

EL GOLPE MATADOR,
EL GOLPE RESUCITADOR:
LA HERIDA ÉPICA Y SU ANTÍDOTO MÁGICO¹

MOTIF-INDEX, C742, C742.1, E11.1:
DE VAMPIROS Y OTROS MONSTRUOS

De este modo escueto y sintético formuló el gran estudioso de los cuentos tradicionales, Max Lüthi, algunas de las *reglas* que rigen la gramática, interna y al mismo tiempo internacional, del relato tradicional:

Los dragones duermen cuando tienen los ojos abiertos, pero están despiertos y son peligrosos cuando tienen los ojos cerrados. Los monstruos deben ser muertos con su propia espada; la espada debe ser usada con la mano izquierda, y *un segundo golpe no debe ser dado, porque resucitaría al monstruo mortalmente herido en vez de acabar con él*. En el trasfondo de estas reglas está la idea de un mundo invertido. Diversas leyes se refieren más a los seres del más allá que a los mortales; todo está al revés².

Se estaba refiriendo Lüthi en estas líneas, aunque no lo detallase en este párrafo, a los motivos folclóricos que en el

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 e indicaciones a José Luis Garrosa.

² Traduzco de MAX LÜTHI, *The Fairytale as art form and portrait of man*, tr. J. Erickson, Indiana University Press, Bloomington, 1987, p. 48.

monumental *Motif-Index* de Stith Thompson³ corresponden a las entradas

- C742 (“está prohibido golpear al monstruo dos veces. Aunque el monstruo le pida al héroe que le golpee otra vez, el héroe se niega. El monstruo reviviría en ese caso”),
 C742.1 (“un hombre debe ser muerto del primer golpe: los demás golpes no le dañan”) y
 E11.1 (“el segundo golpe resucita; el primero mata”).

Remite el *Motif-Index* de Thompson a unas cuantas fuentes, estudios y catálogos ya clásicos (de Chauvin, Wesselski, Köhler-Bolte, Krappe, Bolte-Polívka) que hicieron a finales del siglo XIX y comienzos del XX seguimientos muy meritorios, pero también muy limitados (la bibliografía de que disponían entonces era mucho más pobre que la que hay ahora), de estos motivos en obras literarias y en colecciones de relatos folclóricos de diversas épocas y tradiciones.

Muchos años después de que lo hiciesen aquellos sabios precursores, en 1984, un artículo excepcional de los profesores Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, al que en seguida nos referiremos muy en detalle, daba noticias de unos cuantos relatos que incorporaban el motivo: un cuento galés medieval y un cuento de *Las mil y una noches* por el lado antiguo, más un romance sefardí de Rodas y un episodio de una epopeya popular árabe registrados en el siglo XX, como muestras de la tradición oral moderna.

Lo más significativo de la documentación que conocemos de estos motivos folclóricos es que apuntan hacia orígenes sin duda muy antiguos y se hallan además dispersos por geografías tradicionales enormemente amplias. Sin embargo, su presencia y su registro distan mucho de ser intensos en ningún lugar, si descontamos las tradiciones pirenaica y árabe modernas, en las cuales han sido localizadas, según constataremos, versiones en número apreciable. Por mi parte, puedo decir que en mis muchos años de lector de narraciones orales del mundo entero, han sido contadas las ocasiones en que he tenido la suerte de tropezarme con golpes matadores y con golpes resucitado-

³ 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*, ed. rev. y aum., Indiana University-Rosenkilde & Bagger, Bloomington-Indianapolis-Copenhague, 1955-1958, 6 vols.

res emboscados dentro de la trama de cuentos y de leyendas tradicionales.

Aunque es preciso introducir aquí una matización importante y una distinción crucial entre la categoría de narraciones arraigadamente tradicionales a la que me he estado refiriendo y otra categoría de relatos que han sido, no acuñados, pero sí multiplicados y globalizados por una tradición narrativa relativamente moderna, que no deja de replicarse a sí misma gracias al instrumental poderosísimo del cine, de algunas novelas de vampiros, del cómic, de Internet: recuerdo perfectamente que, cuando yo era niño, estaba totalmente convencido (porque lo vi en alguna película o porque alguien me lo contó, supongo) de que para matar a un vampiro (y para mí los vampiros eran únicamente los vampiros transilvanos) era obligatorio clavarle una estaca, y *de un solo golpe*, en el corazón. Millones de personas de todo el mundo habrán escuchado o leído alguna vez tal cosa (hoy debe haber miles de páginas de Internet, calcadas o reminiscentes las unas de las otras, que lo repiten) y lo tendrán muy bien grabado dentro de su globalizado imaginario, a pesar de que la obra más conocida de la literatura internacional sobre vampiros, el celeberrimo *Drácula* de Bram Stoker, no diga nada de que el golpe único y certero tuviera que ser requisito imprescindible para acabar con el monstruo.

No sabemos en qué momento pudo iniciarse la masiva expansión moderna de un motivo folclórico, el de la herida épica *de un solo golpe*, que antes se documentaba muy raramente en la tradición oral internacional. Pero el caso es que Reay Tannahill, en un ya clásico estudio de antropología vampírica, señalaba que:

aunque decapitar el cuerpo con la pala de un enterrador o atravesar su sien con un clavo eran maneras perfectamente canónicas de habérselas con un vampiro, *la modalidad más ampliamente recomendada era la de traspasarle el corazón con una estaca cortada de un álamo, arce o espino. La operación había de realizarse de un solo golpe*⁴.

En cualquier caso, la multiplicación moderna, clónica y masiva de versiones del motivo parece que ha quedado circunscrita sólo a la representación popular del vampiro. El golpe único como estrategia para eliminar brujas, ogros, diablos y

⁴ Traduzco de REAY TANNAHILL, *Flesh and blood: A history of the cannibal complex*, Abacus, London, 1996, p. 171.

otros seres infernales parece que ha quedado al margen de los aplastantes métodos de propagación de la moderna cultura de masas, y sus versiones siguen siendo tan escasas como dispersas por una geografía tradicional enormemente amplia y exótica.

LAS VERSIONES ESPAÑOLAS: UNA SUPERSTICIÓN SOBRE
SERPIENTES DEL SIGLO XVI Y UNAS LEYENDAS
DE HUESCA REGISTRADAS EN EL XX

Un hito muy original y quizás muy relevante en la documentación que tenemos de nuestro motivo folclórico es el que debemos a la labor enciclopédica del humanista español Pedro Mexía, ilustre compilador de lo que entonces se llamaba *historia natural* (hoy ciencias naturales), quien anotó en torno a 1540 que “la culebra dizen que, si le dan una herida con caña, muere después della; y, si son dos las heridas, que guaresce y bive”⁵.

El que se aplicase esta creencia popular a la culebra resulta significativo por varias razones: en primer lugar, porque las serpientes (por causa seguramente de su cíclica muda de piel) han estado desde muy antiguo vinculadas a mitos y leyendas de resurrección y de inmortalidad; pero, además, porque es un animal que ha estado también asociado al subsuelo, a lo infernal, al acecho y a la intromisión amenazadores y destructivos en el mundo de los humanos. Es posible, pues, que este escueto apunte naturalista de un humanista español del XVI nos permita vislumbrar una especie de eslabón crucial en la evolución de nuestro viejo motivo narrativo, y puede incluso –aunque sea ésa una hipótesis que no podemos confirmar ni contrastar– que el variopinto elenco de versiones que se hallan protagonizadas, según iremos viendo, por brujas, ogros, demonios, gigantes, vampiros, tengan alguna raíz y explicación en alguna viejísima y matricial superstición relativa a serpientes capaces de regenerarse como la que conocemos gracias al sabio renacentista español.

El brevísimo apunte naturalista de Pedro Mexía habrá de quedar, por ahora, como un hito aislado y excepcional dentro del escaso y huidizo atlas español e internacional de nuestros relatos. Pero más de cuatro siglos después, en el Pirineo de Huesca y en el vasco-navarro, vuelven a documentarse versiones, y

⁵ PEDRO MEXÍA, *Silva de varia lección*, ed. Antonio Castro, Cátedra, Madrid, 1989, t. 1, p. 802.

ahora muy desarrolladas, de un tipo de leyenda que asocia los golpes matadores y los golpes resucitadores no con las serpientes, sino con las brujas. Conozcamos de momento estas siete interesantísimas versiones registradas en la provincia de Huesca:

[1] Siendo innumerables las intervenciones de las brujas, citaremos una, para hacer ver el poder de que se las creía dotadas y el miedo que infundían.

Sin que nadie se atreviera a decirlo públicamente, muchos eran los que sospechaban que la cabrera del pueblo era bruja. En la casa vecina, la dueña notó que, después de algún tiempo, se consumía más pan. El amasijo no duraba la quincena de costumbre. Observando, llegó a sospechar que alguien le sustraía panes, y para cerciorarse, una tarde los contó. Al día siguiente faltaba un pan.

Comentó la cosa con su marido, pero éste se limitó a decirle: “De be q’as contau” (“Has contado mal”). Mas ella no lo creía así, y para estar segura hizo en la tabla donde estaban los panes una pequeña señal junto a cada pieza. A la mañana siguiente, había una señal sin pan. No cabía duda. Pero, ¿quién podía llevarse los panes? Coincidió con el marido en que no podía ser otra que la cabrera. Había un medio de saberlo con certeza. La próxima vez que amasó, hizo una cruz en el suelo de algunos panes. Ninguno de ellos faltó. Era la bruja.

Pasados unos días, una mañana, el matrimonio salió ostensiblemente para ir al campo, pero el marido volvió a deslizarse en la casa, por una puertecilla que, por dar sobre la acequia molinar, solía estar solamente entornada. *Al acecho, en la oscuridad, vio llegar a la cabrera, y cuando volvía ya, con un pan bajo el brazo, le administró tal paliza que la dejó tendida, los miembros dislocados y el espinazo roto. Reflexionando estaba el hombre si no sería mejor rematarla que exponerse a la venganza de la bruja, si sobrevivía, cuando ésta, volviendo en sí, le suplicó que, por caridad, terminara de matarla. Nuestro hombre cogió un hacha y le asestó un terrible hachazo. “Y, naturalmente, la mató”, concluirá el lector. No; el golpe le restituyó a su primitivo estado, y de un salto se puso de pie y gritando: “¡M’as salváu!” (“¡Me has salvado!”), desapareció, no sin recoger el pan que había rodado por el suelo.*

A partir de aquel día, la bruja no robó más panes, y el marido, inquieto durante cierto tiempo, en espera de alguna desgracia, acabó por creer que la corrección había sido eficaz. La verdad es que su esposa tenía buen cuidado de dar, en secreto, a la bruja el pan necesario, acompañado, con frecuencia, de sabrosas tajadas. Claro está, todo esto no se supo hasta algún tiempo después de morir la cabrera⁶.

⁶ ÁNGEL BALLARÍN CORNEL, *Civilización pirenaica*, [edición del autor], Zaragoza, 1972, pp. 125-126.

[2] Así pues, ya tenemos señalados los primeros pasos para librarse de las brujas: una vez conocida la que dio mal, había que amenazarla personalmente o por medio de un hombre de *alma blanca*. Si no reparaba el mal y era necesario pasar a la acción, en casi todos los pueblos he oído la misma recomendación: era necesario contar los golpes que se le dieran y darle siempre un número impar. Dicen que de los golpes dados a las brujas y brujones, uno hace daño, y el siguiente cura.

