

FERNÁN GONZÁLEZ, EL USURERO MÍTICO: ENTRE LA EPOPEYA Y EL CUENTO¹

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

Advertencia preliminar: el método folclorístico frente al método historiográfico-filológico

La leyenda de la independencia política de Castilla como escisión del reino de León en tiempos del conde Fernán González, a finales del siglo X, ha hecho correr ríos de tinta salida de la pluma de ilustres historiadores y filólogos, españoles o hispanistas. Sus enfoques han estado mayormente basados en la historiografía y en la filología más positivamente textualista, con alguna dosis añadida de tímido comparatismo en relación con algunos textos (escasos, oscuros y no siempre pertinentes) alemanes y árabes de aquella época (y sólo de aquella época), que se ha considerado que colindaron entonces con la tradición épico-legendaria española. Alguno de estos investigadores se

¹ Este artículo se publica dentro del marco de la realización del proyecto de I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación titulado *Historia de la métrica medieval castellana* (FFI2009-09300), dirigido por el profesor Fernando Gómez Redondo, y del proyecto *Creación y desarrollo de una plataforma multimedia para la investigación en Cervantes y su época* (FFI2009-11483), dirigido por el profesor Carlos Alvar. También como actividad del Grupo de Investigación Seminario de Filología Medieval y Renacentista de la Universidad de Alcalá (CCG06-UAH/HUM-0680). Agradezco sus consejos a José Luis Garrosa, Alfonso Boix, Alberto Montaner y Chet Van Duzer.

ha hecho eco de algún paralelo algo más lejano en el espacio y en el tiempo, como el del cuento árabe-persa de *La invención del ajedrez* por parte del sabio indio Sissa, al que dedicaremos también nosotros alguna atención. Pero ese cuento folclórico, cuyas analogías con el relato castellano son bastante claras y cuya comparación es, por tanto, absolutamente pertinente, aparte de dejar flotando (como singularidad exótica y aislada) en los estudios y comentarios de los sabios españoles la opinión de que la leyenda castellana tiene algún trasfondo folclórico, no había propiciado hasta hoy una exploración más en profundidad de esa dimensión que se adivinaba esencial del relato. Por una razón de pura metodología (o de pura falta de metodología) científica: en este país, muy pocos historiadores y muy pocos filólogos han sabido (porque tampoco se han empeñado en saber) de folclore.

Es éste el primer artículo, creo, que ha sido escrito por un folclorista y que aborda la cuestión desde la óptica del folclore, el cual emplea un método netamente distinto del historiográfico-filológico. El método folclórico está basado en un comparatismo mucho más abarcador y de espectro mucho más atrevidamente diacrónico, y en la consideración de unas fuentes y bibliografías (folclóricas) de épocas, geografías, géneros muy diversos, que ni el historiador ni el filólogo suelen conocer o tener en cuenta.

Para los historiadores y los filólogos, el texto que en cada ocasión estudian (en este caso las pocas versiones medievales que hay, emparentadas y muy parecidas entre sí, de la leyenda de Fernán González) constituye un objeto nuclear, en cierto modo cerrado, autónomo, carismático, con unos elementos (el caballo y el halcón) de gran relevancia ideológica y simbólica, que ellos consideran enraizados en el corazón mismo, en el código genético del relato. Tienen sospechas de que el texto se halla inserto dentro de una tradición literaria amplia, seguramente internacional, que se ha llegado a conocer muy borrosamente, a partir de las analogías con otros caballos y halcones que han dejado alguna huella documental, aunque con funciones no demasiado similares, en las tradiciones alemana y árabe. Intuyen incluso que en la base de todo hay una tradición oral muy difícil de desentrañar (para quien no se empeña en seguir sus hilos y pistas sobre todo) que podría conducir hasta horizontes interpretativos insólitos. Pero ante las dificultades metodológicas para seguir ese hilo conductor

de la voz oral, lo que más ha interesado hasta hoy a historiadores y filólogos medievalistas ha sido imaginar cómo funcionaron ese texto y sus elementos referenciales, el caballo y el halcón, en su contexto histórico y sociológico preciso, en su sincronía (medieval y feudal) estricta. Dicho de otro modo: han intentado trabajar sobre un relato que es esencialmente folclórico como si fuese un relato esencialmente histórico.

Para un folclorista, la leyenda de Fernán González no es un texto central, ni cerrado, ni autónomo, ni carismático. Es un texto que reelabora o desarrolla, adaptándolo a una época y a una situación social y política concretos (desde ese punto de vista sí que es *histórico*), un motivo folclórico que es, como cualquier otro motivo folclórico, abierto, variable, migratorio, internacional, pluricultural. No podemos considerar la leyenda de Fernán González, por eso, como un texto central, sino como un texto tan excéntrico como cualquier otro texto que esté constituido sobre uno o sobre varios motivos folclóricos, flotante dentro de una galaxia sin centro de versiones que están en continuo proceso de reformulación, de variación oral, abiertos todos a la contaminación, al cambio, a la adaptación a muy diversas lenguas, tradiciones, funciones, géneros, tiempos. ¿Funciones y géneros? Sí, porque no es igual la solución que se da a la versión épica que a la trágica o a la cómica de un material narrativo análogo (como apreciaremos a la luz de unos cuantos ejemplos). ¿Tiempos? Sí, porque la diferencia más trascendental que puede haber al considerar la leyenda de Fernán González desde el método de análisis histórico-filológico y desde el método de análisis folclórico es que el primero la considera un texto producido, transmitido, funcional, explicable básicamente dentro de su época y lugar, mientras que el segundo lo considera avatar de un motivo folclórico capaz de mantenerse operativo, siempre cambiando pero siempre fiel a sí mismo, durante períodos de tiempo y horizontes espaciales que por su perdurabilidad y amplitud desafían y desbordan nuestras estrechas categorías de edad histórica, de época y de geografía literarias, tan caras a historiadores y filólogos.

■ Tampoco el caballo ni el halcón serán considerados ejes referenciales por el folclorista, que sabe bien que cada tradición, cada época, cada género, es capaz de alterar y de cambiar, sin el más mínimo complejo ni aspaviento, como si fueran dúctiles y manejables piezas de mecano,

los elementos que a otros les pueden parecer soportes irrenunciables de cada composición. El caballo y el halcón con los que el rey Ordoño II de León adquirió una deuda inmensa con el conde Fernán González han de ser vistos, más bien, desde la atalaya del folclore, como elementos postizos, adventicios, indicativos no de un proceso de producción endógena de un texto, sino de un proceso de adaptación exógena que da como resultado ese texto. Como objetos perfectamente intercambiables, según veremos, con otros objetos que cumplen funciones *narrativas*, no *histórico-sociológicas*, análogas: el tesoro, la copa, la rosa que al ser tomados por alguien le convierten en titular de otra deuda insoportable...

El acercamiento historiográfico-filológico y el acercamiento folclorístico no tienen por qué ser, de ninguna manera, incompatibles ni excluyentes. Al revés, están llamados, sin duda, a entenderse y a complementarse, por la sencilla razón de que la literatura medieval en general, y la leyenda de Fernán González en particular, funcionan como objetos *históricos* en los ejes de la sincronía y de cada texto individual entendido como producción y reflejo de una época y de una ideología concretas, y como complejos *folclóricos* en el eje de la diacronía y de la tradición en que se desgranar y articulan, hasta formar cadenas casi inabarcables, sus versiones. El mito de la fundación de Castilla, en concreto, dista mucho de ser historia, y no puede ser analizado, por tanto, sólo con los instrumentos de la historiografía y de la filología más positivistas. La independencia de Castilla no se obtuvo a cambio de un halcón y de un caballo. Eso es mito, es leyenda, es folclore. Y para interpretarlo cabalmente, hay que aceptar que ese texto se halla engastado dentro de una tradición folclórica, es decir, dentro de una amplísima y fluida red de versiones orales, tradicionales, internacionales, dinámicas, variables, casi siempre latentes sólo en la voz anónima del pueblo, muy pocas veces emergente en los registros escritos, refractaria por tanto a la caracterización histórico-filológica convencional.

En este trabajo voy a intentar trazar, en la medida de lo posible, un atlas tentativo y sin duda muy parcial de esa constelación de relatos folclóricos en cuya abigarrada órbita se mueve, como simple planeta y no como centro, la leyenda del conde Fernán González y de la independencia de Castilla, por más que el método pueda desafiar, extrañar, desconcertar, a historiadores y filólogos. Y por más que sus resultados deban ser considerados siempre provisionales y en continuo

proceso de redefinición, ya que, igual que ningún mapa celeste puede darse nunca por definitivo, tampoco ningún atlas de folclore podrá darse nunca por terminado.

En definitiva, lo que el lector se va a encontrar aquí no es un estudio acerca de la leyenda castellana medieval de Fernán González, sino una exploración del motivo folclórico-literario del don (de valor bajo, concreto, finito) prestado con interés de usura o cedido o arrebatado de alguna otra manera, cuya devolución o compensación exige la entrega de otro bien de valor mucho mayor. Se trata, sin duda, del tópico central de la leyenda de la fundación de Castilla, pero también del motivo folclórico que articula muchos otros relatos, producidos o transmitidos en otras épocas y lugares, a los que es preciso acercarse si se quiere conocer mejor la tradición narrativa de la que forma parte el relato castellano.

1. El héroe donador, el *trickster* astuto y los tratos de usura

Los héroes, que tienen en muchas tradiciones culturales los rasgos esenciales del valeroso guerrero (frente al enemigo) y del desprendido donador (frente a los miembros de su comunidad, y a veces también frente al enemigo derrotado), se muestran llamativamente inclinados a asumir en determinadas fases de su itinerario épico la máscara del *trickster*, es decir, del astuto embaucador que, mediante los instrumentos del engaño y de la trampa, y no mediante los de la fuerza física ni la estrategia militar, es capaz de defraudar y vencer (tan bien o mejor que con las armas de batalla) a los más poderosos enemigos.

No cabe duda de que el *trickster* heroico por excelencia, en nuestra cultura occidental al menos, es Ulises, cuya seña de identidad principal era la astucia, ni de que, desde él (y desde antes de él: ahí está su sagaz antecesor Prometeo, el ladrón del fuego) hasta Indiana Jones y hasta los superhéroes de hoy mismo (y sin duda de mañana), las argucias y engaños de los héroes podrían llenar una enciclopedia más que abultada. Pero también es cierto que la economía narrativa del relato épico y del relato de aventuras suele imponer límites estrictos a las actuaciones astutas y tramposas del héroe, que tienden a quedar a la sombra o bien a ocupar breves intervalos dentro de la secuencia de sus exhibiciones de pura fuerza guerrera y de filantropía donadora, por la sencilla razón de

que el engaño, la trampa, el fraude del oponente, son conceptos de no excesivo prestigio social, demasiado apegados a la órbita del mal y de sus malignos administradores, cuyo núcleo ocupa el mismísimo diablo, que puede ser considerado como el *trickster* o engañador por antonomasia.

Un héroe cuyo perfil del tramposo astuto tuviese más peso que el del militar valeroso o el del donador desprendido sería un engendro bastante paradójico, liminal, manchado por las sombras de la ambigüedad y de la sospecha. O bien sería, en el otro extremo posible, una inversión irónica y paródica del héroe tradicional, que es lo que posiblemente sea, por ejemplo, el protagonista de la novela picaresca: la quintaesencia del héroe *trickster*, artero, embaucador, que centra toda su actividad en intentar hacerse mediante engaño (no exento de riesgo ni de mérito) con los bienes de los demás. El carisma épico de un héroe en que el perfil del *trickster* acaparador prevaleciese sobre el perfil del donador generoso tendría, sin duda, serias dificultades para ser rectamente reconocido por la comunidad que necesita y crea a sus héroes.

Los engaños y las trampas que los héroes suelen tender a sus enemigos se acogen a un elenco muy variable de tipos argumentales, algunos de los cuales pueden articularse en motivos y en tipos narrativos estables, y tener un arraigo y una difusión pluricultural muy amplios e interesantes.

Uno de esos tópicos argumentales es el que podríamos sintetizar así: un personaje (normalmente el antagonista) toma de otro (por lo general el héroe, aunque también puede ser al revés) un determinado objeto (pidiéndolo en préstamo, o en trueque, o robándolo), y luego no puede devolverlo o no puede devolverlo en determinadas condiciones que se han pactado previamente. Queda, por ello, deudor, y, por tanto, a merced del dueño primero del objeto y de la compensación (de valor siempre exagerado, a veces exorbitante o inconmensurable) que su oponente fije.

En algunos de estos relatos, el contradón que habrá que devolver es conocido por las dos partes desde el principio, pero en la mayoría de ellos el momento en que el *trickster* declara el contradón de valor exorbitante que quiere como compensación se convierte, por su efecto de sorpresa, en el centro emocional del relato.

La leyenda de la fundación de Castilla en el siglo X por el conde Fernán González sigue a grandes rasgos este esquema narrativo.

Recordemos de manera muy sintética su argumento: el poderoso rey Sancho Ordóñez de León pide a su vasallo burgalés, el conde Fernán González (quien murió en 970), que le preste su caballo y su azor. Se los presta el conde, pero con la astuta condición de que, a partir de determinado plazo (“a día señalado”), cada jornada de demora en la devolución duplicará el precio de los dos animales. El rey de León deja indolentemente que el tiempo corra. Y, cuando llega el momento de devolver los animales y satisfacer la deuda, resulta que los intereses ascienden a una suma tan elevada que el sorprendido y desconcertado rey sólo puede saldarla sometándose a las condiciones que le impone su astuto vasallo, que no son otras que las de obtener la independencia de su condado burgalés.

Los relatos acerca de bienes (por lo general de valor bajo, concreto, finito, material) prestados con interés de usura, cuya devolución o compensación exige la entrega aplazada de un bien de valor enorme, inconmensurable, a veces infinito, que debe ser entregado por el ingenuo (y sorprendido) defraudado al *trickster* defraudador, pueden ajustarse, como antes dejamos brevemente apuntado, a varias modalidades:

- -el bien primero donado y después sometido a reclamación o a compensación puede serlo en calidad de préstamo;
- -o bien puede serlo en calidad de trueque;
- -o bien puede ser robado o escamoteado por uno de los personajes, aunque, cuando tal cosa sucede, lo normal es que el dueño se deje astutamente despojar (mirando hacia otro lado), para poder reaparecer más adelante y reclamar la compensación exorbitante que él decide fijar.

La rama del bien cedido en préstamo, imposible de restituir y compensado por un territorio que su primer poseedor pierde para siempre es la que se encarna, por ejemplo, en la leyenda de Fernán González, o en la del héroe judío Guebihá ben Pesisá, que enseguida conoceremos.

