

LA CAZA DEL CIERVO: MITOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEORÍA DE JUEGOS*

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá
josem.pedrosa@uah.es
<https://orcid.org/0000-0002-0221-2870>

El ciervo problemático: metafórico y metonímico

El ciervo es, en el imaginario y en el folclore internacionales, un animal que lo mismo puede ser considerado un dios o estar asociado a dioses y santos, que manifestarse como un diablo o como un ente vinculado a los espíritus del mal; que es identificado en los mitos más arcaicos de muchos pueblos de Asia y América (pero no de otros continentes) con una estrella perseguida por un grupo de estrellas que simbolizarían a cazadores y perros; que puede ejercer de guía al cielo, al infierno o a otros espacios no tan extremos pero sí, siempre, aventurados; que puede suscitar el encuentro de un humano con un guía o auxiliar providenciales, o bien con un antagonista temible; que puede ser acosado por cazadores o por anárquicas jaurías de cazadores fantasmales, o bien por reyes, cortesanos y comunidades políticas que cifran en su caza complejas alegorías del ideal social y político; que en algunos relatos roba el fuego para regalárselo a los hombres y en otros es perseguido con saña por la humanidad a la que había beneficiado; que ejerce de defensor de los animales frente a los cazadores en algunas culturas, mientras que es invocado como

*Agradezco sus orientaciones a Vicenç Beltran, José Luis Garrosa, Guillermo Stewart Kurtz Schaefer, Álvaro Ley y Davide Ermacora. Este libro se ha realizado en el marco del proyecto de I+D “El corpus de la narrativa oral en la cuenca occidental del Mediterráneo: estudio comparativo y edición digital” (referencia: PID2021-122438NB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), en la Universidad de Jaén, bajo la dirección de David Mañero; también en el del Grupo de Investigación en Ecocrítica y Humanidades Ambientales GIECO, con sede en el Instituto Franklin (Universidad de Alcalá): UAH-GIECO-Instituto Franklin.

patrón y suministrador de presas para los cazadores en otras; que fomenta alianzas cuando su cuerpo es repartido y consumido en ritual cooperativo por los humanos, y violencias cuando no hay acuerdo para su distribución; que se erige en algunos contextos en emblema del amor lúbrico y en otros del desamor asociado a la soledad o la viudez; que, cuando es cornudo y adulto, es símbolo de una masculinidad pujante o arrogante, mientras que lo es de la feminidad y la virginidad cuando se presenta como cervatilla; que puede encarnar la fidelidad matrimonial hasta la muerte, lo mismo que la denigrante coronación con cuernos en tramas de adulterio. Etcétera.

Eso en lo que respecta a su dimensión metafórica. Si partimos de que la metáfora es sustitución por semejanza, y la metonimia sustitución por contigüidad, asociación o causalidad, el ciervo puede operar en el vector metonímico, veremos, en relatos análogos a otros en que operan herbívoros que se le parecen (cérvidos como el corzo, el gamo, el alce, el reno; bóvidos como el antílope, la gacela; camélidos como la vicuña, el guanaco; y tragúlidos como los ciervos ratones); así como en relatos análogos pero en los que se mueven animales muy distintos: mamíferos como los perros, caballos, cerdos, osos, o bien aves, reptiles, insectos, etc. Consideraremos series metonímicas cerradas aquellas que en que el ciervo es sustituto o sustituible, en relatos semejantes, por animales que se le parecen; y series metonímicas abiertas aquellas en que el ciervo es sustituto o sustituible, en relatos semejantes, por animales que no se le parecen. Se trata de una discriminación un tanto gruesa, pero comprobaremos que práctica.

El ciervo funciona social y culturalmente además, y no solo por su doble y fascinante condición de dios y de presa, y por sus volubles familias (cerrada y abierta) de animales asociados, sino por más razones que iremos vislumbrando, como un animal que encaja muy bien en lo que expresa una frase de Lévi-Strauss que ha hecho fortuna en la literatura antropológica: «les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que *bonnes à manger* mais parce que *bonnes à penser*»¹. Que el ciervo es un animal *bueno para pensar*, es decir, para suscitar modos de ver el mundo, teorías, filosofías, es algo que quedará corroborado cuando consideremos sus relatos a la luz de la teoría de *la caza del ciervo y la caza de la liebre*, una de las más relevantes de la galaxia matemática de la teoría de juegos; o cuando convoquemos la teoría de *lo crudo y lo cocido* del propio Lévi-Strauss; o las intrincadas teorías acerca de *la mentalidad salvaje* que han suscitado controversias entre antropólogos; o cuando

¹ La frase está inscrita en Lévi-Strauss (1962: 128). Resuena en títulos clásicos como Harris (1985). Véase, sobre su proyección, Hénaff (2004) y Garber (2012).

llamemos en nuestra ayuda a unas cuantas antropologías, historiografías y poéticas más².

Es justo advertir, en cualquier caso, que el pensar y el clasificar la cultura humana a la luz del ciervo y de su caza no es acción que hayan monopolizado ciertos científicos sociales contemporáneos. También en el pasado remoto hallaron los seres humanos, aunque los pusiesen en cifra más poética que erudita, más ingenua que escolástica, sentidos filosóficos al ciervo y a su caza, a la que elevaron a una jerarquía conceptual y cultural que probablemente no ha sido disputada por la caza de ningún otro animal. Da que pensar, por ejemplo, este texto mántico tibetano del siglo X en que algún anónimo poeta-pensador separa el mundo en un nivel superior en que los ciervos son presas privilegiadas de la depredación de humanos que operan en grupo (detalle, el del grupo, que veremos que tiene enorme importancia), en tanto que en el nivel de abajo las nutrias no encuentran depredadores. Implícito queda que el mundo de arriba, el de los ciervos y los hombres, es también el mundo del lenguaje, de los mitos (se menciona que el colectivo humano da un «grito»); y que ello no se aplica al inabordable e inexcrutable, sin relación entre especies y sin lenguaje, mundo de abajo:

¡Oh! En los tres valles superiores, arriba,
 en la pálida pradera, en la dorada cresta,
 siete hombres cazando ciervos;
 a un ciervo dan un grito.
 En los tres valles inferiores, abajo,
 tres nutrias están cansadas,
 agotados y oprimidas por el hambre;
 temen un enemigo;
 pero no hay peligro: un augurio excelente³.

Se deduce de este enrevesado panorama que cualquier intento de acotación y abordaje del «folclore del ciervo» habrá de afrontar serias dificultades: casi lo de menos será que haya tantas tramas típicas (y muchas otras menos típicas, que hasta aquí no he inventariado) como las que acabo de enumerar, documentadas en continentes, culturas y lenguas diversas. Ni que informes y relatos sobre el ciervo (y sobre sus animales asociados en relatos análogos)

² Sobre la caza en general y sobre la caza del ciervo en particular, desde puntos de vista que discurren desde lo historiográfico hasta lo filosófico, véase el tratado actualizado e imprescindible de Howell (2018). Sobre el folclore y la mitología de la caza del ciervo hay una bibliografía abrumadora pero muy dispersa. Referencias importantes son Eliade (1970) y Röhrich (1993).

³ Traduzco de Dotson (2013: 63-64).

hayan sido atestiguados desde los registros históricos más tempranos. Ni que su iconografía y sus vestigios materiales (que delatan creencias mágico-religiosas, ritos, relatos y usos artísticos conexos) sean de los más y mejor recuperados por la paleontología y la arqueología internacionales.

Hay que añadir a todo ese vasto y embarazoso dossier una suma de factores y circunstancias que agudizan los problemas para la aprehensión cultural de esta criatura. Para empezar está el hecho de que la raíz de toda su documentación literaria, iconográfica, etc., desde la más antigua, se hunde en mayor o menor medida en el folclore, el cual es siempre, lo corroboraremos, territorio de variantes, inestabilidades, paradojas. Ni siquiera las resignificaciones del ciervo (su identificación con Cristo en la hagiografía y en el bestiario cristiano, su conversión en sofisticada metáfora del sufrimiento amoroso en la literatura cortesana española del tránsito de la Edad Media a la Moderna) urdidas conforme a intereses, modas, estilos transferidos a la letra por las elites de hace siglos, dejaron nunca de tener algún pie sobre el suelo del folclore. Basta con hacer lecturas atentas para corroborar que ni uno solo de los artículos acerca de ciervos literarios, históricos y culturales que han venido a dar en esta miscelánea coordinada por Vicenç Beltran (en la que yo he recibido el encargo de escribir sobre «el folclore del ciervo») ha podido desentenderse de la deuda mayor o menor que la percepción de este animal (y de sus socios metonímicos) tiene con la literatura oral y el imaginario popular.

