Se manifiesta en motivos folclóricos como el B360: *Animal agradecido por haber sido rescatado de un peligro de muerte*; el B361: *Animal agradecido por ser rescatado de un foso*; el B365.2.1: *Hormigas agradecidas porque el héroe evitó la destrucción de su nido*; el B381: *Espina quitada de la pata de un león*; el B382: *Animal agradecido por la extracción de un hueso de su garganta*, etc. Entre los tipos cuentísticos que desarrollan esos motivos se encuentran el ATU 156: *Androcles y el león*; el ATU 531: *El caballo inteligente*; el ATU 554: *Los animales agradecidos*; o el ATU 560: *El anillo mágico*.

⁶¹ Un testimonio en que aparece ese motivo fue publicado en Bareiro Saguier, 1980: 180. El episodio de la cadena de flechas es común en infinidad de versiones amazónicas, entre ellas las de los pueblos jívaros (Karsten, 1919: 337-339), chiriguanos, tupinambás, tembés y guarayús (Métraux, 1932: 123).

En algunas versiones de este relato cosmogónico se advierten ciertas diferencias respecto a los tipos cuentísticos que hemos analizado. Quizá la más llamativa es que, en el mito de origen de los cuerpos celestes, los personajes que emprenden la huida suelen actuar en pareja. Ahora bien, esa particularidad no indica necesariamente que el parentesco entre ambas narraciones sea remoto, ni mucho menos que sus semejanzas resulten azarosas. De hecho, existen versiones del mito protagonizadas por un único héroe o heroína. Y a la inversa: hay paralelos de *La huida de la hermana* en los que los fugitivos aparecen por duplicado⁶².

Otra divergencia que no pasa desapercibida es que, en *Los hermanos y el origen del sol y la luna*, el perseguidor suele ser uno de los progenitores y no un hermano⁶³. Pero tampoco esa peculiaridad implica necesariamente una filiación distante, dado que existen asimismo versiones de *La huida de la hermana* en las que la joven es acosada por su padre⁶⁴.

Con base en lo expuesto hasta ahora, puede afirmarse —ya a modo de síntesis y cierre— que ambas ramas de *El fugitivo arborícola* arrancan con unos jóvenes que vulneran un tabú familiar de carácter alimenticio o sexual. Como se ha podido constatar, esa transgresión inicial los obliga a abandonar sus hogares y a refugiarse en parajes agrestes, hasta quedar definitivamente apartados de sus comunidades.

Se ha visto igualmente que, a lo largo de ese proceso de separación, los personajes atraviesan una paulatina deshumanización, perceptible en diversos episodios, escenas y detalles: en ocasiones, en las metamorfosis explícitas en animales o en astros; en otras, mediante conductas consideradas bestiales y profundamente transgresoras, como el incesto, el canibalismo intrafamiliar, la adopción de formas de lenguaje distintas a las humanas o el exilio y la reclusión en espacios silvestres. Hemos comprobado, además, que el mito de *Los hermanos y el origen del sol y la luna* y las versiones caucásicas y siberianas de *La hermana caníbal* proyectan ese drama a una escala cósmica, utilizándolo como explicación del origen de los cuerpos celestes.

Sea como fuere, en el trasfondo de ambos relatos coexisten los dos impulsos en apariencia opuestos, que subyacen en todas las ramas de *El fugitivo arborícola*. Uno, de ruptura y violencia, que culmina en la separación del núcleo familiar; y otro, de signo regenerador, que garantiza la continuidad del grupo en ámbitos nuevos o bajo formas transformadas de existencia.

Una delimitación más precisa del grado de parentesco entre los cuentos y mitos que explican la etiología del sol y la luna reclama investigaciones específicas y exhaustivas. Por ahora, tendremos que conformarnos con haber dejado señaladas algunas afinidades y confiar en que futuros estudios permitan seguir desentrañando la intrincada red de versiones y variantes que conforman esa inmensa madeja narrativa.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco las observaciones y los comentarios de José Manuel Pedrosa y José Luis Garrosa.