Cuentan que cogieron entre varios vecinos de un pueblo a un brujo en un camino y lo molieron a palos. Lo dejaron medio muerto en el suelo y cuando marchaban oyeron que el brujo decía entre gemidos: "Dáisme otro tochazo, dáismene otro" ("Dadme otro golpe, dadme otro").

Pero no se lo dieron porque sabían que con otro golpe sanarían⁷.

[3] *Una bruja mata a la mejor mula de la casa durante la Misa del Gallo.*

Pues eso es que en Ayera había una casa que todos los años, en la Noche Buena, se les moría la mejor mula. Y un año el mozo mayor dijo que quería saber a ver cómo era ese caso. Pues resulta que se quedó, mientras la Misa de Gallo, y un gato se metió encima de la caballería y le decía:

–Pobrecita, pobrecita. Mucho me dueles, pero te tengo que matar.

Entonces el mozo mayor le pegó un buen golpe con una vara y se cayó el gato al suelo. Y va y le dice:

–Pégame otro.

Y dice:

–No, no, ya tienes bastante.

Entonces, cuando salieron de misa, lo contó, el mozo mayor. Y les dijo:

–Miren, esto me ha *pasáo*: ha *llegáo* un gato a la cuadra, le ha dicho a la mula que le hacía mucho duelo, pero que la tenía que matar y yo le he *pegáo* un golpe, se ha caído a las patas de la caballería...

Luego al día siguiente resulta que había un abuelo o abuela cojo. Y decían que ese abuelo o esa abuela tenía algún poder como de bruja para matar la mejor caballería.

Eso es lo que yo sé de aquello.

(Este relato se cuenta en gran número de pueblos del Alto Aragón referido siempre de la casa más fuerte de la localidad. En la versión de Saturnino Sanclemente se indica que era una casa muy rica, aunque no quiere decir el nombre por discreción, y se explica que el criado sólo quiso dar un golpe a la bruja, ya que a éstas sólo se les puede herir de un número impar de golpes y el segundo la hubiera recuperado).

⁷ SEVERINO PALLARUELO CAMPO, *Viaje por los Pirineos misteriosos de Aragón*, [edición del autor], Zaragoza, 1984, p. 106.

[4] *La misma historia en Ola.*

En Ola me parece que había una casa rica que había un *criao* que todas las nochebuenas, al día siguiente, se moría la mejor caballería. Y un año dijo el *criao*:

–Yo este año tengo que saber por qué se muere esa caballería, la mejor que hay en la cuadra. Porque están bien y al día siguiente, el día de Navidad, se muere la mejor caballería.

Y dice que aquella noche, la Noche Buena, se fueron todos a la Misa de Gallos, y él se quedó en la cuadra. Y dice que llegó un gato a encima de la caballería y que decía [en este momento maúlla el gato de la informante]:

–Monina, monina, mucho duelo me haces, mucho duelo me haces, pero te tengo que matar –un gato.

Y entonces, el chico ese, el que estaba para cuidar a las mulas, entonces, al oírlo, se ve que dijo:

–Yo, ¿qué voy a hacer con esto?

Se ve que le tiró un palo y cayó el gato al suelo. Y el gato dice que le dijo:

–Pégame otro.

–No, no, ya tienes bastante, ya.

Porque dicen que las brujas, que si les pegan dos palos... ¡Tienen que ser los palos nones! Si les pegan uno ya no pueden dar mal. Si les pegan dos se salvan, y dice: “Pues si le pego dos y le puedes pegar a tres, al pegarle dos pues ya está salvada”. Por eso es que no esperan a que les peguen tres, porque si pegan uno bueno pues dice: “Ya vale”.

Y entonces el *criao* dijo:

–Ya sé yo quién mata a la mejor caballería, un gato que viene en forma de bruja.

Y al día siguiente dice que la abuela de casa, iba con un palo, que estaba coja, que le había roto la pata el *criao* con la garrota que le pegó.

Yo eso he oído decir, que dice que era en casa Otal de Ola.

[5] *La misma historia en Coscollano.*

Pero eso pasaba en muchos lugares, porque mi madre era de Coscollano y allí también dice que había una casa rica que, todos los años para Navidad, a mejor mula se les moría. Y un día dice que dijo un *criáo*, dice:

–Esta noche me quedaré yo.

La abuela se quedaba, porque no podía ir a misa. Y él se quedó y se escondió. Conque dice que iba como un gato, dice que era. Iba:

–Ay, pobreta mía, tú *m'* haces duelo.

Iba *ta* la otra:

–A tú también, pero tú vas a morir.

Y entonces el hombre le da un garrotazo y la tira... lo tira al suelo, que era como un gato. Y entonces se volvió *a dueña, a dueña* vieja. Y dice:

–Dámene otro.

Dice:

–No, no, ya vale.

Porque si *l'en* daba dos se les quitaba... Se les quitaba el mal, se les volvía... y con uno no, si les *ne* daban dos la curaban, la ponían bien.

Y cuando salen de misa dice:

–¿Qué?

Y dice:

–Ah, en la cuadra nada, pero entren, vayan arriba, arriba tienen...

La abuela con una garra rota.

Eso contaba mi madre, cosas de ésas.

[6] *Marica. Bruja de Labata.*

Pues mira, en Labata yo *l'escuitáo* y *dizen qu'hay* escritos aún *d'ixos d'una* bruja que se llamaba Marica. Que *ixa dize* que *toas as nueis, toas as nueis*, a las *doze* de la *nuey*, bandeaban *as* campanas solas. Se bandeaban *as* campanas solas. Y *l'anganchón, isa muller, y l'anganchón* en... pudieron saber quién *yera* por un trancazo. Que se *golbeba mechino*, ¡eh!, se *golbeba mechino* negro. Y *toas as nueis...* os *bispras de ro Nadal*, y en casa Zedillo, que *yera* a casa más fuerte de todas, se les *moriba* una mula. Y dijo *o* mozo mayor, *dize*:

–Esta *nuey* me *boy á* quedar yo *astí*, en *a* cuadra, y tengo que *saper* yo quién *ye*.

Y era a *lola* de *ra* misma casa que se les *clamaba* Marica.

Conque engancha un tizón, l'arrea tochazo y le parte una garra. Y le *dize*:

–Dáme-ne otro.

–No, ya *ties prau*.

Y al otro día *ra biella* en *a* cama con *a* pata rota. Y sube *o* mozo, *o* mozo mayor, le *dize*:

–Oe, cada *añada* *amortaba* *usté* una mula.

Y ya se *be* que se le *amortó*.

Pero *o* mozo mayor la *escubrió*⁸.

⁸ CARLOS GONZÁLEZ SANZ, ANTONIO JAVIER LACASTA MAZA y JOSÉ ÁNGER GRACIA PARDO, *La sombra del olvido. I: Tradición oral en el pie de la sierra meridional de Guara*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1998, núms. 177-180.

[7] *Muerte de la mejor mula.*

Había una casa en la tierra baja que todos los años en la noche... en la Nochevieja (me *paeece qu'era*) [Rosario: la Nochebuena], la Nochebuena (no sé), la mejor muía *apaecía* muerta en *a* cuadra. Bueno, pues, un año decidieron..., tenían un *criau* valiente, ¿sabes? Decidieron qu'el *criau* se quedara en la pajera vigilando y en la manta *poné-le* así, dos agujeros en los ojos, *pa* ver bien. Y ya tenía, entonces decían, un tizón de carrasca, ¿sabes?

Conque, justo cuando iban a dar las campanadas de las doce, pom, salta un gato al lomo de la mula y dice, dice:

–Cuánto lo siento, pero te tengo que matar.

Conque le clavaba las uñas allí en el crucero, ¿sabes? Y ¡a joder, la mula!, pero sería algo sobrenatural, ¿sabes? Y la mula, que empezaba a *caé-se* y que se quedaba muerta. Conque se levanta el *criau*..., conque le pega un trastazo al gato y le rompe una pierna. Y dice que dijo el gato:

–Dame-ne otra.

Porque si eran nones, si era nones no había quien les quitara el golpe, el mal, pero si le daba pares, entonces se curaban, ¿sabes? Conque, bueno, nada, el gato s' escapó d'allí, el *criau* *pos* no sé. Bueno, al día siguiente, l'abuela que no se levantaba a hacer el almuerzo, qu'estaba mala en *a* cama.

Y entra el *criau*:

–¿Qué le pasa? ¿No hemos de almorzar hoy o qué?

Dice:

–Buena culpa en tiens tú.

Apareció con una pierna rota en *a* cama⁹.

El escueto pero trascendental apunte naturalista del siglo XVI y estas leyendas registradas en la segunda mitad del siglo XX en la tradición oral de la provincia de Huesca acerca de brujas y de brujos ladrones, malheridos al recibir terribles palizas o hachazos, y curados (o susceptibles de ser curados) al encajar un segundo golpe a posteriori, que ellos mismos solicitan, nos permiten interpretar mejor, sin duda, la creencia hoy tan común y globalizada de que a los vampiros sea preciso matarlos de un solo golpe. Si recibiesen un segundo golpe, queda ya bien entendido que eso podría reanimarlos o resucitarlos, con las consecuencias nefastas que tal operación traería para sus agresores.

⁹ SANDRA ARAGÜÉS PUEYO, NEREIDA MUÑOZ TORRIJOS y ESTELA PUYUELO ORTIZ, *La sombra del olvido. II: Tradición oral en el Somontano occidental de Barbastro*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2006, núm. 304.

UNA BRUJA REDIMIDA GRACIAS A UN GOLPE SANGRIENTO EN UNA LEYENDA FRANCESA

La naturaleza tradicional de las leyendas de Huesca queda confirmada por el hecho de que una fábula muy parecida se haya documentado en un ámbito relativamente alejado del Pirineo aragonés: la región francesa de Auvergne, en la que las andanzas de otra bruja de características similares quedaron descritas de este modo:

Una vez, en Gerzat, se llamaba *la cabra* a una mujer que, según se decía, se transformaba en cabra todas las noches y corría por toda la villa. Había vendido su alma al diablo, a cambio de mucho dinero. Se paraba durante la noche delante de un molino de aceite y, alzada sobre sus patas de atrás, veía trabajar a los operarios.

Un día le pegaron un golpe con una herramienta de hierro; brotó la sangre y ella quedó liberada¹⁰.

Aunque la primera leyenda de Huesca que hemos conocido se nos muestra mucho más desarrollada que la francesa, las coincidencias argumentales entre ambas resultan evidentes, y sus diferencias se nos antojan perfectamente naturales dentro del repertorio dinámico y variable de la leyendística tradicional. La bruja de Huesca era una mujer cabrera, mientras que la bruja de la leyenda auvernia era una mujer que se transformaba en cabra. Las dos trastornaban la vida que se desarrollaba en un hogar o en un molino cercano, una para robar el pan y otra para incordiar a los operarios. Las dos fueron finalmente golpeadas con instrumentos de hierro, y como consecuencia de ello, las dos quedaron definitivamente liberadas del maleficio que pesaba sobre ellas. Nos encontramos, pues, ante un tipo leyendístico cuya difusión trasciende los ámbitos locales concretos en que ha sido atestiguado, aunque sus trasmisores y colectores lo relacionasen con lugares y con personajes supuestamente reales, como es propio del mundo de la leyenda.

