

“Y EN MEDIO DEL BOSQUE HABÍA UNA CABAÑA”: SIMBOLISMO E INTERPRETACIÓN DE LOS CUENTOS DE HADAS¹

Javier Alvarado Planas
Universidad Nacional de Educación a Distancia

I. INTRODUCCIÓN: NI INFANTILES NI CUENTOS

Los llamados “cuentos infantiles” o “de hadas” no fueron creados originalmente para niños ni como simples relatos ficticios. Surgieron en contextos culturales adultos, vinculados a mitos, ritos y símbolos sociales. Obras como el *Pentamerón* de Giambattista Basile, pese a presentarse como entretenimiento infantil, contenían erotismo, violencia y sátira dirigidos a adultos. En la Edad Media y la primera Edad Moderna, además, no existía una verdadera concepción de la infancia ni un interés pedagógico hacia los niños. Autores como Charles Perrault, Marie-Catherine d’Aulnoy o los hermanos Grimm tampoco escribieron inicialmente para un público infantil, sino para el entretenimiento de adultos o personas interesadas en la tradición cultural y el folclore. En particular, los Grimm buscaban preservar la memoria y los mitos del pueblo alemán. Con el tiempo, debido a la crudeza de muchos relatos, éstos fueron modificados y suavizados, dando lugar a versiones adaptadas para niños. Así comenzó un proceso de “infantilización” que transformó profundamente el sentido original de estos cuentos.

En efecto, las versiones antiguas de muchos cuentos contenían escenas que incluso hoy serían consideradas perturbadoras o inadmisibles. En relatos como *Pulgarcito* o *Hansel y Gretel*, los niños son abandonados impunemente por sus propios padres. En *Blancanieves* o *La Bella durmiente*, las jóvenes carecen de una protección parental efectiva. En *Piel de asno*, la hija huye para evitar un matrimonio incestuoso con su padre viudo. Más aún, en versiones arcaicas de *La Bella durmiente*, el rey mantiene relaciones sexuales

¹ Este trabajo se integra en el proyecto nacional *América en España, Europa en América: poder, derecho e imágenes respectivas, complementarias y contrapuestas, a lo largo de la historia (siglos XVI-XIX)*, PID2021-122730NB-I00 financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de hacer Europa.

con la joven mientras esta permanece sumida en un sueño profundo, lo que constituye una clara violación. Luego, la celosa reina ordena matar a los hijos de la Bella durmiente para dárselos de comer al rey, escena de canibalismo muy común en los cuentos. En la antigua versión de Cenicienta, ésta asesina a su madrastra. Y en *La Cenicienta* de los hermanos Grimm, cuando la hermana mayor no consigue introducir su pie en la zapatilla, se corta los dedos de los pies, mientras que la hermana mediana se corta el tobillo. Después, durante la boda, las palomas evisceran los ojos a las hermanastras. Y en la versión original de 1812 del cuento de la joven *Rapunzel* de los hermanos Grimm, como ya hemos mencionado, ésta queda embarazada tras las visitas del príncipe a la torre, circunstancia que luego hubieron de suavizar en versiones posteriores.

Con frecuencia, estos relatos no solo carecen de una enseñanza moral o de un final feliz, sino que describen conductas delictivas sin ningún juicio crítico: asesinatos, canibalismo, pedofilia, violaciones, abandono y maltrato infantil. Padres, madres y hermanos aparecen retratados como alcohólicos, perezosos, envidiosos o crueles, sin que el relato introduzca necesariamente una condena moral explícita. En consecuencia, no se trata de cuentos en el sentido moderno de narraciones ficticias destinadas al entretenimiento, sino más bien de versiones populares de antiguos mitos, epopeyas y leyendas con un origen histórico, ritual y simbólico concreto. Igualmente, los 600 cuentos publicados por Alexander Nicolayevitch Afasianiev entre los años 1855 y 1863, también contenían escenas de niños abandonados en el bosque, desmembramientos, empalamientos, castigos corporales severos o de canibalismo, especialmente en los relatos de Baba Yaga. A fin de cuentas, se proponía recoger los cuentos tal y como circulaban en la tradición oral campesina rusa, sin filtros ni censura alguna. Escenas de esta naturaleza, comprensibles en mentalidades adultas formadas en otro universo cultural del pasado, resultaban escandalosas para la sensibilidad moral de la época victoriana.