⁶² De hecho, entre los malvis del Rajastán indio se ha documentado una versión de *La huida de la hermana* cuyas protagonistas son dos muchachas (Ramanujan, 1997: 2-5).

⁶³ Las versiones mesoamericanas suelen relatar cómo dos hermanos asesinan a su padre (o abuelo), lo despedazan y entregan la carne a su madre (o a su abuela). La madre (o la abuela) la cocina y comienza a consumirla, hasta que un animal le revela que, en realidad, está ingiriendo el cuerpo de su esposo. Para un análisis de pasajes de este tipo, véase Abenójar, 2025: 36, n. 36.

⁶⁴ Recuérdese, sin ir más lejos, el drama ovidiano de Cíniras y Mirra al que ya me referí más arriba.

OBRAS CITADAS

- ABENÓJAR, Óscar (2014): «*La muchacha que se convirtió en una ogresa* [El-Shamy 510C§ + ATU 315A]», *Corpus de Literatura Oral*, Jaén, Universidad de Jaén.
- ABENÓJAR, Óscar (2017): *Primer tesoro de cuentos del Atlas telliano*, Madrid, Mitáforas.
- ABENÓJAR, Óscar (2025): «Fugitivos arborícolas, incesto, canibalismo y etología aviar», *Boletín de Literatura Oral*, 8 ext., pp. 24-42. <https://doi.org/10.17561/blo.vextra8.9605>
- ABENÓJAR, Óscar (en prensa): *Lírica tradicional norteafricana e hispánica. Voces de mujer en su marco poético mediterráneo y universal*, Ciudad de México, El Colegio de México.
- ABENÓJAR, Óscar, IMMOUNE, Ouahiba y MENAS, Fatma-Zohra (2015): *La princesa cautiva y el pájaro del viento. Mitos y cuentos del norte de Argelia*, Madrid, Verbum.
- AL-‘ARĪBĪ, ‘Alī (2009): *Khurāfāt tūnsiyya* [Fábulas tunecinas], Túnez, Dar Sahar.
- ALAVEZ CHÁVEZ, Raúl (1997): *Ñayiu xindeku nuu ndaa vico nu’u. Los habitantes del país de las nubes. Una mínima presentación de creencias mixtecas*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas / CIESAS / La Casa Chata.
- ALEYNIKOV, Moisey [АЛЕЙНИКОВ, Моисей] (1883): «Карачаевские сказания» [Cuentos karacháís], en *Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа*, Василий Михайлович Сысоев y Анатолий Николаевич Дьячков-Тарасов (eds.), III, Tiflis, Издательство Управления Кавказского учебного округа, sección 2, pp. 138-168.
- AMĀN ALLĀHĪ BAHĀRVAND, Sikandar y MCINTOSH THACKSTON, Wheeler (1986): *Tales from Luristan (Matalyâ Lurissu). Tales, Fables and Folk Poetry from the Lur of Bâlâ-Garîva*, Cambridge, Harvard University.
- AMONOV, Radzhab [Амонов, Раджаб] (1961): *Таджикские сказки* [Cuentos tayikos], Moscú, Издательство восточной литературы.
- BAREIRO SAGUIER, Rubén (1980): *Literatura guaraní del Paraguay*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2021): *Los viajes de sol y luna. El ciclo de los gemelos en Oaxaca, México y América del Sur*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BASCOM, William Russell (1992): *African Folktales in the New World*, Bloomington, Indiana University. <https://doi.org/10.2979/1028.0>
- BEREZKIN, Yuri Evgenyevich [БЕРЕЗКИН, Юрий Евгеньевич] (2015): «Folklore and Mythology Catalogue. Its Lay-Out and Potential for Research», *Répertoire mondial des narrations*, 10, pp. 34-46.
- BEREZKIN, Yuri Evgenyevich y DUVAKIN, Evgeniy Nikolaevich [БЕРЕЗКИН, Юрий Евгеньевич y ДУВАКИН, Евгений Николаевич] (2003): *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог* [Mitología y folclore mundiales. Clasificación temática y distribución areal de motivos. Catálogo analítico], [base de datos en internet], s. l., Ruthenia. ru. <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
- BGAZHBA, Khukhut Solomonovich [БГАЖБА, Хухут Соломонович] (1983): *Абхазские сказки* [Cuentos abjasios], Sujumi, Алашара.
- BOAS, Franz (1964): *The Central Eskimo*, Lincoln, University of Nebraska.

