

El cuento de *El joven pastor en poder de los asaltantes*
(ATU 958) a la luz de nuevos testimonios en el norte
de África¹

The Tale of *El joven pastor en poder de los asaltantes* (ATU 958)
in Light of New Testimonies in North Africa

Óscar ABENÓJAR
(Universidad Politécnica de Pekín, BIT)
oscarabenojar@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-6612-6154

ABSTRACT. In this article we offer four Algerian versions of *The Shepherd Youth in the Robbers' Power* that will force us to reconsider the current theories about the origin and distribution of this tale. These variants, which were collected in a tiny mountainous region of northern Algeria, display a diversity of motifs and characters even greater than the set of versions of the entire European continent.

KEYWORDS: ATU 958, shepherd, song, Algeria, versions

RESUMEN. En el presente artículo se publican cuatro versiones bereberes del cuento *El joven pastor en poder de los asaltantes* que nos obligarán a replantearnos las teorías acerca del origen y de la distribución del relato. Estas variantes —que fueron recogidas en una minúscula región montañosa del norte de Argelia— despliegan una diversidad de motivos y de personajes incluso superior al conjunto de paralelos de todo el continente europeo.

PALABRAS-CLAVE: ATU 958, pastor, canción, Argelia, versiones

A lo largo de las últimas décadas, los folcloristas han venido realizando un trabajo de campo muy intenso, y fruto de tan voluntariosos esfuerzos por recoger y clasificar la narrativa oral es que en la actualidad disponemos de un caudal enorme de compendios de cuentos, leyendas y mitos. El resultado, en este sentido, ha sido más que satisfactorio; las antologías se cuentan ya por centenas, y su calidad académica ha ido aumentando a la par. De hecho, el aparato crítico que acompaña a las modernas colecciones es mucho más rico, más preciso y más completo que el de las obras de la primera mitad del siglo XX.

Sin embargo, en muchas regiones del planeta —sobre todo en los continentes africano, americano, asiático y oceánico— aún queda mucho trecho por recorrer. En muchos casos, carecemos todavía de compilaciones de narrativa oral; y en otros, los que existen fueron publicados hace ya mucho tiempo, en una época en la cual los medios de grabación aún no habían alcanzado la sofisticación moderna, y en la cual todavía no era habitual anotar las informaciones geográfica y etnográfica pertinentes de cada versión.

Por fortuna, no todo son sombras. Aunque no son numerosos, sí que hay algunos especialistas que se están preocupando por dar a conocer los relatos de transmisión oral

¹ Agradezco la ayuda, los consejos y las observaciones de José Manuel Pedrosa y José Luis Garrosa.

de zonas alejadas de la órbita cultural de Occidente. Estos estudiosos son conscientes de que ignorar las versiones que se transmiten más allá de las fronteras de nuestro continente nos aleja del rigor académico, porque saben que, si únicamente se tienen en cuenta las variantes europeas, las conclusiones acerca de los orígenes y la difusión de los relatos serán siempre provisionales, y muy probablemente, además, se hallarán distorsionadas por el prisma eurocéntrico.

Como decíamos, el panorama actual ya no resulta tan desolador como el de hace unas décadas. Hoy por hoy contamos con algunos catálogos tipológicos de cuentos que han cubierto algunas áreas de otros continentes. Pioneros en confeccionar estos índices de regiones más exóticas fueron, entre otros, Patricia Panyity Waterman, sobre los cuentos tradicionales de los aborígenes australianos (Panyity, 1987); Hiroko Ikeda, sobre los de Japón (Ikeda, 1971); Wolfram Eberhard y Nai-Tung Ting, sobre los de China (Eberhard, 1941 y Ting, 1978, respectivamente); Stith Thompson y Warren E. Roberts, sobre los cuentos de los países que conforman la península indostánica (Thompson y E. Roberts, 1960); Lee Haring, sobre los de Madagascar (Haring, 1982); y Sigrid Schmidt, sobre los de los joisanes de Namibia y Suráfrica (Schmidt, 2013).

Por el momento, aún no disponemos de una obra de este tipo consagrada exclusivamente al Magreb, que es la región que nos interesará en la segunda parte de este artículo. Pero sí contamos, en cambio, con una que incluye a los países mediterráneos de África, y que abarca, además, un área mucho más extensa: el índice de Hasan El-Shamy (2004), en el cual se catalogan los tipos cuentísticos documentados en los países donde el credo musulmán es mayoritario, desde Marruecos hasta Oriente Medio².

Estas preciosas aportaciones que acabamos de mencionar (y las de otros investigadores que nos hemos dejado en el tintero) han arrojado algo de luz sobre la narrativa de transmisión oral de muchas etnias de Asia, de África, de América y de Oceanía que hasta hace poco quedaban cubiertas por penumbras. También para confeccionar la edición más reciente del índice tipológico internacional —*The Types of International Folktales* (Uther, 2004)— se han tomado en consideración (aunque todavía muy tímidamente) los cuentos de otros territorios hasta ahora marginados. En la introducción a la edición de 2004 se percibe que su autor, Hans-Jörg Uther, era consciente de esas carencias en las tres ediciones previas, las dos de Stith Thompson (1928 y 1961) y, sobre todo, la más antigua, de Antti Aarne (1910). Por ello, Uther sí incluyó en su catálogo internacional de cuentos algunos paralelos (aunque muy pocos) procedentes de algunas zonas del planeta —como Brasil, China, Corea, Uzbekistán o Siberia— que habían sido ignoradas.

No sería del todo apropiado, por consiguiente, decir que es preciso revisar por entero los datos geográficos que ofrece *The Types of International Folktales*. Pero no conviene perder de vista es que esta obra no aspira a ser definitiva. Y además no podrá serlo nunca; porque la tarea de recopilar las versiones universales de todos los tipos resulta inabarcable, por lo que las clasificaciones de los cuentos —sean cuales sean y las haga quien las haga— estarán perpetuamente sujetas a enmiendas y ampliaciones.

DISTRIBUCIÓN INTERNACIONAL DE *EL JOVEN PASTOR EN PODER DE LOS ASALTANTES*

Buen ejemplo de esa *perenne caducidad* del catálogo internacional es la información geográfica que ofrece del tipo ATU 958: *El joven pastor en poder de los*

² Del territorio asiático, el catálogo de El-Shamy no incluye Turquía ni las naciones de Asia Central que se escindieron de la Unión Soviética entre 1990 y 1991. Tampoco contempla las tradiciones subsaharianas de credo mahometano.

asaltantes, más conocido en español como *La pastora pide ayuda con la cuerna*. De los muy exiguos datos de la distribución que aparecen en el índice podría colegirse que — con la salvedad de tres versiones aisladas en el continente asiático— este cuento se halla prácticamente circunscrito al territorio europeo. No obstante, tenemos constancia de que la cartografía real del ATU 958 es más amplia. Alcanza, como mínimo, el norte de África; y, para demostrarlo, en el presente estudio aportaré cuatro paralelos bereberes que he registrado en tierras argelinas.