En definitiva, la consideración de estos relatos como «infantiles» constituye una interpretación tardía que ha oscurecido su sentido originario. Lejos de ser productos de una imaginación insensible, los cuentos tradicionales deberían considerarse ramas desgajadas de un antiguo tronco mítico, cuya savia simbólica solo puede ser plenamente comprendida si se sitúan en su contexto ideológico y ritual originario. Como posible atenuante del carácter atroz de estos argumentos, podría alegarse que muchos de ellos se inspiraban en versiones vulgarizadas de antiguos mitos relativos a ritos de paso puberales que implicaban el abandono simbólico de niños en el bosque, o ritos

de renovación anual que escenificaban una hierogamia en la que el héroe solar debía penetrar en primavera en una cueva o choza habitada por una anciana, símbolo de la Madre Naturaleza, a la que rejuvenecía conforme copulaba con ella.

En el presente trabajo nos proponemos replantear la dimensión ritual de ciertos cuentos folklóricos. Muchos de estos relatos, transmitidos durante siglos por tradición oral, parecen conservar vestigios de antiguos ritos de paso. Bajo la apariencia de historias fantásticas o moralizantes, se reproducen escenas de separación, prueba y transformación propios de las iniciaciones tradicionales. Aunque ya Vladimir Propp señaló que, al estudiar los cuentos tradicionales, no se trata de interpretar sino de llegar a las causas históricas, sin embargo, en no pocos casos, el acceso a esas causas históricas exige precisamente una interpretación de su probable contenido ritual. La secuencia de los motivos narrativos (la partida del héroe, la prueba en un espacio ambiguo, el encuentro con seres sobrenaturales o el regreso transformador), revela paralelismos notables con ceremonias iniciáticas documentadas en numerosas sociedades tradicionales de la antigüedad. Por ello, no basta con afirmar de manera general que ciertos cuentos se formaron en la prehistoria, ni con suponer que surgieron en el contexto de antiguas comunidades de cazadores. Es necesario examinar cómo esos relatos pudieron cristalizar a partir de prácticas rituales concretas. Cuando tales ritos dejaron de practicarse o perdieron su carácter secreto, sus elementos simbólicos pudieron sobrevivir en forma narrativa. De este modo, lo que en origen fue una experiencia ritual institucional y colectiva terminó convirtiéndose en un relato transmitido de generación en generación. Este proceso pudo intensificarse cuando los antiguos clanes de cazadores se fueron adaptando a formas de economía mixta en las que la agricultura adquiría un peso creciente. Al desaparecer o debilitarse las instituciones que sustentaban dichos ritos iniciáticos, los mitos, símbolos y escenas asociadas a tales ritos no desaparecieron por completo, sino que se desplazaron al ámbito del relato, en donde continuaron circulando como cuentos maravillosos, aparentemente desligados de las prácticas sociales que les habían dado origen. Pese a esa adaptación, el contenido ritual se preservó de forma indirecta, aunque codificada en ciertos motivos narrativos que aún hoy permiten entrever su antigua función iniciática.

Avancemos una hipótesis: ¿Y si el origen más remoto de nuestros cuentos y universidades no estuviera en las academias clásicas, sino en aquella antigua cabaña apartada en medio del bosque donde los adultos, cubiertos con máscaras aterradoras, conducían a los niños para transmitirles los mitos,

las normas y los secretos de la tribu? Probablemente, antes de existir aulas, diplomas y planes de estudio, hubo espacios separados del mundo cotidiano en donde los jóvenes eran apartados temporalmente de la comunidad para aprender quiénes eran y qué se esperaba de ellos. Aquellas enseñanzas transmitían saberes prácticos, memoria colectiva y sentido de pertenencia. Tal vez, bajo las estructuras de la educación moderna, perviva todavía la huella de aquel antiguo rito de paso por el que se segregaba al aprendiz de su entorno ordinario para someterlo a una etapa de formación que lo convertía en miembro útil a la comunidad.