Aparte de esto, es claro que el elemento de mayor interés e intriga que presenta el conjunto de leyendas que hasta aquí hemos conocido es su desenlace. En las versiones españolas, las brujas resultan malheridas de un golpe, pero quedan (o más bien quedarían, en la mayoría de las versiones) milagrosamen-

¹⁰ Traduzco de DR. POMMEROL, "Folk-lore de l'Auvergne: VIII", *Revue des Traditions Populaires*, Paris, 15 (1900), pp. 43-44.

te curadas al recibir un golpe a posteriori. La bruja de la primera leyenda de Huesca, la que recibe el segundo golpe, y con él el antídoto y la segunda oportunidad, abandona desde entonces sus prácticas maléficas y enmienda su comportamiento. El final de la versión francesa es mucho menos explícito y más confuso, aunque parece sugerir que tras recibir un terrible golpe, la bruja pudo liberarse también de su maleficio y recuperar su condición de persona normal: “un día le pegaron un golpe con una herramienta de hierro; brotó la sangre y ella quedó liberada”. La declaración de que “brotó la sangre” veremos que tiene un valor crucial cuando más adelante la contrastemos con ciertos motivos esenciales en otros relatos tradicionales con efusiones de sangre liberadoras y desencantadoras.

LEYENDAS VASCO-NAVARRAS SOBRE BRUJAS RESUCITADAS AL SEGUNDO GOLPE

Unas cuantas leyendas y supersticiones más, recogidas en el País Vasco y en Navarra por Resurrección María de Azkue, José Miguel de Barandiarán y Juan Garmendia Larrañaga, presentan analogías muy significativas en relación con las ya conocidas. En ellas la bruja no recibe –por más que lo solicite– el segundo golpe, y no llega a ser curada ni liberada, en consecuencia, de su maléfica condición. Helas aquí:

[1] La bruja de Gorriti estaba una noche sobre un fresno, en Barai-bar. El pastor de Dendariena perdió las ovejas. La bruja hizo sonar su cencerro desde el fresno. Levantóse de la cama el pastor y no (oía) sonidos de cencerro. Lo mismo sucedió tres veces. Cuando se levantó por tercera vez, creyendo que andaban brujas, empuñó la escopeta y mató a la bruja, a quien vio sobre el fresno.

–Dispara otro tiro –díjole la bruja.

–Te basta (con uno) –le respondió el pastor.

De haberle disparado el segundo tiro, la bruja se hubiera sanado.

[2] La bruja queda golpeada si se le da un golpe: si se le dan dos, queda indemne. Por eso se decía: “hay que golpear a la bruja a nones, no a pares”¹¹.

¹¹ RESURRECCIÓN MARÍA DE AZKUE, *Euskalerrriaren Yakintza: Literatura popular del País Vasco*, reed., Euskaltzaindia-Espasa Calpe, Madrid, 1989, t. 2, núm. 173, y t. 1, p. 376.

[3] Un vecino de Sara iba de noche por el camino de *Aimania*. Entre esta casa y la de *Ustekabea* se le apareció un cerdo. El hombre le dio un golpe con su palo. El cerdo le dijo:

–*Ekak berritz*. Dame otra vez.

Pero el hombre no volvió a pegarle. Al día siguiente una mujer de *Matienia* apareció gravemente enferma.

[4] Si tropezáis en el camino con alguna bruja que os estorba el paso, podréis pegarle uno, tres, cinco garrotazos, siempre en número impar; si lo hacéis en número par, la bruja os causará algún daño.

[5] No hay que golpear a las brujas en número par de veces ni invocarlas tres veces¹².

[6] Unas mujeres fueron a aclarar la ropa. Este quehacer lo realizaban generalmente de día; pero en esta ocasión otros trabajos se lo impidieron y pensaron hacerlo de noche.

Llegaron al lugar indicado para llevar a cabo su labor, y sobre la piedra de batir la ropa repararon en un gato, y una de las lavanderas pretendió pegarle con un palo; mas su empeño fue vano. Entonces el gato se le dirigió diciendo:

–Pégame otra vez.

Al oír esto, la mujer comprendió que delante tenía a una bruja en forma de gato y recordó que a éstas, a las brujas, no se les debía apalear en número par de golpes. La lavandera en cuestión se asustó y tomó el camino de casa¹³.

[7] En una casa de labranza sentían de noche cómo corneaba el ganado estabulado, desasido de sus cuerdas y cadenas. Al producirse lo señalado, los varones de la familia bajaban a la cuadra y se encontraban con el ganado alterado y agresivo, y reparaban al mismo tiempo en un gato blanco que se movía nervioso de un lado para otro.

Lo apuntado se repetía todas las noches, hasta que en una ocasión apalearon por tres veces al michino. Con el primero y el segundo golpe no se inmutó el gato; pero nada más recibir el tercero emprendió la huida (dejaré constancia de que en éste y en otros casos similares surten efecto los palos o golpes propinados en número par)¹⁴.

¹² JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN, *Brujería y brujas: testimonios recogidos en el País Vasco*, 3ª ed., Txertoa, San Sebastián, 1994, pp. 141, 57 y 12.

¹³ JUAN GARMENDIA LARRAÑAGA, *Mitos y leyendas de los vascos*, R & B, Donostia, 1995, p. 125.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.

Conviene señalar que ciertas creencias y supersticiones vasco-navarras se hallan en estrecha conexión con estas leyendas. Por ejemplo, la que formuló de este modo Azkue: “si una de casta de brujas toca a alguien con la mano, hay que tocar a ella tres veces para que no tenga infortunio”¹⁵. Además, el carácter nefasto de los números pares, al menos en su relación con la brujería, la magia y los agüeros, fue ilustrado con datos adicionales por Barandiarán:

Se cree que las brujas aparecen a veces en figura de gatos y, estorbando a los viandantes nocturnos, se atraviesan en los caminos. Para ahuyentarlos hay que azotar su sombra (si hace luna) o hay que propinarles fuertes golpes de palo en número impar (*bakotxi*), no en número par (*biitxi*). El número impar es preferido también en otros casos: el número de ovejas de un rebaño debe ser impar; de lo contrario, una muere. El número de huevos que se ponen a la gallina clueca para empollar, tiene que ser impar si se quiere tener buena suerte con la pollada. El número par es un tabú en estos casos¹⁶.

OTROS GATOS DE LA LECHE Y GATOS DE LA MANTEQUILLA QUE ROBAN POR EUROPA

Aunque no disponemos de espacio para seguir ahora todos los hilos narrativos que emanan de estos relatos, sí conviene señalar que la escenografía y el desarrollo (el horno, el molino, el hogar, el corral, el robo de pan o de harina, el acecho al ganado doméstico) de las versiones españolas y francesas están seguramente conectados con otras leyendas de arraigo común en Europa, que suelen estar protagonizadas por mujeres metamorfoseadas en bestias (sobre todo en gatos, cabras y liebres) que ejecutan sus rapiñas nocturnas (de leche o queso, principalmente) por lo general en hogares, molinos y casas de campo, y que suelen recibir de algún propietario o criado avisado golpes que las dejan malheridas (según se descubre al día siguiente) y que en algunas ocasiones las desencantan.

De la leyenda francesa conviene que recordemos, además, que la hechicera “había vendido su alma al diablo, a cambio de

¹⁵ R. M. DE AZKUE, *op. cit.*, t. 1, p. 380.

¹⁶ J. M. DE BARANDIARÁN, *op. cit.*, p. 141.

mucho dinero”. Porque, por uno de esos fabulosos saltos en el espacio y en el tiempo a los que a veces nos conduce la tradición oral, encontraremos ecos de estas historias y motivos muy al norte, en las remotas aldeas finlandesas en las que recogió sus relatos Magdalena Tátar:

En diciembre de 1983 escuché de una persona perteneciente a la etnia sami de las montañas, que contaba 73 años y vivía en Karasjok, la siguiente leyenda acerca del *gato de la mantequilla*: “En épocas muy anteriores a la actual había personas que se vendían enteros o vendían la mitad de su alma al demonio a cambio de una considerable cantidad de dinero. Se convertían en *gatos de la mantequilla* para conseguir más leche. El *gato de la mantequilla* parecía una bola de pelo. Robaba nata y mantequilla de un vecino. El vecino no podía comprender lo que sucedía con su mantequilla. Pero pronto descubrió que había gente que, teniendo muy pocas vacas, disfrutaba de mucha mantequilla. Así que persiguió al *gato de la mantequilla*, y si le llega a capturar, la persona que había vendido su alma al diablo no hubiera podido evitar la muerte”¹⁷.

Señalaba además la profesora Tátar que esta fábula es muy conocida y tiene innumerables variantes y paralelos en otras tradiciones nórdicas y europeas, entre ellas la húngara. No cabe duda, a la luz de todos estos datos, de que la trama principal (sin el añadido postizo del motivo de la petición del segundo golpe sanador) de las leyendas pirenaicas y francesa que conocimos páginas atrás forman parte, pues, de esa nutrida familia de relatos:

Hay una tradición difundida por todo el continente de que los hechiceros deben su capacidad y conocimientos para embrujar a un contrato con el diablo... Esto tiene paralelos en las creencias folclóricas finesas, donde tanto Wuoren Eukko, “el viejo de la montaña”, como “Pirun-emäntä”, “la mujer del diablo”, se hallan ligados a la criatura ladrona de leche. Algunos datos de Enare también concuerdan con ello: según la gente de la etnia saami de Enare, es el demonio del bosque, el *gorremas*, el que ordeña las vacas que pastan en el bosque... Los pueblos arcaicos húngaros de

¹⁷ MAGDALENA TATÁR, “Nordic influence on Saami Folk Belief: the *Buttercat (Smorkatt)*”, *Saami Religion. Symposium on Saami Religion held at Abo, Finland, on the 16th-18th of August 1984*, ed. T. Ahlbäck, The Donner Institute for Research in Religions and Cultural History, Stockholm, 1987, pp. 258-262.

los Székelys de Bukovina tienen más vínculos con el este y menos con el oeste que otras gentes de Hungría. Y conocen leyendas sobre el robo de leche y las mujeres diabólicas análogas a las de otros lugares de Europa occidental, si bien ningún animal demoníaco aparece implicado en el robo. Por otro lado, esta tradición afecta no sólo a la leche de la vaca, sino también a la leche de las madres que crían, y que pueden ser despojadas de ella igual que las vacas. Los visitantes que van a verlas suelen arrojar algo de pelo de sus vestidos o de sus abrigos en dirección a la cama de la madre y del niño recién nacido, gritando: “No necesito ni tu leche ni tu sueño”. Ésta es la única ocasión en que el pelo es mencionado en conexión con el robo de leche¹⁸.

La folclorista (y novelista) irlandesa Éilís Ní Dhuibhne ha publicado un precioso artículo acerca de las brujas ladronas de leche ocultas bajo el disfraz de liebres en la tradición oral de Irlanda, y avanzado hipótesis sugerentes sobre sus conexiones con determinados relatos ingleses y con el género no sólo de las narraciones rurales, sino también de las leyendas urbanas y contemporáneas: más de sesenta versiones inventariadas atestiguan la popularidad del relato en aquella isla y ofrecen un auténtico arsenal de datos y de motivos que en alguna ocasión futura procuraremos analizar¹⁹.