Ya avanzamos que los nuevos testimonios que aquí estudiaremos no despejarán las incógnitas que se ciernen sobre el origen y la dispersión universal de la narración del pastor que entona una melodía para pedir auxilio. No es ese nuestro propósito. De hecho, estamos convencidos de que estas variantes norteafricanas complicarán aún más el panorama, porque invalidarán muchas de las teorías acerca de la distribución del cuento que han venido barajándose hasta la fecha —que eran de tono manifiestamente eurocéntrico—, y no servirán, además, para proponer otras alternativas. Estas versiones bereberes, aunque, efectivamente, enturbien la cuestión de los orígenes de *El joven pastor en poder de los asaltantes*, serán de una enorme ayuda para desbrozar senderos que habían quedado ocultos, y por los cuales, de ahora en adelante, podrán transitar las indagaciones venideras.

En *The Types of International Folktales*, el tipo cuentístico en cuestión aparece resumido en los siguientes términos:

ATU 958: Un pastor (o una pastora) es atacado por unos ladrones (por unos soldados o por los habitantes de un valle vecino). Mediante una artimaña, el pastor consigue tocar (cantar o gritar) una melodía con su flauta (con una cuerna o con un embudo). La melodía llega a los oídos de los habitantes del valle (su amante, su hermana, su hermano o sus familiares) y comprenden el mensaje de socorro. Los vecinos acuden en su ayuda y logran salvar al pastor y a sus animales (Uther, 2004)³.

En el listado de versiones internacionales, el catálogo incluye únicamente tres paralelos peninsulares, dos en español y uno en catalán⁴. No obstante, a juzgar por los datos que Jesús Suárez López (2001: 464) ofreció en su revelador artículo, el relato se halla mucho más extendido por el folclore español y catalán de lo que cabría deducir a partir de la exigua información del índice de Uther.

En concreto, Suárez hacía mención a una versión mallorquina (Salvador de Austria, 1895: 206-203), otra salmantina (Jambrina y Cid, 1989: 43), otra toledana (Madroñal, 1988: 283-294), dos aragonesas (González, 1996: núm. 958 y Vergara, 1994: 183), cuatro asturianas (Uría, 1976: 15-17 y de Llano, 1922: 109-110) y una riojana (Asensio, 2004: 116). Y, pese a que en el apartado bibliográfico de la edición más reciente de *The Types of International Folktales* sí es citado el artículo de Jesús Suárez López, las referencias de estos diez recientes hallazgos ibéricos no fueron incorporadas a la información geográfica del tipo ATU 958.

A estas ausencias bibliográficas habrá que añadir la de un cuento del escritor peruano Ciro Alegría (1996: 131)⁵, que fue incluido el segundo capítulo de su novela *Los perros hambrientos*. El relato narra lo siguiente: una anciana pastora sale de su casa con

³ La traducción es mía.

⁴ Sin embargo, Jesús Suárez puso en cuestión la adscripción de este texto catalán (Amades, 1950: núm. 1639) al tipo cuentístico ATU 958 en su artículo (véase en particular Suárez, 2001: 470-471).

⁵ Para un estudio de la oralidad en este cuento de Ciro Alegría, véase Salazar, 2017: 94-125.

sus dos perros, cuyos nombres son «Güeso» y «Pellejo». Viendo que se queda vacía y descuidada, un ladrón entra en la vivienda y se queda escondido bajo la cama, esperando a que la dueña esté dormida para salir de su escondite y desvalijar la casa. La pastora regresa por la noche, se sienta en la cama y se dispone a dormir; pero justo en ese momento advierte las piernas del ladrón. Para pedir auxilio, comienza a llamar a sus perros mediante un mensaje en clave: «Yastoy muy vieja; ay, yastoy muy vieja y muy flaca; güeso y pellejo no más estoy», y repite una y otra vez: «¡güeso y pellejo! ¡güeso y pellejo!». Sus perros descifran el mensaje, acuden al rescate de su dueña y acaban con el asaltante.

En cuanto al resto del continente europeo, el índice internacional de Uther reseña testimonios finlandeses, estonios, suecos, daneses, alemanes, suizos, ladinos, italianos, húngaros, eslovacos, eslovenos, polacos, rusos, judíos, gitanos, osetas y azeríes. Hay que decir que, también en lo que a la distribución europea se refiere, *The Types of International Folktales* se quedó muy corto. De hecho, Jesús Suárez ya advirtió (Suárez López, 2001: 460) de que la versión de Stith Thompson había pasado por alto —nada más y nada menos— que ciento dieciséis variantes noruegas (Thoralf, 1964). De más allá de los confines de Europa, *The Types of International Folktales* cita únicamente una variante palestina, una india, una china y otra afroamericana. Y Ulrich Marzolph (1990: 1929-1932), por su parte, añade versiones turcas, rumanas, serbias, croatas, búlgaras, georgianas y judías de Irak y de Afganistán.

Esta cartografía tan limitada haría pensar que el cuento de *El joven pastor en poder de los asaltantes* resulta extremadamente raro más allá de las fronteras europeas: ni rastro del cuento por África u Oceanía, y (al margen de un único paralelo afroamericano que menciona el índice) también parece estar ausente América. En vista de estos datos, cabría suponer —como ya hicieran algunos folcloristas escandinavos— que la cuna del relato se halla en algún punto de Noruega o de Suecia. Sin embargo, como descubriremos en las páginas finales de este artículo, lo único que revela la escasez de paralelos de fuera de las fronteras de Europa es que en esas regiones no se ha sondeado con la misma exhaustividad.

En este estudio emprenderemos un recorrido que partirá de un terreno ya conocido, muy estudiado, el de las versiones europeas. Nos detendremos particularmente en determinadas variantes hispánicas para, a continuación, acercarnos a los cuatro paralelos que he logrado grabar en una diminuta región berberófona del norte de Argelia. Y será en la sección final cuando, a modo de síntesis, esbozaremos una clasificación provisional de los subtipos y de las versiones de los que disponemos hasta la fecha —tanto de Europa como de África— del relato del pastor asaltado.

¿ES LA RAMA HISPÁNICA DIFERENTE DE LA EUROPEA?

Para ir entrando en materia, nos centraremos en el argumento de las versiones internacionales del ATU 958. Conviene, para ello, traer a colación algunos datos que aportó Jesús Suárez López en su artículo a propósito de la diversidad argumental de los avatares hispánicos. Decía el folclorista asturiano que en el solar ibérico convivían dos ramas del relato, y que una de ellas era sensiblemente diferente de la del resto de Europa. En concreto, las discrepancias que se apreciaban entre esas versiones peninsulares estribaban en que suelen evocar y no contemplan, sin embargo, el pasaje previo del robo del ganado, o bien no lo desarrollan con el mismo nivel de detalle que las variantes documentadas al norte de los Pirineos.