La rama del bien cedido en trueque, imposible de restituir, y compensado, por ejemplo, por el alma que quedará condenada para siempre, es la que se articula en los relatos del tipo de *Fausto* o de los pactos con el diablo que reclama almas que le fueron prometidas. O,

también, en el relato bíblico de Herodes, que ofrece a la hija de Herodías, a cambio de que baile para él, el don que ella solicite, el cual resulta ser, para sorpresa y disgusto del rey, la cabeza de Juan el Bautista.

La rama del bien robado o escamoteado, imposible de restituir y que debe ser compensado por la propia persona, esclavizada también para siempre (a veces resulta esclavizado incluso todo su linaje), es la que representarían los relatos del tipo de Adán y Eva, que robaron el fruto prohibido y tuvieron que compensarlo con los trabajos y penas suyos y de toda su descendencia; o el de José, que simuló que su hermano Benjamín le había robado una copa para esclavizarlo; o el de *La bella y la bestia*, en que el robo de una rosa del jardín del monstruo obliga al ladrón a la entrega como compensación de su joven hija.

Estas tres modalidades típicas de relatos (la del bien prestado, el bien trocado y el bien robado) nacen de un tronco del que pueden surgir, indudablemente, otras ramas y subramas, a algunas de las cuales prestaremos alguna atención en este artículo. Es seguro que estudios y estudiosos futuros podrán seguir escrutando el follaje espeso que desde aquí se intuye, y que ahora vamos a empezar sólo a deslindar.

Conviene recalcar, antes de descender a detalles y a análisis más específicamente textuales, que las relaciones entre el bien cedido y el bien entregado como compensación asumen rasgos sumamente estables en toda la familia de relatos que vamos a conocer: el contradón entregado como compensación final (el reino, el alma, la persona, la cabeza del Bautista, los trabajos y penas de toda la descendencia...) es siempre de valor incomparablemente más elevado que el don cedido al principio (el caballo y el azor, el tesoro, la copa, la rosa, el baile...). La desproporción entre el valor (concreto y poco elevado) del objeto cedido y el valor (muy elevado, a veces inconmensurable) del objeto entregado como compensación propicia que los sujetos negociadores queden caracterizados como ingenuo defraudado (el que asume la pérdida) y como *trickster* astuto o defraudador (el que se queda al final con la ganancia).

Con una particularidad relevante: el objeto que debe ser entregado como compensación (el reino, el alma, la persona, la cabeza, el futuro de todo un linaje...) queda perdido para siempre por su ingenuo y sorprendido primer dueño, y en manos o bajo el control del *trickster* para siempre.

Hay, por supuesto, alguna excepción, como la de ciertos relatos con “final feliz” que proponen, según es usual en la órbita del cuento tradicional, la reconciliación (en el cuento de *La bella y la bestia*, por ejemplo) o la recuperación *in extremis* del bien comprometido, según se echa de ver en los cuentos sobre humanos primero ingenuos y luego sagaces que prometen su alma al diablo a cambio de algún bien concreto y que se arrepienten y la recuperan en el último momento. El *Fausto* de Goethe sería una de sus más emblemáticas manifestaciones.

2. Fernán González, el *trickster* usurero: un caballo y un azor a cambio de Castilla

A lo largo de estas páginas, y partiendo de la leyenda de la fundación de Castilla por el conde Fernán González, haremos el análisis de unos cuantos relatos que giran en torno a transferencias de bienes, a sus reclamaciones usurarias y al modo en que el héroe sabe manejarse para que el saldo sea al final positivo para él y para su pueblo. Excepto en algún caso muy puntual, marcado por el signo de la tragedia. Ello nos permitirá profundizar en la dimensión que podríamos llamar *económica* del héroe, quien, aunque nos tiene acostumbrados a aparecérsenos como *donador* noble y desprendido, en ocasiones no tiene ningún reparo en vestirse los ropajes del *trickster* doble, tramposo y calculador².

Veremos también cómo, en determinados relatos que dan la impresión de ser en buena medida simétricos con respecto al tipo que estaría representado por el de Fernán González, el héroe no es quien ejecuta el engaño del préstamo sometido a compensación exorbitante, sino que es más bien la víctima de algún prestamista usurero. En tales narraciones, las aguas suelen volver al final a su cauce, cuando el héroe (auxiliado por lo general por algún juez o consejero sagaz) gana el pleito al usurero. Aunque en algún relato concreto, que se acerca (como ya hemos advertido) más a

²Sobre la cuestión de la circulación de los dones en los relatos épicos y en los relatos de ficción en general, véase (con la amplia bibliografía a la que remite) José Manuel Pedrosa, «El Cid Donador (o el Cid desde el comparatismo literario y antropológico)», *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas. Actas del Congreso Internacional «IX Centenario de la muerte del Cid» celebrado en la Univ. de Alcalá de Henares los días 19 y 20 de noviembre de 1999*, edición de Carlos Alvar, Fernando Gómez Redondo y Georges Martin, Alcalá de Henares, Universidad, 2002, pp. 295-323.

la órbita de la tragedia que del cuento de ingenio, veremos cómo al final acaba imponiéndose el designio implacable del poderoso.

Recordemos ya los versos (redactados a mediados del siglo XIII) del *Poema de Fernán González*, una de las fuentes esenciales, entre unas cuantas más (crónicas sobre todo, pero también prosas caballerescas, romances, incluso comedias barrocas) que han dejado testimonio de la leyenda:

Levara don Ferrando un mudado açor,
non avié en Castiella otro tal nin mejor,
otrossí un cavallo que fuera d' Almançor:
avié de todo ello el rey muy grand sabor.

De grand sabor el rey de a ello levar,
luego dixo al conde que lo querié comprar:
—Non los vendrié, señor, mas mándeslo tomar,
vender non vos lo quiero, mas quiero vos lo dar.

El rey dixo al conde que non gel' tomaría,
mas açor e cavallo que gelos conpraría,
que d'aquella moneda mill marcos le daría
por açor e cavallo si dar gelos quería.

Abeniéronse amos, fizieron su mercado,
puso quand' gelo diessen a dia señalado:
si el aver non fuesse aquel día pagado,
d'allí adelant' fuesse cada día doblado.

Cartas por a.b.c. partydas y fiçieron,
todos los paramentos allí los escrivieron;
en cabo de la carta los testigos pusieron
quantos a esta merca delante estuvieron.

Assaz avié el rey el buen cavallo conprado,
mas salió l'a tres años mui caro el mercado:
con el aver de França nunca serié pagado,
por y perdió el rey Castiella su condado.

(cuadernas 564-569)³

³ Cito por *Libro de Fernán González*, ed. de Itziar López Guil, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 317-320.

Muchísimo se ha discutido acerca de las fuentes, influencias y paralelos de este relato épico español, que ha sido asociado, entre no pocas discusiones y polémicas, a diversas leyendas germánicas y árabes, con las que yo personalmente creo que tiene una relación más bien laxa y distante, no demasiado convincente. He aquí un sintético estado de la cuestión:

La controversia referente al origen de este episodio data de principios de siglo, concretamente de 1924, cuando el profesor W. J. Entwistle señaló la posibilidad de que quizá pudiera existir algún tipo de relación entre éste y la historia de carácter oral que recoge Jordanes en su *Getica*, según la cual los “Hunuguri” redimieron a su pueblo por el precio de un caballo (1924:471-2). Menéndez Pidal, que en 1910 había visto en este pasaje una posible reminiscencia de la *corroboratio* feudal (1959:52-53), a partir de 1924 se aferra a la hipótesis de Entwistle para así poder postular el origen germánico de la épica castellana, defendiendo que los *cantares de gesta* castellanos son continuación directa de los *carmina* godos, excluyendo toda posibilidad de que el poeta de Arlanza se inspirase en la obra de Jordanes y suponiendo que este episodio se mantiene desde el siglo VI hasta 1150 en *estado latente*. En 1955 Alfonso García Gallo saca a la luz un ingente estudio en el que pone en duda las hipótesis defendidas por Menéndez Pidal, que ignoran el importante papel del halcón en el episodio y, entre otros datos, apunta algunas leyendas de origen árabe, según las cuales, el conde don Julián promete a don Rodrigo traerle magníficos halcones a su vuelta de África (1955: 656-668). En 1976, L. P. Harvey señala cómo Jordanes atribuye el episodio del caballo a los “Hunuguri” y no a los godos y, en 1982, junto a D. Hook, indica varias de las leyendas de origen árabe relacionadas con la traición del conde Julián, cuatro de las cuales hacen referencia al pago de un caballo o de un caballo y un halcón. De éstas, la última fue escrita pocos años antes de la muerte de Fernán González en el 970, con lo que habría tenido tiempo para pasar a engrosar el cada vez mayor cuerpo de leyendas sobre el tema de la Reconquista y sobre el conde de Castilla (véase Harvey, 1976: 77-86 y Harvey y Hook, 1982: 840-7). García Gallo destaca en su estudio la importancia del caballo y del azor como símbolo de nobleza (no olvidemos que la posesión de un caballo era el único medio para adquirir

el grado de caballero villano) por cuanto el castigo infamante al noble se aplicaba “tanto en el mundo árabe como en el cristiano, cortándole el pie izquierdo, en el que se apoya para montar, y la mano derecha en la que lleva el azor” (1955: 658-9)⁴.

Críticos como Alfonso García-Gallo han insistido en interpretar el episodio de la fundación legendaria de Castilla en el marco de los ritos jurídicos y económicos propios de aquel territorio en el siglo XIII, relacionándolo con un tipo de trato convencional que sancionaba la demora en la devolución de una deuda con la pena del duplo:

Esto es lo que Fernán González hace, según el *Poema* [...] En lo que el *Poema* da entrada a lo fabuloso es en la fijación de la pena contractual mediante la combinación de la multa diaria o periódica y de la pena del duplo, haciéndola aumentar en progresión geométrica por cada día. Esta progresión totalmente desconocida en la vida jurídica o económica de aquella o de cualquier otra época, sólo se encuentra en los libros árabes de matemáticas que exponen el cálculo indio, o en la conocida narración en la que el inventor del ajedrez pidió una recompensa por su invento⁵.

La reflexión de García-Gallo acerca del trasfondo social y jurídico por un lado, y, por el otro, de las proyecciones literarias y legendarias del préstamo que hizo Fernán González al rey de León, resultan bastante equilibradas. Y nos dan pie para seguir adelantando en nuestra exploración de sus horizontes legendarios e insistir en que el tópico de

⁴ Extracto de la nota a pie de página que ofrece Itziar López Guil en su edición del *Libro de Fernán González*, p. 317. Las obras a las que se refiere son William J. Entwistle, «The Liberation of Castile», *Modern Language Review*, 20 (1924), pp. 471-472; Ramón Menéndez Pidal, «El rey Rodrigo en la literatura», *Boletín de la Real Academia Española*, XI (1924), pp. 157-197 y 251-286; Alfonso García-Gallo de Diego, *El carácter germánico de la épica y del derecho en la Edad Media española*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1955; Ramón Menéndez Pidal, *La epopeya castellana a partir de la literatura española*, Madrid, Espasa Calpe, 1959; L.P. Harvey, «Fernán González Horse», *Medieval Spanish Studies. Homenaje a Rita Hamilton*, Londres, Tamesis Books, 1976, pp. 77-86; y L.P. Harvey y David Hook, «The Affair of the Horse and the Hawk in the *Poema de Fernán González*», *Modern Language Quarterly*, 77 (1982), pp. 840-847.

⁵ García-Gallo de Diego, *El carácter germánico de la épica*, p. 667.

la compensación progresiva o multiplicada conoce una difusión muy interesante en los muy amplios y variados dominios de la literatura folclórica.

Pese a ello, hay que advertir de que no hay, en el monumental *Motif-Index* de Stith Thompson, ningún motivo que identifique de manera clara y unívoca el que a nosotros nos interesa, que podríamos definir así: “Alguien transfiere un don (prestado, trocado, robado) a otra persona. Reclama después una compensación sorprendente y exorbitante”.

Algunos motivos del catálogo de Thompson puede que tengan alguna relación general con el nuestro. Por ejemplo, el K255 (“Precio exorbitante demandado y recibido”)⁶. Algún crítico ha señalado, alguna vez, hacia el complejo general de motivos K134 (“Trato con engaño”) como marco para entender nuestros relatos⁷. Pero es obvio que estas concordancias pecan de muy inconcretas e insuficientes.

Pese a su no señalamiento en el catálogo de Thompson, vamos enseguida a apreciar que el motivo que hemos formulado cuenta con un muy viejo e interesante currículum cronológico y geográfico, y con derivaciones y ecos de lo más variado y disperso.

3. Un cuento sefardí del siglo XVIII y el héroe judío Guebihá ben Pesisá

Paralelos cercanos e inconfundibles de la leyenda castellana, en el nivel de la arquitectura general del relato, es decir, en el nivel que podríamos llamar *tipológico*, son muy difíciles de encontrar. Las leyendas germánicas y árabes que algunos críticos proponían como fuentes, o al menos como paralelos, remitían, sí, a pagos con caballos y halcones, pero dentro de tramas narrativas que muy poco tenían en común con la nuestra.

⁶ Véase Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, edición revisada y aumentada., 6 vols., Bloomington & Indianapolis-Copenhague, Indiana University-Rosenkilde & Bagger, 1955-1958, núm. K255.

⁷ Alan D. Deymond y Margaret Chaplin, «Folk-Motifs in the Mediaeval Spanish Epic», *Philological Quarterly*, 51 (1972) pp. 36-53, p. 41. Véase también el comentario de Harvey y Hook, «The Affair of the Horse and the Hawk», p. 844.

El texto más próximo e interesante que me ha sido posible localizar es de una época y una tradición ciertamente muy distintas de la castellana medieval (y de la germánica hacia la que Menéndez Pidal miraba como matriz presumible de nuestra leyenda y de otras leyendas épicas españolas): se trata de un cuento judeoespañol que quedó inserto, como otros ciento dos relatos más (*ma'asiyot* es la denominación sefardí de estos cuentos, tomada del hebreo) dentro de los dos volúmenes del *Me'am lo'ez Semot*, el gran comentario bíblico sefardí, que corresponden al libro del *Éxodo*. Ambos volúmenes fueron publicados en Constantinopla en 1733 y en 1746, respectivamente. El autor del primero fue el rabino Jacob Julí, mientras que el segundo quedó a cargo de otro rabino, Isaac Magriso. El cuento que vamos a reproducir se halla dentro del primer volumen, es decir, que fue redactado por el rabino Julí, en la prosa compleja, densa y refinada que fue característica de la edad de oro de la literatura sefardí.