Hacia ello apuntó ya en 1939 María Rosa Lida, lúcida analista de la metamorfosis del lúbrico «ciervo de amor» antiguo y medieval en un nuevo, recatado, casi penitencial «ciervo doliente» que aprovechó simbolismos asociados a otros animales como la tórtola, que un folclore que venía de muy atrás (y que por algún tiempo se vistió también con galas palaciegas) identificaba con lo luctuoso⁴. La correlación que María Rosa Lida constató del ciervo doliente y la tórtola doliente, sustitutos metafóricos ambos (a veces profanos, en ocasiones místicos) del amante humano doliente, con sus acentos cortesanos añadidos al sustrato oral y popular, destapa una conexión que es también metonímica por cuanto que sitúa en una línea de contigüidades, aglutinada por el común rasgo de «dolor», a animales (el ciervo doliente, la tórtola doliente, el hombre doliente) de especies tan dispares que sin ese rasgo compartido no tendrían motivos para acogerse a ninguna serie, ni podrían ser sustitutos unos de otros⁵.

⁴ Véase Lida (1975: 66-67). Profundiza en esos procesos de desdoblamiento y estilización del ciervo en la literatura de aquellos siglos el artículo de Beltran en este mismo volumen.

⁵ La metáfora, la metonimia y otros tropos son figuras invocadas no solo por las disciplinas lingüística y literaria, sino también, y muy intensamente, por la filosofía y la antropología. Véanse Fernández (1991) y Matzner (2016).

Esta dimensión metafórica-metonímica del ciervo no puede menos que complicar (y enriquecer) nuestra indagación. Puesto que no nos sobra espacio, y puesto que el zoológico en el que ingresaremos es intrincado, privilegiaré en este artículo el análisis de las series cerradas, que son más coherentes y manejables. Es decir, de las series formadas por animales como el ciervo, el corzo, el alce, el reno, el yak, el antílope, la gacela, el guanaco, el ciervo ratón, que, aunque sean de familias o especies diversas (algunos son cérvidos pero otros son bóvidos, camélidos o tragúlidos), resultan semejantes o contiguos o sustituibles entre sí, conforme al rasgo morfológico (son herbívoros que se parecen unos a otros; muchos de ellos tienen cuernos⁶), emocional (se asocian a la timidez y la pusilanimidad, y por eso a las sombras, y de ahí a lo mágico), social (son presas de caza para los humanos) y simbólico y poético (son intercambiables en creencias y relatos análogos o paralelos).

Eso no quiere decir que, igual que nos hemos interesado ya por los ciervos-dolientes, las tórtolas-dolientes y los hombres-dolientes, no seamos sensibles a otras series que podemos considerar abiertas como la del ciervo-blanco-guía, el buey-gris-guía, la ballena-blanca-guía, el conejo-blanco-guía o la foca-blanca-guía que irradian de literaturas tan distintas y distantes como el *Ramayana* indio (cuyo protagonista, el héroe Rama, se mete en serios apuros por perseguir a un engañoso ciervo dorado); el mito de asentamiento (en el que nos detendremos) del pueblo turkana de Kenia, que fue conducido por un buey gris hasta su solar tradicional; el ciclo narrativo europeo de raíz medieval del infernal *Ciervo blanco* o *Ciervo del pie blanco* que busca conducir a la muerte a sus perseguidores⁷; la célebre novela *Moby Dick* de Herman Melville, con su caza de la ballena blanca; la no menos célebre *Alicia en el País de las Maravillas* de Lewis Carroll, con su persecución del conejo blanco; o el cuento *La foca blanca* (protagonizado por un animal carismático que conduce a los suyos a una tierra prometida) de Rudyard Kipling. Reciclajes

⁶ Acerca de la asociación metonímica de los ciervos y de otros animales, por causa de los cuernos y en el marco de rituales mágicos relacionados con el uso de máscaras cornudas, ha reflexionado Barillari (2015); traduzco de la p. 546: «Queda, en este punto, explicar la alternancia, la confusión (¿con-fusión?) entre el ciervo, la cabra, el *turon*, la *brezaia*, la *borita*, la vaca, asimilados tan solo en virtud de sus idénticas tareas performativas. Se habrá observado que en todos los casos se trata de animales dotados de cuernos [...] Tal vez sea posible lanzar la hipótesis de que el ciervo y la cabra (o el *turon*, la *turca*, etc.) se identifican con dos etapas distintas y sucesivas del ritual, y por tanto de la cultura que lo inspiró, y por así decirlo, fijan en sincronía la evolución diacrónica desde el necesario enfrentamiento con bestias salvajes hasta el de otras bestias ya domesticadas. Es decir, de un tipo de economía que tenía su centro de gravedad en la caza (y la recolección), mucho más sujeta a los caprichos del clima, así como a las enfermedades, a otra, ahora más estable por las mayores garantías que ofrece la ganadería (y la agricultura)».

⁷ Sobre el tópico de la caza del ciervo blanco son imprescindibles los trabajos de Donà (2009 y 2010) y Pezzè (2018).

todos del tópic (de raíz folclórica, huelga decirlo) de la bestia blanca o dorada o plateada o brillante que lleva a los humanos a encuentros o funestos o felices con otros seres y a escenarios de misterio y peligro, de perdición o de redención. Por más que un ciervo, un buey, una ballena, un conejo y una foca parezcan poco conciliables compañeros de aventuras, sus rasgos añadidos (el color excepcionalmente claro, el papel de guía por espacios de riesgo), así como los análogos diseños argumentales y rumbos ideológicos de los relatos que les sirven de marco, revelan no solo metonimias abarcadoras, sino también intertextualidades de mayores alcances. Lo cual anuncia, claro, complicaciones a la hora del análisis.

En serie metonímica abierta en relación con el ciervo (aunque sin la coincidencia en el color blanco o dorado) pueden estar también el cerdo o el jabalí, el ganado doméstico (ovejas, cabras, vacas o bueyes) o el águila, etc., que en un sinnúmero de mitos y leyendas de fundación conducen a ciertos héroes o a ciertos grupos humanos al lugar en que habrán de fundar su residencia o su templo. Recuérdense el rebaño que guio a Moisés hasta la zarza ardiente, el ciervo que condujo a los hunos a la tierra de los escitas (al que prestaremos alguna atención); el puerco salvaje que llevó al conde Fernán González al lugar en que se levantaría el monasterio de Arlanza y nacería Castilla; las vacas que según viejas tradiciones legendarias condujeron a las fundaciones de Zamora o de Villafranca del Bierzo; el águila que señaló a los aztecas el lugar en que había de ser levantado Tenochtitlán; las ovejas y cabras que llevaron a un sinfín de pastores hasta los solares en que serían construidos no pocos santuarios católicos: Lourdes, por ejemplo.

Súmense a este embrollo, o a estas series abiertas, los osos⁸, perros, caballos, camellos, gansos, serpientes, puercoespines, ranas, hormigas (blancos o no, dorados o no) que en relatos y contextos variopintos vienen a cumplir funciones equiparables a las que en otros relatos asume el ciervo: en bastantes casos, la de conducción hacia espacios y encuentros peligrosos, en los que puede acontecer o bien la muerte o bien la resurrección-refundación de la persona o del grupo.

Fascinante pero amedrentadora, tanta variedad. Haremos lo posible por no caer en demasiadas digresiones y por mantener, en este artículo, el rumbo marcado por las huellas específicas del ciervo y de su más cercana familia

⁸ La relación de la caza del oso y la caza del ciervo (y de sus respectivos relatos) ha sido objeto de análisis sugestivos, aunque de difícil contraste empírico. Así, se ha afirmado que el siglo XIII fue un punto de inflexión en el que la caza del ciervo, que era una animal más común y menos peligroso, ganó un terreno importante, por sustitución, a la caza del oso. Véanse al respecto Pastoureau (2007) y Barillari (2015: 130).

metonímica. Es decir, que prestaremos atención preferente a la serie cerrada del ciervo y de los animales que se le parecen, aunque sin dejar de reservar algún breve espacio o alguna nota a pie de página a los animales de la serie abierta cuando vengan muy a cuento.