Efectivamente, es cierto que los paralelos europeos no ibéricos suelen contener y desarrollar ampliamente los dos motivos: tanto el episodio del hurto del ganado del pastor como la tonadilla en clave para pedir auxilio. Como ejemplo ilustrativo, bajo estas líneas presentamos la traducción de una variante noruega, que, por cierto, aparece combinada con el tipo ATU 956C* (*La muchacha y los bandidos*):

Tyvenborg («La fortaleza de los ladrones») es el nombre de una gran montaña entre Soknedal y Aadal, en [la comuna de] Ringerike. Se dice que hace muchos años aquella montaña sirvió de escondrijo a ladrones y salteadores. Únicamente se podía acceder a ella por un escarpado sendero; y en los alrededores de su guarida los ladrones habían construido un muro que les servía para guarecerse en caso de que alguien quisiera cogerlos por sorpresa.

Y se quedaron a vivir allí. Se dedicaban a robar vacas de los rebaños que pacían en el bosque de la ladera.

En cierta ocasión raptaron a una joven pastora que vivía en una granja llamada Oppen. En cuanto fue hecha prisionera, la muchacha se puso a cavilar de qué manera podría enviar un mensaje de auxilio a los vecinos de la parroquia. Hasta que por fin se le ocurrió entonar la siguiente cancioncilla:

—¡Tove, Tove, amiguito,
 en este bosque hay doce hombres
 que pegan a los niños pequeños!
 Se comen a los perros pastores,
 a las vacas con cencerros las atan a unas estacas,
 y a los toros les dan golpes hasta matarlos.
 A mí me tienen presa bajo la colina,
 en lo más profundo y silencioso del bosque.

Sopló aquella canción con su cuerna con la esperanza de que alguien la oyera. Pero se encontraba demasiado lejos de los vecinos, y ellos no lograron descifrar el significado del soplido.

Un día uno de los ladrones le pidió su mano. La pastora le dio a entender que le daba su consentimiento. Entonces ella aprovechó la ocasión para pedir permiso para bajar hasta la granja y robar allí la plata de su ajuar. Los ladrones aceptaron, a condición, eso sí, de que no hablara con ningún alma viviente.

Así que una noche la muchacha bajó al poblado. Al principio no vio a nadie, pero luego, en cuanto escuchó que uno de los pastores se estaba levantando, se acercó a la chimenea de la casa y, a través del agujero, le contó al pastor todo lo que le había ocurrido. Le dijo, además, que cuando ella volviera a la guarida de los ladrones, iría dando unos golpecitos en un trozo de tela rojo y blanco que llevaba. Así iría dejando caer unas moneditas por todo el camino. Las monedas dejarían un rastro detrás de ella e indicarían el escondrijo de los ladrones. También le contó que iba a casarse con uno de ellos y que el día de su boda se pondría un delantal cuando todos los ladrones estuvieran borrachos.

Y aquello fue exactamente lo que ocurrió. Los vecinos de la aldea fueron a Tyvenborg. Al verlos llegar, los ladrones intentaron escapar tirándose por el precipicio. Uno de ellos se agarró al delantal de la muchacha y quiso arrastrarla hasta el barranco. Pero el granjero de Oppen, que estaba por allí cerca, consiguió sujetarla. Y así fue como logró salvarla (traduzco de Thoralf, 1964: 15-16)⁶.

⁶ Puede leerse otra versión recogida por el mismo Reidar Thoralf Christiansen (Thoralf, 1958: núm. 8025). En la misma obra el autor cita, además, ciento dieciséis versiones noruegas. También Ronald

Esta otra variante que exponemos a continuación —que fue documentada en la Noruega suroriental, en una zona muy próxima a la frontera sueca— no contiene el largo excursus sobre el rapto de la muchacha. Pero en ella sí son evocados, por el contrario, los dos episodios que caracterizan al grueso de las narraciones europeas: el del robo de las reses y el de la melodía entonada con la cuerna:

Hace muchos años, en la antigüedad, Tove Skjørberg tenía su granja de verano cerca del extremo sur de Keisarmyra. En cierta ocasión, cuando él estaba allí, llegaron unos ladrones a su granja de verano. Tenían la intención de raptar a la pastora que trabajaba para él. Pero, como ella llevaba su cuerna encima, sopló esta melodía en dirección hacia la granja:

¡Till, Till, Tove!
 ¡Doce hombres en el bosque
 han atado a la vaca del cencerro!
 ¡Han matado al gran buey,
 y a mí me han llevado
 con ellos, muy lejos,
 hasta la montaña Dovre!

Tove se apresuró a llamar a sus pastores y los envió a la granja de verano. Acabaron con los bandidos y los enterraron en una zanja. El lugar donde sucedió aquello recibió el nombre de «La zanja de los doce hombres» (traduzco de Fjellstad, 1951: núm. 36).

Como apuntaba Suárez, en algunos paralelos de la península ibérica, el pasaje del robo del ganado ha quedado reducido a su mínima expresión. Y buen ejemplo de ello es esta versión documentada en Viniegra de Arriba, pequeña localidad de la vertiente riojana de la Sierra de la Demanda:

Se conoce que una vez unos pastores que iban a Extremadura estaban refugiados en un chozo y en esto fueron unos ladrones a robarles y se ve que los ladrones cogieron una oveja y comenzaron a guisarla en un caldero. La oveja era de un pastor que se llamaba Manuel y éste, casualmente, había ido a un pueblo cercano a comprar. Al volver al chozo, y sin que los ladrones se diesen cuenta, uno de los pastores cogió el rabel y se puso a cantar:

Tú, Manuel, que ibas por vino
 tú, Manuel, que ibas por pan
 cógete la mula alazana
 y vete a dar parte al lugar
 que han venido unos ladrones
 y nos han querido robar
 que tu ovejita cornuda
 cociendo en el caldero está.

Al comienzo, Manuel no entendió el extraño mensaje de aquellas notas que salían del chozo, pero al comprobar que, en efecto, en el caldero estaban guisando su ovejita cornuda se dio cuenta de la situación y rápido «fue a dar parte al lugar». Ni qué decir tiene que los pastores fueron felizmente rescatados y los ladrones apresados (Asensio, 1997: 116).

Grambo hace mención de esas ciento dieciséis versiones recogidas por Thoralf Christiansen (Grambo, 1971: 48-64).

Sin embargo, no todas las versiones ibéricas presentan esta peculiaridad de la reducción o del escamoteo del pasaje del hurto. De hecho, los paralelos asturianos que Jesús Suárez aportó de *El joven pastor en poder de los asaltantes* sí contenían el robo del ganado. Esta, en concreto, fue registrada en 1998 por él mismo en el municipio de Cangas de Narcea:

Ahí na Peña los Ladrones creo que había una bandada d'ellos, ya iban roubar al pueblo ese de Fuentes ya por ahí. Ya luego, pues un día mataran una vaca con una cría. Ya encima, pues garraron a la paisana que taba con las vacas ya secuestránonla ahí. Pero ella tenía una cuerna de un castrón, que tocaban la cuerna antes cuando iban col ganáu. Ya ella ya outra vecina tenían una cuerna cada una, ya pola cuerna ya se entendían como si hablaran. Ya estoncis, pues ella ya llevaba ahí dos o tres días. Ya claro, faltaba la vaca, faltaba la cría ya faltaba ella. Pero l'outra iba con las cabras pol outro lao, ya estos preguntó-ys ella si-y dejaban salir a encima la peña a tocar la cuerna. Ya dijéron-lle que sí. Ya estos, ella pola cuerna díjo-y a la outra lo que-y pasaba, que taban ahí, que-y roubaran, ya... Llamában-lle la vaca La Ruda, ya la xatina nun sei. Y estonces, pues diz-y:

—¡Ah, Tatareisina,
veiste pa casa
ya cuéntaslo asina:
siete ladrones
me tienen aquí,
comen ya beben
ya rinse de mí.
La mia vaca Ruda
ta no fumeiro,
ya la xatina
nu caldeiro.