Un resumen previo del cuento sefardí nos permitirá identificar mejor sus rasgos coincidentes con la leyenda castellana de Fernán González: en tiempos de Alejandro de Macedonia, la gente de Egipto denunció a los judíos porque les habían empobrecido con sus prácticas de usura, de las que un versículo de las propias escrituras judías dejaba constancia. Se dispuso entonces la celebración de un juicio ante el rey, lo que ponía a los judíos en una situación muy comprometida. Pero una voz se alzó de entre ellos: la del arrojado Guebihá ben Pesisá, "el más chico de los judíos", quien pidió permiso a los sabios judíos para ser él quien se enfrentase dialécticamente con los pleiteadores egipcios. El día del juicio, probó el hábil argumentador judío que 60.000 judíos habían estado sirviendo en Egipto como esclavos durante 430 años, y que cada uno habría merecido un ducado diario por su trabajo. Hechas las cuentas de lo que debían los egipcios a los judíos, resultaba que la suma de los bienes de los egipcios, más la propia *ciudad de Egipto*, con sus campos y viñas, no alcanzaba para compensar ni una cuarta parte de la deuda. Huyeron entonces los pobladores de la *ciudad de Egipto*, que abandonaron en manos de los judíos.

Antes de descender a un comentario algo más detallado del relato sefardí, voy a reproducirlo, no sin advertir que su léxico, cuajado de

hebraísmos, resulta tan poco familiar y tan exótico para el lector español de hoy que he aclarado muchas palabras con corchetes dispuestos dentro del mismo texto:

Ma'asé [cuento] en tiempo de Alexandros Mocdón [Alejandro Macedón] que se levantaron la ġente de Mišráyim [Egipto] con una demanda.

Y topamos ma'asé en tiempo de Alexandros Mocdón que se levantaron la ġente de Mišráyim con una demanda grande sobre los ġudiós y se fueron a ġuġgar delante de dito rey, y decían los mišriyim [egipcios]: «De su ley propia de Yisrael topamos claro que nuestra hacienda está en ellos, que ansí díce el pasuc [versículo] “y Adonay dio a gracia del pueblo en oġos de Mišráyim y les enprestaron”. Agora queremos que mos pagueš toda aquella plata y oro que tomasteš de nošotros, que era sumá muy grande siendo díce ġüestra ley que los bené Yisrael [hijos de Israel] la vaciaron a Mišráyim».

Los ġudiós se toparon en šá'ar [angustia] grande por no saber responderles de modo que les contente, ma había entre ellos un ġudió que se llamaba Guebihá ben Pesisá, se fue onde los ġajamim [sabios] y les dijo: «Dame licencia y yo iré a ġuġgarme con ellos delante del rey; y si es que yo los venceré a ellos con mi ta'aná [argumentación], hiné ma tob [mejor que mejor], y si ellos me vencerán a mí, estonces diréš vošotros “¿quén es este que fue a dar ta'anot [argumentaciones] por nošotros?, que cierto por su habla de el que es el más bajo de los ġudiós no habemos de pedrer nuestra razón”».

Y siendo le dieron licencia, se fue delante de dito rey y conpezó hablar diciéndoles a los de Mišráyim: «¿De a ónde prebáš vošotros que los ġudiós tomaron tanta hacienda de Mišráyim?».

Dijeron ellos: «De tu ley propia lo prebamos, según lo verás en el pasuc».

Dijo él: «Siendo vošotros hacéš bueno lo que díce mi ley, también yo vos trayeré reayá [evidencia] de mi ley a derrocar ġüestra ta'aná [argumentación]; onde díce el pasuc que Yisrael estuvieron en Mišráyim cuatrocientos y treinta años, y lefaġot [por lo menos] eran šišim riġó [sesenta mil] de ġudiós que vos estuvieron sirviendo como esclavos tanto tiempo y cada uno merecía un ducado al día por su sejirut [salario], que cierto para la melajá [trabajo] que hacían y penaban tanto y se metían en

sekaná [peligro] para hacervos güestros adobes y fraguarvos tantas civdades encastilladas no podía ser su sejirut menos de esto, y siendo ansí, se llama que vosotros debés a los júdiós el sejirut de šišim riḇó que vos sirvieron 430 años; y hacé ḥešbón [cuenta] y verés que todo lo que tomaron no será el cuarto de lo que les debíaš de dar».

Dijo el rey a los mišriyim: «Respondelde a este júdió en lo que vos demanda, que amostra claro que la razón está con él».

Dijeron ellos: «Damos tres diyas de tiempo y estudiaremos en ello».

Les dio tiempo y se acogeron todos los mišriyim y dieron y tomaron en esto, y hicieron ḥešbón que toda la hacienda que tomaron Yisrael no era afilú [incluso] por el sejirut que les tocaba por cien años, que si iban a pagarles por entero no les bastaba con darles toda la civdad de Mišráyim. Y siendo no toparon repuesta, se fuyeron todos de la civdad y dejaron sus canpos sembrados y sus viñas plantadas. Y era estonces año de la šemitá [exención], que no se puede sembrar la tierra según comanda la Ley en la perasá [parte del Pentateuco] de «Behar», y les fue provecho grande a los júdiós de topar canpos y viñas muchas y se hicieron patrones de ellas, siendo aquellos no yoltaron más por aquella civdad meḥamat [a causa de] de la vergüenza siendo un hombre el más chico de los júdiós fue bastante de vencerlos⁸.

Es obvio que el relato sefardí puesto por escrito en la Constantinopla del siglo XVIII y la leyenda de la fundación de Castilla que tenemos documentada a partir del siglo XIII presentan paralelismos indiscutibles en el nivel de la trama general y de unos cuantos detalles cruciales. Que el modo en que ambos relatos inventan, con torrencial derroche de fabulación, la fundación mítica de una (inverosímil) *ciudad* judía independiente en el Egipto de la época de Alejandro y de un estado castellano independiente en la Península Ibérica medieval muestra estrechas semejanzas; que el astuto y calculador héroe judío Guebihá ben Pesisá pertenece a la misma estirpe narrativa de héroes-*tricksters* fundadores de un estado independiente desgajado o segmentado de otro muy poderoso que el no menos astuto conde castellano Fernán González; que el papel de necios sorprendidos y defraudados que

⁸ Aitor García Moreno, *Relatos del pueblo ladinán (Me'am lo'ez de Éxodo)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, núm. 11, pp. 52-53.

cumplen los arrogantes egipcios se halla en el mismo nivel que el que reserva a los soberbios leoneses el relato español; que la treta del bien prestado en el pasado y de valor que se acumula y multiplica con el paso de los días, que los dos *tricksters* ponen en práctica, opera, en ambos casos, en planos argumentales muy similares.

Asombroso resulta, por otro lado, el hecho de que, ni en el relato sefardí, ni en ninguno de los paralelos de tradiciones diversas que nos faltan por conocer, asomen el caballo o el azor que funcionaban como objetos de intercambio en el relato castellano de Fernán González. Ello puede resultar desconcertante desde la perspectiva profundamente historicista y sociologista de los críticos españoles, que consideraban que el caballo y el azor eran elementos nucleares de la leyenda porque lo eran también en la sociedad ibérica en aquel momento preciso de su historia. Pero no resulta nada desconcertante si se mira desde la perspectiva, siempre dinámica y cambiante, del folclore, en que el papel de objeto de intercambio que pueden desempeñar un caballo y un azor puede ser desempeñado con la misma legitimidad por un tesoro, o por una copa, o por una rosa, o por una sesión de baile, según iremos viendo en los relatos que aún debemos conocer. Puede que a un historiador este sistema abierto de variables le parezca que puede degenerar en un relativismo desquiciante, difícilmente *historiable*, pero a un folclorista le parecerán variantes perfectamente acordes con la poética de los relatos que nacen de la tradición oral, cuyo motor es precisamente la variación. Y no hay que olvidar un hecho absolutamente fundamental, aunque haya sido demasiadas veces olvidado: que la leyenda del caballo y el azor de Fernán González es folclore, no es historia.

En cualquier caso, y al margen de esas variantes tan enojosas para los historiadores y tan previsibles para los folcloristas, ¿cómo interpretar el hecho de que coincidencias argumentales tan extraordinarias puedan vincular dos relatos que en los planos del tiempo y del espacio se hallan separados por al menos cinco siglos y por una enorme distancia geográfica y cultural?

Nunca es fácil pronunciarse cuando los materiales a los que nos enfrentamos son de raíz evidentemente oral y folclórica, pero no cabe duda de que el relato castellano medieval y el sefardí dieciochesco pertenecen a la misma familia tipológica. Ningún indicio apoya, en cualquier caso, que el relato sefardí, por el solo hecho de ser de

documentación posterior, sea deudor del español. Al contrario, pese a lo llamativo de sus semejanzas, las discrepancias que no dejan de detectarse también entre ambas ramas sugieren una identidad acuñada y profunda del relato sefardí, en condiciones de autonomía con respecto del español. Dicho de otro modo: ambos relatos, más que padre e hijo, tienen muchas posibilidades de ser ramas bastante apartadas de un tronco folclórico común, al que quedarían vinculados como primos lejanos o lejanísimos, aunque incuestionables.

Además, el relato sefardí da muestras de que puede estar también impregnado de motivos procedentes de otros dos tipos de relatos que vamos enseguida a analizar: el episodio de la compra de Egipto por José, a cambio de pan, que relata el *Génesis* 47:13-21; y el cuento *Pollos de huevos cocidos* (ATU 821B), con su abogado providencial que asume la defensa de ingenuos demandados por prestamistas abusivos.

Al margen de estas otras posibles influencias, la hipótesis (más bien la intuición) de que la raíz lejana de los relatos de Fernán González y de Guebihá ben Pesisá puede estar hundida en tradiciones orales del Oriente no me parece aventurada, y sobre ella volveremos más adelante, aunque ningún dato seguro puede, por el momento, confirmarla.

En cualquier caso, el relato sefardí del XVIII resulta absolutamente excepcional. No conozco ningún otro, de ninguna tradición cultural, que se asemeje tanto a la leyenda española. Ofrece una prueba muy relevante, por ello, de la raíz oral y tradicional, hundida en un repertorio narrativo ciertamente raro pero previsiblemente pluricultural, de la leyenda medieval de la fundación de Castilla.

4. José el usurero: la compra de Egipto a cambio de pan

Nuestro interesantísimo relato sefardí, que muestra tan llamativos paralelismos argumentales en relación con la leyenda medieval de Fernán González, ha de ser interpretado también, sin duda, a la luz de lo que el *Génesis* 47,13-21 dice del patriarca hebreo José, el todopoderoso político que enriqueció hasta el extremo al faraón egipcio. Un José despiadadamente usurero cuyo astuto saqueo de los atribulados egipcios tiene posiblemente mucho que ver con el *versículo* de las escrituras hebreas en que los egipcios del relato sefardí decían ver la prueba del expolio que habrían sufrido a manos de los judíos. Un José, desde

luego, turbio, cínico, implacable, que se asemeja mucho, también, al insaciable Medjámétugu, el inmortal que impuso la dictadura de la usura a sus súbditos humanos en la gesta de los fang a la que más adelante prestaremos atención:

Por entonces no había pan en toda la región, pues el hambre se había agravado en extremo. Egipto y Canán desfallecían de hambre.

Iba, entretanto, José reuniendo todo el dinero que había en Egipto y Canán a cambio del grano que le compraban y lo iba depositando en la casa del Faraón. Acabado el dinero en Egipto y Canán, todos los egipcios se llegaron a José diciéndole:

—Danos pan; ¿es que vamos a morir ante tus ojos porque no tenemos ya dinero?

José les respondió:

—Dadme vuestros ganados, si se os ha acabado ya el dinero, y a cambio os daré trigo.

Ellos trajeron a José sus ganados, y les dio alimentos a cambio de caballos, ovejas, bueyes y asnos... Así todo aquel año les proveyó de pan a cambio de sus ganados.

Pasado aquel año, volvieron a él al año siguiente y le dijeron:

—No podemos encubrir a nuestro señor que se nos ha acabado el dinero; también el ganado es ya de nuestro señor y ahora no nos queda para nuestro señor sino nuestro cuerpo y nuestras tierras. ¿Por qué habremos de perecer ante tus ojos nosotros y nuestras tierras? Cómpranos a nosotros y a nuestras tierras a cambio de pan. Seremos esclavos del Faraón nosotros y nuestras tierras, pero danos simientes para que podamos vivir y no muramos y para que nuestras tierras no queden asoladas.

Compró así José a nombre del Faraón todas las tierras de Egipto, pues los egipcios, oprimidos por el hambre, le vendieron cada uno sus fincas. De este modo adquirió José para el Faraón toda la tierra de Egipto, reduciendo a servidumbre a todo el pueblo del uno al otro confín de Egipto...⁹

El relato acerca del usurero José que leemos en *Génesis* 47 contribuye a aclararnos algunos puntos difíciles del relato sefardí que conocimos páginas atrás. El *versículo* hebreo sobre el que los egipcios fundamentaban sus alegaciones contra la actividad usurera de los

⁹ *La Santa Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas, reed. 1988, p. 65.

judíos bien podría remitir a este duro y descarnado pasaje del Génesis, y *la ciudad* improbable que los egipcios dejaron en manos de los judíos en la leyenda sefardí del XVIII bien podría ser eco de las propiedades que, según la Biblia, perdieron por culpa de José.

Pero, para nosotros, el episodio narrado en *Génesis 47* tiene otro valor añadido: nos proporciona una prueba crudísima, absolutamente contundente, de que el héroe de una comunidad puede perfectamente actuar como usurero despiadado en relación con los miembros del grupo rival. Siempre que sus víctimas sean *otros*, miembros de pueblos enemigos, la usura, el abuso sin ningún escrúpulo de la violencia militar y económica, la condición de *trickster* tramposo e implacable, puede ser, a tenor de lo que nos indica el relato bíblico, atributo legítimo del héroe.

5. La copa de plata con que pagó José el precio de Benjamín

Pocos héroes hay tan interesantes como el hebreo José desde el punto de vista de la actividad distribuidora de dones, que en su historia acaban siguiendo el camino del despojo de los egipcios y la transferencia a los judíos, aunque con mil y una variantes, recesos, atajos y asombrosas combinaciones.

Uno de los episodios más interesantes de su leyenda (*Génesis 44, 1-17*) atañe directamente al complejo de relatos que estamos analizando, y plantea una versión sumamente interesante: el objeto transferido es, en esta ocasión, una copa de plata (es decir, un objeto de valor escaso y concreto) que él simula que le ha robado su hermano menor, Benjamín, para poder pedir, como compensación exorbitante, la esclavitud del hermano (es decir, un contradón de valor mucho mayor que el que tenía la copa). Ni Benjamín ni ninguno de sus hermanos saben todavía que el mandatario de los egipcios al que se enfrentan es en realidad el hermano al que ellos habían abandonado, años atrás, en el interior de un pozo:

Luego mandó José a su mayordomo: “Llena de víveres los sacos de estos hombres hasta arriba y pon el dinero de cada uno en la boca de su saco. Pon mi copa de plata en la boca del saco del más joven, junto con el precio de su grano”. Y él hizo conforme a la orden de José.