Dos clases legítimas de ciervos (el «salvaje» y el «científico») y una clase ilegítima (el «colonial-civilizado»)

En uno de los relatos que nos saldrán al paso, el atestiguado en la tradición oral de Tucumán (Argentina), veremos que es censurada la caza cruel, por parte de los humanos, de los «guanacos, las vicuñas, los venados y los animalitos del cerro y del monte», hijos todos de «la madre» Pachamama, es decir, de la deidad de la naturaleza. Esa serie supone, si bien se mira, un desafío para nosotros, porque (alejada como está de las taxonomías de la zoología «científica») pone en fluida contigüidad metonímica a animales de clases diversas: el guanaco y la vicuña son camélidos, el venado es cérvido, y los demás «animalitos del cerro y del monte» quién sabe a qué familias y especies se adscribirían. La credencial que les da ingreso en esa serie es que las tres primeras especies se parecen entre sí, y que todas son presas potenciales de los cazadores humanos.

Esa apertura que vemos atestiguada en una escala muy local en el Tucumán argentino puede ser trasladada a una tesitura más vasta, intercontinental incluso. Yuri Berezkin ha afirmado acerca del mito antiquísimo conocido como de *La cacería cósmica*, arraigada en muchos pueblos y culturas de Asia y de América, que

por lo general, los cazadores [varias estrellas que parecen ir por el cielo agrupadas] persiguen a un gran mamífero [una estrella que parece ir, casi siempre, en soledad], como un oso, un alce, un ciervo, un antílope, una oveja de montaña o un tapir. Solo en los mitos de los indios chaqueños y patagónicos de Sudamérica la caza es un gran pájaro, el ñandú⁹.

La apertura vuelve a imponerse en algunas de las grandes ramas de *La cacería cósmica* acotadas por Berezkin: en la primera, documentada en la Siberia occidental, «varios hombres persiguen a un alce (en la mayoría de las versiones euroasiáticas) o a un oso (en la mayoría de los cuentos americanos)»¹⁰; en la segunda, documentada desde el sur de Siberia hasta la India, las presas

⁹ Traduzco de Berezkin (2005: 81).

¹⁰ Traduzco de Berezkin (2005: 81).

preferentes son tres ciervos o antílopes¹¹; y en la tercera, documentada en el área ártica, el animal que sufre persecución suele ser el oso polar¹². Berezkin añade que en alguna tradición de los aborígenes de Australia hay atestiguado un mito que podría estar lejanamente emparentado con los anteriores, aunque su animal de referencia sea un ave allí endémica, el emú¹³. En definitiva: el oso y el oso polar, el alce, el ciervo, el antílope, la oveja de montaña, el tapir, el ñandú, el emú... Animales de clases zoológicas diversas, pero que procesos culturales de poso muy antiguo y de amplísima dispersión convierten en equiparables, sustituibles o intercambiables en relatos análogos.

Este eclecticismo podrá no encajar en las plantillas de los «científicos», pero resulta perfectamente válido y funcional para la imaginación «salvaje»¹⁴, silvestre, oral, proclive a establecer asociaciones y clases basadas, ya lo dije, no en las taxonomías que canonizan los zoólogos, sino en las semejanzas morfológicas (muchos de los animales mencionados, al menos los de la serie cerrada, son herbívoros y se parecen entre sí; y algunos tienen cuernos), emocionales (son huidizos), sociales (son potenciales presas de los cazadores) y simbólico-poéticas (se mueven en creencias y relatos paralelos).

Merece la pena resaltar que para los zoólogos está perfectamente clara la identificación del «ciervo» con la especie *Cervus elaphus* o ciervo común, rojo o venado, el cual pertenece a la familia de los cérvidos, conoce hasta treinta y tres subespecies y vive en Europa, Asia septentrional y central y Magreb, además de en algunas geografías americanas. El ciervo es especie hermana, en tanto que todos son cérvidos, del corzo, el gamo, el huemul, la taruca, el pudú, el alce, el reno... En cuadrícula «zoológica» diferente, la de los bóvidos, están la gamuza o rebeco, el antílope, la gacela y el órix, que viven mayormente en África, aunque también se encuentren en Asia; así como el buey disperso por varios continentes y el yak del Asia Central y el Himalaya. En la de los camélidos se integran los ya mencionados vicuñas y guanacos, al igual que la llama y la alpaca. Y la de los tragúlidos engloba

¹¹ Traduzco de Berezkin (2005: 84).

¹² Traduzco de Berezkin (2005: 87).

¹³ Traduzco de Berezkin (2005: 79).

¹⁴ Los términos y los conceptos de «salvaje», «pensamiento salvaje», «mentalidad salvaje», generan controversia, porque se ha abusado de ellos y porque han sido tachados de colonialistas y racistas. Yo utilizo aquí la voz «salvaje» por supuesto que sin ánimo peyorativo y solo en la acepción de característico o propio de pueblos originarios (también llamados indígenas o aborígenes), de cultura esencialmente oral hasta tiempos recientes, históricamente sometidos por potencias coloniales y por estados neocoloniales que los han considerado «salvajes» o «primitivos». Son conceptos que fueron puestos en primer plano de la discusión antropológica por Lévi Strauss (1962a). Importantes reconsideraciones han sido formuladas por Fox (2011) o por Viveiros de Castro (2018).

algunos herbívoros pequeños como los ciervos ratones y como los a veces llamados «cervatillos».

Pues bien: para las comunidades «salvajes», autóctonas en muchas ecologías más o menos silvestres, de cultura esencialmente oral, que viven en buena medida de la caza y ocasionalmente de la domesticación de tales animales, no deja de estar meridianamente clara también la identificación de cada uno de ellos, aunque bajo nombres y significados y en asociaciones que no encajan (ni falta que les hace) con las de los zoólogos. No lo corrobora solo esa significativa frase que convierte a los heteróclitos «guanacos, las vicuñas, los venados y los animalitos del cerro y del monte», en hijos, sin discriminación, de «la madre» Pachamama del Cono Sur americano; lo confirman también los relatos, entre ellos el de *La cacería cósmica*, que estamos descubriendo como en culturas diferentes desarrollan argumentos análogos aunque se hallen protagonizados por animales distintos.

Pueden ser sumados estos a otros vislumbres que ya hemos tenido, como la serie abierta del ciervo, la tórtola y el hombre (dolientes) y la serie abierta del ciervo, el buey, la ballena, el conejo o la foca (blancos o dorados y guías), que hunden también sus raíces en el folclore, aunque algunas de sus expresiones hayan sido objeto de reelaboraciones letradas y elitistas. En un epígrafe que llegará, desvelaré otra serie, esencialmente folclórica y sin aditamentos letrados, que hilvanará ciervos, venados, guanacos (en la serie cerrada) y focas escocesas (en la serie abierta), en tanto que sus deidades silvestres se cuestran a los cazadores y les instan al arrepentimiento y enmienda, o los castigan. Si contásemos con más espacio, sumaríamos muchos miembros más a esa serie, puesto que el tipo narrativo del cazador cazado por el dios animal se halla disperso por muchas tradiciones y puede tener en su centro, cumpliendo el papel de «padres» o de «madres» tutelares de las bestias, no solo a otros mamíferos, sino también a roedores, aves o peces.

Seríamos imprudentes si prescindiésemos de algún útil capaz de contribuir a la dilucidación y el análisis de este embrollo. No nos conviene por eso ver a la zoología «científica» como un paradigma ajeno o antagonista, sino como una aliada en el desafío de entender mejor, en tanto que desvela la trama biológica de base, la trama que la cultura construye, sin solapamiento estricto, sobre ella. Es positivo que la ciencia zoológica nos enseñe que el término «venado», que predomina en México y Centroamérica y que tiene una relevancia excepcional en muchos sistemas mitológicos de allí, se aplique no tanto al ciervo común o *Cervus elaphus* como a la especie hermana (de cérvidos) *Odocoileus virginianus* o venado cola blanca, cuya distribución va desde Canadá hasta América del Sur. Tampoco está de más que la misma

ciencia aclare la dispersión del género *Odocoileus* americano (otro cérvido), que engloba especies como el *Odocoileus hemionus* o venado mulo o ciervo mulo, más propio de Norteamérica. Ni que nos avise de que en la parte más meridional del continente corre riesgo de extinción en la actualidad un cérvido más, el huemul o venado andino, muy relevante en las mitologías de la zona. Ni de que la especie guanaco e incluso la llama (que es una subespecie del guanaco), más la especie vicuña, pertenezcan, según ya dije, a la familia de los camélidos y no a de los cérvidos. Dañaría más bien al análisis cultural la ignorancia de la clasificación biológica, porque los ajustes y los desajustes de sus respectivas cartografías nos pueden permitir calibrar mejor los procesos de dispersión de las especies por un lado y de los zoónimos y los relatos por el otro.