II. EL CUENTO COMO DEGRADACIÓN DEL MITO

Según la interpretación o teoría ritualista, en su origen, determinados mitos constituyeron relatos estrechamente vinculados a la práctica ritual. Si bien no todo mito se encontraba necesariamente asociado a un rito concreto, puede afirmarse, de manera inversa, que todo rito remitía a un mito fundacional que le otorgaba sentido. Así, por ejemplo, la evocación del mito de la creación del mundo era acompañada de la escenificación ritual del procedimiento mediante el cual la divinidad había organizado el cosmos a partir de un centro originario, concebido como punto axial que establecía una comunicación simbólica entre el espacio humano y el orden cósmico, noción que reaparece de manera constante en la historia comparada de las religiones². Cada gesto, secuencia o fase ritual encuentra su justificación y su inteligibilidad en el mito correspondiente, el cual narra y anima las distintas escenas del rito. En este sentido, puede afirmarse que el rito constituye la dramatización viva del mito. Tal como sostiene Edmund R. Leach, “el mito implica un rito y el rito implica un mito, son uno y lo mismo”³. Esta afirmación subraya la profunda interdependencia entre ambos fenómenos, entendidos no como realidades separadas, sino como manifestaciones complementarias de una misma estructura simbólica.

Desde esta perspectiva, diversos etnólogos y estudiosos de la cultura, como Émile Nourry (que escribió bajo el pseudónimo de Pierre Saintyves), Arnold van Gennep, Vladimir Propp, Marcel Mauss, Arthur M. Hocart, Joseph Campbell, Graham Anderson, Julien d'Huy, etc. se han inspirado en la denominada teoría ritualista para demostrar que ciertos mitos y cuentos tradicionales describen, de forma más o menos velada, antiguos ritos de paso que,

² Mircea ELIADE: *The Sacred and the Profane*, Nueva York, 1957, pp. 20–27.

³ Edmund R. LEACH: *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954, p. 13.

con el tiempo, han sido olvidados o transformados. Por ejemplo, Pierre Saintyves formuló esta hipótesis en *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923), y concluyó que los cuentos son residuos narrativos de ceremonias iniciáticas y calendáricas⁴, teoría que sería posteriormente ampliada y sistematizada por Vladimir Propp al vincular de manera sistemática los elementos narrativos del cuento con antiguos rituales agrarios, funerarios y de iniciación⁵. Por tanto, “un mito no es más que la exégesis o comentario de un ritual”⁶. Desde este punto de vista, el mito no solo explica el rito, sino que resulta inseparable de su ejecución concreta. De ahí que el mito deba ser recitado y representado durante el ritual, puesto que “el ritual forma parte del mito, y el mito forma parte del ritual; el mito describe el ritual y, por tanto, el ritual actualiza el mito”⁷. Esta concepción refuerza la idea de una circularidad simbólica en la que relato y acción se legitiman y regeneran mutuamente.

No obstante, debido a sus excesos, la interpretación ritualista del mito y del cuento no ha estado exenta de críticas. Ya Jan de Vries, cuestionó en 1945 la reducción sistemática de los relatos míticos y maravillosos a meras transposiciones de antiguos rituales, y subrayó la complejidad de sus relaciones con la saga heroica y el mito propiamente dicho, así como la autonomía relativa de la imaginación narrativa frente a la praxis ritual. Estas objeciones contribuyeron a matizar y enriquecer el debate teórico en torno a la naturaleza y la función del mito dentro de las culturas tradicionales.

Con todo, debemos a Mircea Eliade una de las formulaciones más sistemáticas, rigurosas y acabadas del concepto y la función del mito y del rito dentro del estudio de las religiones y de las culturas tradicionales. Su enfoque resulta decisivo para superar las interpretaciones reductoras que concebían el mito como una ficción arcaica o como una explicación precientífica del mundo. Por el contrario, Eliade propuso que el mito constituye la revelación de una realidad sagrada o trascendente que irrumpe en el mundo humano. Se trata de una historia ejemplar, no en el sentido de una narración moralizante, sino el relato de un acontecimiento fundacional que establece modelos de acción. Aunque el mito pueda situarse en un tiempo determinado desde el punto de vista narrativo, su función esencial consiste en reactualizar un acontecimiento primordial ocurrido en el tiempo originario, entendido como un tiempo cualitativamente distinto del tiempo histórico profano: un tiempo

⁴ Pierre SAINTYVES: *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, París, 1923, pp. 5–18.

⁵ Vladimir PROPP: *Las raíces históricas de los cuentos maravillosos*, 1974, pp. 15–29.

⁶ Marcel MAUSS: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, París, 1906, p. 102.