Llegada la mañana, fueron despedidos nuestros hombres con sus asnos. Apenas habían salido de la ciudad, de la que no estaban lejos, cuando José dijo a su mayordomo: “Levántate, sigue a esos hombres, dales alcance y diles: ¿Por qué habéis devuelto mal por bien? ¿No es ésa la copa que sirve a mi señor para beber y adivinar? Es un gran mal el que habéis hecho”. Él les dio alcance y les habló de ese modo. Pero ellos respondieron “¿Por qué habla así mi señor? ¡Lejos de tus siervos hacer cosa semejante! Ya ves que el dinero que encontramos en la boca de nuestros sacos te lo hemos traído desde la tierra de Canán, ¿Cómo podríamos haber robado plata u oro de la casa de tu señor? Aquel de tus siervos en quién fuere hallada la copa que muera y nosotros mismos quedaremos como esclavos de tu señor”. Él dijo: “Bien, sea conforme a vuestras palabras: aquel en cuyo poder se halle la copa será mi esclavo, pero todos los demás podréis marchar”. Ellos descargaron aprisa sus sacos y cada uno abrió el suyo. Él los registró empezando por el mayor y terminando por el menor, y la copa fue hallada en el saco de Benjamín. Se rasgaron ellos, entonces, sus vestidos, volvieron a cargar sus sacos, cada uno el suyo y volvieron a la ciudad.

Cuando Judá y sus hermanos llegaron a la casa de José, éste estaba todavía allí; ellos se postraron ante él. José les preguntó: “¿Qué es lo que habéis hecho? ¿No sabíais que un hombre cómo yo sabe adivinar?”. Y Judá respondió: “¿Qué diremos a mi señor y cómo podremos justificarnos? Es Dios quién ha descubierto la maldad de tus siervos. Henos aquí, pues, como esclavos, tanto nosotros como aquel en cuyo poder fue hallada la copa”. Pero él respondió: “¡Lejos de mi obrar así! El hombre en cuyo poder ha sido hallada la copa sea mi esclavo, vosotros volved en paz a vuestro padre”¹⁰.

6. ATU 2009: *El origen del ajedrez*

Después de este excursus para conocer algunas de las hazañas de José como *trickster* tramposo y calculador, que nos sirven para interpretar y encuadrar mejor los relatos de Fernán González y de Guebihá ben Pesisá, vamos a atender en detalle a un relato que, a través de alguna breve alusión, nos ha salido antes al paso. No es del todo similar en

¹⁰ *La Santa Biblia*, p. 61.

el diseño general, pero se halla sin duda relacionado con la leyenda castellana del siglo XIII y con el cuento sefardí del XVIII, en el nivel al menos de su tópico esencial. Se identifica con el motivo que tiene el número Z21.1 en el gran catálogo de motivos folclóricos de Stith Thompson, y con el número 2009 en el de tipos cuentísticos de Aarne-Thompson-Uther. El título por el que se conoce convencionalmente este relato es el de *El origen del ajedrez (Origin of chess)*, y el resumen que ofrece el catálogo internacional de tipos es el que sigue:

ATU 2009. *El origen del ajedrez*. El inventor del ajedrez solicita granos de cereal por cada casilla del tablero: uno por el primero, dos por el segundo, cuatro por el tercero, etc..., de modo que en cada casilla quede doblada la cantidad que corresponde a la anterior. El rey se ve incapaz de reunir tanto grano¹¹.

Un artículo ya clásico de Charles H. Livingston, publicado en 1930, daba cuenta de algunas enigmáticas formulillas que parecen aludir a nuestro tópico, insertas en ciertos poemas medievales franceses y de otras tradiciones europeas. Ahí está, a título de ejemplo, el verso del trovador Peire Vidal que decía “Mils tans es doblatz sos bes Qu’el compte de l’escaquier”, alusivo a “la progresión geométrica por dos siguiendo las casillas del tablero del ajedrez”.

Livingston sintetizó de este modo el argumento de ciertas versiones árabes y persas (que según él, y otros críticos, debían remontar a un prototipo posiblemente indio) de la leyenda a la que parecen aludir tal especie de versos:

Un monarca indio, enamorado de sí mismo, tenía abandonado el gobierno de su pueblo y de los estados tributarios. Bramanes y rajás intentaban que reaccionase, pero él les enviaba a todos a la muerte por su insolencia. Siguiendo el consejo de diversos aduladores, cayó en el peor de los excesos. El bramán Sissa, hijo de Daher, llevado por su patriotismo, decidió darle una sutil lección, e inventó el juego del ajedrez, en el que el rey, que era la pieza más importante, no tiene el poder de atacar ni el de

¹¹ Traduzco de Hans-Jörg Uther, *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia-Academia Scientiarum Fennica, 2004, núm. 2009.

defenderse a sí mismo contra los enemigos sin la ayuda de sus súbditos y soldados.

Se celebró el juego, y Sissa fue convocado para mostrárselo al rey. El resultado fue que el rey aprendió la lección y cambió de conducta. Invitó a Sissa a fijar su propia recompensa. Él pidió que le fuera dado el número de granos de trigo que resultase de situar uno en la primera casilla del tablero de ajedrez, dos en el segundo, cuatro en el tercero, ocho en el cuarto, etc., multiplicando por dos hasta llegar a la casilla 64. El rey se quedó sorprendido por la modestia de aquella petición, y sin reflexionar prometió que se lo concedería. Pero cuando sus tesoreros echaron las cuentas del montante final, resultó que no era posible pagarla con todo su tesoro. Sissa convenció de este modo al rey de la necesidad de estar siempre en guardia frente a todo¹².

Versiones tradicionales de este tipo de relato han sido documentadas, según indica el catálogo de Aarne-Thompson-Uther, en Lituania, Carelia, Irlanda, Frisia, Eslovaquia, India y Egipto. Existen además multitud de versiones librescas, popularizadas a veces en copias clónicas, en todo tipo de historias y tratados acerca del ajedrez. Si hacemos abstracción de estas últimas versiones, que han ido adquiriendo el sello escasamente original de los productos de cultura de masas, el hecho de que versiones auténticamente tradicionales se hallen atestiguadas en la India y en Egipto refuerza la hipótesis de una remota raíz india de este tipo de relatos, de acuerdo con lo que vienen defendiendo desde hace tiempo los estudiosos de las versiones árabes y persas, que son las más completas y detalladas que se conocen.

7. La equivalencia imposible del don y del contradón: Ilombe y la fruta de Ngwakondi, Loki y el cabello de Sif

Es obligado señalar, llegados a este punto, que una regla básica del funcionamiento de cualquier sistema de intercambio es que no puede haber don idéntico a su contradón; o, dicho de otro modo, valores idénticos de un don y de su contradón, o valor igual a precio. Si cualquiera de esas posibilidades pudiese siquiera darse, no habría

¹² Traduzco de Charles H. Livingston, «Old French *Doubler L'Eskiekie*», *Modern Language Notes*, 45 (1930), pp. 246-251.

ninguna razón para que efectuásemos intercambios. No tiene ningún sentido entregar un euro a alguien a cambio de otro euro. Un euro debe ser entregado a cambio de un contradón que nunca podrá ser otro euro, sino un objeto o un servicio diferentes. Si el intercambio es pactado, ha de basarse en la convención (no en la convicción) de ambas partes de que el don y el contradón son más o menos equivalentes o más o menos equiparables. Si el intercambio es forzado, no precisa basarse en esa convención.

Los cuentos tradicionales pueden ilustrarnos muy bien acerca de lo que, dicho de esta manera, parece sólo una abstrusa reflexión economicista.

Un ejemplo revelador del motivo de la compensación abusiva que hay que satisfacer por un objeto cuyo valor se desconocía, y cuya restitución perfecta resulta prácticamente imposible, es la que aparece en una versión del pueblo ndowé de Guinea Ecuatorial del cuento clasificado bajo el número 480 (*La niña amable y la ruda*) del catálogo de Aarne-Thompson-Uther.

El relato está protagonizado por una niña buena a la que su madrastra no da alimento. Ella come un día determinado fruto, y la malvada tirana le impone la obligación de ir a buscar un fruto exactamente igual al devorado. Tarea a todas luces imposible, a la que sólo la cuarta dimensión prodigiosa de los cuentos abre un resquicio de posibilidad. Lo aprovecha la joven heroína viajando heroicamente al infierno, único lugar donde es posible capturar el reflejo de cualquier cosa que haya habido antes en el mundo. Tras un durísimo viaje iniciático, la niña buena logrará traer del Más Allá la réplica perfecta de la fruta que comió al principio. La hermana mala e indisciplinada, que después hará el mismo recorrido iniciático, no lo conseguirá. Apreciemos ya cómo queda engastado el motivo en el inicio del cuento:

Érase una vez...

Vivía Ndjambu con sus dos mujeres, Ngwalezie y Ngwakondi. Ngwalezie cogió embarazo y dio a luz a una muchacha. Se llamaba Ilombe. Ngwakondi también dio a luz a una muchacha. Entonces vivían felices. ¿Qué pasó? Ngwalezie murió, y se quedó Ilombe con su padre y Ngwakondi. Y, ¿qué hacían? Cuando ella decía una cosa, no le hacían caso. No la querían cuidar bien, y la pobre chica pasaba días con hambre, hambre, hambre.

¿Qué pasó? Pensó la chica que ahí había un fruto que se llamaba berenjena. Entonces picó, empezó a cocinar, se lo terminó de comer. Cuando llegó esa mujer, Ngwakondi, preguntó a su hija: “¿Quién ha picado berenjena?”. Ella dijo: “No lo sé, debe haber sido Ilombe”. Preguntó a Ilombe, y ésta dijo: “Sí. Tuve hambre, por eso he picado”. “¿Quién te había dicho? Búscala en cualquier sitio y devuélvemela”. La pobre chica pensó: “Oh, Dios mío, ¿qué voy a hacer? ¿Dónde voy a encontrar una berenjena igual? Mi madre ya no vive. He quedado yo misma sola. ¿Qué voy a hacer?”. Pues empezó a llorar. Ngwakondi le mandó: “Vete a cualquier sitio, vete a encontrar mi berenjena. Si no la traes, no vivirás aquí”.

La pobre chica empezó a caminar...¹³

Otro relato que muestra lo difícil que es hallar un contradón absolutamente idéntico, equivalente o equiparable a un don, y la necesidad que hay, para hallarlo, de descender al Más Allá de los cuentos, es el de la historia de Loki, el *trickster* de la mitología nórdica que cortó y robó los cabellos de Sif, la esposa del poderoso dios Thor. Éste, enfurecido, consiguió capturar a Loki, quien se vio obligado a prometer que devolvería el cabello robado y que lo dejaría en las mismas condiciones que estaba antes.

Difícil empeño. A Loki le tocó, también, traspasar las puertas del Más Allá y llegar a la cueva en la que vivían los hijos de Ivaldi, expertísimos artesanos. Sólo ellos fueron capaces de confeccionar una peluca de hilos de oro que, en cuanto fue colocada sobre la cabeza de Sif, se convirtió de manera prodigiosa en un conjunto de cabellos idénticos a los que habían sido robados.

8. ATU 821B: *Pollos de huevos cocidos*. De nuevo sobre la equivalencia imposible del don y del contradón

A la vista de estos relatos protagonizados por Ilombe y por Loki, que dan fe de lo difícil, por no decir imposible (pues exige un arriesgadísimo viaje al Más Allá) que es localizar contradones idénticos a los dones, cobra un nuevo significado el cuento que tiene el número 821B (*Chickens*

¹³ Jacint Creus, *Identidad y conflicto: Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1997, pp. 36-38.

from Boiled Eggs, “*Pollos de huevos cocidos*”) en el catálogo de Arne-Thompson-Uther, en el que ha sido resumido de esta manera:

Un viajero (un soldado, un marinero, un mercader, un estudiante) come un plato de huevos en una posada y los deja sin pagar. Años después, cuando vuelve a pagar su deuda, el posadero le reclama el valor de todos los pollos que hubieran podido salir de los huevos en aquel tiempo. El viajero no puede (o no desea pagar) una suma tan enorme, de modo que el ventero lleva el pleito ante un tribunal. El viajero encuentra a un hombre (el demonio, un granjero, un pastor, un criado, un sabio, un abogado, un gitano, un niño) que se ofrece a hablar por él como abogado.

El día del juicio el abogado llega tarde y se excusa explicando que él estaba cocinando alubias (u otras legumbres) para plantarlas. El juez asegura que las alubias plantadas no pueden germinar, y el abogado responde que los pollos no pueden salir de huevos cocidos. La demanda es rechazada (o el diablo se lleva al juez)¹⁴.

Nos encontramos, según es fácil apreciar, ante un cuento folclórico cuyo tópico central, el del don cedido con interés de usura y reclamado luego de manera abusiva, se halla estrechamente relacionado con los demás relatos que hemos conocido, por más que los papeles figuren en esta ocasión invertidos: el hombre bueno (quizás sería demasiado pretencioso llamarlo *el héroe*, en el marco de un cuento que no es maravilloso, sino de aventuras novelescas) es ahora la víctima del engaño, y el tramposo es el que le cede malévolamente el bien para el que luego reclamará una compensación exorbitante.

Pese a la radical simetría que invierte las relaciones entre los protagonistas, es indudable que este relato sigue inmerso dentro de una muy bien reconocible constelación de relatos, con ingredientes, funciones y conflictos en cierta medida compartidos.

Uno de sus puntos de mayor interés para nosotros es que este cuento desmiente, desde el ras de tierra en que se desenvuelve el cuento de ingenio que no tiene ingredientes prodigiosos, a los relatos maravillosos

¹⁴ Véase este resumen, más la edición de una versión y la referencia a más versiones españolas, en Julio Camarena Laucirica y Maxime Chevalier, *Catálogo tipológico del cuento folclórico español: Cuentos religiosos*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2003, núm. 821B.

de Ilombe y de Loki, que dejaban algún resquicio abierto a la posibilidad de recuperar del Más Allá contradones idénticos a los dones con que se traficó en el pasado. El cuento de los *Pollos de huevos cocidos* prefiere, desde su realismo algo cínico, cancelar esa posibilidad, condenando como abusiva la imposible reclamación que hace el posadero de los bienes multiplicados que habrían podido salir de los dos huevos cocidos.