La eventualidad de que no siempre quede claro, en los relatos documentados, lo que es o no es un ciervo, o un venado, o un antílope, y el hecho de que muchas personas y narraciones llamen «ciervos» o traduzcan como «ciervos» a animales que no son ciervos, no supone mayor problema si esos procesos se dan en la esfera de «lo salvaje» y tradicional. Por cuanto que las comunidades que utilizan voces de sus lenguas originarias o que llaman venado mulo o ciervo mulo (en español) al *Odocoileus hemionus*, o venado andino al huemul, o (en otros continentes y lenguas) antílope *órice* o gacela *órice* al *órix* u *órice*, no se equivocan ni se confunden cuando incurren en tales contubernios lingüísticos: aplican simplemente nombres acuñados, legados por sus mayores, a clases animales que identifican sin vacilación, porque viven junto a ellos o a su costa.

El problema se manifiesta cuando se da en la esfera de lo simplista o rudimentaria o trivialmente «civilizado», que es una categoría que merece mucha menos confianza que las categorías de «lo científico» y de «lo salvaje». En particular cuando lleva adosado, y eso sucede casi siempre, el matiz de «lo colonizado» o de «lo neocolonizado».

Un ejemplo: nos saldrá al paso un relato oral sumamente interesante (es paralelo, por cierto, del cuento 51 de *El conde Lucanor* de don Juan Manuel) que fue anotado en Filipinas pero que no fue publicado en su lengua original (presumiblemente el tagalo, aunque el editor no lo deja del todo claro), sino en inglés, en el año 1921. Se lo debemos a un folclorista norteamericano, Dean S. Fansler, que salvó del olvido textos folclóricos filipinos de gran interés, pero con comentarios escasos y poco escrupulosos, que no descendieron a la identificación precisa ni científica de sus protagonistas animales, ni de sus nombres ni ecologías. Pues bien: Fansler tradujo como *deer*, «ciervo», sin más, el nombre del animal protagonista del cuento que convocaremos,

aunque quién sabe a qué especie y subespecie se referirían el zoónimo y el relato (al parecer en tagalo) originales. ¿Al sambar manchado, *Rusa alfredi*, que es un cérvido? ¿A otro cérvido, el venado filipino, *Rusa marianna*, que es más pequeño que el sambar, y que además conoce cuatro subespecies (*Marianna*, *Barandana*, *Nigella*, *Nigricans*)? ¿Al *pilandok* o ciervo ratón filipino, *Tragulid nigricans*, que no es un cérvido aunque mucha gente crea que sí lo es, sino un tragúlido? ¿A alguna otra de las varias especies y subespecies de cérvidos o de animales ocasionalmente parecidos o asimilados, de los que existen en Filipinas¹⁵? Al lector no especializado entrar en tales taxonomías menudas le podría parecer asunto engorroso e impertinente. Pero el lector más sensible o exigente sí apreciaría contar con información zoológica precisa, entre otras cosas porque cada clase animal es, en cada ecología, el centro de sistemas de creencias, narraciones y significados singulares.

En confusiones de índole parecida, que incurren en el simplismo de llamar «ciervo» a animales de clases muy diversas, con el daño consiguiente para la ciencia (y para la ética), incurren muchos otros estudiosos y estudios. Sin ir más lejos, un libro clásico, celeberrimo, que (con todas sus imperfecciones y con toda su carga de colonialismo) fue reverenciado, imitado y convertido en enseña de la ciencia «civilizada» de Occidente: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (1890-1915), *La rama dorada: un estudio sobre la magia y la religión*, de James George Frazer. Una enciclopedia gigantesca y desenfocada que despachó como *deers* o «ciervos», aunque la mayoría no lo fuera, a animales asociados a creencias, rituales y relatos orales de un sinfín de rincones del mundo¹⁶.

¹⁵ La palabra *deer*, «ciervo», aparece 66 veces en el libro de Fansler (1921). En 56 ocasiones así, sin más; en 9, como *mouse-deer* y en 1 como *barking-deer*. La palabra *Pilandok* (que ya he dicho que no es un cérvido, sino un tragúlido) aparece 21 veces, en algunos cuentos como sinónimo de *mouse-deer*, y en otros como animal diferente del *deer*, con el que llega a interactuar. En el cuento que convocaremos, «The King and the Dervish», (núm. 14, 144-148), ninguna nota aclara cuál es el tipo de *deer* al que se refiere el relato. Es claro que Fansler descuidó por completo la calidad de sus referencias zoológicas.

¹⁶ En Frazer (1922), la palabra *deer* es asociada, con palmaria arbitrariedad, a las mitologías de los «Toradjas» de «Central Celebes» (p. 18), a los «Thompson Indians» y «Ojebway Indians» de Norteamérica (p. 45), a los «Gayos» de Sumatra (p. 141), a los «Pawnees» de Norteamérica (p. 225), a las «Highlands» de «Scotland» (p. 226), a los «Kayans or Bahaus» de «Central Borneo» (pp. 414-415), a los «Zaparo Indians» de «Ecuador» (p. 495), a los «Dyaks» de «North-West Borneo» (p. 496), a los «Moqui» de Norteamérica (p. 504), a los «Ainu» de las islas del Pacífico septentrional (p. 505), a los «Koryak» de Rusia oriental (p. 521), a los «Chiquites» de «Paraguay» (p. 526), a los nativos de «Poso district of Central Celebes» (p. 526), a los «Esquimaux» de Alaska (p. 551), a los «Chippeways and other Indians of the Hudson Bay Territory» (p. 606) y a los nativos de «Fernando Po» (p. 238). Por lo demás, Frazer asigna un *small deer* (¿quizás un antílope, una gacela...?) a la órbita de los «ancient Egyptians» (p. 96), el *reindeer* o reno a los «Laps» (pp. 221-222) y el *Elk* o alce a los «Omaha Indians» (pp. 473-474), «Canadian Indians» (p. 526) y «Yakuts» de «Siberia» (p. 685).

Trivialidad que no es la más grave, por cierto, de las que lastran ese título y muchos más de su cuerda que nacieron en entornos coloniales; y, lo que es más preocupante, que siguen naciendo en entornos neocoloniales, de hoy incluso. Porque sigue teniendo muchos cultivadores y lectores esa «antropología» (si es que puede ser llamada así) gruesa, simplista, rutinaria, que impone al uniforme «ciervo civilizado» y «(neo)colonizado» y hace caso omiso de la riqueza de nombres y de rasgos diferenciales que sí saben discriminar, cada grupo a su manera, tanto los «salvajes» como los «zoólogos».

En el extremo opuesto cabría considerar y reivindicar mucha ciencia digna de ese nombre que hoy se está haciendo, por fortuna, fuera de las coordenadas o de la estela del colonialismo. Un estudio reciente, que ya he citado, de Brandon Dotson acerca de un relato inscrito en la *Antigua crónica tibetana* de hacia 600-850 y de otros textos de su tradición, hace por ejemplo deslindes muy rigurosos, en los planos lingüístico, poético, etnográfico, antropológico, de la caza del yak (un bóvido, no un cérvido) y de otros animales (entre ellos el ciervo) en el Tíbet, y de la antigua literatura asociada. Gracias a la competente labor de paleografía, lexicografía, etimología, traducción y por supuesto análisis de Dotson, nos enteramos, con excelentes garantías, de la existencia de antiquísimos cantos funerarios tibetanos en que guerreros que van a emprender el camino de la muerte anuncian a sus esposas, en sutiles lenguajes aliterativos (inalcanzables e intraducibles para quienes ignoramos la lengua original), que deben partir hacia la muerte, empleando la expresión de «iré a cazar ciervos y gacelas». Fórmula cuya tradicionalidad confirma el que otros textos hablen, ceñidos a una serie metonímica cerrada, de quien, ya muerto, fue «a cazar ciervos, fue a cazar gacelas», o de quien «fue a cazar ciervos, fue a cazar (a ‘rodear’) yaks». No faltan las fórmulas análogas, pero organizadas en series abiertas, que mencionan a buitres, peces y otras clases de animales¹⁷.