Ya estonces vinieron los de Fuentes, fueron ahí armaos con palas ya fouces ya echánonlos de ahí. Ya marcharon ahí a un valle abajo, que tovía y-llaman ahora el Valle de la Burra. Y estonces llevaban una burra, ya la burra rompió una pata bajando por aquella vallina abajo. Ya tuvienon que dejala ahí. Ya estos los ladrones 'esaparcieron... Bah, esto son historias que las oí yo. ¡Quién sabe cuando foi eso! Ahora, la peña sí. Yá una peña grande, entran algunas vacas a veces ahí a moscar. Hace una bóveda bastante grande. Entra un rabaño gente ahí. Y hay una peña al lao que le llaman la Peña la Burra, que tamién hace veiro. Ya decían que era la cuadra que tenía la burra (Suárez, 2001: 464).

Como veremos a continuación, la ausencia del episodio robo de los animales no constituye un elemento exclusivo ni diferenciador de una subfamilia ibérica del relato, porque también en el norte de Europa han sido documentadas variantes en las cuales no se menciona tal sustracción⁷. Entre ellas, citaremos, por ejemplo, esta recogida en tierras noruegas:

Había una vez una muchacha que estaba a solas en cierto lugar cuando, de repente, llegó una banda de ladrones. La raptaron y / o mataron a los animales. Ella se defendió echándoles leche hervida. Ellos, cegados por la leche, trataron de detenerla. La agarraron de la falda, pero ella consiguió escapar.

⁷ Johnm Lindow, por ejemplo, señaló que algunas versiones finlandesas carecían del episodio del robo del ganado (Lindow, 1998: 103-117).

Finalmente tuvo que darse por vencida y dejarse atrapar, pero le dejaron que hiciera sonar su cuerna de vaca por última vez. Como ella era una experta haciendo sonar la cuerna, consiguió enviar un mensaje a su pueblo. Sus vecinos lograron descifrar el mensaje de la pastora. Nadie había escuchado jamás una canción como aquella en el bosque ni en las colinas del norte.

A continuación se subió a un árbol y los ladrones fueron detrás de ella para cortarlo. Los vecinos del pueblo, que estaba en el valle, oyeron el sonido y entendieron el mensaje.

Al cabo de un rato llegó la ayuda y los hombres del pueblo capturaron o mataron a los ladrones (traduzco de Thoralf Christiansen, 1958: 215-221).

¿PASTOR O PASTORA?

En lo que concierne al sexo de la víctima, el catálogo tipológico de Uther da a entender —con acierto, en nuestra opinión— que el hecho de que algunas versiones se hallen protagonizadas por pastores y otras por pastoras no es, en absoluto, un elemento significativo. Ocurre a menudo que, al analizar las versiones de un mismo territorio, encontramos protagonistas de los dos sexos.

Es verdad que las víctimas de las versiones que hemos leído hasta el momento son todas mujeres. Pero no es raro tropezarse de vez en cuando con zagales asaltados. Así lo testimonia, por ejemplo, esta versión recogida por Aurelio de Llano en la Asturias oriental:

Una vez estaba un pastorín del concejo de Caso en la majada de Capiella, y desde su cabana vio que siete ladrones estaban matando dos vacas. Y después que las mataron, las pusieron a asar al fuego que hicieron en un hoyo.

El pastorín se subió a un pico del monte para dar aviso a los vecinos de Pendones [pueblo del concejo de Caso]. Con la voz de la turulla'l dijo:

—Turullerina,
ve a la villa
y dile así:
que nos están robando
a mí y a ti,
que la vaca Saluda
está tras el fuego y suda,
y la vaca corneta
está tras del fuego y tuesta.

Los vecinos de Pendones, en cuanto oyeron lo que les decía el pastor con la turulla, subieron a la majada, mataron a los siete ladrones y los enterraron en una laguna que hay allí; desde entonces se llama el Lago de los Ladrones. Y las almas de ellos aparecen de noche por aquellos sitios (de Llano, 1922: 109-110).

La víctima es también un vaquero en este otro testimonio documentado por Julio Camarena en el municipio leonés de la Baña, en el extremo suroccidental de la provincia:

Y ahí, a la otra costa del mismo valle ese, pues ya lindamos con terrenos de la provincia de Zamora: de la cumbre para allá, que es el valle de Mortravea, hay un sitio que le dicen Cueva Ladrón. Y allí hay un sitio que se pueden arrecoger tres o cuatro animales y cinco o seis personas en la palla que hace el peñasco.

El caso es que llegó el momento..., cuando andaban los bandidos por el campo, mucho bandido, que se lio una cuadrilla a comer de lo que podían: robar vacas, ovejas y lo que

fuera. Y ahí en los campos esos, pues ahora ya no sale vacada pa la sierra, pero en esos años, yo me recuerdo..., pues salió la vacada pa la sierra, con pastores a guardarla. Y que si la cuadrilla, los que eran, habían manducado una vaca y la habían arrecogido pa la cueva esa. Y la cueva esa carece de... el agua la tiene lejos: tienen que bajar a un valle: el valle es el Mortravea.

Bueno; la cosa es que anda el cuento así: que los pastores, los vaqueros, dos o tres hombres que podía haber con la vacada, que se enteraron que les habían robado una vaca de las que guardaban. Y... ya sabrían de la cueva, que se conoce que vieron que la apañaron para allí. Y entonces... (¿habéis oído de esto, se le decía cuerna: como una bocina, que la gastaban los cazadores, un cuerno, para dar señas?, ¿de eso, habéis oído?), pues el pastor, el vaquero pues gastaba la cuerna esa. Un cuñaio mío, que ya falleció, pues hacía casi hablar a la cuerna, al tocar. Y el presidente que había, del pueblo, y que le llamaban Pedro...

Y el cuento anda así:

—¡La vaca rubia
en el llume suda! —en vez de fuego, decían «llume». Al decir «en el llume suda» quería decir que la estaban asando. Y...
—¡Pedro! ¡Pedro! ¡Pedro!
¡La vaca rubia
en el llume suda! —y que repitió—.
¡Unos por Faeda, otros por Mortravea
y otros por Mata el Can! —que hay una mata allí a continuación, que le dicen la Mata el Can—,
que juntos los cogerán.

Con que salen las personas, salen los del pueblo, unos con palos y otros con alguna escopeta de ésas de la fusa, y allí agarraron a los ladrones. Y, creo, había una mujer con ellos (Camarena y Chevalier, 2003: núm. 958).