Otra dimensión suya interesante, que ya hemos apuntado antes brevemente, es que la estructura narrativa de este cuento ATU 821B parece tener algo que ver y ha podido proporcionar algún modelo al relato sefardí protagonizado por el héroe judío Guebihá ben Pesisá, cuya labor de abogado de los inocentes judíos llevados a juicio ante el rey de Egipto se asemeja mucho a la del ingenioso abogado que asume la defensa de los ingenuos demandados por el posadero en el cuento de *Pollos de huevos cocidos*.

9. *Eyom Ndong, el buscaproblemas, epopeya del pueblo fang de Guinea Ecuatorial*

Otra versión (o más bien otra inversión) absolutamente fascinante del tópico de la cesión de bienes con interés de usura, y de los conflictos que su reclamación abusiva suscita, nos está esperando en una revuelta inesperada y muy exótica de nuestro itinerario: en una de las fascinantes epopeyas en lengua fang que pudieron ser recogidas de la viva voz del inmenso cantor épico de Guinea Ecuatorial, Eyí Moan Ndong, quien falleció en 2000.

El título en español de la epopeya es *Eyom Ndong, el buscaproblemas*¹⁵, y su argumento presenta ingredientes llenos de interés para nosotros. En primer lugar, porque todo el relato gira en torno a tratos de usuras impuestas mediante coacción y de compensaciones exageradas, que enfrentan a un prestamista insaciable, Medjámetugu, caudillo del reino de los inmortales (los Ekang), con un héroe humano idealista y generoso,

¹⁵La epopeya ha sido traducida al español y editada en Eyí Moan Ndong, *Eyom Ndong, el buscaproblemas, y Mondú Messeng*, edición de Ramón Sales Encinas y Domingo Elá Mbá, Vic-Malabo-Bata, CEIBA Ediciones-Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial, 2007. Puede verse el estudio introductorio de José Manuel Pedrosa, «Eyom Ndong, el buscaproblemas, epopeya del pueblo fang: entre el mito, el cuento y la comedia», pp. 5-21.

Eyom Ndong, que aspira a liberar a su pueblo (los Ocuñ) de la tiranía militar y económica de los inmortales.

Este marco de relaciones resulta muy similar, a todas luces, al que vinculaba al rey prepotente y opresor Sancho Ordóñez de León con el levantisco héroe castellano Fernán González, o a la egoísta turba de los egipcios con el voluntarioso héroe judío Guebihá ben Pesisá. Pero muestra, también, parecidos asombrosos en relación con el relato acerca de José el usurero que aparece en *Génesis* 47, 13-21. De hecho, Medjámétugu y José no actúan sólo como tiranos que utilizan la usura para asfixiar a todo un pueblo: Medjámétugu es, además, un comisionado del Angón (el jefe supremo de los inmortales), igual que José lo es del Faraón; ambos cuentan con un cuerpo auxiliar de militares que impone la dictadura económica y política sobre sus esclavizadas víctimas; ambos conceden tramposos créditos cuya casi imposible satisfacción final agrava el círculo vicioso que ahoga a los desheredados que tienen bajo su dominio; ambos logran, en fin, imponer su dictadura mediante el uso de una violencia extrema a sus desdichados súbditos.

Las similitudes entre el relato de *Génesis* 47, 13-21 y la epopeya fang de *Eyom Ndong, el buscaproblemas* son, en definitiva, tan llamativas, que puede que no sea demasiado arbitrario pensar que ambos podrían pertenecer a una misma vasta y flexible constelación de narraciones, pese a las enormes distancias de tiempo, lugar y cultura que las separan.

Las figuras paralelas del castellano Fernán González, del judío Guebihá ben Pesisá y del fang Eyom Ndong (el héroe que encabezó la rebelión contra Medjámétugu) nos obligan a tener en cuenta una situación y un concepto que es el momento ya de traer a colación: el de la segmentación de un pueblo con respecto a otro como ámbito de la actuación épica del héroe cultural, del héroe fundador, del héroe emancipador o liberador de su pueblo. A la cuestión de la segmentación como proceso de escisión de una rama subsidiaria (en términos de *linaje* demográfico, político, simbólico) con respecto a un linaje troncal o a una estructura política dominante le dediqué ya un artículo que me exige ahora de dar mayores detalles¹⁶. A él remito a quien desee entender mejor el sustrato antropológico sobre el que descansan los conflictos político-económicos

¹⁶ Véase José Manuel Pedrosa, «El Cid y la política de la segmentación: historia, literatura, antropología», *E-Humanista*, 12 (2009), pp. 291-304 (puede consultarse en la dirección web http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_12/articles/Pedrosa.pdf).

entre leoneses y burgaleses (es decir, entre Sancho Ordóñez y Fernán González), entre egipcios y judíos (es decir, entre la masa del tiempo de Alejandro y Guebihá ben Pesisá), o entre inmortales y humanos (es decir, entre Medjámétugu y Eyom Ndong).

Lo más notable de la epopeya fang puede que sea su descorazonador desenlace: Medjámétugu y sus sicarios inmortales logran, después de una guerra atroz, imponer el poder abusivo del jefe supremo Angón y consolidar su sistema de dominación mediante la usura sobre los humanos cuya rebelión general ha encabezado Eyom Ndong (igual que logró José imponer la dictadura del faraón sobre sus súbditos egipcios). Terrible, desoladora metáfora, de la situación de opresión económica y política en la que viven el pueblo fang y el resto de los pueblos de Guinea Ecuatorial y de África en su conjunto, sometidos al feroz expolio de dictaduras insoportables dentro de sus fronteras y, por si eso fuera poco, víctimas de la voracidad sin límites de un Primer Mundo occidental que vampiriza, mediante inmorales tratos de usura, los recursos naturales de aquel continente, y que además vende a sus nativos, a precios absolutamente abusivos, productos fabricados en Occidente con materias primas (y a veces con operarios) que han sido esquilados de las tierras del tristemente llamado Tercer Mundo.

Prueba, todo ello, de hasta qué punto los esquemas narrativos e ideológicos de la literatura oral, que son siempre reflejo de discursos heredados de tradiciones inmemoriales, resultan dúctiles y abiertos a la hora de servir de cauce a la particular expresión poética e ideológica, estética y vital, de los pueblos a los que dan voz. Y que confiere al cantor Eyí Moan Ndong y a su amargo y desesperanzado retrato de la explotación que sufre, a varias bandas, su pueblo, una dimensión ideológica, política y moral que sorprende por lo acerado de sus metáforas, lo clarividente de su intención y lo desoladoramente realista de sus horizontes. Tengamos en cuenta, a este respecto, que a Eyom Ndong, el héroe de los humanos que se rebelan sin esperanza contra los inmortales, le asocia el cantor épico fang el epíteto irónico de “el Buscaproblemas”. Amargo reconocimiento, sin duda, de impotencia frente a los poderosos, no sólo en el plano de la vida, sino también en el plano del lenguaje y la poesía.

Es el momento ya, después de este largo preámbulo, de conocer con algo más de detalle la trama de la epopeya fang: los protagonistas son unos grotescos militares que forman parte del pueblo de los inmortales, cuyo

jefe es el tiránico e insaciable Medjámétugu, quien está a las órdenes del jefe supremo Angón. Como los humanos tienen miedo de ir a comprar a los supermercados del mundo de los inmortales, Medjámétugu hace que sus hombres, disfrazados de comerciantes *hausas*, funden tiendas en el mundo de los humanos. Los militares traman que, quienquiera que entre en los nuevos supermercados y pregunte simplemente por el precio de un objeto, quedará obligado a llevárselo previo abono del importe (exageradamente elevado, arbitrariamente esclavizador) que le será reclamado. O previa firma de vales y de pagarés que establecen líneas de crédito aplazado absolutamente desproporcionadas.

Éstas son las órdenes que da “el patrón” Medjámétugu a sus sicarios:

No hay que permitir esa costumbre de que el cliente recorra toda la factoría preguntando los precios, artículo por artículo y tú dándole los precios para que al final se vaya sin comprar nada. ¡Totalmente prohibido! Porque la mercancía está respaldada por el gobierno. Si alguien pregunta el precio de algo, lo tiene que comprar, queriendo o no. Si esa persona se niega a comprar, entonces le cogéis y le atáis hasta que sus hermanos vengan a recuperarlo pagando el rescate [...]

Si alguien entra dentro de la factoría y dice que le den vale, un pagaré, y se compromete diciendo que el verano que viene va a chapear una finca, a cortar los árboles y prenderles fuego; que lo chapeará todo porque tiene ya preparado un semillero de café, que lo plantará y lo cuidará durante cuatro años y que transcurrido ese tiempo recolectará el café y con lo que obtenga de su venta vendrá a pagar el vale; si alguien viene diciendo esto, estáis autorizados a darle vale, porque esa persona tiene garantía de que va a plantar café¹⁷.

Estas últimas frases resultan enormemente significativas, porque traslucen lo inexorable de la condena que habrá de sufrir el súbdito que se atreva a preguntar siquiera por el precio de algún producto: los trabajos en régimen de esclavitud durante años y años, hasta que pague la deuda aplazada. No cabe duda de que tal castigo se asemeja a la descripción de las penalidades que pasaron los egipcios esclavizados bajo la dictadura de José, o a los relatos del tipo de la Bella esclavizada por la Bestia

¹⁷Eyí Moan Ndong, *Eyom Ndong, el buscaproblemas*, pp. 26 y 27.

en pago de otra deuda usuraria, o a la de humanos esclavizados por el demonio, en pago de alguna deuda o pacto, según relatan numerosos cuentos y leyendas.

El caso es que los abusos de los inmortales de la epopeya fang dan lugar a violencias tan crudas como éstas:

Nguá y su mujer llegaron a la puerta de la factoría –KUELET–, justo a la factoría de Nzé Ondó.

–¿Cuánto vale este machete? ¿Y la lima? Ya es el momento de chapear las fincas y deseo empezar mañana.

El factor le contestó:

–El machete cuesta cinco mil y la lima, cinco mil.

–¿Qué? Así que el dinero ya es como..., como.... ¿vas en serio o me gastas una broma?

–¿Qué broma? ¿Acaso no has preguntado? El machete y la lima valen diez mil. Aquí los tienes y bien empaquetados.

Dirigiéndose a su mujer, Nguá dijo:

–Ah, Monumasock, pregunta por la enagua que es lo que te ha traído aquí; además están confeccionadas.

–¿Cuánto vale una enagua?

–Cinco mil –le respondió el factor.

–¡Ah, kié! ¿No hay otro precio en esta factoría? ¿Todo vale cinco mil?

¿Hasta una simple enagua que viste una mujer?

Nzé Ondó le dijo:

–Ya me debes quince mil.

–¿Cómo que te debo?

–Como que lo debes, lo siento por ti –dijo el factor¹⁸.

El ingenuo y sorprendido Nguá (recuérdese que la sorpresa ante lo enorme de la reclamación es uno de los ingredientes estables de todos los relatos que estamos conociendo) pagará muy cara, víctima de una brutal paliza (que no sirve para exonerarle de la deuda aplazada), la resistencia a formalizar su desdichada compra. Pero, al menos, tal castigo servirá para que los demás humanos escarmienten en cabeza ajena. La estratagema de los prepotentes usureros funciona aquella primera vez, como es lógico, pero no funciona una segunda. El rumor de las opresivas condiciones de compra empieza a circular de manera

¹⁸Eyí Moan Ndong, *Eyom Ndong, el buscaproblemas*, p. 42.

inmediata, y ningún otro despistado vuelve a arriesgar sus bienes (ni los suyos ni los de su descendencia) ni su integridad física traspasando el umbral de los terroríficos supermercados.

Hace entonces su aparición el héroe rebelde, el generoso, idealista y astuto Eyom Ndong, quien decide enfrentarse a los dominadores inmortales con sus propias armas: las astucias económicas. Les compra, en efecto, todos los productos que venden en sus supermercados, bajo promesas de este tenor:

Así que os pido que me deis un vale o pagaré. Haremos un “errecibo”, en el cual pondremos los meses o los años en los que me comprometo a pagar y lo cumpliré. Mis habitantes no tienen nada con lo que vestirse, ¡os suplico que me concedáis ese favor!

[...] Nzé Medang dijo:

—Le vamos a conceder el vale porque su petición cae dentro de una de las leyes que nos dejaron. Aquí ha ocurrido lo siguiente: hemos vendido usando la fuerza sólo a un cliente, con lo que los demás se han alejado de nosotros. Éste que viene de lejos, no sabe qué es lo que ha pasado y ya llevamos seis meses sin vender nada de nada. Así que si pide que le demos toda la mercancía en vale, hay que concedérsela: pagará.

[...] —¿En cuánto tiempo te comprometes a pagar? Sabes que esto debe figurar en el texto. Al cumplir dicho plazo o salimos a tu encuentro o tu sales para venir a pagarnos. Ése será nuestro último acuerdo.

Eyom Ndong les dijo:

—Pagaré dentro de seis meses¹⁹.

Pero, en vez de guardar la palabra a los despiadados dominadores, lo que hace Eyom Ndong, el héroe de los humanos, es preparar la rebelión de los suyos. Reúne a todos los clanes, junta todos los ejércitos humanos, y recibe el compromiso de la cooperación solidaria de todas las especies animales, mientras que los opresores se preparan también para el apocalíptico enfrentamiento:

—Está claro que ese mentiroso de Eyom Ndong no nos va a pagar el vale. Ha repartido la mayor parte de las mercancías entre sus hermanos diciendo que se trata de compensaciones por

¹⁹Eyí Moan Ndong, *Eyom Ndong, el buscaproblemas*, pp. 80, 82 y 83.

los muertos provocados por los Ekang. De manera que cuando pasen los seis meses del plazo que nos dio y nosotros vayamos a exigirle que pague su vale, irá y dirá que los Ekang ya quieren que les devolvamos las indemnizaciones que pagaron por nuestros muertos. Y entonces tendremos que pelear con todos los de Ocuñi si queremos que nos devuelvan los quinientos y pico millones. Este Eyom Ndong es un hombre de problemas²⁰.

La batalla final resulta grandiosa: los inmortales, auxiliados por la magia negra, acaban reprimiendo salvajemente la rebelión de los humanos, a quienes no sirve de nada su pura e ingenua alianza con los animales. A Eyom Ndong, el héroe levantisco, tan inconformista y generoso como el castellano Fernán González o como el judío Guebihá ben Pesisá, no le sonríe el mismo sino favorable que a aquellos en su lucha contra los poderes opresores.

En Guinea Ecuatorial, en África, ni la más fabuladora imaginación poética se atreve a soñar un mundo libre de usureros insaciables que mediante el uso de la más despiadada violencia económica no tienen el menor escrúpulo en condenar al hambre a poblaciones enteras.