- BOGORAS, Waldemar (1918): *Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia*, New York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.
- BOMPAS, Cecil Henry (1909): *Folklore of the Santal Parganas*, Londres, David Nutt.
- BOTTIGHEIMER, Ruth B. (2007): «Schwester: *Die menschenfressende S.* (AaTh / ATU 315 A)», *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, XII, Ulrich Marzolph (coord.), Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, cols. 428-431.
- BUSTAMANTE ROJAS, Marta (1990): «El pueblo de tejedores y el pueblo del río Camarón. Los amuzgos en Oaxaca», en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), III, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista, pp. 103-134.
- CARRIN, Marine (1991): *Inner Frontiers. Santal Responses to Acculturation*, Bergen, Christian Michelsen Institute.
- CARRIN, Marine (1997): *Enfants de la déesse*, París, Centre National de Recherches Scientifiques / Maison des Sciences de l'Homme. <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.1350>
- CASAJUS, Dominique (1984): «The Brother, the *Djinn*, and the Passing of Time», *Research in African Literatures*, 15(2), pp. 218-237.
- CHADAËVA, Alina Yakovlevna [ЧАДАЕВА, Алина Яковлевна] (1990): *Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края* [La luz antigua. Cuentos, leyendas y tradiciones de los pueblos del *krai* de Jabarovsk], Jabarovsk: Хабаровское книжное издательство.
- CHRISTIANSEN, Reidar Thoralf (1992): *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- CHURSIN, Grigoriy Filippovich [ЧУРСИН, Григорий Филиппович] (1956): *Материалы по этнографии Абхазии* [Materiales sobre la etnografía de Abjasia], Sujumi: Абхазское государственное издательство.
- COLBACCHINI, Antônio y ALBISETTI, César (1942): *Os boróros orientais. Orarimogodógue do Planalto Oriental de Mato Grosso*, São Paulo / Río de Janeiro, Editora Nacional.
- CRUZ MARTÍNEZ, Xochiquetzalli, REYES ROJAS, Ixchel y TÉLLEZ RODRÍGUEZ, Susan Stefan (2022): «Un gato noctámbulo capturado por dos Juanes. Locura, brujería y memoria oral en Capulhuac, México, ca. 1940 (leyenda migratoria 3055)», *Boletín de Literatura Oral*, 12, pp. 106-121. <https://doi.org/10.17561/blo.v12.6239>
- DAUM, Werner (1992): *Märchen aus dem Jemen. Mythen und Märchen aus dem Reich von Saba*, München, Diederichs.
- DELHEURE, Jean (1989): *Contes et légendes berbères de Ouargla*, París, La Boîte à Documents.
- DELPECH, François (1990): «Les marques de naissance. Physiognomonie, signature magique et charisme souverain», en *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, Augustin Redondo (ed.), París, Publications de la Sorbonne, pp. 27-49.
- DU BOIS, Cora (1935): *Wintu Ethnography*, Berkeley, University of California.
- DU BOIS, Cora Alice y DEMETRACOPOULOU, Dorothy (1931): *Wintu Myths*, Berkeley, University of California.