La última versión española que vamos a leer en este estudio nos interesa sobre todo por la mención que en ella se hace de los hijos de la víctima. Estos personajes aparecerán en las versiones argelinas que leeremos en el apartado siguiente. Se trata, en concreto, de una versión gallega, muy desdibujada, de la cual se conservan únicamente la tonadilla y el episodio final del rescate de los vecinos; ni rastro de los demás pasajes del cuento:

En la parroquia de Castañedo, en el concejo de Navia de Suarna (Lugo) hay unas cuevas de las que se cuenta la siguiente leyenda.

En Río de Piñeira desapareció una muchacha sin que nadie supiera cómo. Al cumplirse siete años de su desaparición, los vecinos de Río de Piñeira escucharon la voz de una moza que estaba cantando. Venía de las Cuevas de Castañedo, y decía:

—Muchachitas de Río de Piñeira,
siete moritos me tienen aquí;
hace siete años, tengo siete hijos;
todos son muy guapos;
todos están alrededor de mí.

Fueron a buscarla y se llevaron a casa. De sus hijos y de los «moritos» no se supo nunca nada más (Cuba y Reigosa, 1998: 46).

CUATRO VERSIONES ARGELINAS

Los paralelos que hemos venido analizando en páginas precedentes demuestran que ni la sustracción de la vacada ni el sexo de la víctima son criterios sólidos para establecer subtipos de la narración. Ninguno de los dos puede servirnos para despejar las brumas que se ciernen todavía sobre el origen y la clasificación en subgrupos del tipo ATU 958.

Sin embargo, si echamos un vistazo al Sur, más allá de la orilla meridional del Mediterráneo, en las estribaciones del Atlas telliano y en lengua bereber, descubriremos otros indicios importantísimos que van a abrir nuevas vías para la investigación. Nos ayudarán a contemplar estas cuestiones desde otro ángulo y nos permitirán, asimismo, percibir la gran variedad argumental del relato de la víctima que pide socorro entonando una melodía.

Las cuatro versiones que he tenido ocasión de documentar en Argelia fueron relatadas por informantes de la Cabilia, que es una pequeña región berberófona ubicada en la franja central de las montañas del Atlas telliano, a unos escasos sesenta kilómetros de Argel. Las cuatro presentan dos analogías dignas de mención. La primera es que, en todas ellas, la víctima es una mujer; y en el caso concreto del paralelo que presentamos a continuación, una vaquera:

Había una vez una pastora que se llamaba Taasadit. La pobre se había quedado viuda y no le quedaba sino apañárselas como fuera para sacar adelante a sus hijos. Por suerte su marido le había dejado como herencia tres vacas...

Pero por aquella región vivía también una ogresa que se había enterado de que la viuda tenía tres cabezas de ganado. Así que una noche se acercó discretamente al establo y le robó una vaca. A la noche siguiente, también a escondidas, el monstruo repitió la misma operación, de modo que al final la pobre mujer se quedó con solo un animal.

En aquel momento Taasadit decidió defenderse. Ya solo le quedaba una vaca, y, si se la quitaba, ya no tendría nada más para alimentar a sus hijos.

La ogresa no sabía que aquella mujer tenía un don muy especial. Y es que su voz era muy diferente de las demás. Cuando se ponía a cantar, era capaz de curar los dolores de los enfermos. Ella empezaba a cantar una canción, y entonces el enfermo se quedaba dormido y no volvía a sentir nada de nada.

Así que a la noche siguiente, cuando la ogresa fue a robarle su última vaca, la mujer se puso a cantarle una canción en clave:

¡Dormid, dormid, hijos míos!
Mañana iremos a beber
la leche de nuestra vaca.
La ogresa se morirá enseguida
y ya nunca más podrá volver
a robarnos los animales y el ganado.
¡Ay, cariño mío! ¡Ay, cariño mío!⁸

⁸ Esta tonadilla fue entonada en una variedad de bereber con rasgos propios de la zona oriental de la Gran Cabilia: *Atsam, atsam, a igourdhaniw!* / *Azzeka a nafay a nessaw* / *a yefki n tafunastiw.* / *Teriel tura a temmet* / *arnu ilâamar atezmer a takur l maliw* / *Aya lfarhiw!* / *Aya lfarhiw!* Para facilitar la lectura y simplificar la edición, en todas las transcripciones del bereber del presente artículo se han eliminado los guiones entre las preposiciones de los sustantivos (*n tafunastiw* en lugar de *n-tafunastiw*) y los sufijos posesivos (*igurdaniw* en lugar de *igurdan-iw*).

La ogresa se quedó dormida al instante, y cuando Taasadit comenzó a oír los ronquidos, cogió una barra de hierro y se la metió por la oreja hasta que la hubo dejado bien muerta⁹.

No cabe ninguna duda de que este cuento bereber se adscribe al tipo internacional ATU 958. Puede apreciarse, incluso, que el episodio del robo del ganado se halla, en esta versión del Atlas argelino, mucho más desarrollado que en cualquiera de los paralelos europeos que hemos leído anteriormente.

Pero también resulta innegable que son muchas y muy visibles las divergencias de la variante cabilia respecto de sus hermanas (o más bien «primas») de la orilla septentrional del Mediterráneo. Entre otras, que, según los testimonios de Europa, la víctima es atacada por varios asaltantes varones, mientras que, en esta versión de las montañas del Atlas telliano, la zagala sufre el ataque de uno solo, que —para colmo de la desemejanza— no se trata de un hombre, ni de un humano siquiera, sino de una terrible ogresa.

No nos parece, sin embargo, que la presencia de este último personaje sea, en absoluto, relevante. De hecho, en tierras del Magreb ogresas y ogros ocupan el protagonismo que en otras regiones del planeta tienen las brujas, los dragones, las hidras y otros seres monstruosos o personajes peligrosos o viles, como —en el caso que nos ocupa— los ladrones o los asaltantes (véase al respecto Abenójar e Immoune, 2014: 20-46).

La segunda analogía que conecta a cuatro de las cuatro versiones tellianas que presento en este artículo es la alusión a los hijos de la víctima. Esta particularidad —hasta donde nosotros tenemos conocimiento— se halla ausente en otras tradiciones europeas del relato. Estos jóvenes personajes —que en el paralelo que acabamos de leer quedan relegados a un segundo plano— resultan fundamentales, sin embargo, en las otras versiones cabiliás que leeremos a continuación.

Esta que presentamos bajo estas líneas fue registrada a una anciana de setenta y seis años oriunda de la pequeña aldea de Aït Bouyahia, enclavada en las montañas de la Gran Cabilia:

Había una vez una mujer que se había sentado al lado del *kanun*¹⁰ para entrar en calor. Echó un poco de leña y se quedó allí sentada, calentándose mientras mecía a su niño.

De repente llegó un monstruo. Entró en la casa y allí se encontró a la mujer, que seguía meciendo al pequeño.

El monstruo se puso a su lado y le dijo:

—¡Déjame, que quiero mecerlo yo!

Y la mujer le respondió:

—¡Espera que lo voy a mecer yo primero!

Y a continuación ella se puso a cantar esta canción, mientras seguía meciendo al muchacho:

—¡Eh, Abdallah, vecino!