La ciencia precisa y escrupulosa que irradia de trabajos como los de Dotson y otros científicos rigurosos nos descubre bastantes matices y singularidades de una tradición milenaria y exótica en que las cacerías del ciervo, de la gacela, del yak y de otros animales eran ya puestas en series metonímicas cerradas o abiertas, en los planos de la creencia, el ritual, la literatura. Y en el marco de cantos funerarios que identificaban el ritual de su caza con la partida del hombre (en singular, no en plural, detalle bien significativo) al mundo de los muertos.

¹⁷Véase Dotson (2013: 66-67).

No es fácil discernir qué impresiona más en esos majestuosos documentos tibetanos que llegan hasta nosotros en edición por fortuna cabal: si sus diferencias de color, de patetismo, de profundidad con respecto a otros relatos acerca de cacerías de ciervos (y animales asociados) que estamos allegando; o si las analogías sorprendentes con respecto a los argumentos (relacionados con el contacto con el más allá) y a las poéticas (intensamente patéticas) de muchos de los relatos que estamos viendo atestiguados en otras épocas y geografías.

Los problemas de método: de la inabarcabilidad del folclore a la hermenéutica imposible del mito

En lo que llevamos recorrido he identificado una cierta cantidad de tipos narrativos, orales y pluriculturales que ponen en su centro la caza del ciervo y de sus asociados en series cerradas o abiertas; y he llamado la atención sobre diversas cuestiones que atañen a la cultura y a la literatura construidas y compartidas en torno a ellos. La abundancia y la variabilidad de la documentación disponible es tanta y tan dispersa que no podemos, ya lo he dicho, profundizar aquí en el estudio ni de estas ni de muchas otras tramas, más particulares y menos típicas, que quedarán fuera de nuestra lente.

Pues bien: no es la abundancia documental el único ni el mayor problema que debemos enfrentar. Complicación añadida, grave y que atañe no a la muestra sino al método, es que la inabarcabilidad afecta también al propio paradigma del folclore, una galaxia inaprehensible que integra no solo el campo literario (con los discursos en verso de epopeyas, canciones, baladas o romances, y con los discursos en prosa de mitos, cuentos, leyendas, casos), sino también los más abstractos campos de las ideas, imaginaciones, creencias mágicas, místicas, religiosas y etnomédicas, rituales, iconográficas, artísticas...

Ni siquiera el propósito de atenernos a ciervos y a sus socios de la serie metonímica cerrada, que es la táctica que estamos más o menos empleando, puede garantizar una aprehensión precisa ni eficiente, aunque no deje de procurar un mejor entendimiento de ciertas mitologías cervales. Porque estamos limitados por otro imposible conceptual, existencial incluso: por nuestra radical incapacidad para entender realmente el significado de los mitos, las lenguas y mentalidades de «los otros» que los transmiten, y las condiciones ecológicas, sociales, culturales en que vivieron o viven. Ni aún las ediciones y análisis más dignos y rigurosos pueden darnos claves profundas: nos brindan, solo, relativamente mejores acercamientos.

Mucho tendríamos que intimar (y en persona, en su lengua, durante años) con pueblos como los mapuches de Chile y Argentina, los wixárika o huicholes de México o los san o bosquimanos de varios países del sur de África para poder comprender algo del significado que para ellos tienen, respectivamente, el huemul, el venado y el antílope *eland* común (*Taurotragus oryx*) o alce de El Cabo. Los observadores a distancia como nosotros, asistidos solo por nuestro romo instrumental crítico y por nuestra arrogancia primermundista, nunca podremos aprehender saberes que no sean superficiales ni aproximados acerca de las mentalidades, los símbolos, las emociones, los rituales de esos pueblos. Estamos condenados a quedarnos en niveles epidérmicos, como (tal es la opción que ha preferido este ensayo) los de la documentación etnográfica y la narratología comparada que puede ser urdida a partir de ella.

Otra dificultad a la que debemos resignarnos vuelve a ser de índole metodológica. Porque entre las muchas acepciones que puede tener la palabra «folclore» están las que tocan a la investigación etnográfica (que es la que describe la cultura de una comunidad), a la etnológica (la que compara varias etnografías) y a la antropológica (la que busca formular interpretaciones). Huelga decir que la elaboración de una teoría del folclore del ciervo con pretensiones de abarcar esos tres registros se halla igualmente muy lejos de nuestras capacidades, y de las capacidades de cualquiera.

Puede merecer la pena que exploremos, en cualquier caso, el resquicio que nos procura la teoría de juegos, por cuanto que integra un juego matemático que lleva la sugestiva etiqueta de *la caza del ciervo y la caza de la liebre*. Tirar de ese hilo no va a ser la panacea y no nos va a garantizar que lleguemos a ninguna hermenéutica ni a ninguna antropología totales del ciervo. Pero sí puede que facilite un desentrañamiento mejor de su narratología. Acaso no sea mucho, pero tampoco será un logro insignificante.

La teoría de juegos, la caza del ciervo y la caza de la liebre

La bibliografía desarrollada en el último siglo (se considera que sus primeras formulaciones consistentes surgieron en la década de 1920, bajo el impulso de John von Neumann, aunque su teórico más influyente fuera, a partir de 1950, John Forbes Nash) en los dominios de la teoría de juegos está marcada también por el signo de lo inabarcable. Y la de uno de sus juegos más emblemáticos, el de la caza del ciervo y la caza de la liebre, tampoco es corta. Pero su irradiación desde la abstracta matemática a la praxis de los estudios humanísticos, y más aún a la de los estudios de literatura oral y de etnografía-etnología-antropología, sigue siendo parca y decepcionante.

Simplificando mucho, se puede afirmar que, según la teoría de juegos, la caza del ciervo es una actividad que obliga a la cooperación (porque además de cazar hay que despiezar y transportar una presa muy pesada) de varios individuos, auxiliados a menudo por una jauría de perros; mientras que la caza de la liebre puede ser tarea de uno solo, ayudado opcionalmente por algún perro. La recompensa para quienes cazan un ciervo es que la pieza cobrada es mucho más grande, y el inconveniente estriba en que debe ser objeto de reparto, el cual suele ser fuente de conflictos; el aliciente para quien cace una liebre es que no tiene la obligación de repartirla ni de entrar en conflicto con otros cazadores, si bien la recompensa es mucho más limitada. Cooperación y egoísmo; análisis de intereses y riesgos y de estímulos y recompensas; pacto público y reserva, son polos de tensión que definen cada modalidad (real o metafórica) de caza.

Se tiene a Rousseau como precursor lejano¹⁸. El influyente libro de Brian Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure* (2004), que está dejando una estela muy fecunda (en la que no entraré aquí) de glosas, desarrollos y réplicas, suele ser considerado referente crítico esencial de este juego matemático.

La teoría de la caza del ciervo y de la liebre no ha sido aplicada todavía, que yo sepa, a ninguna parcela de la literatura española, si bien la teoría de juegos general sí ha sido utilizada, con resultados prometedores, para iluminar obras como *La Celestina*¹⁹. Ni que decir tiene que no suena descabado considerar a Melibea como una presa literal y metafóricamente cazada por la partida de cazadores formada por Calisto, Celestina, Pármeno y Sempronio, conflictivos repartidores y competidores (muertos por ello) por los beneficios de la cacería; ni a *La Celestina* como una teatralización monumental, en consecuencia, del juego de la caza del ciervo.

Aunque este ensayo busca poner en su centro el ciervo, su caza y su matemática, será aleccionador señalar que «la caza del ciervo» y «la caza de la liebre» no son categorías puras y cerradas, y que hay documentados relatos cruzados acerca de cacerías de liebres que, si son emprendidas por un

¹⁸ Rousseau (2012: 187): «He aquí cómo los hombres pudieron insensiblemente adquirir cierta idea rudimentaria de compromisos mutuos y de la ventaja de cumplirlos, pero solo en la medida que podía exigirlos el interés presente y sensible, pues la previsión nada era para ellos, y, lejos de preocuparse de un lejano futuro, ni siquiera pensaban en el día siguiente. ¿Tratábase de cazar un ciervo? Todos comprendían que para ello debían guardar fielmente su puesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no cabe duda que la perseguiría sin ningún escrúpulo y que, cogida su presa, se cuidaría muy poco de que no se le escapase la suya a sus compañeros».