ALGO MÁS SOBRE LA MAGIA DE LOS NÚMEROS IMPARES

Antes de continuar rastreando más paralelos del relato del primer golpe matador y del segundo golpe resucitador conviene que hagamos algún comentario, aunque sea muy rápido, acerca de las resonancias mágicas de los números impares, que juegan en ellos un papel sin duda vertebrador, y que tienen mucho que ver con la bien conocida función que, en la magia, la religión, la estética internacionales han jugado tradicional-

¹⁸ *Ibid.*, p. 260. Sobre relatos de la misma familia, véanse también RONALD GRAMBO, “Guilt and punishment in Norwegian Legends”, *Fabula*, 11 (1970), pp. 266-269; y BENGT G. ALVER, “Concepts of the soul in Norwegian tradition”, *Nordic Folklore: Recent Studies*, eds. R. Kvideland y H. K. Sehmsdorf, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1989, p. 120.

¹⁹ ÉILÍS NÍ DHUIBHNE, “The old woman as hare”, *Folklore*, 104 (1993), 77-85.

mente los números tres, cinco, siete o nueve²⁰. El alcance de estas místicas numerologías resulta, en cualquier caso, tan vasto, que nos obliga a seleccionar unos pocos ejemplos sacados del profusísimo repertorio mágico internacional de plegarias que aluden a tres, siete o nueve personajes u operaciones mágicas, y de ritos que deben repetirse un número de veces impar para que alcancen la efectividad que se les atribuye.

En relación con ciertos ritos curativos observados en Portugal se ha dicho, por ejemplo, que “un número par de baños é desventajoso, devendo preferir-se sempre un número ímpar... Nas fórmulas e práticas folklóricas, o emprêgo de números pares e muito restricto; os ímpares 3, 9, 7 e 5 são ahí os preferentes”²¹. Y en Galicia se cree que “la culebra –algunas veces un dragón– es el guardián habitual de los tesoros que lo tienen. Puede ser un personaje encantado que se presenta en tal forma (casi siempre una hermosa doncella a quien se devuelve su forma natural con un beso, tres, siete o nueve), o una culebra encantada de la manera arriba indicada, o no se indica su origen”²². En la región zamorana de Sayago, la magia de los números impares impregna también los ritos y creencias más tradicionales. Así, “la herradura, de agujeros nones, sigue aún clavada en alguna puerta antigua, como amuleto o talismán de la buena suerte; su presencia bastará para que la influencia de las brujas pase de largo”; además, “¿qué persona mayor de Sayago no recuerda la costumbre de colgar en el cuello de los niños una bolsita que contenía ajos nones o trocitos de raíz

²⁰ Referencias relevantes dentro de la muy nutrida bibliografía que hay al respecto son, por ejemplo, MATILA C. GHYKA, *El número de oro: ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental*, 3ª ed., trad. J. Bosch Bousquet, Poseidón, Barcelona, 1992 y ALAN DUNDES, “The number three in American Culture”, *Analytic essays in folklore*, Mouton, The Hague-Paris-New York, 1975, pp. 206-225. Sobre la utilización ritual del número tres y de los números impares en general en las prácticas médico populares del mundo hispánico, puede verse el capítulo “*Las tres llaves: un tópico religioso tradicional en el folclore hispano-cristiano y judeo-español*”, en *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa, Oiartzun, 2000, y la amplia bibliografía a la que se refiere. Sobre la utilización del número 9, y en general de las fórmulas impares, véase EMILIO GAVILANES, “El número nueve en la medicina popular”, *RDTP*, 50 (1995), pp. 243-261, y la bibliografía que cita.

²¹ JOSÉ DIOGO RIBEIRO, “Turkel folklórico”, *RLu*, 20 (1917) p. 73.

²² VICENTE RISCO, “Los tesoros legendarios de Galicia”, *RDTP*, 6 (1950), p. 415.

de lirio para curarlas?”²³. Los curanderos de la comarca informan también que “las curo [las verrugas] sin ver al enfermo. Basta con que me digan su nombre, las que tiene y dónde las tiene. Las curo con hierbas nones”; de que para curar “la pera de las vacas”, el ritual “lo repito tres días seguidos y siempre tienen que ser nones”; o de que “durante todo ese tiempo estoy diciendo mis oraciones, que han de ser también en número impar, por eso tengo que ir las contando para que siempre sean nones”²⁴. Por otro lado,

una característica persistente en la mayoría de los rituales en el Bierzo [en la provincia de León], es la utilización de números impares en las normas de la repetición. Muchos *coutadores* deben recitar, o requieren que el cliente repita, versos o actos varias veces para que tengan efecto. A menudo esto va acompañado del requerimiento de que las repeticiones sean efectuadas sin tomar aliento. En esta comarca la base es el tres. Este número es después concatenado tres veces para dar nueve como resultado (el número más común que hemos encontrado). Por ejemplo, los versos que se recitan para un esguince, son recitados tres veces sucesivamente. El ritual se repite tres veces por día, resultando en nueve. Casi todas las oraciones o repetición de versos siguen este esquema. Cuando en un ritual se debe visitar algún lugar (ej., fuentes) o deben buscarse objetos (ej., semillas, u hojas de una planta), los números especificados son: 3, 7 o 9. Tanto el siete como el nueve predominan en las fuentes que se deben visitar como modo de conseguir un cierto resultado, por ejemplo, la lluvia. El tres predomina en los objetos; así, tres hojas de hiedra por cada verruga que se desea eliminar... También existe la tradición de considerar a los números impares como activos o afirmativos y, por tanto, apropiados para los rituales. Sin embargo, dejando a un lado las influencias orientales o de otro tipo, el Doctor Laguna ofreció al Conde de Feria una explicación más “objetiva”: “solemos siempre ordenar las píldoras nones, porque está ya así recibido en costumbre, y si algún desastre sobreuinieste, haviendolas dado pares, se imputaria luego á nuestro descuydo: y porque tambien dize el comun prouerbio, que se huelga Dios con el numero impar, como se ve claramente por los siete Planetas, por los siete días de la semana, por la trina dimensión de todos los cuerpos, por los siete meses, y por los nueve, que suelen perficionar la criatura en

²³ JUAN ANTONIO PANERO, *Sayago: costumbres, creencias y tradiciones*, Carlos Sánchez Editor, Medina del Campo, 2000, pp. 123 y 66.

²⁴ *Ibid.*, pp. 64, 65 y 73.

el vientre, y por otras algunas cosas, que Dios instituyó también impares, para la salud y conseruación del linage humano”²⁵.

En Extremadura ha sido registrada una práctica medicinal que tiene un significado especial para nosotros, por cuanto en ella se halla cifrada una relación entre agresión y antídoto que no puede dejar de llamar nuestra atención, y que nos recuerda además, aunque sea como reflejo inverso, la crucial superstición que registró Pedro Mexía en torno a 1540 (“la culebra dizen que, si le dan una herida con caña, muere después della; y, si son dos las heridas, que guaresce y bive”):

Es conocido que la picadura del alacrán se puede curar friendo en aceite al mismo animal que la ha realizado, y untándolo en la zona afectada. Lo que parece estar implícito en ello es cierta teoría de que lo mismo que mata puede dar la vida, y que queda igualmente reflejada en el popular refrán: “el que con veneno se cría, el veneno le da vida”. De hecho, los antiofídicos son realizados con veneno de las mismas serpientes que producen la picadura²⁶.

Intentar trazar un panorama siquiera fuera muy resumido de las prácticas mágicas internacionales en que se inmiscuyen los números impares desbordaría por completo el espacio de que disponemos. Pero no quiero dejar de señalar, porque afectan a cuestiones (brujas y efusiones de sangre) que interesan muy de cerca a nuestro análisis, que en Inglaterra se creía en 1615 que “los mejores preservativos contra ellas [las brujas] son los números impares”²⁷, y que en el mismo país hay documentados numerosos conjuros para detener el flujo de sangre de las heridas en los que los números 3 y 9 tienen una importancia crucial²⁸.

²⁵ M. DOLORES FERNÁNDEZ ÁLVAREZ y JOHN BREAUX, *Medicina popular, magia y religión en el Bierzo*, Museo del Bierzo-Excmo. Ayuntamiento de Ponferrada, Ponferrada, 1998, pp. 169-170.

²⁶ YOLANDA GUÍO CEREZO, *Naturaleza y salud en Extremadura: los “remedios”*, Asamblea de Extremadura, Mérida, 1992, p. 49.

²⁷ Éste y muchos otros datos sobre el carácter positivo en general de los números impares se encontrarán en IONA OPIE y MOIRA TATEM, *A Dictionary of superstitions*, Oxford University, Oxford-New York, 1992, p. 292, s.v. “Odd number lucky”.

²⁸ Véase OWEN DAVIES, “Healing charms in use in England and Wales, 1700-1950”, *Folklore*, 107 (1996), p. 20.

MIGRACIONES E HIBRIDISMOS

De la escueta aunque pluricultural bibliografía que había aneja en el *Motif-Index* de Thompson se podía deducir el no muy ampliamente atestiguado pero sí internacional arraigo del motivo folclórico del golpe matador y del golpe resucitador, que ha sido registrado en culturas, espacios y tiempos distintos, y en géneros literarios diversos (la leyenda, el cuento, la creencia, la superstición, etc.), y que no deja de sorprendernos cada vez que la casualidad o la constancia permiten que lo detectemos emboscado en algún insospechado texto oral.

Las versiones pirenaicas y francesa que hemos conocido han venido a ampliar de manera muy significativa lo que sabíamos de la geografía tradicional del motivo. Pero quienes acrecentaron de manera impresionante el elenco y el espectro de sus versiones fueron los profesores Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, en un artículo sensacional que publicaron en 1984 para llamar la atención acerca de la presencia del tópico en el desenlace de una versión sefardí oriental (registrada de una mujer de Rodas, a la que seguramente llegó desde alguna tradición del Bósforo) del romance de *La Gallarda matadora*. A los receptores del romance que no estuvieran sobre aviso les resultarían sin duda poco inteligibles los versos finales, que describen cómo el caballero que venció y cortó por la mitad (“hizo media por media”) a la terrible asesina fue requerido por ella (“y dame una otra d’eya”) para que golpease por segunda vez, mientras recibía una sibilina advertencia (“una ves me parió mi madre”) de la que se desprende que el monstruo no descartaba en aquel momento nacer por segunda vez. Para los lectores mejor avisados, el texto se enmarca sin duda dentro de la internacional tradición narrativa cuyo hilo escurridizo estamos intentando seguir:

Y de enfrente la veigo venir como el grano de agranada:
 le demandí si era cazada. –Cazada, por los mis pecados.
 Siete maridos ha tomado; todos los siete eran matados
 y por no hazerme el mi dicho y ni menos el mi comando–.
 –Y yo te haré el tu dicho y también y el tu comando.
 –Tenéme esta linda candela y vos haré la linda sena
 y de culebras y alacranes y todo modo de animales.
 Y fin que se haze la sena y vos haré la linda cama–.
 Y del ombligo para arriva, una linda dama sería.

Y del ombligo para abaxo, un negro animal sería.
 Y yo vezí de la madre, que la mujer se echa delantre.
Y ya le dio una d'eya y la hizo media por media.
–Y dame una otra d'eya, una ves me parió mi madre²⁹.