¡El viejo decrépito

⁹ Traduzco la versión registrada por mí mismo, en Argel, el 11/7/2015 a Sirina Hamécha, de veinticuatro años y oriunda de Azazga (valiato de la Gran Cabilia). La informante la aprendió de su padre, que es originario del mismo municipio, y me la relató en una variedad lingüística mixta, con fragmentos en árabe dialectal y en bereber.

¹⁰ *Kanun*, brasero tradicional, de pequeño tamaño y típico del Atlas telliano, que se emplea tanto para cocinar como para calentar las casas en invierno.

quiere comernos!
Mahoma es el profeta de Dios¹¹.

La madre, en realidad, estaba pidiendo auxilio a su vecino, que se llamaba Abdallah. Tenía miedo de que el ogro se los comiera a los dos.

Y siguió cantando:

—¡Eh, Abdallah, vecino!
¡El viejo decrépito
quiere comernos!
Mahoma es el profeta de Dios.

Entonces llegó su vecino con el fusil en la mano. Le hizo un gesto a la mujer para que se apartara; porque no quería hacerle daño. Ella tuvo que apretujarse un poco, porque el ogro estaba sentado justo a su lado.

Y al momento el vecino se acercó y le dio un golpe al ogro con la culata del fusil. El ogro cayó en redondo allí mismo¹².

Evidentemente, esta variante se adscribe a una rama singular del tipo ATU 958. Existen varias diferencias significativas que la alejan de manera palpable de las versiones europeas. Una de ellas es que, según las versiones de la otra orilla del Mediterráneo (y según también la primera variante argelina que hemos presentado), la asaltada es una pastora o un pastor. En este último cuento cabilio, sin embargo, quien sufre la agresión es una madre que se encuentra meciendo apaciblemente a su hijo. La segunda diferencia llamativa es que, como hemos señalado anteriormente, en las versiones europeas suelen aparecer varios asaltantes.

Ahora bien, en ambos cuentos el marco narrativo es el mismo, y los episodios se suceden en el mismo orden: a) la mujer es asaltada, b) pide socorro mediante una canción cifrada en clave, c) el mensaje llega a oídos del auxiliador (o auxiliadores), y d) la víctima es rescatada.

En la misma aldea de la Cabilia de la que procede el testimonio anterior fue documentado el que expondremos enseguida. Llama la atención que, a pesar de que ambas versiones fueron registradas a escasos metros una de otra —en un municipio diminuto enclavado en el corazón del Atlas telliano—, los versos que entonan las protagonistas de las dos variantes exhiben diferencias considerables. Nótese, además, la importancia que también tiene el bebé en esta versión:

Había una vez una mujer a la que se le había metido un ogro en casa. Era de noche. Ella estaba sola, y su cuñado estaba en el patio. De repente, el ogro se metió en casa. Se quedó allí y se puso a dar gritos, a hacer mucho ruido. Estaba lleno de pelo y tenía unas orejas enormes.

¹¹ La informante relató todo el cuento en una variedad de bereber con algunos rasgos propios de la región montañosa del Djurdjura (valiato de la Gran Cabilia). Sin embargo, entonó todos los versos de esta tonadilla en árabe dialectal, excepto el penúltimo, que lo enunció en cabileño (*Ya Abdallah, l'djar! / Cheix chibani / yebaya ad yerkez bahtani. / Mohamed rasul Allah*). En estos versos, para no mezclar las grafías del árabe y la del bereber, hemos transliterado el árabe dialectal siguiendo el patrón ortográfico del cabileño.

¹² Traducimos la versión en cabileño narrada el 23/11/2013 por Djoher Hanned, de setenta y ocho años y oriunda de Aït Bouyahia (valiato de la Gran Cabilia). La grabación nos fue cedida amablemente por Ouahiba Immoune, quien la realizó en la misma aldea de Aït Bouyahia.

Entonces se sentó al lado del *kanun* para calentarse y se puso a esperar a que la mujer se quedara dormida para comérsela o para llevársela... Se quedó esperando a ver lo que ocurría.

La mujer estaba meciendo a su hijo en sus brazos. Y en cuanto vio al ogro, comenzó a cantar para que su cuñado la oyera:

¡Vecino mío, Abdallah!
 ¡Ven! ¡Sálvame!
 ¡Ha salido el viejo
 y quiere comerme!
 ¡*Memi, memi, memi*¹³!

Y cantaba aquello mientras lloraba.

Pero al ogro no le pareció bien que ella se pusiera a cantar. Así que le dijo:

—¡Cállate!

Y ella siguió cantando lo mismo hasta que consiguió que su cuñado la escuchara. Rápidamente él se subió al tejado de la cabaña, retiró un ladrillo y vio que la mujer corría peligro de verdad. ¡El ogro estaba allí!

El cuñado no entró por la puerta, porque tenía miedo de que el ogro lo atacara. Si entraba por allí, seguro que el ogro se lo iba a comer. Sabía que le iba a atacar con las uñas. Así que le apuntó con su fusil desde el tejado de la casa, disparó y lo mató¹⁴.

El protagonismo de los hijos de la víctima queda puesto aún más de relieve en esta otra versión cabilia, recogida en el término municipal de Azazga, en la Gran Cabilia, curiosamente, de boca de la misma informante que la primera que presentamos en este artículo. Tanto es así que, en este cuento bereber, la sustracción del rebaño ha sido sustituida por el rapto de la progenie de la protagonista:

Había una vez una mujer que era tartamuda y que se llamaba Farudja Tagugamt. Estaba casada y tenía tres hijos.

En cierta ocasión su marido mató a la hija de una ogresa. Y al cabo de un tiempo la ogresa pensó que había llegado el momento de vengar la muerte de su hija. Así que se acercó al marido de Farudja, despacio, sin hacer ruido y, cuando vio que se despistaba un momento, saltó sobre él y lo mató. A continuación fue a casa de la viuda y mató a dos de sus hijos. Y, desde aquel día, Farudja y su único hijo se quedaron solos.

Un día ella se puso a mecer al muchacho y empezó a entonar una canción. En aquel momento Farudja se dio cuenta de que ya podía cantar correctamente, sin tartamudear.

La ogresa regresó aquella misma noche para matar al tercer y último hijo. La madre, que estaba asustadísima, pensó en pedirle ayuda a su vecino, que se llamaba Zitofi. Entonces empezó a cantar:

¡Zitofi, Zitofi,
 nuestro fuerte vecino!
 ¡Date prisa y libera

¹³ En cabileño: *L'ğariw, Abedallah! / Salakwni, yalah! / Ifyad ccix tabani / yebya adisbah fani! / Memi, memi, memi!* La repetición *memi, memi, memi* del último verso es una expresión que las madres suelen emplear para adormecer a sus hijos mientras los están acunando.