10. ATU 425: *La bella y la bestia*, o la hija como compensación por una rosa

A los desdichados fang de Guinea Ecuatorial la epopeya de *Eyom Ndong, el buscaproblemas* les imaginaba esclavos de los poderosos para poder pagar la deuda exorbitante que contraían por el solo hecho de preguntar el precio de los productos de un supermercado. A la Bella protagonista de algunas versiones europeas del célebre cuento la esclavitud le cayó encima como castigo porque su padre había cortado una simple rosa del jardín de la Bestia, y ésta sólo aceptaba como contradón la entrega de la hija del ladrón. Dos historias paralelas, más cruda y desolada la primera, más estilizada y amable la segunda, que es la única que arriba al puerto feliz de la reconciliación (a través del matrimonio) entre las dos partes, como resulta obligado en los luminosos dominios del cuento maravilloso.

²⁰ Eyí Moan Ndong, *Eyom Ndong, el buscaproblemas*, p. 102.

Recordemos el resumen típico de las versiones más corrientes del cuento de *La bella y la bestia*, que se corresponde con ATU 425C:

Un mercader sale de viaje e intenta adquirir regalos para sus tres hijas. Las dos mayores piden joyas y vestidos, y la más joven una rosa. Pero el padre no podía encontrar ninguna.

Se pierde, y pasa la noche en un castillo desierto, en el que arranca una rosa. Un animal (invisible) le pide que a cambio mande un sustituto. La hermana más joven cumple la promesa del padre, pero rechaza casarse con el horrible animal, que, en cualquier caso, la trata con amabilidad.

En un espejo mágico ve ella que su padre está enfermo. Le es permitido ir a visitarlo, pero (influenciada por sus envidiosas hermanas) deja pasar la hora convenida para el regreso. Cuando vuelve, encuentra al animal casi moribundo, se da cuenta de que le ama, lo cuida y lo besa. De ese modo desencanta al príncipe de su forma animal. Se casan²¹.

Las numerosas versiones, reversiones e inversiones que se han hecho del cuento de *La bella y la bestia* —como la película homónima (1946) de Jean Cocteau, o como la gran obra maestra *Bad guy* (2001) del cineasta surcoreano Kim-Ki-Duk— prestan gran atención al motivo de la apropiación, sin la suficiente información acerca de las consecuencias que ello puede traer, de un objeto cuyo resarcimiento, a crédito, sólo puede hacerse mediante la pérdida de bienes de valor inconmensurable: el propio cuerpo, la libertad personal.

La película de Kim-Ki-Duk introduce la variante originalísima de la joven rica y hermosa que roba una lámina de un libro en un supermercado. Igual que en la epopeya de los fang, el supermercado se nos aparece como el espacio paradisiaco del que está prohibido arrancar el don fatal que trae la perdición. La imposibilidad de compensar el robo de ese objeto —cualquier contradón que ofrece le es rechazado por insuficiente— es lo que conduce a la joven a una situación de inacabable prostitución que le es exigida como única manera de resarcir la deuda contraída. Bajo la mirada obsesiva del hombre al que sustrajo la lámina de un libro, que se convierte así en una de las encarnaciones más terroríficas de la figura del usurero que pide un bien de valor incalculable

²¹ Traduzco de Uther, *The Types of International Folktales*, núm. 425C.

(un cuerpo, una vida) como compensación de un don tan absolutamente fútil como es la página de un libro.

11. Del cuento maravilloso a la tragedia (*Rumpelstilzchen* o Idomeneo): de nuevo el hijo como compensación

El relato de *La bella y la bestia* nos situaba ante la trama de un padre que arranca una rosa de un jardín y que se ve obligado por ello a entregar a su hija como compensación por aquel robo.

Se trata de un motivo, el de la entrega de un hijo o de una hija como víctima o rehén, que se halla asociado al motivo de la pérdida de un linaje o de los derechos de un linaje, es decir, al motivo de la pérdida del paraíso para la descendencia de Adán y Eva, o de los derechos de primogenitura para la descendencia de Esaú.

La literatura suele reaccionar de dos maneras diferentes ante este tipo de trama: salvando o redimiendo al hijo entregado como rehén, en el ámbito del cuento maravilloso, que culmina siempre con la resolución del conflicto; o eliminando definitivamente al hijo y provocando un conflicto de enorme patetismo, en el ámbito de la tragedia.

El análisis de los muchísimos tipos de relatos que insisten en la entrega de los hijos como rehenes o víctimas compensatorias, al final de un plazo determinado, ocuparía un espacio del que aquí no disponemos. Nos limitaremos, por tanto, a evocar, a título de simple ejemplo, el cuento de *El nombre del auxiliador sobrenatural*, que es conocido en España como *El enanito saltarín*, e internacionalmente como *Tom Tit Tot* o como *Rumpelstilzchen*, catalogado como 500 en el catálogo de tipos cuentísticos de Aarne-Thompson-Uther. Suele estar protagonizado por una mujer que, en un momento de apuro, a cambio de un bien material que precisa de forma desesperada y urgente, promete a un ser demoníaco darle el primer hijo que nazca de ella. Al final logra —gracias a la intervención de algún abogado sobrenatural, esta vez de carácter benéfico—, cancelar tan oneroso crédito y recuperar a su hijo.

En el ámbito de la tragedia, me limitaré a recordar el mito clásico de Idomeneo, uno de cuyos episodios clave ha sido sintetizado así:

Otras versiones cuentan que, cuando el viaje de Troya a Creta, la flota de Idomeneo se vio azotada por una tempestad.

Entonces el rey hizo voto de sacrificar a Poseidón el primer ser humano que encontrase en su reino si llegaba sano y salvo a él. Y he aquí que la primera persona que vio al abordar fue su hijo (o su hija). Fiel a su promesa, el rey lo sacrificó, aunque otros aseguran que sólo efectuó el simulacro. Sea lo que fuere, no tardó en producirse una epidemia, que asoló Creta, y para aplacar a los dioses, los habitantes expulsaron a Idomeneo, cuyo acto cruel había provocado la cólera divina. Idomeneo se trasladó entonces a Italia meridional, y se estableció en Salento, donde erigió un templo a Atenea²².

Un detalle muy significativo: cuando Wolfgang Amadeus Mozart compuso, para el público burgués y convencional de finales del siglo XVIII, su maravillosa ópera *Idomeneo, re di Creta*, estrenada en 1781, siguió un libreto en italiano de Giambattista Varesco que estaba basado a su vez en un drama francés de Antoine Danchet. Obvió, en atención al público para el que trabajaba (que no era demasiado inclinado a las complicaciones trágicas), el desenlace macabro, salvó de la muerte a Idamante, el hijo de Idomeneo, e incluso le casó (de hecho, el prometedor título completo de la ópera es *Idomeneo, re di Creta ossia Ilija e Idamante*), con lo que dio salvación a su linaje y puso a su ópera el broche de la reconciliación triunfal y del final feliz.

12. Adán, Eva y Yavé: la esclavitud de la descendencia a cambio de una pieza de fruta

Llegamos al que quizá sea el relato más singular dentro de la amplia y fascinante constelación de relatos por la que nos estamos moviendo. Sería posiblemente exagerado identificarlo como el modelo subyacente principal, o como la matriz irradiadora de los demás... Más que una madre nutricia, lo que vamos a encontrar va a ser un hermano mayor (por viejo y por influyente) de los demás. Lo que no resultará exagerado será decir que se trata, como mito de orígenes de tres de las religiones hegemónicas del mundo (judaísmo, cristianismo, islamismo), de la historia que más trascendencia e influencia social y cultural ha tenido

²² Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, reed. 1997, s.v. *Idomeneo*.

jamás no sólo en el imaginario y en los modos de creer y pensar, sino también en los de comportarse, organizarse, vivir, de la humanidad.

Si nos fijamos bien, el relato protagonizado por Adán y Eva en el bíblico *Génesis* 2-3 se ajusta, en su arquitectura general, al esquema narrativo del bien robado que tiene un valor muy breve y concreto (puesto que se trata de un simple fruto), y del contradón inconmensurable que se exige a cambio: la renuncia a todos los bienes del Paraíso y la esclavitud en la tierra, no sólo para los ladrones, sino también para toda su descendencia.

La línea fronteriza entre el estado felizmente ingenuo y el de tortuosa infelicidad está marcada por el momento patético de la gran sorpresa, que es también el de la pérdida de la inocencia: los inadvertidos Adán y Eva, serenamente felices con los bienes de un Paraíso que creían suyo para siempre, no podían imaginar qué cuenta tan gravosa habrían de pagar, ellos y todo su linaje, a cambio del humildísimo fruto sustraído a su dueño y luego reclamado por él.

Por encima de todos estos avatares se halla la figura del todopoderoso Yavé, quien programó y propició (mientras simulaba mirar para otro lado) el robo del que iba a ser víctima, igual que José programó el robo de su copa de plata, o Barba Azul previó el robo de su rosa, con la intención de esclavizar a los respectivos ladrones.

En la parte de abajo de este gran tríptico, las profusas generaciones de seres humanos que han creído y creen en lo que dice este relato, y que están convencidas de que todas las penas y trabajos que pasan en su vida son parte del precio que hay que pagar como compensación por aquel robo original. Precio que creen que queda mucho más cerca de poder ser satisfecho gracias a la sangre que derramó Cristo, cuyo peso en la balanza piensan que alcanza casi a satisfacer el valor de aquel fruto robado en el inicio. “Casi” porque el precio de la salvación del hombre precisa de más aportaciones y concursos, que la teología cristiana detalla con claridad y considera indispensables: la ayuda y las plegarias de la Virgen y de los santos, y las buenas obras de los hombres.

Maravilla encontrar en el relato del *Génesis* 2-3, uno de los más viejos y tradicionales de los que ha alumbrado la capacidad fabuladora de la humanidad, los ingredientes esenciales de muchos más relatos (los que estamos analizando en este artículo y muchos más que seguramente habrá) que, sin que haya importado el paso de las generaciones y de los

siglos, han seguido acompañando y fascinando al hombre y alumbrando historias con tramas parecidas hasta hoy mismo.

Pero maravilla también apreciar lo radical de su trama narrativa y la tensión extrema, absolutamente inigualable, que vincula los dos pilares sobre los que se asienta: el pequeñísimo, humildísimo, concretísimo bien sustraído (el fruto de un árbol) y la enormidad del precio que se exige pagar para poder compensarlo y alcanzar la redención: la sangre de Cristo, más la intervención de la Virgen y los santos, más las buenas obras de todas y cada una de las generaciones de humanos.

Igual que maravilla también que todo un gigantesco sistema de creencias y de leyes religiosas, toda una monumental teología, toda una metafísica, una moral y una política, toda una forma de concebir el pasado, el presente y el porvenir, de entender la presencia del ser humano sobre la tierra, orbiten en torno a los dos centros absolutos de este relato: el robo del pequeñísimo fruto prohibido y el valor compensatorio o redentor del inconmensurable derramamiento de la sangre de Cristo.

Ningún otro de los relatos que estamos conociendo, los cuales no pecan precisamente de falta de imaginación, ha sido capaz de imaginar, ni mucho menos, un abismo tan insondable como el que separa aquel diminuto fruto robado en el tiempo primordial y la esclavitud de una generación tras otra en el fondo de este valle de lágrimas. Ningún otro relato de los fabulados por el hombre tiene, posiblemente, la radicalidad narrativa que tiene el relato del *Génesis* 2-3, ni su potencia expresiva, ni ha dado muestras de ser tan capaz de conmover, de impresionar, de movilizar tantas imaginaciones y tantas vidas como éste.

13. Jacob y Esaú: la primogenitura (el linaje) a cambio de un plato de lentejas

Seguimos dentro del repertorio de los relatos que hablan de hijos o de linajes entregados a cambio de un bien irrelevante. Una de las leyendas bíblicas más célebres, la que está narrada en *Génesis* 25, 29-34, gira en torno a otro bien de valor muy escaso, incluso insignificante (un plato de lentejas) que es canjeado por un bien de valor inconmensurable (los derechos de primogenitura) por un *trickster* astuto y calculador que adquiere así una ganancia inmensa para él y para todo su linaje, aunque sea a costa de despojar a su hermano y a su descendencia:

Un día Jacob se había preparado un potaje, y Esaú, que volvía del campo muy cansado, dijo a Jacob: “Déjame comer, te ruego, eso rojo; estoy muy cansado”. (Por esto se le llamó Edom). Jacob le respondió: “Véndeme ahora mismo tu primogenitura”. Y Esaú respondió: “Estoy que me muero, ¿de qué me sirve la primogenitura?”. Jacob insistió: “Júramelo antes”. Él se lo juró, y vendió a Jacob su primogenitura. Entonces le dio Jacob pan y el potaje de lentejas; él comió y bebió, se levantó y se fue. Así menospreció Esaú su primogenitura²³.

El relato bíblico protagonizado por el ignorante Esaú y por el astuto Jacob va a ser la introducción ideal para todo un repertorio de narraciones en las que el hambre y la sed operarán como los motores para la transferencia del bien de escaso valor (el plato de comida, el vaso de agua) y la compensación por un bien de valor inconmensurable.

14. La reina de Saba, Delgadina, Golkhandun: el cuerpo a cambio de un vaso de agua

El tópico del bien de valor insignificante (el que nos aguarda ahora es un simple vaso de agua) que es pedido o sustraído a su propietario y obliga a una compensación de valor exorbitante (la cesión del propio cuerpo) podemos encontrarlo, también, en otros relatos. Por ejemplo, en la viejísima leyenda del astuto Salomón y de la ingenua reina de Saba, quien fue llamada también Makeda en la tradición etíope, y Bilqis en la coránica. Apreciémoslo a partir de este episodio de la rama conocida como “tigreana” de su historia:

Makeda decidió visitar al rey de Judea, de quien su padre le había hablado. Los dos soberanos intercambiaron regalos y mensajeros; Makeda quedó fascinada de la sabiduría de Salomón, y éste de su belleza. Salomón quería ser el padre de uno de los hijos de Makeda, pero ésta le rechazó. Un día Salomón le hizo prometer que si ella cogía lo que fuese de palacio sin su autorización, ya no podría oponerse a sus propósitos.

²³ *La Santa Biblia*, p. 38.

Una tarde Salomón hizo servir una cena muy salada y con especias, se retiró y se escondió en la habitación de Makeda. Hizo poner un jarro de agua clara y un vaso cerca de la cama de Makeda. Hacia medianoche Makeda se despertó torturada por la sed y se sirvió un vaso de agua. Entonces el rey salió de su escondite y le dijo:

—Te he sorprendido cogiendo algo que no te pertenece sin mi permiso; recuerda tu promesa.

Al día siguiente Salomón le dio un anillo pidiéndole que se lo diese en su nombre a su hijo si tenía uno.