Además de en el confuso pero sugestivo desenlace de este romance sefardí de Oriente que sugiere que la maléfica Gallarda implora un segundo golpe de su vencedor para poder regenerarse, Armistead y Silverman señalaron que también en uno de los relatos de la colección de leyendas galesas medievales *Mabinogion* (que conocemos en versiones de los siglos XIII-XV, si bien remontan a épocas muy anteriores) está presente el mismo motivo. Concretamente en la primera “rama”, la de las aventuras de Pwyll, el príncipe de Dyvet, que le llevan al mortal enfrentamiento con el maléfico señor Hafgan. En el momento culminante del relato, el señor Arawn solicita a Pwyll lo que sigue:

El encuentro entre él y yo está fijado esta misma noche dentro de un año en el vado. Y tú estarás allí con mi apariencia; y le darás un solo golpe y no sobrevivirá, y te pedirá un segundo golpe, pero no se lo des por mucho que te suplique.

Yo, en cambio, por más que lo golpeé, no conseguí nada, porque al día siguiente combatía conmigo mejor que la vez anterior.

Resumieron de este modo Armistead y Silverman los detalles subsiguientes del fantástico episodio:

A su debido tiempo y vez, Pwyll (transformado su aspecto por arte de magia para que se parezca a Arawn) se encuentra con Hafgan en el vado: en seguida, los dos reyes se acercan hasta el centro del vado. En el primer ataque, el hombre que ocupaba el lugar de Arawn alcanza a Hafgan en medio del brocal del escudo de tal forma que lo partió en dos, y rompió todas las armas y Hafgan cayó al suelo, cuan largo era su brazo y su lanza, por encima de las grupas del caballo, mortalmente herido.

–Ay, señor –exclamó Kafgan–, ¿qué derecho tienes para matarme? Nada te reclamaba; que yo sepa, no hay motivo para darme muerte. En nombre de Dios, ya que has comenzado mi muerte, llévala a cabo.

²⁹ ARMISTEAD y SILVERMAN, “La segunda espadada: folklore mágico en un romance sefardí”, *NRFH*, 33 (1984), 446-451.

Pwyll se niega a darle el segundo golpe y Hafgan se dirige a sus nobles:

–Mis nobles Fieles... Sacadme de aquí. Mi muerte ha sido consumada³⁰.

Localizaron también Armistead y Silverman el viejo e internacional motivo en *Las mil y una noches*, más concretamente

en la *Historia del príncipe Saif al-Muluk y de la princesa Badi' al-Jamál (Las 1001 noches, noches 757-778)*, [en la que] Sa'id, el hermano de Saif al-Muluk, experimenta unas aventuras marítimas, calcadas, en algún caso, sobre las homéricas de Ulises. Tras naufragar, Sa'id se aferra a un madero y logra llegar a una isla, donde se encuentra con un gigante antropófago, pastor de ovejas (obvio recuerdo del Cíclope, Polifemo): “una persona de elevada estatura, de larga barba, orejas colgantes y ojos que parecían tizones encendidos. Llevaba por delante un rebaño numeroso al que apacentaba”. Resulta que el gigante es un *ghul*, que invita a los seres humanos a su cueva y les ofrece una bebida venenosa que los ciega, para luego poderlos matar y comer. Sa'id vierte la bebida por un hoyo en la tierra, finge quedar ciego, coge dos espetones del fuego y –a lo Ulises– ciega con ellos al *ghul*. Siguiendo las indicaciones de otro náufrago, ya cegado y preso también por el *ghül*, Sa'id se dirige al fondo de la cueva, donde encuentra una espada. El ciego le aconseja en los términos siguientes, según lo narra Sa'id:

–Coge... [la espada] bien y golpéale en la cintura: morirá en el acto.

Me acerqué hacia él, corrí en pos suyo... Yo me aproximé [al ogro], le di un mandoble en la cintura y quedó partido en dos mitades. Chilló y dijo:

–¡Hombre! ¡Si quieres matarme, dame otro golpe!

Me disponía a darle el segundo mandoble cuando aquel que me había indicado dónde estaba la espada gritó:

–¡No se lo des! ¡No moriría! ¡Al contrario, volvería a la vida y nos mataría!...

Yo me atuve a las instrucciones que me daba y no le volví a herir. El maldito expiró³¹.

³⁰ La traducción del texto galés y los comentarios son de *ibid.*, pp. 448-449.

³¹ Reproduzco el resumen y las citas del artículo de ARMISTEAD y SILVERMAN, pp. 449-450, quienes remiten a *Las mil y una noches*, trad. Juan Vernet, Planeta, Barcelona, 1968, t. 3, pp. 295-296.

Otro de los relatos que fueron exhumados por Armistead y Silverman se halla inserto en el ciclo épico árabe, popular en varios países del norte de África y del Oriente Próximo, que tiene por protagonista al héroe Dhiyab bin Ghanim. Este episodio incluido en una de las versiones orales de su epopeya, tal y como fue registrada en torno a 1930, añade un paralelo adicional, muy sugerente, a los que hasta aquí hemos conocido:

Así que Dhiyab cabalgó en la mula y llegó al pozo. En cuanto se acercaba el *djinn* [demonio] se puso de pie para revelar su estatura monstruosa, pues la mitad de su cuerpo estaba fuera del pozo y la otra mitad dentro. Y el *djinn* gritó:

–¡Oh, ha! *Ya Dhiyab bin Ghanim*, ¿has venido para comer o para matar?

Y desenvainando su espada, dio un gran golpe al *djinn* y lo cortó en dos mitades, de modo que una mitad se quedó dentro del pozo y la otra quedó fuera, caída [en el suelo]. Dijo la mitad superior del *djinn*:

–*Hain*, golpea una segunda vez.

Pero Dhiyab respondió:

–No repito, ni hago fornicio, ni [soy] comida para mi [=tu] raza.

Pues Dhiyab sabía lo que todos saben, que mientras un golpe mortal mata a un *djinn*, dos golpes sin duda resucitan a dos *djinns*³².

A las versiones del motivo del primer golpe matador y del segundo golpe resucitador que allegaron Armistead y Silverman (la sefardí, la galesa, la de *Las mil y una noches*, la épica árabe), y a las españolas y francesa que habíamos reproducido nosotros páginas atrás, se les puede añadir todavía algunas más. Especialmente interesantes son, sin duda, las versiones que han sido registradas como motivos insertos en cuentos de la tradición oral árabe. A relatos recogidos en Palestina pertenecen los episodios que siguen:

[1] Éste era un rey que tenía tres hijos y un huerto sembrado de manzanos. Los árboles empezaron a dar frutos y se cargaron de manzanas muy grandes. Cuando las manzanas estuvieron maduras empezó

³² Copio el texto reproducido en ARMISTEAD y SILVERMAN, “La segunda espada”, pp. 450-451. Su fuente es B. THOMAS, *Arabia felix: Across the “Empty Quarter”*, Schrieber’s Sons, New York, 1932, p. 279.

a venir un genio todos los días a cortar una manzana. Y así todos los días hasta que sólo quedaron tres manzanas y el rey le dijo a sus hijos:

—¿Qué os parece si vigiláis los árboles para ver quién es el que corta las manzanas?

La primera noche vigiló el hijo mayor, pero al final de la noche le entró sueño y se durmió. Y el genio cortó una de las tres manzanas.

La segunda noche vigiló el hijo mediano, pero al final de la noche también le entró sueño y se durmió. Y el genio cortó la segunda manzana. La tercera noche vigiló el hijo pequeño, Ash-Shátir Hasan, y estuvo toda la noche despierto. Y cuando llegó el genio a cortar la tercera manzana, Ash-Shátir Hasan se levantó, lo golpeó con su espada y le cortó una mano. Entonces, el genio gritó y dijo:

—¡Golpéame otra vez!

Pero Ash-Shátir Hasan le contestó y le dijo:

—Mi madre no me ha enseñado.

Entonces, el genio empezó a correr, queriendo escapar de Ash-Shátir Hasan, pero él se echó a correr detrás. Y el genio estuvo corriendo y Ash-Shátir Hasan persiguiéndolo, hasta que llegó a un pozo y se metió en él...

[2]...Ash-Shátir Hasan le contó la historia desde el principio y el *gul* le dijo:

—Toma, llévate esta espada, sin ella no podrás matar al camello azul. Lo vas a encontrar echado en la entrada de una cueva. Si te lo encuentras con los ojos cerrados, no te acerques. Si te lo encuentras con los ojos abiertos, puedes acercarte, porque eso quiere decir que está durmiendo. Entonces te abalanzas sobre él y le partes la cabeza en dos.

Ash-Shátir Hasan se llevó la espada y se puso en camino hasta que llegó a la cueva, delante de ella había un árbol de sicomoro y el camello azul estaba echado debajo del árbol. Cuando el muchacho se le acercó, vio que el animal tenía los ojos abiertos, así que se abalanzó sobre él y le partió la cabeza en dos mitades.

El camello dio un gran berrido y le dijo a Ash-Shátir Hasan:

—¡Dame otro golpe, hijo de mala madre!

Y Ash-Shátir Hasan le contestó:

—Mi madre no me ha enseñado.

El camello se murió y Ash-Shátir Hasan le abrió el pecho y le sacó el corazón. Luego volvió donde estaba el *gul* y éste le dijo:

—¡Has matado al camello y te has salvado gracias a tu buena suerte!...

[3]...La muchacha entró a la habitación, se encontró al *gul* durmiendo y le hizo una señal a Ash-Shátir Hasan. Entonces entró en

la habitación y le cortó la cabeza con su espada, de un solo golpe. Y el *gul* le chilló:

–¡Dame otro golpe, hijo de mala madre!

Y Ash-Shátir Hasan le dijo:

–Mi madre no me ha enseñado.

El *gul* se murió y Ash-Shátir Hasan buscó al ruiseñor azul, lo encontró y se lo echó al bolsillo...

[4]...Y dijo:

–Tu espada no sirve. ¿Ves esa espada de madera?, tendrás que matarlo con ella.

Y dijo él:

–¡Está bien, está bien!

Entonces se escondió hasta que llegó el ogro, comió y se durmió.

Al momento salió, se abalanzó sobre él y lo golpeó con la espada de madera. Y el ogro le dijo:

–¡Dame otro golpe, hijo de puta!

Y él le contestó:

–Mi madre no me ha enseñado.

Y el ogro se murió...³³.

El motivo folclórico del golpe matador y del golpe resucitador asoma, en alguna ocasión, en los lugares más insospechados. Miremos, por ejemplo, hacia la tradición de los sami (lapones) del norte de Finlandia para conocer esta leyenda que tiene por protagonista al espíritu de un niño muerto convertido en una especie de duende. Aunque su desenlace resulta confuso, todo lo que hasta aquí llevamos aprendido sobre nuestros motivos leyendísticos nos ayuda a entender la escena:

Pantti de Kärki venía del molino. El *liekkiö* le gritó desde la colina:

–¡Pantti, Pantti!

Él se dio cuenta de que había enfrente de su caballo algo parecido a un saco de paja. Fue a echar un vistazo, golpeó el objeto con un hacha, y la cosa aquella gritó:

–¡Golpea otra vez, Pantti!

³³ MONTSERRAT RABADÁN CARRASCOSA, *Cuentos palestinos de tradición oral: ¿A dormir o a contar?*, Cantarabia, Madrid, 2002, núm. 18, p. 88; núm. 24, pp. 118-119 y 121 y núm. 26, pp. 134-135. El motivo folclórico del golpe matador y del golpe resucitador parece tener un arraigo privilegiado en la tradición cuentística palestina. Véanse otros ejemplos, que no tenemos ahora espacio para traducir, en IBRAHIM MUHAWI y SHARIF KANAANA, *Speak, bird, speak again: Palestinian Arab Folktales*, University of California Press, Berkeley, 1988, núms. 3 y 33.