⁷ Arthur M. HOCART: *Kings and Councillors*, Chicago, 1936, p. 23.

puro, fuerte y cargado de eficacia ontológica. Al ser narrado o ritualizado, el mito suspende el tiempo ordinario y permite a los participantes acceder simbólicamente a ese tiempo de los orígenes. En este marco interpretativo, el acontecimiento mítico por excelencia, el primer mito y, simultáneamente, el primer acontecimiento histórico ejemplar, es la creación del cosmos a partir del caos. Este acto cosmogónico, llevado a cabo por el Demiurgo, no solo explica el origen del mundo, sino que instituye el modelo ritual de toda acción creadora posterior. La organización del caos mediante la instauración de un orden cósmico constituye la hierofanía primordial, en la que lo sagrado se manifiesta a partir de un centro que estructura el espacio y lo hace habitable. Este centro, entendido simbólicamente como *axis mundi*, se convierte en el punto de referencia a partir del cual el mundo adquiere orientación, sentido y estabilidad. Las creaciones y fundaciones posteriores realizadas por dioses, héroes o seres humanos reproducen simbólicamente este acto inaugural. Tales acciones, explica Eliade, se fundamentan en una *imitatio Dei* que aspira a reactivar la potencia creativa del primer rito cosmogónico, considerado mágico. La fundación de una ciudad, la construcción de una vivienda, la consagración de un templo o la erección de un altar no son actos puramente técnicos o utilitarios, sino gestos cargados de significado religioso que repiten, en escala reducida, el rito de la creación del mundo. Cada una de estas acciones se concibe como una hierofanía derivada, inspirada en el rito cosmogónico original, que tiene por finalidad prolongar el momento puro y fuerte de los orígenes dentro del tiempo profano.

Aunque los mitos han sido objeto de estudio por parte de disciplinas tan diversas como la antropología, la filosofía, la psicología, la historia de las religiones, la filología o la historia institucional, lo cierto es que no disponemos todavía de una teoría general capaz de explicarlos de manera satisfactoria. Pese a todos estos intentos, el magma mítico resiste toda reducción a un principio único o a un esquema interpretativo cerrado. Ello tal vez se deba a que muchas de las teorías propuestas han tendido a ofrecer explicaciones excesivamente monolíticas en un intento de aislar un factor determinante que agote el sentido del mito. Pese a la utilidad de catálogo de tipos del cuento iniciado por Aarne, lo cierto es que han resultado infructuosos los esfuerzos por identificar supuestas “ideas motrices”, “arquetipos universales”, “categorías vitales”, “metáforas base”, “gestos dominantes” o “imperativos psicometales” que proporcionen claves explicativas últimas. Tales conceptos, aun siendo heurísticamente sugerentes, no logran dar cuenta de la riqueza, la plasticidad y la polisemia de relatos míticos, cuya complejidad excede los

marcos conceptuales que pretenden sistematizarlos de forma unívoca. Incluso cuando una parte significativa de los relatos y cuentos tradicionales puede ser clasificada bajo la etiqueta de “iniciáticos”, resulta prácticamente imposible deducir de ellos principios o leyes universales que permitan construir un sistema coherente y exhaustivo. Ello se debe, en gran medida, a que la dimensión metafísica presente en el mito o en el cuento suele desbordar cualquier intento de codificación normativa. Estas narraciones no se dejan reducir fácilmente a fórmulas generales, ya que su función no consiste tanto en establecer leyes abstractas como en expresar, mediante imágenes y símbolos, realidades que exceden el marco del discurso racional ordinario. Por esta razón, defendemos que muchos mitos se distinguen precisamente por su capacidad de admitir diversas interpretaciones. Tales lecturas no necesariamente se excluyen entre sí; con frecuencia se superponen o se complementan, revelando distintos niveles de significado dentro de un mismo relato. Así, un mismo relato puede sostener, al mismo tiempo, una interpretación metafísica, una interpretación cosmogónica, una interpretación antropogónica, una lectura alegórica o moral y una interpretación etiológica. Esta superposición de niveles de sentido constituye una de las características esenciales del pensamiento mítico, ya señalada en su época por autores clásicos como Plutarco (*De Isis y Osiris*, 354E). Es más, afirmamos que la fuerza de un símbolo aumenta en la medida en que es capaz de admitir diversas interpretaciones. Su eficacia no depende de un significado único y cerrado, sino de la posibilidad de desplegar distintos niveles de sentido. Un mismo símbolo puede adquirir matices diferentes según el contexto cultural, la experiencia del intérprete o el horizonte espiritual en el que se inscribe. Lejos de debilitarlo, esta apertura semántica contribuye a mantener su vitalidad y explica que ciertos símbolos continúen siendo significativos a lo largo de épocas y tradiciones muy distintas.