¹⁹ Hay ya interesantes aplicaciones de la teoría de juegos al análisis de la literatura española, sobre todo los desarrollados (aunque él no recurra concretamente al juego de la caza del ciervo y de la liebre) por Mallorquí-Ruscalleda (2010, 2015, 2017 y 2022).

estrafalario grupo de cazadores, se acercan más al juego matemático de la caza del ciervo, y no al de la caza de la liebre. Y al revés: hay relatos de cazadores solitarios de ciervos que se aproximan más bien al juego matemático de la caza de la liebre. Ninguna de esas dos paradójicas modalidades de caza suele tener buen fin ni ofrecer un modelo adecuado para la sociedad. Es sintomático que la primera modalidad se inscriba dentro del género de la comedia, y que el segundo se acoja en cambio al género de la tragedia.

Entre los relatos de extravagantes cazas colectivas de liebres (y de otros animales con los que la liebre puede formar serie metonímica: caracoles, ranas, ratones, arañas, pulgas, pulgones, cigüeñas, etc.) se cuentan muchas canciones, cuentos e iconografías de larguísima y pluricultural tradición, adscritos al género del mundo al revés o del disparate, que se burlan de medrosos ejércitos y partidas de cazadores que se enfrentan a pequeñas bestias. Célebre es el cuento de *Die sieben Schwaben* (*Los siete suabos*) que popularizaron los hermanos Grimm, con el épico enfrentamiento de los siete cazadores y de una liebre, el cual es versión del cuento internacional ATU 1231 (*The Attack on the Hare, or Crayfish, Toad, Frog, El ataque contra la liebre, o el cangrejo de río, el sapo, la rana*)²⁰.

Otro relato disparatado, documentado en Galicia, acerca de una caza en grupo de una liebre saca a escena a una partida de rústicos que, instigados por un cura codicioso, marchan en busca de un tesoro. Cuando se creen cerca de su meta surge ante ellos una liebre enorme, de color blanco ceniza (de nuevo el color blanco se convierte en significativo), tras la cual se lanzan; pero la liebre se transforma en yegua y acaba pateando al cura y frustrando el hallazgo del tesoro por el grupo (Mariño Ferro 2006: 170).

Un relato de caza de una liebre que se ajusta en cambio, con perfecta literalidad, al juego matemático de la caza de la liebre, y que se halla impregnado de sombrío drama, es la leyenda vasco-navarra de Mateo Silbo o Mateo Txistu:

Este hombre era sacerdote y además cazador. Una cierta ocasión, estando él celebrando misa, los perros traían una liebre por delante, y cuando tenían que pasar por junto a la iglesia el sacerdote cazador oyó sus ladridos y, sin tiempo

²⁰ Véase Uther (2004): ATU 1231. Muchas y admirables batallas de desorbitados grupos de guerreros o de cazadores contra animales ínfimos como la liebre son analizadas en Pedrosa (1995, 2017 y en prensa). No me resisto a reproducir aquí los versos de dos canciones paradigmáticas del género. La primera fue publicada en Manzano (1982: núm. 1072): «Movilizó diez jinetes / y cuantos galgos había / para coger una liebre / que solo la piel tenía». Y la segunda en Jiménez Urbano (1990: 125): «Me gustan los zapateros / por lo valientes que son, / que se juntan quince o veinte / para matar un ratón».

ni para quitarse los ornamentos que tenía puestos, salió de la iglesia y empezó a correr tras los perros.

Desde entonces, ahí, en alguna parte, anda Mateo Silbo, siempre andando, sin detenerse ni siquiera una vez. Cuando va él a alguna parte cerquita de uno, se oyen ladridos diferentes de los tres perros: el uno, *au, au, au*, el otro, *i, i, i*; el otro, *gro, gro, gro*.

Mateo Silbo deja siempre una tempestad detrás de sí, y la tempestad traída por él dura por lo menos quince días.

A él jamás le ha visto nadie (Azkue 1989: núm. 205).

El mal cazar social y el buen cazar social: de la cacería de los muertos a la caza del rey

De un relato de fantasmas vasco pasamos a un relato de fantasmas catalán, sin abandonar la esfera de la cacería funesta, consecuencia de que se perpetre al margen de la norma social: cuando la leyenda del espectral y nocturno conde Arnau se halla protagonizada por el cazador solitario, se acerca al juego de la caza de la liebre. Pero se asocia más bien al juego de la caza del ciervo cuando se narra que el conde sale a cazar con un séquito de criados, o con compañía femenina. La sombría recreación que publicó Víctor Balaguer en 1858, que acaba con la muerte de los amantes cuando, al perseguir a un ciervo, son atacados por sus perros, se ajusta al último guion²¹.

En una tesitura tardorromántica parecida a la del cuento catalán se halla inscrito un cuento sardo, elaborado por Grazia Deledda en 1894 a partir de leyendas populares de Cerdeña, que lleva el título de *Il diavolo cervo*. Su protagonista es un individuo que se empeña en cazar un ciervo en solitario: algo que va a la contra de la teoría de juegos y de la norma social. Se trata de un pastor de las montañas de Oliena al que el diablo quiso perder porque era honrado y devoto. Un día en que salió a cazar vio a un ciervo espléndido ante sí. Lo persiguió de montaña en montaña, disparando sin éxito, hasta que vio que el animal se hundía en la nieve. Cuando el pastor se acercó al abismo, salió de él una voz burlona, lo que le alertó de trampa diabólica. Pero cayó sin haber tenido tiempo de hacer la señal de la cruz. Unos amigos pastores salieron en su busca unos días después, y uno de ellos bajó, atado con una cuerda, al abismo, en el que vio a un hombrecillo negro, cornudo y con una guadaña en la mano, que intentó cortar la cuerda. Salió del pozo tan trastornado que

²¹ Véase Balaguer (1858: 159-160): «Precipitanse los perros y tras ellos el conde y Adalaiza. Arnaldo azuza a sus perros con la voz, con el cuerno y con el látigo. El ciervo desaparece de pronto como tragado por la tierra. La jauría, furiosa al ver que se le escapa su presa, se arroja sobre el conde Arnaldo y Adalaiza». Sobre esta tradición catalana, véase Romeu Figueras (1948).

a los tres días murió²². De modo que el castigo de la pretensión de cazar en solitario un ciervo no recayó solo sobre el cazador, sino sobre la comunidad.

El arrepentimiento a tiempo salvó en cambio la vida de un conde de Belalcázar español del que se dijo que, mientras perseguía un día a un hermoso ciervo, tuvo una visión terrorífica y escuchó una voz del cielo que le instó a renunciar a los placeres mundanos, lo que le decidió al retiro religioso²³. Una leyenda de cuerda parecida evoca a un caballero de buena familia que salió a cazar en los montes de Gata. Al disparar a un ciervo hirió a una campesina, lo que le instó a tomar los hábitos religiosos (Carrasco Montero 1956). La caza en solitario del ciervo se ve confirmada en algunos relatos, pues, como pecado que debe ser castigado con la muerte o con alguna forma de penitencia.

Siempre y cuando el cazador no sea un héroe. Porque desde que Hércules capturó a la cierva de Cerinia, que tenía por cierto los cuernos dorados y entraba por tanto en el gremio del ciervo blanco, etc., unos cuantos héroes más sí han logrado coronar sin trastorno para la comunidad la empresa de cazar ciervos en solitario. Y ya que hablamos de Hércules, se puede resaltar que las presas de la serie metonímica de sus solitarias capturas forman un conjunto de lo más abierto, si se consideran, junto al ciervo de Cerinia, al león de Nemea, la hidra de Lerna, el jabalí de Erimanto, las aves de Estínfalo, el toro de Creta, las yeguas de Diomedes, el ganado de Gerión y el perro Cerbero. Cabe resaltar además que hubo héroes que no eran solo expertos en el ritual solitario de la cacería, sino también en el del desollado, el despiezado y el reparto del ciervo: de esa guisa, en abierto desafío a lo que para los simples mortales pero no para los héroes determina la teoría de juegos, brilló el joven Tristán en la corte del rey Marke.