Pantti respondió:

–La primera vez, causó mal; la segunda vez, causó bien.

Liekkiö gritó al hombre:

–Malvado Pantti sin barba, malvado con una larga barba³⁴.

A modo de todavía muy provisional conclusión, podemos afirmar que la casi universal tradición del motivo del primer golpe matador y el segundo resucitador ha tenido una documentación bastante exigua, pero también muy dispersa e interesante, en el mundo hispánico y en la tradición internacional. Aparte de la versión sefardí oriental de *La Gallarda matadora*, que no deja de constituir un testimonio marginal y muy probablemente “contaminado” por el folclor del entorno mediterráneo oriental, en el mundo hispánico está representada por un corpus de leyendas que han sido recogidas sólo en el Pirineo de Huesca y de la zona vasco-navarra. Pese a su rareza y a su muy específica localización, todas estas versiones pirenaicas resultan ser relativamente extensas y detalladas, y nos ofrecen un punto de contraste valiosísimo en relación con los muy diferentes y dispersos paralelos pluriculturales sobre los que hemos llamado también la atención, entre los que los árabes parecen tener un relieve y una popularidad muy especiales.

DEL MARTILLO RESUCITADOR DE THOR A LA PEZUÑA DE MEFISTÓFELES Y EL *ODY TAPAKA* DE MADAGASCAR

La mitología de los golpes matadores y de los golpes sanadores o resucitadores nos tiene todavía reservados unas cuantas sorpresas y unos cuantos relatos que no se ajustan al tipo narrativo concreto que estamos analizando, pero que tienen alguna conexión con él. Por ejemplo, en el *Gylfaginning* (*La alucinación de Gylfi*) 43 de la *Edda Menor*, que fue puesta por escrito por Snorri Stúrluson en la Islandia del siglo XIII (aunque recogiese mitos y creencias mucho más antiguos), se halla engastada una leyenda acerca de Thor, el dios del trueno del panteón escandinavo, que le muestra cocinando sus cabras para la cena y luego golpeando sus huesos con su martillo, con el resultado de que resucitaron. El episodio ha sido catalogado con el número E32

³⁴ Traduzco de JUHA PENTIKÄINEN, *The Nordic dead-child tradition. Nordic dead-child beings: A study in Comparative Religion*, Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1968, p. 256.

(“Thor mata a sus cabras y las resucita”) en el *Motif-Index* de Thompson:

Este relato comienza con que Oku-Tor salió de viaje con sus machos cabríos y su carro, y llevaba consigo al as llamado Loki. Al atardecer llegan a la casa de un labriego y allá les dan albergue. Por la noche Tor cogió sus dos machos cabríos y los mató, y luego fueron desollados y puestos en la olla. Cuando estuvieron cocidos, Tor se sentó a cenar junto con su compañero, y Tor invitó a comer con él al labriego y a su mujer y sus hijos; el hijo del labriego se llamaba Tialfi y la hija Roskva. Entonces extendió Tor las pieles de los machos cabríos un poco aparte del fuego y les dijo al labriego y a su familia que los huesos debían echarlos sobre las pieles de los machos cabríos. Tialfi, el hijo del labriego, anduvo con el hueso de una de las patas de los machos cabríos y lo abrió con el cuchillo para sacarle la médula.

Tor pasó allá la noche, pero ya antes del amanecer se levantó y se vistió, cogió su martillo Mióllnir y lo alzó y les hizo encantamiento a las pieles de los machos cabríos; entonces resucitaron los machos cabríos, pero uno de ellos cojeaba de una pata trasera. Tor lo notó y dijo que el labriego o alguno de los suyos debía haber tratado con poco cuidado el hueso del macho cabrío; sintió que el hueso de la pata estaba roto. No hace falta extenderse en decir, pues todos pueden imaginárselo, el miedo que debió entrarle al labriego cuando vio que Tor hundía sus cejas hasta los ojos, pero cuando le miró, entonces ya creyó morirse con sólo su mirada. Tor tenía agarrado el mango del martillo con tanta fuerza, que los nudillos se le pusieron blancos. El labriego y los suyos hicieron lo que había esperar: se pusieron a gritar con todas sus fuerzas y le pidieron que los perdonara ofreciendo como indemnización todo cuanto tenían. Cuando él vio su terror, le desapareció la ira y se calmó, y en pago tomó a sus dos hijos, a Tialfi y a Roskva, que se obligaron a servirle y desde entonces siempre van con él³⁵.

¿No viene espontáneamente a la imaginación, mientras nos asomamos a los pormenores de este mito, la varita mágica de brujas y de magos que de un golpe produce algún cambio en el estado de una persona u objeto, y con el segundo golpe lo devuelve al estado original? La cuestión de la vara o del bastón mágicos, mucho más compleja de lo que parece, habrá de quedar para algún estudio futuro. Nos limitaremos ahora a seña-

³⁵ SNORRI STÚRLUSON, *Edda Menor*, trad. Luis Lerate, Alianza, Madrid, 2008, pp. 73-74.

lar que, en una geografía enormemente distante de la nórdica, la de Madagascar, encontramos informaciones cuyo trasfondo ideológico se asemeja de modo extraordinario al que acabamos de conocer:

La curación mediante martillazos

Cuentan que, en un pueblo de la región de Ambatondrazaka, un curandero es especialista en curar los huesos rotos. En esta región, lo llaman *ody tapaka*³⁶.

Parece que este hombre tiene una manera especial de curar, porque, después de examinar el miembro quebrantado, coge un martillo y da golpes hasta despedazar los huesos ya rotos. Muchas veces, el paciente se desmaya a causa del dolor, porque no utiliza ningún anestésico.

Cuando finaliza de dar los golpes, envuelve la parte afectada con una venda y no hace nada más.

Cuentan que a los pocos días, todo vuelve a la normalidad y el paciente puede andar sin muletas. Este hombre no cobra en metálico pero también acepta todo cuanto se le ofrece como *hasin-tanana*³⁷.

Entre ambos textos extremos, el islandés y el malgache, otro sumamente revelador para nosotros: en el *Fausto* de Goethe el pisotón de Mefistófeles sobre el pie enfermo de una muchacha tiene un efecto prodigioso de “curación” y una justificación cínicamente seudoterapéutica (“para lo semejante, lo semejante cualquiera que sea el mal de que se adolezca; el pie cura al pie...”) que encaja a la perfección con la ideología de los relatos que estamos analizando:

UNA MORENA: La multitud acude a empellones para lisonjearos de un modo servil. Os suplico me deis un remedio. Este pie helado no me deja andar ni bailar, y hasta me muevo con torpeza para hacer una reverencia.

MEFISTÓFELES: Permitidme una pisada de mi pie.

LA MORENA: Sea. Entre enamorados, eso es cosa corriente.

MEFISTÓFELES: La pisada de mi pie, hija mía, tiene mayor importancia. Para lo semejante, lo semejante cualquiera que sea el mal de que se adolezca; el pie cura al pie, y lo propio sucede

³⁶ *Ody tapaka*, “remedio contra los huesos rotos”.

³⁷ *Hasin-tanana*, “honorario simbólico que se ofrece a un curandero o a una comadrona”. El texto está tomado de HARINIRINJAHANA RABARIJAO-NA, *Narrativas orales malgache e hispánica: convergencias, divergencias y estudio comparativo*, tesis doctoral, Universidad, Alcalá de Henares, 2001, núm. 186.

con todos los miembros. Acercaos. Prestad atención. Pero no habéis de responder a ello.

LA MORENA (Gritando): ¡Ay! ¡Ay! Eso quema. Ha sido un pisotón recio, como de un casco de caballo.

MEFISTÓFELES: Has logrado la curación. De hoy más puedes bailar a tu gusto, y en la mesa, mientras saboreas exquisitos manjares, podrás hacer juego de pies con tu galán³⁸.

EL *ION* DE EURÍPIDES Y OTRAS SANGRES DE VIDA Y DE MUERTE

Otro excursio exótico pero sin duda iluminador: las creencias y relatos acerca de objetos y de operaciones que primero hieren o matan y que después curan o resucitan conocen otros avatares muy originales y muy antiguos. En la tragedia *Ion* de Eurípides (siglo v a.C.) se halla engastada, por ejemplo, una estremecedora escena que nos muestra a la malvada Creusa tramando el asesinato de su hijo Ion y planeando envenenarlo con una de las dos gotas de sangre que posee de la Gorgona: como “la una es mortal [y] la otra cura las enfermedades”, el joven debe beber la que produce la muerte, y evitar que ésta se mezcle con la que sana y resucita:

CREUSA: ...dos gotas de la sangre de la Gorgona.

ANCIANO: ¿Y qué poder tienen contra la naturaleza humana?

CREUSA: La una es mortal, la otra cura las enfermedades.

ANCIANO: ¿Con qué las ató al cuerpo del niño?

CREUSA: Con una cadena de oro. Y éste se lo transmitió a mi padre.

ANCIANO: ¿Y cuando éste murió, llegaron a tus manos?

CREUSA: Sí, y las llevo sujetas a mi muñeca.

ANCIANO: ¿Cómo, entonces, vinieron a juntarse los dos dones de la diosa?

CREUSA: La gota que brotó de la vena cava al morir...

ANCIANO: ¿Para qué sirve? ¿Qué poder tiene?

CREUSA: ...aleja las enfermedades y alimenta la vida.

ANCIANO: Y la segunda de las que dices, ¿cómo obra?

CREUSA: Mata, ya que es veneno de las serpientes de Gorgona.

ANCIANO: ¿Y las llevas mezcladas o separadas?

CREUSA: Separadas, pues el mal no se mezcla con el bien.

ANCIANO: Querida hija, tienes todo lo que precisas.

³⁸ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Fausto*, eds. M. J. González y M. A. Vega, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 283-284.

CREUSA: Con esto morirá el muchacho y tú serás quien lo ejecute³⁹.

El texto de Eurípides presenta un ingrediente especialmente interesante para nosotros: la mitológica Gorgona (o Medusa) era un monstruo-serpiente, o estrechamente asociado a las serpientes, puesto que sus cabellos se creía que eran reptiles furiosos, y puesto que de las gotas de su sangre derramadas en el suelo se creía que podían nacer las venenosísimas áspides. La relación que establece el texto de Eurípides entre las dos gotas, la matadora y la sanadora, de su sangre, no puede dejar de recordarnos aquel texto etnomédico contemporáneo, sobre venenos y antídotos, que conocimos páginas atrás:

Es conocido que la picadura del alacrán se puede curar friendo en aceite al mismo animal que la ha realizado, y untándolo en la zona afectada. Lo que parece estar implícito en ello es cierta teoría de que lo mismo que mata puede dar la vida, y que queda igualmente reflejada en el popular refrán: “el que con veneno se cría, el veneno le da vida”. De hecho, los antiofídicos son realizados con veneno de las mismas serpientes que producen la picadura⁴⁰.

Pero además, los versos de la tragedia de Eurípides que hablan de una gota que “aleja las enfermedades y alimenta la vida” y de otra que “mata”, y que dicen que las dos deben estar “separadas, pues el mal no se mezcla con el bien”, conocen paralelos impresionantes en tradiciones muy alejadas en el espacio y en el tiempo, relacionados, por ejemplo, con la muy arraigada e internacional creencia de que, donde hay sangre considerada *muerta* o *impura* de mujer recién parida o de mujer menstruante no debe haber sangre o líquidos (bebidas, comidas, ganados, plantas) que sirvan para dar vida, fecundar, crecer.