Llegados a este punto, hay que pronunciarse sobre la disyuntiva fundamental que planteó la teoría ritualista aplicada al cuento: o bien estas narraciones describen sistemas rituales concretos de una cultura determinada, o bien el escenario iniciático es imaginario y refleja comportamientos arquetípicos no ligados a un contexto histórico específico⁸. Las investigaciones posteriores han tendido a conciliar ambas posiciones, aunque primando la segunda: aunque los cuentos no reflejan de forma directa un estadio concreto de una cultura, sí articulan comportamientos ejemplares susceptibles de ser reconocidos y reactualizados en contextos históricos diversos. Ello se explica,

⁸ Mircea ELIADE: *Myth and Reality*, Nueva York, 1963, pp. 15-22

en parte, por el carácter prácticamente universal de los ritos de paso y de iniciación, documentados en todos los continentes y épocas. En este sentido, ciertos cuentos conservan la huella estructural de antiguos rituales sin depender de una cronología cultural precisa⁹. Autores como Wilhelm Emil Peuckert sostuvieron que algunos cuentos preservan la estructura de sistemas socioculturales ligados a sociedades agrícolas, en los que la iniciación y los ritos matrimoniales desempeñaron un papel central. El relato describe las pruebas que debe superar el pretendiente, como segar un gran campo, construir una casa, vencer obstáculos sobrenaturales para acceder al matrimonio¹⁰. Si bien esta interpretación ha sido criticada por limitar el origen de tales estructuras al Neolítico del Mediterráneo oriental, lo cierto es que estudios comparativos posteriores han puesto de manifiesto la presencia de esquemas narrativos similares en tradiciones de la India, Asia Central y las culturas indígenas de América, lo que refuerza la hipótesis de la existencia de una matriz simbólica transterritorial, universal y arquetípica subyacente en determinados cuentos y relatos.

Incluso desde una perspectiva psicologista, estos procesos se han considerado operaciones de metamorfosis psíquicas que se encontrarían en la base tanto de las iniciaciones tradicionales como de prácticas como el yoga. Esta interpretación permitió vincular las estructuras rituales con dinámicas profundas del psiquismo humano y abrió el camino a lecturas arquetípicas que ejercerían una notable influencia en la segunda mitad del siglo XX. En esta línea, Jung afirmó explícitamente: “hoy sabemos que se dan en el alma operaciones de metamorfosis condicionadas espiritualmente que se hallan, entre otros, en la base de las iniciaciones bien conocidas en la psicología de los primitivos o de los estados engendrados por el yoga¹¹.”

En definitiva, buena parte de la historiografía contemporánea tiende a reconocer que los cuentos iniciáticos no deben considerarse simplemente restos degradados de antiguos rituales, sino también relatos cargados de símbolos que conservan una notable vitalidad cultural. A través de ellos se hace posible, en cierto modo, la actualización simbólica de experiencias de transformación tanto personales como sociales. La pervivencia de estos relatos a lo largo del tiempo parece explicarse, en gran medida, por su capacidad para expresar, mediante un lenguaje accesible, estructuras arquetípicas pro-

⁹ Claude LÉVI-STRAUSS: *Anthropologie structurale*, París, 1958, pp. 213-225.

¹⁰ Wilhelm Emil PEUCKERT: *Deutsches Volkstum in Märchen und Sage*, Berlín, 1938, pp. 102-118.

¹¹ Carl Gustav JUNG: *Psychologie und Alchemie*, Zúrich, 1934/1978, p. 41.

fundamente arraigadas en la consciencia humana. Precisamente esta dimensión simbólica es la que permite que tales relatos continúen siendo reinterpretados y transmitidos en contextos culturales muy distintos.

Son numerosos los posibles ecos rituales conservados en los mitos y en los cuentos. El catálogo de temas o argumentos de Aarne-Thompson-Uther (ATU), proporciona una herramienta útil. De entre todos ellos, nos vamos a detener en el relativo a los niños abandonados, que se agrupa bajo los tipos 327 y 700 y que podemos poner en relación con ritos de paso puberales.