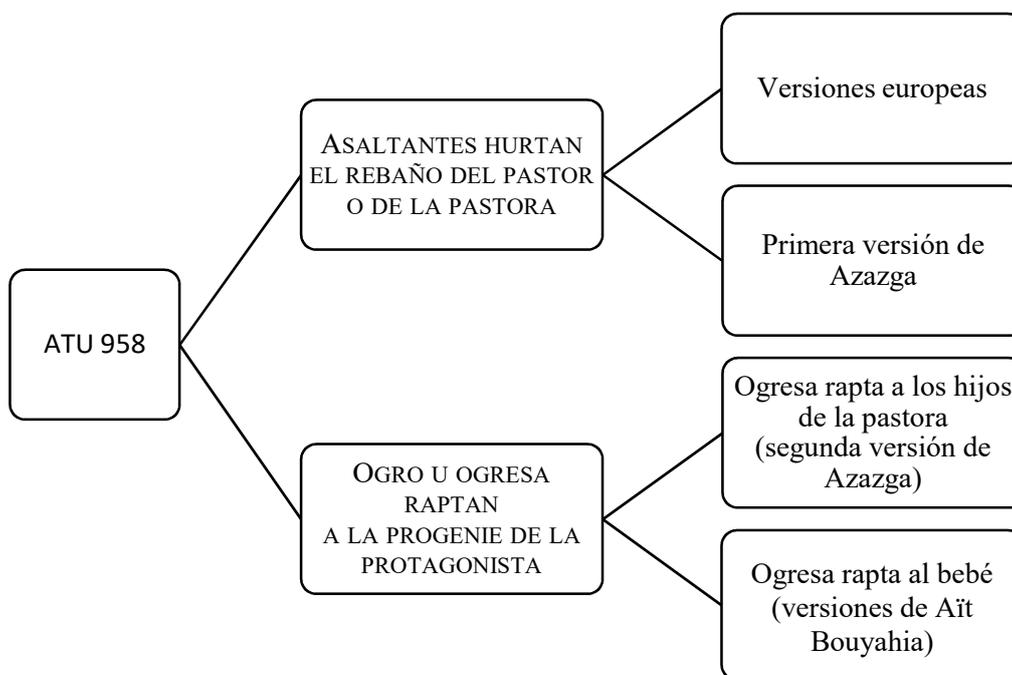
¹⁴ Traducimos la versión narrada enteramente en cabileño, el 24/12/2013, por Djedjiga Hadid, de setenta y seis años y oriunda de Aït Bouyahia (valiato de la Gran Cabilia). La grabación nos fue cedida amablemente por Ouahiba Immoune, quien lo registró en la misma aldea de Aït Bouyahia.

a mi querido hijo
de las manos de la cruel ogresa!¹⁵

Su vecino, que era muy valiente, oyó la canción de Farudja y se apresuró a coger una barra de hierro. Luego fue a buscar a la ogresa y empezó a darle golpes con la barra hasta que la dejó inconsciente.

Después la quemó y esparció sus cenizas para que les sirviera de escarmiento a las demás ogresas del bosque¹⁶.

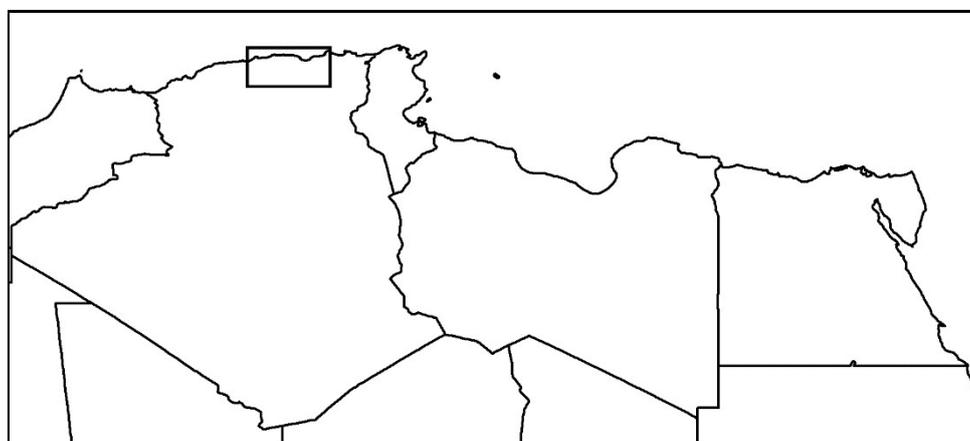
En el diagrama que ofrezco bajo este párrafo he querido dejar patentes las diversas relaciones de parentesco entre las cuatro versiones argelinas de las que disponemos por el momento. Téngase en cuenta que, en un esquema sinóptico como este, únicamente es posible dejar constancia de las filiaciones más significativas, no de todos los rasgos en común. No debemos perder de vista, por tanto, que los cuatro testimonios grabados en Argelia presentan analogías más complejas, aunque aquí hayan quedado agrupados en tres subtipos diferentes:



En el mapa que se despliega a renglón seguido se señalan las dos localidades de la Cabília en las cuales han sido registradas las cuatro versiones del presente artículo. Para dar cuenta de la proximidad entre ambos municipios, a continuación se muestra la sección del norte que ha sido ampliada en el mapa:

¹⁵ En cabileño: *Zitofi, Zitofi, / a jaraney ijahden! / Yiwel atiwnad / ammi azizen / gifasen n teriel iweren!*

¹⁶ Traduzco del cabileño la versión registrada en Argel el 22/3/2016 a Sirina Hamécha, de veinticinco años y oriunda de Azazga (valiato de la Gran Cabília). La informante la aprendió de su padre, que es originario del mismo municipio de Azazga.



Acabamos de conocer las cuatro versiones argelinas de *El pastor en manos de los asaltantes* y ya comenzamos a sospechar que el tipo cuentístico ATU 958 tiene una estructura y una dispersión mucho más ricas y diversas de lo que podría colegirse a partir de la información que ofrece *The Types of International Folktales*. Lo que hace unos años parecía un patrón narrativo muy homogéneo en toda Europa aparece ahora, al trasluz de estas nuevas versiones norteafricanas, como un muy complejo entramado de versiones considerablemente diferentes entre sí y presente más allá de los confines europeos.

Lamentablemente, por el momento no dispongo de más paralelos bereberes. Las cuatro nuevas versiones que hemos presentado en estas páginas no bastan aún para elaborar un mapa preciso de la distribución del ATU 958 por las regiones del norte de África. Pero sí van a permitirnos encontrar una salida en ese callejón en el que se encontraba la investigación acerca de *El pastor en poder de los asaltantes*. En primera instancia, porque confirman la intuición manifestada por Jesús Suárez López (2001: 471) —cuando todavía la edición de Stith Thompson de *The Types of the Folktale* apenas recogía unas versiones germánicas, bálticas, finougrias y españolas— de que el espectro de variantes de la narración de la mujer que pide socorro entonando una canción es mucho más rico que la síntesis que *The Types of International Folktales* ofrece para el tipo ATU 958. Creemos, por tanto, que sería conveniente redactar otra rúbrica más flexible, del tipo:

Víctima asaltada pide auxilio mediante una cancioncilla en clave, que diera cabida a un abanico de avatares internacionales mucho más extenso.