Estas creencias conocen manifestaciones muy complejas. Por ejemplo, entre los miembros de la etnia ndembu de la antigua Rhodesia (hoy Zambia y Zimbabue), se llamaba *iamba* al diente (de algún buen cazador muerto) que se tenía por amuleto poderosísimo de propiciación cinagética. Cuando no se usa, el *iamba* es conservado en un pequeño altar consagrado

³⁹ EURÍPIDES, *Tragedias* II, ed. J. L. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, *Ion*, pp. 137-213, vv. 999-1019.

⁴⁰ Y. GUÍO CEREZO, *op. cit.*, p. 49.

a las almas de los cazadores, al que está prohibido acercarse a las mujeres. Por razones de este cariz:

Esta prohibición deriva del principio básico del ritual Ndembu, la de que “la sangre de los cazadores”... no debe ser puesta en contacto con “la sangre de la madre” ni con “la sangre de la procreación”. Por ejemplo, cuando la mujer de un cazador está a punto de dar a luz, el hombre debe sacar todos sus utensilios de caza de la choza e incluso de sus cercanías, a riesgo de que pierdan su eficacia. Tras este principio descansa la noción de que, para que un niño nazca, la sangre maternal debe coagularse en torno al feto. Los cazadores provocan sangre y hacen que fluya y se vierta. Es decir, que la mujer da vida, mientras que el cazador la quita. Las dos funciones son antitéticas⁴¹.

El tabú de la mezcla de la sangre de la vida y de la sangre desechada de la mujer es, ciertamente, uno de los más antiguos y universales que se conocen:

Momentos de oscuridad cósmica están invariablemente asociados con la menstruación, los eclipses se piensa que implican la efusión de la sangre... Tradicionalmente se ha relacionado la luna nueva con la época más propicia para el flujo menstrual. Sabemos, además, que en casi todas las culturas, la época de la menstruación se supone que no es la más propicia para cocinar. Sólo tenemos que conectar esta asociación con el hecho de que la carne cruda esté caracterizada por la visibilidad de la sangre... La sangre manando de la mujer es lo que la aparta de sus amantes. La sangre de la carne cruda tiene efectos similares. Obliga a rechazar la carne. [Hay una] ecuación de la sangre con la sangre –de la sangre de la mujer con la sangre de los animales cazados–... Durante la luna nueva... del mismo modo que no se pueden mantener relaciones maritales, tampoco se puede cocinar carne. Hay que apartarse de los amantes y de los animales muertos... Los animales que los cazadores matan no pueden ser apropiados permanentemente por estos cazadores –su carne se identifica con ellos y al mismo tiempo se les prohíbe por causa de su sangre–. Del mismo modo, los hijos a quienes las mujeres alumbran no pueden ser conservados por estas mujeres como compañeros sexuales. Esos varones nacen de la sangre de la mujer y quedan marcados por ello, lo que se convierte en tabú... Equiparar la sangre de la caza con la

⁴¹ VICTOR W. TURNER, “An Ndembu doctor in practice”, en *Magic, faith, and healing: Studies in primitive psychiatry today*, ed. A. Kiev, Collier-Macmillan, London, 1964, pp. 233-234.

sangre de la maternidad es conectar la muerte con la nueva vida, el sacrificio con la resurrección, la víctima herida y sangrante con su propia madre⁴².

EL GOLPE QUE CURA (N642 Y N644):
LA TRAGEDIA TRANSFORMADA EN COMEDIA
Y LA MAGIA ÉPICA EN MEDICINA RIDÍCULA

Todos los relatos que hasta aquí hemos conocido, en el molde de la épica, de la leyenda, del cuento, del romance, de la simple creencia o superstición, tienen en común su carácter intensamente dramático, impregnado del patetismo que suele caracterizar los relatos acerca de humanos que se enfrentan a las fuerzas oscuras y poderosísimas del mal. Pero existe también otra tipología de relatos, muy bien documentada en España y en otras tradiciones internacionales, que parecen dar una réplica irónica y descreída, incluso cómica, rigurosamente inversa, a este tipo de ideas y de conflictos.

Me refiero a la fábula, de muy viejo y extendido arraigo, de la persona herida o enferma a la que alguien (a veces un animal) propina, casi siempre sin querer o por casualidad, un golpe que se revela sorprendentemente sanador o revitalizador. Reflejo, por tanto, absolutamente inverso de los relatos que hasta aquí hemos conocido: lo que allí era épica es aquí comedia; quien allí era héroe sabio, astuto y precavido, es aquí médico casual, involuntario y ridículo; lo que antes era hazaña esforzada es ahora acierto casual; la gesta maravillosa se degrada en terapéutica grosera.

Coincide este tipo de relatos con estos motivos del catálogo de Thompson:

N642 (“hombre enfermo curado accidentalmente por golpe en la cabeza”),

N642.1 (“un ciego y un sordo se curan el uno a otro golpeándose en la cabeza”) y

N644 (“cura mediante una caída que hace sangrar”).

A este repertorio de narraciones, no demasiado fácil de clasificar, pues a veces se nos presentan como cuentos, otras como

⁴² CHRISTOPHER D. KNIGHT, “On the dragon-wings of time”, en *Maidens, snakes and dragons*, King’s College, London, 1991, pp. 12-14.

leyendas, en ocasiones como historias pretendidamente verídicas y reales, dedicó José Fradejas Lebrero un artículo magistral y eruditísimo, que rastrea su itinerario a través de las obras de Cicerón, Séneca, Plinio, Valerio Máximo, Plutarco, El Tortusí, Pedro Mexía, Monzón, Palmireno, Villegas, Hernando de Soto, Nieremberg, Pero Sánchez, Fernández de Ribera, Correas, Tirso, Rojas Zorrillas, Matos Fragoso, Garau y Valera⁴³.

No vamos a reiterar aquí ninguno de los textos que fueron localizados por Fradejas, pero sí traeremos a colación algunos que pueden servir de complemento de los que él halló. Fijémonos, por ejemplo, en este relato que fue anotado hacia 1660-1670 por el abogado don Luis Galindo, en un comentario sobre el refrán “palo de ciego, y coz de mulero”:

...Y a esse modo por exaggeracion de vn golpe fuerte y certero trahe este vulgar [refrán] la pernada del mulo, y el cayado q[ue] acostumbran los ciegos. Aunq[ue] en vna ocasion fue salutifera su herida. Cuentase q[ue] andubieron dos dellos como suelen a palos y que el vno salio malherido de vn golpe en la mollera, q[ue] se le aclararon los ojos y juntamente convalescio de su herida, cobrando la sanidad y la vista q[ue] acaso tenia turbada con algun humor q[ue] se la auia impedido⁴⁴.

Aunque no lo dice explícitamente Galindo, el salir “malherido de vn golpe en la mollera” debió implicar seguramente efusión de sangre. Ello concuerda con algunas otras historias que se conocen en el folclor indio arcaico acerca de la curación de la ceguera mediante la sangre:

La sangre humana se usa para curar la ceguera. En el *Vetalapan-cavimsati*, un hijo puede curar la ceguera de su padre, conmovido por sus muchas lágrimas, arrojando sobre los ojos de su padre sangre extraída de su propio dedo⁴⁵.

⁴³ JOSÉ FRADEJAS LEBRERO, “La postema: origen y evolución”, *PV*, 18 (2000), pp. 127-136.

⁴⁴ GALINDO, *Sentencias filosóficas i verdades morales, que otros llaman proverbios o adagios castellanos*, 10 vols. [Mss. 9772-9781 de la Biblioteca Nacional de Madrid] V [Ms. 9776] f. 90v. Véase, sobre el tópico de las peleas de ciegos en general, mi artículo “Peleas de ciegos, batallas de sastres, códices iluminados y canciones”, en *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional. (De la Edad Media al siglo xx)*, Siglo XXI, Madrid, 1995, pp. 102-161.

⁴⁵ Traduzco de WAYLAND D. HAND, “The curing of blindness in Folk tales”, en *Magical Medicine: the folkloric component of medicine in the folk belief*,

En el mismo Siglo de Oro español, y en el pueblo de Brihuega (Guadalajara) quedó atestiguado el caso famoso de una niña “coja de nacimiento” que se curó al sufrir otro terrible golpe:

Un doble milagro en aquel año y sitio es digno de especial mención: una niña de nombre Isabel, hija de Francisco Julián, vecino de Brihuega, era coja de nacimiento: cayó también al precipicio, erizado de ásperas rocas. Maravilla fue en verdad que la débil criatura quedara ilesa en tan espantoso golpe; pero fue mucho mayor que se levantase curada de repente y por completo de la cojera que padeciera sin intermisión. Admirados todos por este doble prodigio, interrogaban a la niña, que respondía siempre sin vacilar: “Una señora muy hermosa vestida de blanco, que era la Virgen de la Peña, con su mano me sostuvo”⁴⁶.

Esta leyenda, tan voluntariosamente aderezada de nombres propios y de circunstancias locales, es sin duda una simple versión oral, tan fabulosa como el resto de sus congéneres, de un relato milagroso mariano que venía rodando en la tradición desde la Edad Media, según demuestra la pluralidad que hay de versiones atestiguadas en épocas y lugares distintos. Por ejemplo, en Ródenas, cerca de Albarracín (Teruel), escenario de la *Cantiga 191* de Alfonso X el Sabio, que ya a mediados del siglo XIII describía *Como a alcaydessa caeu de cima da pena de Roenias d'Alvarrazin, e chamou Santa Maria e non se feriu*.

Conozcamos también este otro relato, fechado en el siglo XX, tan difícil de clasificar (¿cuento, leyenda, historia oral?) como alguno de los que acabamos de conocer, que fue registrado en Almonacid de Zorita (Guadalajara):

Mi abuela tenía en el pie, le salía la uña del dedo gordo mal, hacia arriba, y no podía comprarse zapatos. Tenía un sufrimiento que *pa* qué. La pobre fue al médico, y le dijeron que tenía que operarse, que le tenían que quitar la uña... A mi abuela eso le daba un miedo... Venían entonces los de Illana a vender coliflores, acelgas, espinacas... De eso vendía aquí mucho Illana. Y en un una reja que había allí ataban los borricos. Y este era un mes de calor. Y estaban las moscas éstas que se pegan a los borricos, y se ponen

custom, and ritual of the peoples of Europe and America, University of California, Berkeley, 1980, p. 299.

⁴⁶ JESÚS SIMÓN PARDO, *Brihuega: hitos, mitos y leyendas*, Excmo. Ayuntamiento, Brihuega, 1991, p. 46.

los borricos entonces tan nerviosos. Entonces pasó mi abuela, le dio un borrico así que le pisó y le arrancó la uña... Le arrancó la uña. Le dijeron los médicos: Ya no hace falta operarse, ya le han *operao*⁴⁷.

Ahora bien, un relato que destaca entre todos los que podrían quedar adscritos a esta familia tipológica es el que, como historia vivida por él, registré a un anciano árbitro de fútbol en Alcalá de Henares (Madrid), en abril de 1997:

Fui ayudante de los profesores, y tenía que ir a Santa María a la reunión de los cursillistas. Y en vez de ir allí, me fui al entrenamiento del Alcalá. Cuando vine, al poner el pie en la acera de mi casa, en la casa Tapón, ahí yendo para el Santo Niño, pongo el pie, ¡ay! Me meto en la cama, [y al] otro día me voy a levantar y no podía andar. ¿Sabes lo que dije? Dije:

–¡Dios me lo ha *dao* y Dios me lo tiene que quitar!