- DULZON, Andrey Petrovich [ДУЛЬЗОН, Андрей Петрович] (1965): «Кетские сказки и другие тексты» [Cuentos ket y otros textos], *Ученые записки Томского педагогического института*, 20(2), pp. 144-180.
- DZHURTUBAEV, Makhti Chimaevich [ДЖУРТУБАЕВ, Махти Чимаевич] (2007): *Карачаевско-балкарские мифы* [Mitos karacháís-balcarios], Nalchik, Карачаево-Балкарский научный центр Российской академии наук.
- EBERHARD, Wolfram y BORATAV, Pertev Naili (1953): *Typen Türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- FUCHS, Peter (1963): *African Decameron. Folk tales from Central Africa*, Nueva York, Ivan Obolensky, pp. 36-39.
- GANIEVA, Aybike Mamedovna [ГАНИЕВА, Айбике Мамедовна] (2011): *Свод памятников фольклора народов Дагестана* [Compendio de monumentos del folclore de los pueblos de Daguestán], II: *Волшебные сказки* [Cuentos de magia], Moscú, Наука.
- GARDNER, Emelyn Elizabeth (1944): «Armenian Folktales from Detroit», *Journal of American Folklore*, 57(225), pp. 161-180. <https://doi.org/10.2307/535963>
- GOLDBERG, Christine (1998): «Dogs Rescue Master from Tree Refuge. An African Folktale with World-Wide Analogs», *Western Folklore*, 57(1), pp. 41-61. <https://doi.org/10.2307/1500248>
- GRAYSON, James Huntley (2001): *Myths and Legends from Korea. An Annotated Compendium of Ancient and Modern Materials*, Nueva York / Londres, Routledge.
- KARSTEN, Rafael (1919): «Mitos de los indios jibaros (Shuará) del Oriente del Ecuador», *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Americanos*, 6, pp. 325-339.
- KHATER, Djouher (2007): *La rose de lumière. Contes de Kabylie*, Argel, Casbah.
- KOMAROV, Alexandr Vissarionovich [КОМАРОВ, Александр Виссарионович] (1875): «Сказки мангышлакских туркмен» [Cuentos de los turcomanos de Mangyshlak], *Сборник сведений о кавказских горцах*, 8, pp. 1-54.
- KURDOVANIDZE, Teymuraz Dmitrievich [КУРДОВАНИДЗЕ, Теймураз Дмитриевич] (1988): *Грузинские народные сказки* [Cuentos populares georgianos], I, Moscú, Наука.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962): *La pensée sauvage*, París, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964): *Le cru et le cuit*, París, Plon.
- LI, Shujang y LUCKERT, Karl Wilhelm (1994): *Mythology and Folklore of the Hui, a Muslim Chinese People*, Albany, State University of New York.
- LUKINA, Nadezhda Vasilyevna [ЛУКИНА, Надежда Васильевна] (1990): *Мифы, предания, сказки хантов и манси* [Mitos, leyendas y cuentos de los ostiacos y vogules], Moscú, Наука.
- MALKONDUEV, Khamid Khashchimovich [МАЛКОНДУЕВ, Хамид Хащимович] (2017): *Свод карачаево-балкарского фольклора* [Compendio del folclore karachái-balcario], III: *Карачаево-балкарская сказка* [Cuentos karachái-balcarios], Nalchik, Редакционно-издательский отдел Института истории, этнографии и археологии Карачаево-Балкарского научного центра Российской академии наук.
- MALOV, Sergey Yefimovich [МАЛОВ, Сергей Ефимович] (1954): *Уйгурский язык. Хамийское наречие. Тексты, переводы и словарь* [Idioma uigur. Dialecto jamí. Textos, traducciones y diccionario], Moscú / San Petersburgo, Академия наук СССР.
- MÉTRAUX, Alfred (1932): «Mitos y cuentos de los indios chiriguano», *Revista del Museo de La Plata*, 33(9), pp. 119-184.