III. RITOS DE PUBERTAD: LOS NIÑOS ABANDONADOS

En las sociedades tradicionales, los cambios importantes en la vida, como el paso de la infancia a la adultez, se estructuran mediante ritos de paso, organizados en tres fases: separación, prueba e incorporación. Su finalidad es integrar al individuo en la comunidad con un nuevo estatus, transformando procesos biológicos o sociales (nacimiento, madurez, matrimonio o muerte) en acontecimientos solemnes que transmiten valores y refuerzan la cohesión social.

Uno de los ejemplos más relevantes son los ritos de pubertad, en los que se escenifica la ruptura con la infancia. En ellos, los jóvenes son separados de sus familias y sometidos a pruebas físicas, psicológicas y simbólicas que demuestran su capacidad para integrarse en el mundo adulto. Durante este periodo, suelen vivir aislados, recibiendo enseñanzas sobre las tradiciones, valores y creencias de la comunidad. Este proceso implica una muerte simbólica de la identidad infantil y un posterior renacimiento como adulto. El iniciado puede recibir un nuevo nombre y establecer nuevos vínculos sociales, sustituyendo parcialmente a su familia anterior. Esta secuencia de separación, transición y reintegración, fue descrita en su momento por Arnold van Gennep y sigue presente, aunque transformado, en prácticas modernas como la formación militar, donde se busca romper la identidad previa para construir una nueva.

Muchos elementos del folclore y los cuentos tradicionales reflejan estos rituales. Motivos como la desaparición del padre, el rapto del niño o las pruebas difíciles simbolizan este proceso iniciático. Figuras como ogros, brujas o el “hombre del saco” representan a los iniciadores disfrazados que, en los ritos de paso puberales, conducen a los jóvenes fuera de su entorno para someterlos a pruebas. De este antiguo rito puberal de paso, que pervive en la

actualidad, deriva uno de los temas más universales y frecuentes en la mitología y la literatura popular; el de los niños abandonados. En la mitología, el argumento más común es el del niño arrojado a las aguas, generalmente dentro de una cesta o arcón (Ciro, Sargón, Moisés, Habis, Rómulo, Perseo, Edipo) que simbolizan el regreso a la matriz y la gestación de un nuevo nacimiento.

Invariablemente, ello nos reconduce a antiguos ritos de paso que se ha ido adaptando con los siglos a las circunstancias de tiempo y lugar. Por ejemplo, cuentos tradicionales como *Pulgarcito* (Francia), *Hansel y Gretel*, *El enebro* (Alemania), *Il Nennillo* (Italia), *Las botas de siete leguas* (Europa occidental) pueden considerarse como ecos populares de antiguos ritos de paso. El abandono, conducción a una choza o cabaña “iniciática”, posterior enfrentamiento con ogros, brujas o agentes iniciadores, y ulterior regreso, reflejan ritos de paso en los que el novicio había de atravesar un espacio paradójico en el que, tras la muerte simbólica, acaecía un renacimiento. En los sistemas iniciáticos antiguos, el aspirante era arrancado del orden social y conducido a un espacio misterioso, el bosque, la cabaña, la montaña o la cueva, que simbolizaban la disolución del estado anterior. El bosque o la choza de estos cuentos equivalen al “otro mundo” de los mitos. La bruja que engorda a Hansel, el ogro que persigue a Pulgarcito o el gigante de los cuentos, reproducen escenas como la de Cronos devorando a sus hijos o de ciertas divinidades del inframundo que “engullen” al neófito antes de su regeneración, o leyendas como la del rey Feridun, que se disfraza de dragón para comprobar la valentía de sus hijos.

IV. PULGARCITO, HANSEL Y GRETTEL

El motivo narrativo de los niños abandonados en el bosque que deben enfrentarse a un ogro aparece ya en 1560 en los relatos de Martín Montanus, incluidos en los *Schwankbücher*. Más tarde, en 1643, Giambattista Basile retomó este argumento en uno de sus cuentos. Posteriormente, los hermanos Grimm incorporaron la figura de la madrastra, con el propósito de atenuar la responsabilidad del padre y suavizar su imagen ante el lector. El esquema es bien conocido; Pulgarcito y sus hermanos son abandonados en el bosque. Desde lo alto de un árbol divisa a lo lejos una cabaña iluminada en la que son alojados por una pareja de ogros que planea devorarlos; sin embargo, Pulgarcito consigue engañarlos, escapar junto a sus hermanos y apoderarse de sus riquezas.

El cuento de Pulgarcito ha suscitado numerosas interpretaciones desde la historia de las religiones y la antropología cultural, especialmente a finales