Por la Federación, por el Colegio de Árbitros, por uno particular y por el trabajo podía ir a curarme, y dije yo:

–¡Él me lo ha *dao*, Él me lo tiene que quitar!

Me dieron un partido de fútbol. Llamo por teléfono, me dicen que voy a Toledo, a pitar, con La Segoviana. Y yo digo de ir. No podía, y me voy a [el doctor] Garcés, que en paz descanse. Digo:

–¡Garcés, mira!

–¡Pero chico!

–Que nada, tienes que hacer tú algo, porque yo tengo que ir a arbitrar.

Me dio una inyección de novocaína. Dice:

–Que te la ponga un practicante. ¡Ahora, te vas a acordar después, cuando se pase el efecto!

Bueno. Me voy allí por la mañana. Había un partido por la mañana. Y por la tarde, el Presidente me ve y dice:

–Silvestre, no vendrás a pitar, ¿verdad?

Y digo:

–¡Pues sí!

–¿Y eso? ¡Pero si vas cojeando!

Y voy:

–Quiero un practicante para la hora del partido.

Me pone la *novocaína*. Y faltando veinte minutos para terminar, se me va el efecto. ¡Madre mía! Y estábamos José Nastón, que había estado conmigo en un cursillo, y que me dice:

⁴⁷ RAQUEL FUENTES, *Miradas del pasado: Legados de la tierra (Almonacid de Zorita [1850-1986])*, Excmo. Ayuntamiento, Almonacid de Zorita, 2007, núm. 11.

—¿Qué te pasa, Silvestre?

Digo:

—Pues esto.

—No te preocupes, ponte en el centro y termina.

Y me trae luego a Alcalá en el coche, y me estuve a punto de tirarme por la ventanilla, del dolor que tenía. Llegué a Alcalá, y al día siguiente seguí diciendo:

—Dios me lo ha *dao*, Dios me lo tiene que quitar.

Y ahora verás lo que pasó, si eso son cosas de Dios o no. Porque Alcalá tiene miles y miles de metros *cuadros*, miles, y me llevó a un sitio donde me tenía que pasar lo que me pasó. En vez de irme al entrenamiento, me voy a la Santa María. Estoy en la reunión, salgo... No me da vergüenza ni tengo complejo de ridículo, lo digo tal como pasó aquel día. Hablando por la calle Libreros con Dios, hablando con él, fuerte, me voy. Paso casa de Alonso, pido dos vasos de vino, uno para mí y otro para Dios. Me di cuenta que metí la pata, y digo, bueno, me asomo, digo:

—¡Pues no viene!

Me tomo los dos, y me voy hablando por donde está la botica. Me voy, y en vez de ir por la acera, pues me llevaba Dios por donde está la botica, por ahí. Y hablando con él, pero como ese de las maderas, que habla solo todo el día. Y yo hablando, es que no lo podía remediar, es que estaba hablando con él. Y no me di cuenta, y ahí donde está la Casa Juanito, que está la Caixa, salió uno con la moto, ¡pum! Encima del pie. El mismo pie. Y digo:

—Pero señor, ¿qué me haces? ¡Encima que estoy así, me haces esto!

Me fui a mi casa, me acuesto, y al otro día se acabó [el dolor]. No me digáis a mí que no es mucha casualidad ¿eh?, que me llevara a mí hablando, haciendo el loco, tomándome por loco, y que la moto me pisara y que me pusiera el pie así. Dije:

—¡Que Dios me lo quitara!

Y eso es que me lo quitó Dios. Es que eso es muy raro. No me cabe duda. Él me llevó adonde iba una moto que me tenía que pisar. Si yo voy normal, voy por la acera, a mí no me pilla ninguna moto⁴⁸.

Otras literaturas, algunas verdaderamente insólitas, han conservado la memoria de este tipo de relato. Por ejemplo, la genial *The Catcher in the rye* (1951), de J. D. Salinger:

⁴⁸ El informante fue el señor Silvestre, de Huércal Overa (Almería), entrevistado por mí en Alcalá de Henares.

Cuando acabó la cosa esa de Navidad, empezó una porquería de película. Era tan horrible que no podía apartar la vista de la pantalla. Trataba de un inglés que se llamaba Alec o algo así, y que había estado en la guerra y había perdido la memoria. Cuando sale del hospital, se pateaba todo Londres cojeando sin tener ni idea de quién es. La verdad es que es duque, pero no lo sabe. Luego conoce a una chica muy hogareña y muy buena que se está subiendo al autobús. El viento le vuela el sombrero y él se lo recoge. Luego va con ella a su casa y se ponen a hablar de Dickens. Es el autor que más les gusta a los dos. Él lleva siempre un ejemplar de *Oliver Twist* en el bolsillo y ella también. Sólo oírlos hablar ya daba arcadas. Se enamoran en seguida y él la ayuda a administrar una editorial que tiene la chica y que va la mar de mal porque el hermano es un borracho y se gasta toda la pasta. Está muy amargado porque era cirujano antes de ir a la guerra y ahora no puede operar porque tiene los nervios hechos polvo, así que el tío le da a la botella que es un gusto, pero es la mar de ingenioso. El tal Alec escribe un libro y la chica lo publica y se vende como rosquillas. Van a casarse cuando aparece la otra, que se llama Marcia y era novia de Alec antes de que perdiera la memoria. Un día le ve en una librería firmando ejemplares y le reconoce. Le dice que es duque y todo eso, pero él no se lo cree y no quiere ir con ella a ver a su madre ni nada. La madre no ve ni gorda. Luego la otra chica, la buena, le obliga a ir. Es la mar de noble. Pero él no recobra la memoria ni cuando el perro danés se le tira encima a lamerle, ni cuando la madre le pasa los dedazos por toda la cara y le trae el osito de peluche que arrastraba él de pequeño por toda la casa. Al final unos niños que están jugando al críquet le atizan en la cabeza con una pelota. Recupera de golpe la memoria y entonces le da un beso a su madre en la frente y todas esas gilipolleces. Pero entonces empieza a hacer de duque de verdad y se olvida de la buena y de la editorial. Podría contarles el resto de la historia, pero no quiero hacerles vomitar. No crean que me lo callo por no estropearles la película. Sería imposible estropearla más. Pero, bueno, al final Alec y la buena se casan, el borracho se pone bien y opera a la madre de Alec que ve otra vez, y Marcia y él empiezan a gustarse. Terminan todos sentados a la mesa desternillándose de risa porque el perro danés entra con un montón de cachorros. Supongo que es que no sabían que era perra. Sólo les digo que si no quieren vomitar no vayan a verla⁴⁹.

⁴⁹ J. D. SALINGER, *El guardián entre el centeno*, trad. Carmen Criado, Alianza, Madrid, 2001, pp. 150-151.

“Y CUANDO GILGAMESH LE GOLPEÓ POR TERCERA VEZ,
HUWAWA SE DESPLOMÓ...”

No nos es posible prolongar nuestro análisis hacia todos los señuelos y horizontes que han dejado al descubierto los relatos que nos han ido saliendo al paso. Lo que parecía ser un motivo folclórico pintoresco y marginal, el del primer golpe matador y el segundo golpe sanador, ha acabado revelándonos como el núcleo de una gran constelación de relatos que trascienden las barreras convencionales de tiempo y de espacio, que saltan con increíbles frescura y promiscuidad de un género literario a otro, que se tiñen de tragedia en narraciones que en alguna ocasión futura analizaremos más en profundidad, como el de la mítica herida del muslo de Télefo, que sólo podía ser curada con la misma lanza (la de Aquiles) que la había abierto; o que se impregnan otras veces de comedia, como sucede en *La galère d'Obélix* (1996) de Albert Uderzo (*El mal trago de Obélix* en España), que muestra al célebre gigantón devuelto a la edad infantil (es decir, de algún modo resucitado) después de beber un segundo trago de la misma poción mágica que la primera vez que la había tomado le había hecho extraordinariamente fuerte y corpulento.

El simbolismo de la sangre y de la dicotomía vida/muerte que se le asocia en los cuentos y leyendas tradicionales ha sido mil veces abordado por los críticos literarios, y desde muy diversas perspectivas. Tratados ya clásicos como el de Isabel Cardigos, *In and out of enchantment: Blood symbolism and gender in Portuguese fairytales* (1996), con la nutridísima bibliografía que cita, me eximen ahora a mí de reiterar ideas, teorías y hallazgos bien conocidos. Sólo reproduciré ahora un par de breves relatos orales del Canadá francés que ilustrarán una de las ideas clave que subyace en nuestra familia de relatos, la misma que explicitaba de manera perfecta (“un día le pegaron un golpe con una herramienta de hierro; brotó la sangre y ella quedó liberada”) la leyenda de la Auvernia francesa que conocimos páginas atrás:

Para devolver [a un hombre lobo] a su forma natural, hacía falta golpearles con un cuchillo. La sangre que brotaba de la herida tenía el don de liberarles.

En aquella época, un hombre lobo rondaba por la región. Uno de mis hermanos, a su regreso al pueblo, tenía que atravesar el

puente. Se dio cuenta de que en el trayecto había una forma negra que parecía un perro. Volvió a casa mudo por el espanto. Otro de mis hermanos había observado aquella misma forma. Por allí se decía: “Si es posible golpearle y hacerle verter por lo menos una gota de sangre, se podrá liberar...”⁵⁰.

Unos cuantos motivos folclóricos quedarán también a la espera de que encontremos alguna ocasión futura para analizarlos. Entre ellos algunos tan sugerentes como D711 (“desencantamiento mediante decapitación”), E12 (“resurrección mediante decapitación”), D.1663.1 (“Vara de la vida y de la muerte. Apuntando con un extremo, mata, mientras que con el otro resucita”) y E.82 (“Agua de la vida y de la muerte. La primera mata, y la segunda resucita”). Hasta el motivo B11.11.1 (“Pelea con el dragón: se otorga una prórroga y el dragón regresa con la resistencia renovada”) nos interesará alguna vez analizar, porque una prórroga de su vida es justamente lo que pide el monstruo al humano en muchos de los relatos que han ido pasando ante nosotros.

Si algún día –cosa improbable– llegamos al punto final de nuestro recorrido, descubriremos, quizá, que, en el mágicamente eterno territorio de la literatura oral, el final devuelve siempre al principio:

Gilgamesh, tras escuchar
las palabras de su favorito,
empuñó
el hacha,
sacó de la vaina
su espada,
y golpeó a Huwawa
en la cabeza,
mientras que su amigo Enkidu
se había apoderado de él.
Y cuando le golpeó por tercera vez,

⁵⁰ Traduzco estos dos relatos de GERMAIN LEMIEUX, *Les vieux m'ont conté*, Bellarmin-Maisonneuve et Larose, Montreal-Paris, vol. 31 (1991), pp. 238-239 y vol. 32 (1991), pp. 195-196.

Huwawa se desplomó,
en el silencio absoluto
de sus Fulgores dispersados.
Así golpeó
al poderoso Huwawa, el Guardián⁵¹.

JOSÉ MANUEL PEDROSA
Universidad de Alcalá

⁵¹ *La epopeya de Gilgamesh, el gran hombre que no quería morir*, ed. J. Bottéro, trad. P. López Barja de Quiroga, Akal, Madrid, 1998, p. 294.