- MÉTRAUX, Alfred (2014): *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, París, Presses Universitaires de France.
- MILLER, Vsevolod Fedorovich [Миллер, Всеволод Федорович] (1882): *Осетинские этюды* [Estudios oséticos], II: *Исследования*, Moscú, Московский университет.
- MUCHNIK, Nikolay Andreyevich [Мучник, Николай Андреевич] (1944): *Киргизские народные сказки (избранные)* [Cuentos populares kirguises (selección)], Biskek, Киргосиздат.
- MUHAWI, Ibrahim y KANAANA, Sharif (1989): *Speak, Bird, Speak Again. Palestinian Arab Folktales*, Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California. <https://doi.org/10.1525/9780520908734>
- NELSON, Edward William (1900): *The Eskimo about Bering Strait*, Washington, Government Printing Office.
- NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt (1914): «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocúva-Guarani», *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, pp. 284-403.
- NINO, Bernadino (de) (1912): *Etnografía chiriguana*, La Paz, Tipografía Comercial de Ismael Argote.
- OCHIAURI, Givi Alexandrovich y SURGULADZE, Irakliy Konstantinovich [Очиаури, Гиви Александрович у Сургуладзе, Ираклий Константинович] (1980): *Кавказско-иберийских народов мифология* [Mitología de los pueblos ibero-caucásicos], Moscú, Советская энциклопедия.
- OSHAROV, Mikhail Ivanovich [ОШАРОВ, Михаил Иванович] (1936): *Северные сказки* [Cuentos siberianos], Moscú, ed. del autor.
- OSMANOV, Magomet-Nuri Osmanovich [Османов, Магомед-Нури Османович] (1987): *Персидские народные сказки* [Cuentos populares persas], Moscú, Наука.
- ПАК, Vadim [Пак, Вадим] (1991): *Феи с алмазных гор. Корейские народные сказки* [Hadas de las montañas de diamante. Cuentos populares coreanos], Moscú, Художественная литература.
- PEDROSA, José Manuel (2003a): «La lógica de lo heroico. Mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultura)», en *Los mitos, los héroes*, s. ed., Urueña, Centro Etnográfico de Castilla y León.
- PEDROSA, José Manuel (2003b): «Lo crudo y lo cocido. Teoría, símbolo, texto (de Lévi-Strauss al cuento tradicional)», *Revista de Folklore*, 266, pp. 39-54.
- PEDROSA, José Manuel (2003c): «Pan de adárgama y vino de sorgo: *Las mil y una noches* (noche 580), el *Sendebat* (cuento 4), *Sorgo rojo* de Mo Yan y una vieja historia de Miguel Delibes», *Revista de Poética Medieval*, 10, pp. 101-108.
- PEDROSA, José Manuel (2005): «Ogros, brujas, vampiros, fantasmas. La lógica del oponente frente a la lógica del héroe», *Estudios de Literatura Oral*, 11-12, pp. 217-236.
- PEDROSA, José Manuel (2008): «Vampiros y sacamantecas. Dieta blanda para comensales tímidos», en *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa (eds.), Madrid, Calambur.
- PEDROSA, José Manuel (2013): «Don Quijote / Sancho... and William / Rainouart, Tamino / Papageno, Robinson / Friday, Ismael / Queequeg, Asterix / Obelix», *South Atlantic Review*, 72(1), pp. 191-211.
- PEDROSA, José Manuel (2014): «“Gavilán que vas volando”. Una canción sefardí de Oriente y sus paralelos panhispánicos», *eHumanista*, 28, pp. 134-153.