El tópico, muy arraigado en el folclore europeo, del cazador que abandona una obligación (a veces sagrada) o que persigue sin evaluar correctamente los riesgos a una presa que puede ser diabólica y llevar al extravío, la muerte y la metamorfosis en fantasma, se halla en la órbita de la amplísima y anárquica constelación de creencias en procesiones, ejércitos o jaurías (la caza en grupo les acerca al juego matemático de la caza del ciervo) de seres espectrales que reciben nombres tan pintorescos como Santa Compañía, estantigua, güestia, *Mesnie Hellequin*, *Chasse fantastique*, *chasse sauvage*, *Wild Hunt*, *Wilde Jagd*, etc. Sus cacerías de animales o de personas que se aventuran en la noche, o sus enfrentamientos horribos con ejércitos espectrales rivales, han nutrido folclores viejos y muy embrollados sobre los que hay ya mucha y

²² Resumen a partir de Deledda (1894).

²³ Hay versiones diversas de esta leyenda. Véase por ejemplo la de Madrazo (1856).

excelente bibliografía²⁴. Me limitaré a resaltar aquí que esta familia de relatos da ejemplo del mal cazar, de la caza negativa, sin sentido (porque por lo general no se dice que sean repartidas ni consumidas o aprovechadas las presas perseguidas), que solo sirve para introducir temor y caos en el imaginario y para proponer un modelo de comunidad contrario al ideal.

En el extremo opuesto, en el del cazar tenido por socialmente ordenado y constructivo, consideraré aquí cuatro tipos narrativos esenciales, aunque se podrían introducir en la muestra muchos más.

El primero nos devuelve al mito de *La cacería cósmica* que ha sido documentado en Asia y en América y que interpreta la disposición de ciertas estrellas que se ven agrupadas en el cielo como la representación de una colectiva partida de caza, a costa, recordemos, del ciervo o de otros animales, que se perciben aislados. Al respecto se ha dicho que «los cazadores celestes persiguen siempre al único animal de caza o a un pequeño grupo de estos animales»²⁵. El hecho de que este diseño típico del juego matemático de la caza colectiva del ciervo sea «vista» por pueblos de dos continentes eternizada sobre sus cabezas es prueba de hasta qué punto el buen cazar en grupo se asocia no solo al orden social, sino incluso al orden cósmico.

El segundo es el del ciervo que conduce hasta el lugar en que ha de cumplirse el destino, por un camino lleno de peligros, de un héroe o de una heroína. El que en toda acción heroica hayan de confluir el emprendimiento individual y la proyección comunitaria permite adscribir este tipo de relatos a la categoría del buen cazar social. Un ejemplo paradigmático podría ser el que nos brinda un cuento albanés que evoca a una reina que promete que si llega a alumbrar a una hija la entregaría al sol cuando cumpliera doce años. El astro la rapta cuando se cumple ese plazo, pero como ella le expresa que siente nostalgia de la casa materna, decide devolverla a su solar de origen. El sol pregunta primero a la *kuçedra* (una especie de dragón) si estaría dispuesta a conducir a la niña hasta su casa, pero el animal responde que preferiría comer la carne y beber la sangre de la criatura. Entonces apela el sol al ciervo, que «se la cargó entre los cuernos». Pero sucedió que la *kuçedra* salió en su persecución, y el ciervo se vio muy apurado hasta que pudo depositar a la joven en la puerta de la casa de la madre (Sánchez Lizarralde 2004: 22-23).

Cumple decir que este ciervo albanés es una pieza más de una serie metonímica muy abierta de animales con capacidad para cargar con el peso de sujetos humanos y de conducirlos a través de espacios peligrosos hasta lugares

²⁴ Véanse Romeu Figueras (1986), Hell (1994), *Le mythe* (1997), Lisón Tolosana (1998), Redondo (1998), Delpech (2000), Pedrosa (2005), Barillari (2016), Boix (2017) y Almagro-Gorbea (2018).

²⁵ Traduzco de Berezkin (2005: 81).

seguros. Animales sustitutos o sustituibles pueden ser caballos, aves (muchas veces águilas y buitres), perros, osos y hasta leones. Algunas de tales bestias guías y salvadoras son tan célebres como los caballos Pegaso de la mitología griega y Bayard de la epopeya francesa, o el pájaro roc que sacó de apuros a Simbad el Marino, o el lobo legendario que cargó con el equipaje de san Froilán. Un caso relevante es el de los buitres que elevaron por el aire y pusieron a salvo al joven al que su padre, celoso por cuestiones de amor, había abandonado sobre un lugar elevado, en ciertas versiones que merece la pena resaltar del mito amerindio de *El desanizador de pájaros*, por cuanto que el arranque del relato estaba ligado también al tópico de la caza funesta: el joven había llegado hasta aquel lugar elevado porque el padre le había instado antes a que saliese a cazar no ciervos, pero sí guacamayos²⁶.

Otra modalidad del buen cazar, este explícita e intensamente social, es el que se concreta en el mito del ciervo que conduce a un pueblo hasta un lugar de conquista o colonización. Un ejemplo clásico es el que el historiador Jordanes evocó en el capítulo XXIV, «La invasión de los hunos», de su crónica del *Origen y gestas de los godos*, redactada en torno a los años 550-551:

Unos cazadores de este pueblo, cuando estaban, como de costumbre, al acecho de sus presas en la ribera del otro lado de la Meótida, observan que se les presenta de repente una cierva, se mete en la laguna y, avanzando unas veces y parándose otras, parece que les va mostrando un camino.

Los cazadores la siguieron y así atravesaron a pie a la laguna Meótica, que hasta ese momento consideraban tan infranqueable como el mar. Pero tan pronto como apareció ante estos desconocidos la tierra de Escitia, la cierva desapareció.

Creo que fueron aquellos espíritus que engendraron a su raza los que tramaron todo esto por resentimiento hacia los escitas. Pero los cazadores, que ignoran la existencia de otro mundo más allá de la Meótida, se quedan admirados con la tierra de los escitas, y como son astutos, pensando que este camino no conocido hasta entonces por nadie les había sido revelado por obra la divinidad, vuelven a los suyos y les cuentan su hazaña.

Alaban la tierra de Escitia y convencen a su pueblo para que se encamine con rapidez hacia allí por el camino que habían aprendido de la cierva que les siguió de guía²⁷.

²⁶ Véase una síntesis del mito completo, según la tradición de los bororo del Mato Grosso brasileño, en Lévi Strauss (1996: 43-44).

²⁷ Jordanes (2001: 127). Véase, sobre este relato, y sobre sus paralelos internacionales y sobre otros ciervos y más especies (uros, lobos, perros) que en Europa y Asia comparecen en estos mitos, Makkay (2006: especialmente 9-10), Ōsawa (2009) y Mátéffy (2012).

Paralelos muy sugestivos de este tipo narrativo han sido documentados en geografías muy diversas. Una leyenda de fundación del pueblo igala de Nigeria, protagonizada por el héroe Otigba, fundador del clan de Oju-Ocha, pone la caza del antílope y de la vaca (socios de la serie abierta del ciervo) en el centro de un haz muy apretado de creencias, rituales y modos de concebir el espacio y el tiempo:

De Otigba en Oju-Ocha se dice que cuando empezó a cazar el primer día mató tal cantidad de antílopes *ocha* que no pudo llevarlos a su campamento, por lo que decidió pasar la noche durmiendo en un árbol. Un leopardo que pasó por la noche le asustó, pero consiguió ahuyentarlo y permanecer en su posición, hasta que hacia el amanecer oyó otro ruido y vio una manada de vacas de monte corriendo hacia el lugar. Después de acechar y matar a algunas de ellas, Otigba decidió establecer su hogar permanente en ese lugar, al borde de una colina rocosa, y para que quedase constancia de su éxito y de su huida de los leopardos construyó allí un santuario con los cráneos de los animales que había matado²⁸.

Podría parecer que este texto es una manifestación del juego matemático de la caza de la liebre, acometida por un cazador solitario. Pero es ese un extremo que no hay que dar por seguro, porque otros relatos del mismo pueblo afirman que el cazador-fundador se había separado previamente de una «expedición» colectiva, que se ajustaría más bien al modelo de la caza del ciervo²⁹.

Hay otros mitos de fundación, en África y en otros continentes, en que los animales guías pertenecen a veces a la serie metonímica cerrada y a veces a la serie metonímica abierta del ciervo. Solo tengo margen para señalar aquí al relato de los dogon de Malí relativo al antepasado que, bajo la forma de antílope, huyó de los cazadores y se escondió en una cueva desde la que envió a los humanos una piedra sobre la que se instituyeron nuevos cultos³⁰; o al

²⁸ Traduzco de Boston (1964: 119-120).