Nueve meses más tarde, después de su regreso al país, ella tuvo un hijo...²⁴

El motivo de la compensación exorbitante (el propio cuerpo) pedida a cambio de un simple vaso de agua puede asomar también dentro del tejido narrativo de otros relatos. En el romancero panhispánico tenemos, por ejemplo, el bien conocido caso del romance de *Delgadina* (cuya dilatada extensión impide la reproducción aquí), a cuya infeliz protagonista le es administrada comida salada para que, a cambio de un vaso de agua, ceda el disfrute de su cuerpo a su incestuoso padre. Cosa que no llega a suceder, porque la sed y el hambre la matan antes²⁵. El mismo tópico, que es un motivo migratorio, flotante, aparece inserto dentro de cuentos diversos, como prueba este episodio de una versión persa del cuento de *La novia negra y la blanca* (ATU 403):

La tía de la novia y su hija acompañaron a la novia hasta el palacio del rey. Por el camino, a Golkhandun se le despertó la sed. Dijo a su tía:

—¡Tía querida! Dame un poco de agua, que tengo mucha sed.

Le dijo la tía:

—Pues si quieres agua, tendrás que sacarte uno de tus ojos y entregármelo.

Dijo Golkhandun:

—Está bien, acepto.

²⁴ Francesc-Xavier Marín, «La reina de Saba: leyenda y nacionalismo etíope», *Oráfrica*, 1 (2005), pp. 95-32, pp. 107-108.

²⁵ Véase al respecto José Manuel Pedrosa, «Mirra en su árbol, Delgadina en su torre, la mujer del pez en su pozo: el simbolismo arriba / abajo en los relatos de incesto», *Revista de Folklore*, 312 (2006), pp. 183-194. <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=2350>

Se sacó uno de sus ojos y se lo entregó a su tía. Ella le entregó a cambio el vaso de agua. Pero la tía, que era malísima, había echado sal en el agua, y había dado a Golkhandun agua salada.

Bebió el agua Golkhandun, y sintió mucha más sed. Dijo:

—¡Tía! El agua que me has dado era salada. Ya me ha entrado más sed. Dame, por favor, un poco más de agua.

Dijo su tía:

—Si quieres que te dé un vaso de agua, debes entregarme tu otro ojo.

Como tenía mucha sed, aceptó Golkhandun, se sacó su otro ojo y se lo entregó a su tía. Más adelante, a mitad del camino, arrojó la tía a Golkhandun en el interior de un pozo, y puso a su hija en lugar de ella²⁶.

15. Salomé danza a cambio de la cabeza del Bautista

El relato acerca de la hija de Herodías (el nombre de Salomé no aparece en los Evangelios, y lo conocemos gracias a una fuente tardía, Flavio Josefo), que se halla inserto en los *Evangelios* de San Mateo y de San Marcos, es otro más de los que están moldeados sobre el esquema narrativo del bien de escaso valor (en este caso una danza) que debe ser compensado, para sorpresa y trastorno del deudor, por otro bien de valor exorbitante: la vida de un hombre. Así es como lo cuenta San Marcos 6: 17-28:

Herodes, en efecto, había mandado apresar a Juan y lo había metido en la cárcel a causa de Herodías, la mujer de su hermano, que él tenía como esposa. Porque Juan decía a Herodes: “No te es lícito tener la mujer de tu hermano”. Herodías odiaba a Juan y quería matarlo, pero no podía, porque Herodes respetaba a Juan, pues reconocía que era un hombre justo y santo, y lo protegía y siempre que lo oía quedaba perplejo, pero, sin embargo, lo escuchaba con gusto.

Y llegó el día oportuno. Herodes ofrecía un banquete, en su cumpleaños, a los magnates, a los tribunos y a los grandes personajes de Galilea. La hija de Herodías entró, danzó y agradó

²⁶Maryam Haghroosta y José Manuel Pedrosa, *Los príncipes convertidos en piedra y otros cuentos tradicionales persas*, Cabanillas del Campo, Guadalajara, Palabras del candil, 2010, núm. 15: *Golkhandun, la joven que reía flores y lloraba perlas*.

a Herodes y a los invitados. Entonces el rey dijo a la muchacha: “Pídeme lo que quieras y te lo daré”. Y juró: “Te daré lo que me pidas, aunque sea la mitad de mi reino”. Salió ella y preguntó a su madre: “¿Qué pido?”. Su madre contestó: “La cabeza de Juan el Bautista”. Corrió de nuevo a donde estaba el rey, entró y pidió: “Quiero que me des en seguida la cabeza de Juan el Bautista en un plato”. El rey se entristeció mucho, pero no quiso desairarla a causa de los juramentos y por los invitados. Al punto envió el rey un verdugo ordenándole que trajera la cabeza de Juan. Él fue, decapitó a Juan en la cárcel, trajo la cabeza en un plato y se la dio a la muchacha y la muchacha se la dio a su madre²⁷.

El bastante escueto y sintético relato de San Marcos (el de San Mateo 14, 3-11 es aún más breve) contiene algún detalle especialmente significativo, como el de la promesa que hace el rey tras recibir el regalo de la danza de la joven: “Pídeme lo que quieras y te lo daré. Y juró: Te daré lo que me pidas, aunque sea la mitad de mi reino”. No es difícil imaginar la sorpresa del desprevenido rey en el momento en que la joven pide el contradón, de valor inconmensurable, de la cabeza del Bautista, que el texto bíblico despacha con esta simple frase: “el rey se entristeció mucho”.

Resulta fascinante comprobar que, a comienzos del siglo XX, cuando compuso Richard Strauss su deslumbradora ópera *Salomé* (fue estrenada en 1910), con libreto alemán de Hedwig Lachmann, basado en el drama de Oscar Wilde, la materia narrativa cuya fuente última eran los dos Evangelios quedó completamente reordenada, con el propósito de intensificar, incluso de exasperar, su eficacia dramática. Un cambio fundamental que se introdujo con respecto a los relatos evangélicos: la promesa de que Salomé recibiría a cambio de su danza el contradón que ella desease fue hecha por Herodes antes de que Salomé bailase:

HERODES:

Salomé, Salomé, baila para mí, te lo ruego. Esta noche estoy triste, de modo que baila para mí. Salomé, ¡baila para mí! Si bailas para mí, puedes pedirme lo que quieras.

SALOMÉ:

¿Me darás realmente lo que te pida, Tetrarca?

²⁷ *La Santa Biblia*, p. 65.

HERODES:

[...] Todo, todo lo que me pidas, aunque fuera la mitad de mi reino.

SALOMÉ:

¿Lo juras, Tetrarca?

HERODES:

Lo juro, Salomé.

SALOMÉ:

¿Por qué vas a jurarlo, Tetrarca?

HERODES:

Por mi vida, por mi corona, por mis dioses. ¡Oh, Salomé, Salomé, baila para mí!²⁸

Tan pronto concluye la danza se precipita, en una avalancha de palabras y de músicas de tensión y voluptuosidad inigualables, la cadena de motivos narrativos que tan familiar resulta ya para nosotros: el momento de saldar la deuda previamente contraída, la declaración del contradón (de valor inconmensurable) que Salomé pide a cambio de su danza (cuyo valor era, lógicamente, mucho más bajo), la sorpresa sin límites de Herodes al escuchar tal petición, su resistencia a entregar una compensación que considera tan desproporcionada, y, al final, la inevitable claudicación y la entrega del don comprometido:

HERODES:

Ven aquí, Salomé, ven, tienes que recibir tu recompensa. Quiero recompensarte regiamente. Te daré todo lo que ansie tu corazón. ¿Qué es lo que quieres? ¡Habla!

SALOMÉ (*dulcemente*):

Quiero que me traigan en una bandeja de plata...

HERODES (*riéndose*):

En una bandeja de plata... claro que sí... en una bandeja de plata. ¿No es deliciosa? ¿Qué es lo que quieres tener en una bandeja de plata, dulce y hermosa Salomé, que eres más hermosa que todas las hijas de Judea? ¿Qué es lo que han de traerte en una bandeja de plata? ¡Dímelo! Sea lo que sea, se te dará. Mis riquezas te pertenecen. ¿Qué es lo que deseas tener, Salomé?

SALOMÉ (*se levanta, sonriendo*):

²⁸ *Salomé*, ópera con música de Richard Strauss y libreto de Hedwig Lachmann, traducción de Luis Gago, Madrid, Teatro Real, 2010, p. 54.

La cabeza de Iokanaán.

HERODES (*sobresaltado*):

¡No, no! [...] ¡No, no, Salomé! ¡No es eso lo que anhelas! [...] Ya sé que he hecho un juramento. Lo sé muy bien. Lo he jurado por mis dioses. Pero te suplico, Salomé, que me pidas cualquier otra cosa. Pídeme la mitad de mi reino. Te la daré. Pero no me pidas lo que han pedido tus labios [...] ¡Escucha lo que te digo! Tengo una esmeralda. Es la esmeralda más hermosa de todo el mundo. Te gustaría tenerla, ¿no es cierto? Pídemela, te la daré, la esmeralda más hermosa.

SALOMÉ:

¡Exijo la cabeza de Iokanaán!

HERODES:

[...] Salomé, tú conoces mis pavos reales blancos, que pasean por el jardín entre los arrayanes. Te los daré todos, todos. No hay en todo el mundo un rey que tenga semejantes pavos reales. Tengo sólo cien. Pero te los daré todos [...] Tengo en este lugar joyas escondidas, joyas que no ha visto ni siquiera tu madre. Tengo un collar con cuatro hileras de perlas, topacios amarillos como los ojos del tigre. Topacios tan sonrosados como los ojos de las palomas torcaces, y topacios verdes como ojos de gato. Tengo ópalos que centellean sin cesar como un fuego, fríos como el hielo. ¡Quiero dártelos todos, todos! Tengo crisolitos y berilos, crisopacios y rubíes. Tengo sardónices y jacintos y piedras de Calcedonia... Te los daré todos, y más cosas aún. Tengo un cristal en el que no está permitido mirarse a ninguna mujer. Tengo tres maravillosas turquesas en una cajita de madreperla: quien las lleva en su frente puede ver cosas que no son reales. Son tesoros de un valor incalculable. ¿Qué más deseas, Salomé? Te daré todo lo que me pidas... excepto una sola cosa, excepto la vida de este hombre. Te daré el manto del Sumo Sacerdote. Te daré el velo del sancta sanctorum.

SALOMÉ (*salvajemente*):

¡Dame la cabeza de Iokanaán!²⁹

16. La deuda acumulada

La transferencia (mediante préstamo, trueque o robo) de un objeto de escaso valor por otro objeto de valor mucho mayor, a veces

²⁹ *Salomé*, pp. 56-59.

exorbitante, que ha de entregar como compensación un ingenuo engañado o inadvertido a un defraudador astuto, parece que ha sido una idea fabulosamente productiva en el terreno del mito, del cuento, de la leyenda. Desde luego, pocos repertorios de relatos habrán despertado tanto como éste la curiosidad, el apetito y el goce estéticos del ser humano, además de la inclinación y la capacidad para recrearlo y reformularlo una y otra vez. Y de pocos motivos narrativos habrá salido un follaje de ramas grandes y pequeñas tan espeso, variado y espléndido.

Los relatos que vamos a conocer en esta última sección de nuestro artículo son una pálida selección de un repertorio (de cuentos acumulativos) que es mucho más profuso que lo que estas páginas pueden acoger. Pero nos van a permitir acercarnos a un puñado de narraciones en que el intercambio del objeto pequeño por la compensación grande, centro de gravedad otra vez de todo, funciona como una especie de matriz verbal recurrente de la que emana una compleja estructura seriada, repetitiva, que llega a funcionar como relato autónomo.

Para comprobarlo, vamos a partir de un cuento tradicional de los fang de Guinea Ecuatorial, al que su narrador puso el título, maravillosamente significativo, de *El cuento de un niño pobre a niño rico*. Se trata de un cuento bastante extenso, que no vamos a tener más remedio que resumir. Bajo su etiqueta de cuento tradicional fang, tras sus alusiones a personajes, animales, realidades y paisajes propios y típicos de aquella tradición, bajo su carácter etiológico o explicativo del origen del instrumento musical fang denominado *nkun* y de la actividad de los juglares-músicos que forman parte de las señas de identidad más arraigadas de este grupo étnico, se esconde en realidad la estructura de un cuento formulístico de tradición prácticamente universal, y el tópico narrativo que llevamos muchas páginas analizando.

Podemos sintetizar el argumento de nuestro cuento diciendo que está protagonizado por un joven llamado Grigrid, al que su tío le regala el brazo de “un animal de tamaño enorme, de nombre *uvín*”. Grigrid emprende un viaje y, en el camino, una vieja se come el brazo de *uvín*. El joven lo reclama infructuosamente, y la vieja no ve un modo mejor de compensarle que entregándole a cambio una botella de aceite de palma. Al pasar por una montaña se rompe la botella, y Grigrid reclama ante la montaña. La montaña le da frutos, pero se los comen los monos.

Grigrid llora, y los monos le dan otros frutos. Unas muchachas se los comen, y cuando Grigrid llora, le dan a cambio pescados. Una mujer se los come, y cuando Grigrid llora, le da un cacahuete. Los pájaros se lo comen. Grigrid llora, y los pájaros le dan plumas. Unas mujeres que desean bailar necesitan plumas, y se las quitan a Grigrid. Éste vuelve a llorar:

¡Las mujeres me gastaron plumas, plumas de los pájaros, los pájaros [se] me comieron el cacahuete, el cacahuete de la mujer, la mujer [se] me comió los pescados, los pescados de las chicas, las chicas [se] me comieron *achilim*, las *andjim* de los monos, los monos [se] me comieron las frutas *bisón*, frutas de la montaña, la montaña [se] me comió el aceite, el aceite de la vieja, la vieja [se] me comió *uvín*, el *uvín* de mi tío, ya!

Entonces sucedió que

las mujeres le dieron un instrumento musical fang (el *nkun*) y con ello, por fin, llegó a su pueblo. Como tanto supo tocar aquel instrumento, la gente venía de diferentes puntos de la geografía a escucharle tocar y le donaban grandes cantidades de dinero, comida, minerales, etc. Grigrid se convirtió en un hombre importante, con mucha fortuna, en fin, un hombre rico³⁰.

Maravilla asomarse, a través de las palabras y las imágenes de este cuento, a las andanzas de un sujeto que, sin necesidad de vencer en ninguna batalla, valiéndose sólo de su habilidad para transferir reiteradamente un objeto de valor menor a alguien que le compensa con otro de valor mayor, logra pasar de pobre a rico y convertirse en una especie de caudillo poderoso de su pueblo, además de, por supuesto, en héroe cultural, puesto que trae la música, y con ella muchas más artes y saberes indispensables para cualquier sociedad africana.