- PEDROSA, José Manuel (2015): «Gastronomía caníbal en Mequinez. Viejos y nuevos avatares de un cuento de *Las mil y una noches* y el *Sendebár*», *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, 18(1), pp. 67-95.
- PEDROSA, José Manuel (2024): *Odiseo, el Cid, don Quijote y otros cuerpos tergiversados*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://doi.org/10.22201/udir.9786073090810e.2024>
- PEZHEMSKIY, Vasiliy Silantievich [ПЕЖЕМСКИЙ, Василий Силантьевич] (1936): «Две легенды ербогаченских эвенков» [Dos leyendas de los evenkis de Erbogachén], en *Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору*, Ян Петрович Алькор (seudónimo de Ян Петрович Кошкин), San Petersburgo, Института народов Севера Центральный исполнительный комитет СССР, pp. 272-275.
- PROPP, Vladimir (1981): *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos.
- RAMANUJAN, Attipat Krishnaswami (1997): *A Flowering Tree and Other Oral Tales from India*, Berkeley, University of California.
- RIFTIN, Boris Lvovich, HASANOV, Mahmud Akhmedovich y YUSUPOV, Ilyas Ismailovich [РИФТИН, Борис Львович, ХАСАНОВ, Махмуд Ахмедович у ЮСУПОВ, Ильяс Исмаилович] (1977): *Дунганские народные сказки и предания* [Cuentos y leyendas populares dunganos], Moscú, Наука.
- ROZENFELD, Anna Zinovyevna y RYCHKOVA, Nina Petrovna [РОЗЕНФЕЛЬД, Анна Зиновьевна у Рычкова, Нина Петровна] (1990): *Сказки и легенды горных таджиков* [Cuentos y leyendas de los tayikos de la montaña], Moscú, Наука.
- SADALOVA, Tamara Mikhailovna [САДАЛОВА, Тамара Михайловна] (1989): «Сравнительный анализ вариантов алтайских сказок» [Análisis comparativo de las variantes de los cuentos altaicos], *Фольклорное наследие Горного Алтая*, s. ed., Gorno-Altaysk: Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы, pp. 82-101.
- SADALOVA, Tamara Mikhailovna [САДАЛОВА, Тамара Михайловна] (2002): *Алтайские народные сказки* [Cuentos populares altaicos], Novosibirsk, Наука.
- SANGI, Vladimir Mikhailovich [САНГИ, Владимир Михайлович] (1989): *Антология фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока* [Antología del folclore de los pueblos de Siberia, del Norte y del Lejano Oriente], Krasnoyarsk, Красноярское книжное издательство.
- STUART, Kevin y Limusishiden [transliteración adaptada de Li Dechun] (1994): *China's Monguor Minority. Ethnography and Folktales*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- STUMME, Hans (1895): *Märchen der Schluf von Tázerwalt*, Leipzig, Hinrichs.
- THOMPSON, Stith (1955-1958): *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Bloomington, Indiana University / Rosenkilde & Bagger.
- THOMPSON, Stith (1966): *Tales of the North American Indians*, Bloomington, Indiana University. <https://doi.org/10.2979/3097.0>
- TOROKOVA, Evgeniya Semenovna y SYCHENKO, Galina Borisovna [ТОРОКОВА, Евгения Семеновна у Сыченко, Галина Борисовна] (2014): *Хакасские народные сказки* [Cuentos populares jakasios], Moscú, Наука.
- TUGOV, Vladimir Batakhovich [ТУГОВ, Владимир Батахович] (1985): *Абазинские народные сказки* [Cuentos populares abazinos], Moscú, Наука.

- UTHER, Hans-Jörg (2024): *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- VASILEVICH, Glafira Makaryevna [ВАСИЛЕВИЧ, Глафира Макарьевна] (1936): «Материалы по фольклору эвенков Сибири» [Materiales sobre el folclore de los evenkis de Siberia], en *Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору*, Ян Петрович Алькор (seudónimo de Ян Петрович Кошкин), San Petersburgo, Института народов Севера Центральный исполнительный комитет СССР, pp. 1-146.
- VATAGIN, Mark Germanovich [БАТАГИН, Марк Германович] (1964): *Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки* [La muchacha de cabello cobrizo. Cuentos populares calmucos], Moscú, Наука.
- WANG, Liuxiong, ZHU, Jianguo, XIE, Peng y GONG, Daoqing (2023): «Pigeon during the Breeding Cycle. Behaviors, Composition and Formation of Crop Milk, and Physiological Adaptation», *Life*, 13(1866), pp. 1-17. <https://doi.org/10.3390/life13091866>
- WARREN, Stanley Walker y EDIP UYSAL, Ahmed (1966): *Tales Alive in Turkey*, Cambridge, Harvard University.
- WEITLANER, Roberto (1953): «El sol y la luna», *Tlalocan*, 3(2), pp. 168-174. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1952.362>

Fecha de recepción: 27 de diciembre de 2025

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2026