Y en segundo término, porque la mayoría de los testimonios europeos parece estar sujeta a esquemas argumentales bastante estrechos. Ahora estas nuevas versiones argelinas nos sirven para tomar conciencia de que existen, cuanto menos, dos ramas de la narración: una —ampliamente distribuida por Europa y de la cual contamos con una versión bereber (la primera que presentamos en este artículo)—, que narra el asalto a una zagala y cómo ella pide auxilio entonando una canción; y otra —de la cual disponemos apenas de cuatro versiones argelinas—, cuya protagonista, consciente del grave peligro que corre su hijo, solicita la ayuda de un familiar o de un vecino entonando una canción.

Esas diferencias entre los testimonios europeos y los africanos invitan a pensar que el cuento podría alargar sus ramas hasta otras regiones y culturas. En el futuro será necesario rastrear su estela por otros territorios del norte de África e incluso (¿por qué no?) por otras latitudes y por otros continentes. Diremos para finalizar que, mientras sigamos sin escrutar en detalle las literaturas orales africana, asiática, americana y oceánica con la misma minuciosidad con la que hemos estado analizando durante siglos la de Europa, nuestra visión global acerca de la narrativa tradicional seguirá siendo muy parcial; y, por supuesto, las deducciones que podamos sacar sobre el origen y la distribución de los cuentos estarán cargadas —como hemos tenido ocasión de comprobar aquí con *El joven pastor en poder de los asaltantes*— de especulaciones y prejuicios que tienen que ver con una concepción todavía eurocéntrica —con resabios coloniales y neocoloniales— de las culturas humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AARNE, Antti y THOMPSON, Stith (1961): *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- ABENÓJAR, Óscar e IMMOUNE, Ouahiba (2014): *Cuentos populares de la Cabília*, Madrid, Miraguano.
- ALEGRÍA, Ciro (1996): *Los perros hambrientos*, Carlos Villanes (ed.), Madrid, Cátedra (1938 para la primera edición).
- AMADES, Joan (1950): *Folklore de Catalunya, Rondallística*, Barcelona, Selecta.
- ASENSIO GARCÍA, Javier (2004): *Cuentos riojanos de tradición oral*, Logroño, Piedra de Rayo.
- ASENSIO GARCÍA, Javier (1997): «El rabel en La Rioja», *Revista de Folklore*, 196, pp. 111-126.
- ASPLUND INGEMARK, Camilla (2004): *The Genre of Trolls. The Case of a Finland-Swedish Folk Belief Tradition*, Åbo, Universidad de Åbo.
- CAMARENA, Julio y CHEVALIER, Maxime (2003): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos-novela*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- CUBA RODRÍGUEZ, Xoán Ramiro y REIGOSA CARREIRAS, Antonio (1998): «Xeografía mítica da provincia de lugo (I): Cen lugares con lenda», *Croa*, 8, pp. 42-63.
- DE LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio (1922): *Del folklore asturiano: mitos, supersticiones, costumbres*, Madrid, Talleres de Voluntad.
- EBERHARD, Wolfram (1941): *Volksmärchen aus Süd-ost-China. Sammlung Mr. Ts'ao Sung-Yeh*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

- EL-SHAMY, Hasan M. (2004): *Types of the Folktale in the Arab World. A Demographically Oriented Tale-Type Index*, Bloomington, Universidad de Indiana.
- FJELLSTAD, Lars M. (1951): *Till, Till, Tove, Eventyr, segner, regler og anna, Folkeminne frå Eidskog*, Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- GONZÁLEZ SANZ, Carlos (1996): *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología.
- GRAMBO, Ronald (1971): «Verses in Legends. Some Remarks on a neglected Area of Folklore», *Fábula*, 12, pp. 48-64. DOI: <https://doi.org/10.1515/fabl.1971.12.1.48>
- HARING, Lee (1982): *Malagasy Tale Index*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- IKEDA, Hiroko (1971): *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- JAMBRINA LEAL, Alberto y CID CEBRIÁN, José Ramón (1989): *La gaita y el tamboril*, Salamanca, Centro de Cultura Tradicional.
- LINDOW, John (1998): «Kidnapping, Infanticide, Cannibalism. A Legend from Swedish Finland», *Western Folklore*, 57, pp. 103-117. DOI: <https://doi.org/10.1515/fabl.1971.12.1.48>
- MADROÑAL, Abraham (1988): «Cuentos tradicionales toledanos», en *Homenaje a Don Fernando Jiménez de Gregorio*, Toledo, Centro de Estudios de los Montes de Toledo y La Jara.
- MARZOLPH, Ulrich (1992): *Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literaturim internationalen Traditionsgeflecht*, 2 vols., Fráncfort, Vittorio Klostermann, vol. II (Material).
- MARZOLPH, Ulrich (1990): *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 15 vols., Berlín, Walter de Gruyter, vol. IV.
- PANYITY WATERMAN, Patricia (1987): *A Tale Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- PEDROSA, José Manuel (2016): *Dante y Boccaccio entre brujas y caníbales: el cuento de "El corazón devorado" en África y Europa*, Madrid, Mitáforas.
- PEDROSA, José Manuel (2006): «La *chanson de geste* de *Beuve de Hantone*, el romance de *Celinos* y los cuentos de *La hermana traidora* (ATU 315) y de *La madre traidora* (ATU 590)», *Culturas Populares: Revista Electrónica*, 1. URL: <http://www.culturaspopulares.org/textos%20I-1/articulos/Pedrosa.pdf>.
- SALAZAR, Néckler (2017): «La oralidad andina y el cuento popular en la novelística de *Ciro Alegría*», *Umbral, nueva etapa. Revista de Investigaciones Socioeducativas*, 3, pp. 94-125.
- SALVADOR DE AUSTRIA, Luis (1895): *Rondays de Mallorca*, Wirzburgo, Editorial y Real Librería de Cort de Leo Woerl.
- SCHMIDT, Sigrid (2013): *Catalogue of the Khoisan Folktales of Southern Africa*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag.
- SUÁREZ LÓPEZ, Jesús (2001): «*La pastora pide ayuda con la cuerna* (AA-Th. 958): una leyenda-canción-cuento pan-europea», en *Lyra mínima oral: los géneros breves de la literatura tradicional (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Universidad de Alcalá, 28-30 octubre 1998)*, Carlos Alvar, Cristina Castillo, Mariana Masera y José Manuel Pedrosa (eds.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 459-471.
- THOMPSON, Stith y ROBERTS, Warren E. (1960): *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

- THORALF CHRISTIANSEN, Reidar (1958): *The Migratory Legends. A Proposed List of types with a sistematic catalogue of the Norwegian variants*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- THORALF CHRISTIANSEN, Reidar (1964): *Folktales of Norway*, Chicago, Chicago University Press.
- TING, Nai-Tung (1978): *A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- URÍA Y RÍU, Juan (1976): «Algunas supersticiones y leyendas relativas a los animales entre los vaqueiros de alzada, en Asturias», en *Los vaqueiros de alzada y otros estudios (de caza y etnografía)*, Oviedo, Biblioteca Popular Asturiana, pp. 15-17.
- UTHER, Hans-Jörg (2004): *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- VERGARA MIRAVETE, Ángel (1994): *Instrumentos y tañedores: música de tradición popular en Aragón*, Zaragoza, Edizions de l'Astral.

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2017
Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2017