Fascina, también, ver con qué sabia economía de medios narrativos, con qué rítmica sonoridad y escalonada arquitectura puede un cuento

³⁰ Véase el libro, de varios autores, *De pobres a ricos: relatos orales de Guinea Ecuatorial*, Vic, CEIBA, 2005, núm. 19, pp. 94-97. En el prólogo de José Manuel Pedrosa, «El encadenamiento de los cuentos y los cuentos encadenados: reflexiones sobre una colección de cuentos orales de Guinea Ecuatorial», pp. 5-17, se hace un análisis, bastante somero, de los paralelos pluriculturales de este cuento.

extenso y circunstanciado poner énfasis sobre una idea que se reitera una y otra vez, en asombroso despliegue, siempre centrípeto, de palabras y de imágenes.

Como antes avancé, es difícil imaginar un cuento más típicamente fang que éste, al menos si atendemos al ambiente y a las realidades que evoca y, sobre todo, a su sentido etiológico, explicativo de los orígenes de un instrumento musical y de una actividad juglaresca absolutamente típicos y además muy arraigados en las tradiciones y en la identidad de aquel pueblo.

Y, sin embargo, este relato no deja de ser una adaptación de una familia de tipos cuentísticos prácticamente universal, que solemos denominar con la etiqueta de *cuentos acumulativos* (en realidad, sería preferible llamarlos cuentos seriados, porque no todos son acumulativos), y que, en el catálogo de Aarne y Thompson, suelen encuadrarse entre los números 2000 al 2075. Dentro del repertorio de los cuentos acumulativos es posible encontrar variantes que también desarrollan el tema del intercambio de un objeto de valor menor por uno de más valor, aunque lo cierto es que no conozco ninguno equiparable, en densidad poética e ideológica, con el cuento de los fang de Guinea Ecuatorial.

Asomémonos, en cualquier caso, a este relato, tradicional en el pueblo de Almadén, en la provincia de Ciudad Real:

Era una mujer que iba a misa y —dice— entra en una casa y dice:

—Aquí te dejo este garbancito, que voy a misa.

Y cuando salió de misa dice:

—Pues mire *usté*, se le ha comido mi pollito, se ha comido su garbancito mi pollo.

Dice:

—Pues me tiene *usté* que dar el pollo.

Y le dio el pollo. Pues llega a otro sitio y dice:

—Aquí le dejo mi pollo, que voy a misa.

Y cuando salió de misa se lo había comido el cerdito.

Dice:

—Pues me tiene *usté* que dar el cerdo.

Y luego hizo lo mismo. Fue a otra casa y dijo:

—Aquí me dejo este cerdito, que voy a misa.

Y se lo comió la vaca. Y entonces dice:

—Oiga, pues me tiene *usté* que dar la vaca.

Y después llevó la vaca a otro sitio. Y dice:
—Pues mire *usté*, mi moza se la ha llevado.
—Pues me tiene *usté* que dar la moza.
Y entonces subió a una montaña muy alta y dice:
—Por un garbanzo, un pollo,
por un pollo, un cerdo,
por un cerdo, una vaca,
por una vaca, una moza.
La cortó el cuello y dice:
—Mírala cómo retoza³¹.

Conoceremos a continuación una versión tradicional del cuento de *El turiquín*, registrado en la región ecuatoriana de Loja, que nos muestra otro desarrollo del tópico de la transferencia de un objeto de valor menor y de su compensación por otro de valor mayor:

Una viejita vivía junto a un camino. Y allí, para deleite de los que andaban por él, sembró una plantita de turiquín. Todo el que pasaba tomaba una ramita de la planta medicinal. El turiquín era de todo el que pasa por el camino. Pero, un día, se acercó una chiva y se comió las hojitas y ramitas del turiquín. La pobre viejita, llorando, decía:

—Chiva, chiva, devuélveme turiquín. Turiquín no fue mío. Es del que pasa por el camino.

La chiva, arrepentida, le regaló un cacho. La viejita se fue al río para traer agua en el cacho y regar la plantita. Pero el cacho se le fue en el río. La viejita, otra vez llorando dijo:

—Río, río, devuélveme cacho. Cacho no fue mío, sino de chiva. Chiva comió turiquín, turiquín no fue mío. Fue del que pasa por el camino.

Entonces, el río, en reconocimiento, le regaló un pescado. Corriendo se fue a la casa, y lo puso en la olla para prepararlo. Pero, ¡oh!, la candela quemó el pescado. Otra vez la viejita, llorando, repetía:

—Candela, candela, devuélveme pescado. Pescado no fue mío, sino de río. Río llevó cacho, cacho no fue mío sino de chiva, chiva comió turiquín, turiquín no fue mío, sino del que pasa por el camino.

³¹ La informante Alfonsa Medina, nacida en 1916 en Almadén (Ciudad Real), fue entrevistada por mí en Madrid el 3 de julio de 1990.

La candela le dijo:

—Llévate la olla.

Y así lo hizo la viejita. Y se iba por el camino y, al pasar, una vaca tropezó con la olla, y se la rompió. Nuevamente la viejita repetía:

—Vaca, vaca, devuélveme olla. Olla no fue mía, sino de candela. Candela quemó pescado. Pescado no fue mío, sino de río. Río llevó cacho, cacho no fue mío, sino de chiva. Chiva comió turiquín. Turiquín no fue mío, sino del que pasa por el camino.

La vaca, entonces, le regaló un hermoso queso. Y lo colocó sobre las alpacas, desde donde goteaba el suero, y corría hasta regar la raíz de la plantita de turiquín. La viejita, [de] tanto llorar, casi había perdido su vista. Pero, un día, vio cómo mucha gente se reunía junto a la plantita y aplaudía y felicitaba. Es que el turiquín había retoñado, regado por las lágrimas de la viejita. Y también por el *duero* del agradecimiento de todos quienes habían tenido que ver con la plantita de turiquín.

Y, desde entonces, la plantita de turiquín es de todo el que pasa por el camino³².

Un paralelo muy estrecho de este tipo de relatos lo encontramos también en el siguiente cuento, que forma parte de la gran colección de *Cuentos populares rusos* que editó A. N. Afanásiev a mediados del siglo XIX:

Iba la zorra por un caminito y encontró una alpargata de corteza de tilo. Llegó a la casa de un *muzhik* y le pidió:

—Señor, déjame pasar una noche aquí, en tu casa.

Le dice el campesino:

—No hay sitio, zorrita. Estamos apretados.

—¡Pero yo no necesito mucho sitio! Me tumbo encima de un banco y el rabo lo meto debajo.

Por fin, la dejaron pasar una noche allí y entonces dijo la zorra:

—Poned mi alpargata donde tenéis vuestras gallinitas.

Colocaron la alpargata donde la zorra quería que la pusieran, pero ésta se levantó por la noche y la tiró. A la mañana siguiente, todos se levantaron; la zorra preguntó por su alpargata y los dueños de la casa le dijeron:

—¡Ay, zorrita! Tu alpargata ha desaparecido.

³² Salomé González Portela, *La narrativa oral de Loja y el sur de Ecuador*, tesis doctoral, UNED, Facultad de Filología, 2004, núm. 65.

—Entonces, dadme una gallinita por ella.

Le dieron a la zorra una gallina, y la zorra llegó a otra casa, y pidió que metieran a su gallinita con los gansos que tenían los dueños en la casa. Por la noche, la zorra escondió la gallinita. Y, a la mañana siguiente, pidió que le dieran un gansito.

Llegó a otra casa, pidió que le dejaran pasar allí una noche y que metieran su gansito junto a los corderos. Hizo lo mismo que en las casas anteriores: recibió un cordero por el gansito y fue a una casa más. Se quedó a pasar la noche y pidió que pusieran a su corderito con los novillos de los dueños de la casa. Por la noche, la zorra robó su corderito y, por la mañana, pidió que le dieran un novillo por su corderito.

La zorra mató a todos los animales que tenía, a la gallinita, al gansito, al corderito y al novillo, escondió la carne y, después, rellenó la piel del novillo con paja y lo colocó en el camino.

De repente, aparecieron un oso y un lobo, y les dijo la zorra:

—Idos, robad por ahí un trineo y vamos a dar un paseo.

Entonces el oso y el lobo robaron un trineo y un cabezal, engancharon al novillo y se metieron todos en el trineo. La zorra empezó a conducir el trineo y gritó:

—¡Arre, arre, novillo de paja relleno! El trineo es robado, el cabezal también, ¡Arre, arre, novillo, que vamos bien!

Pero el novillo no se movía, entonces la zorra saltó del trineo y gritó:

—¡Quedaos aquí, tontos! —y se marchó.

El oso y el lobo se pusieron muy contentos con la presa y empezaron a descuartizar al novillo hasta que, por fin, se dieron cuenta de que el novillo no era más que una piel rellena de paja; se lamentaron sacudiendo la cabeza y se marcharon cada uno a su casa³³.

Conclusiones

Cerramos aquí, de modo seguramente provisional (porque más paralelos cercanos y lejanos se acumulan en la lista de espera) nuestro análisis de un tipo de trama literaria que ha sido bien atestado en tradiciones orales

³³ Alexandr Nikoláievich Afanásiev, *El pájaro de fuego y otros cuentos populares rusos*, ed. E. Boulatova, E. de Beaumont Alcalde y J. M. Pedrosa, Oiartzun, Sendoa, 2000, núm. 2.

(y en tradiciones escritas subsidiarias de las orales) de todo el mundo: el del objeto de valor escaso o concreto, del que alguien se apropia (mediante préstamo, trueque o robo) sin información (porque el dueño la oculta astutamente) de que, a cambio de él, habrá de ser pagado (en un plazo por lo general diferido) un precio o una compensación inconmensurables, exorbitantes, imposibles (o casi imposibles) de reunir o de resarcir, o un bien de valor absolutamente singular, único e irremplazable (el cuerpo, la libertad, la vida). Lo que dará lugar al sometimiento del sujeto incauto e inerme que se ha apropiado de tal objeto (y muchas veces también al sometimiento de sus hijos y de toda su descendencia), por lo general tras una tensa tregua crediticia, a los designios y condiciones del astuto dueño original de ese bien.

Los géneros por los que hemos ido transitando (el mito, la epopeya, el cuento maravilloso, el cuento de ingenio, el cuento seriado, la leyenda, el romance, la narrativa escrita, el cine, la ópera) dan fe de la extraordinaria vitalidad y de la camaleónica capacidad de resistencia y adaptación del tópico, nos habla del densísimo trasfondo no sólo poético, sino también ideológico, que lo sustenta, y nos recuerda una de las máximas (que desde Aristóteles hasta Borges ha sido muchas veces formulada, aunque con palabras distintas) que siempre hemos de tener en cuenta cuando hacemos cualquier ejercicio de comparatismo literario: que la literatura consiste en decir siempre lo mismo sin que se note.

Comenzamos nuestro itinerario, muchas páginas atrás, por el relato de la deuda económica que el ingenuo rey Sancho Ordóñez de León contrajo con el sagaz conde castellano Fernán González. De igual manera podríamos haber empezado por la deuda que los ingenuos Adán y Eva (y su linaje) contrajeron con el omnisciente Yavé, o que el necio Esaú contrajo con el inteligente Jacob, o el desprevenido Benjamín con el poderoso José, o la incauta reina de Saba con el sagaz Salomón, o el inocente Idomeneo con el inflexible Neptuno, o el rey indio indolente con el bramán ajedrecista Sissa, o los torpes egipcios con el sabio judío Guebihá ben Pesisá, o el inadvertido Herodes con la tortuosa Salomé, o Loki con Sif, o los impotentes humanos Ecuñ con los despiadados Ekang inmortales, o el padre de la Bella con la Bestia, o la madre apurada con el duende *Rumpelstilzchen*, o Delgadina con su padre, o Golkhandun con su tía, o Ilombe con Ngwakondi, o el viajero que encargó unos huevos cocidos con el posadero prepotente...

A este elenco impresionante añadiremos, cuando contemos con espacio suficiente para ello, eslabones adicionales y de densidades narrativas e ideológicas insólitas. De algún modo, toda la *Iliada* homérica es la crónica de la deuda inconmensurable, *incompensable*, que contrajo Agamenón después de robar ciertos bienes, de valor absolutamente concreto, a Aquiles. Igual que *Los miserables* de Víctor Hugo se abre con el robo de unos candelabros (que son un bien de valor claramente finito, circunstancial, simbólico) que el ladrón, Jean Valjean, pasa toda la vida intentando compensar, envuelto en remordimientos que nunca se acaban, con bienes y sacrificios infinitos.

Cualquiera de los hilos conductores que hemos seguido, o cualquiera de los que, por el momento, se nos han quedado en la lista de espera, puede constituir una buena vía para introducirnos en la enredada constelación (no para llegar a su centro, pues no lo tiene) de todos estos relatos, que nos han permitido apreciar cómo la luz brillante de la épica, los tonos luminosos del cuento maravilloso o del cuento de ingenio, o los reflejos oscuros de la tragedia, son capaces de injertar ramas y hojas de variedad maravillosa en el tronco firme e irrenunciable de un tipo de relato que podemos considerar esencial, o matricial, entre los que ha necesitado contar y volver a contar, siempre, el ser humano.

Pedrosa, José Manuel, “Fernán González, el usurero mítico: entre la epopeya y el cuento”, en *Revista de poética medieval*, 25 (2010), pp. 295-347.

RESUMEN: La leyenda de la fundación de Castilla por el conde Fernán González es una variante del motivo folclórico del don que un personaje astuto cede a otro personaje ingenuo y que luego debe ser compensado por otro don de valor mucho mayor. El motivo articula muchos otros relatos folclóricos y literarios, de tiempos y tradiciones diversos. Comparamos el relato castellano con relatos hebreos bíblicos y sefardíes, persas, de los ndowé y los fang de Guinea Ecuatorial, y con cuentos internacionales como ATU 821B, ATU 425, ATU 500, entre otros.

ABSTRACT: The legend of the founding of Castile by Count Fernan Gonzalez is a variant of the folkloric motif of the gift that is given by a crafty character to another naive character, who must be compensated afterwards with another gift of much greater value. The motif involves other many folk and literary

tales, from different times and traditions. We compare the Castilian story with tales from the Hebrew Bible and Sephardic, Persian, and Jewish texts, and also tales from the Fang of Equatorial Guinea, together with international stories such as ATU 821B, ATU 425, ATU 500, among others.

PALABRAS CLAVE: Mito de fundación. Folclore. Cuento. Trickster. Don. Biblia.

KEYWORDS: Founding myth. Folklore. Tale. Trickster. Gift. Bible.