²⁹ Traduzco de Boston (1964: 118): «Del primer Ashadu, Omeppa, se dice que era un ibo que llegó a Igala desde tierra ibo en una expedición de caza, pero se perdió cerca de Idah, y finalmente fue capturado en el monte por un grupo de los igala mela. Se convirtió en su seguidor y estaba al servicio de una de estas familias cuando fue visto por el Ata reinante, que entonces era una mujer. Ella lo admiraba tanto que hizo que lo transfirieran a su propio servicio, y finalmente lo convirtió en su consorte, ennobleciéndolo con el título de Ashadu».

³⁰ Traduzco de Griaule (1987: 121-122): «Perseguido por el hombre, se metió en la cueva llamada Kommo Dama, al sudoeste de los ogol, y desapareció en ella. Sin atreverse a seguirle, el hombre permaneció en la entrada del agujero, escuchando el ruido cada vez más tenue del galope del animal que se perdía en las entrañas de la tierra. Al no oír ya nada, iba a retirarse, cuando percibió un rumor creciente. El rumor se convirtió en fragor, creció como una tempestad y por último una enorme ola estalló en el fondo de la caverna, viniendo a morir a los pies del hombre y retirándose a continuación. Mirando al suelo el hombre

mito del buey gris (el color recuerda una vez más al de los animales blancos y dorados de tantos otros relatos) que se cuenta que fue el guía del pueblo turkana de Kenia (otros pueblos africanos narran relatos análogos) hasta los espacios en que se establecieron³¹; así como al relato protagonizado por un águila guía en las tradiciones del pueblo chichimeco de Guanajuato³²: un paralelo claro y contemporáneo del relato del águila que, según crónicas viejas, señaló a los aztecas el lugar en el que habría de ser levantado Tenochtitlán.

El último ejemplo de la estrategia del buen cazar social en que me voy a detener, el etiquetado como *La caza del rey*, resulta fascinante, porque pone en pie un teatro de rituales y de jerarquías que busca reflejar y legitimar instituciones sociales y políticas de gran complejidad, a las que se les da la consideración de ideales. Como una imagen vale más que mil palabras, propongo al lector que lo constate asomándose al cuadro *Cacería en el castillo de Torgay en honor de Carlos V (1544)* de Lucas Cranach el Viejo, que se conserva en el Museo del Prado de Madrid. La cacería, «narrada» a través de un intrincado juego de planos y niveles que privilegian al gobernante huésped y al gobernante anfitrión, y que dejan en un plano secundario a aristócratas, criados y perros, así como a la esposa del elector, también cazadora, y a su séquito de damas, no llegó a tener lugar, y es una alegoría tanto de la caza ideal como de la jerarquía social ideal. Resulta bien significativo que la cacería del ciervo ocupe toda la parte central, y que solo en planos muy del fondo se vislumbren las del jabalí, el zorro y el oso. Ello nos enseña que el ciervo no solo ha sido *bueno para pensar*, sino también *bueno para pintar*. En el arte cinégetico europeo de muchas épocas, el ciervo es, con diferencia, la presa de la serie metonímica más veces representada.

observó una piedra dejada por la ola [...]. Él fue el primer sacerdote del Binu Tiré de Sodamma». Sobre más relatos africanos relativos al antílope guía o mediador entre mundos, véase González Echegaray (1999: 93-94).

³¹ Traduzco de Lamphear (1988: 27-28): «El relato habla de ocho jóvenes que viajan hacia el este desde el país de los jie, en el distrito de Karamoja, al noreste de Uganda, en busca de un toro perdido de un tono específico de gris, el *engiro*. Bajando la pendiente que ahora sirve de frontera entre Uganda y Kenia, los jóvenes llegan a la cabecera del río Tarash. Allí, en una colina llamada Moru Anayece («Montaña de Nayece»), encuentran al toro [...] Deciden quedarse permanentemente en la nueva zona, y así se convierten en los turkana. Las variantes de este cuento son populares y están notablemente extendidas por toda África. Algunos de sus elementos principales aparecen en las tradiciones de pueblos tan alejados de los turkana como los pastores fulbe de Liptako, en África occidental, y, más cerca de casa, existe una versión similar entre los kaguru de Tanzania».

³² Véase Lastra (2016: 42-42): «Aquella águila descubrió aquel ojo de agua. Los paisanos chichimecos sufrían mucho porque no había agua. Los paisanos chichimecos espionaron al águila. Donde tomaba agua aquella águila. Aquella águila descubrió el ojo de agua. Debajo de una piedra grande era donde estaba el agua. Allí era donde el águila iba a tomar agua. Los paisanos chichimecos ahí iban a traer agua. A los paisanos chichimecos ya les dio mucho gusto encontrar agua. Aquella águila anduvo en diversos municipios. Les enseñaba el agua a los hombres. Hasta México llegó».

El ritualismo a un tiempo histórico-social-político y alegórico de *La caza del rey* ha sido documentado en geografías muy diversas³³: en España³⁴, en Europa y Asia³⁵, en África³⁶, en América. Guillermo S. Kurtz, en el documentadísimo ensayo con que contribuye a ese volumen, da informaciones relevantes acerca de la modalidad de los carros triunfales, carros reales y carros aristocráticos tirados por ciervos de los que hay documentación desde la antigüedad hasta el siglo XIX.

Sobre la caza real del venado en América, en especial pero no solo en los antiguos reinos de México, y sobre sus simbolismos complejísimo, ha publicado tratados fundamentales Guilhem Olivier³⁷. Uno de sus trabajos recupera esta descripción publicada en 1615 de una cacería masiva que encabezó el virrey don Antonio de Mendoza y que organizaron los otomíes de la región de Xilotepec:

Andando visitando la tierra el virrey don Antonio de Mendoza trató con la gente de Xilotepec (que son los que llaman otomíes, en cuya provincia estaba) de hacer una montería y caza, al modo que los indios antiguamente la hacían [...] Salieron los indios muy de mañana y cercaron más de cien leguas de monte, porque eran los indios más de quince mil y batiendo las manos y los arcos, fuéronse recogiendo y apiñando más y antes de medio día llegaron los cazadores a juntarse hombre con hombre y enmedio traían tanto número de venados, conejos, liebres y coyotes, que parece increíble [...] Y a puesto de el sol se halló que habían muerto seiscientos venados... (Torquemada, 1975-1983: II: 366-367).

La caza real del antílope y la gacela en *Las mil y una noches*

Con sorprendente oportunidad se acompañan con las casi universales cazas reales que acabamos de vislumbrar las que son descritas en *Las mil y una noches*, a costa no ya de ciervos pero sí de antílopes y gacelas. La colosal colección de cuentos orientales insiste una y otra vez en las tramas que arrancan con una cacería encabezada por algún rey, príncipe, noble o guerrero famoso que se ve asistido por los correspondientes séquitos de cortesanos, criados y perros. De ese diseño inicial (adscribible al juego matemático de la caza del

³³ Véase la panorámica que traza Betzig (2008).

³⁴ Véase, por ejemplo, Rivero Rodríguez (2005).

³⁵ Véase por ejemplo Allsen (2006), Hughes (2009), Cox (2010), Ahrland (2011), Lyba (2011), Mullen (2019) y *Animals at Court* (2019). Sobre las críticas que desde antiguo, y hasta hoy mismo, ha despertado el ritual de la caza real, que sigue siendo tradicional en países como Gran Bretaña, véase Taylor (2004).

³⁶ MacKenzie (1987), Beinart (1990) y Hendrickx (2009).

³⁷ Véanse Olivier (2014, 2015 y 2022).

ciervo) se pasa regularmente a la fase de la accidental separación del líder, que se ve forzado a convertirse en cazador individual (más escorado, por tanto, hacia el juego de la caza de la liebre) y a ingresar en un territorio de encuentros insólitos y peligrosos y de aventuras sobrenaturales³⁸.

El tópico de la separación del gobernante y de su séquito durante alguna cacería de antílopes se manifiesta, por ejemplo, en una escena (Noche 271) del cuento de *Maan hijo de Zaida y la manada de antílopes*: el cazador es aquí, si no un rey, sí un «célebre guerrero de época omeya, de quien se refieren historias sobre su generosidad» (*Mil y una noches* 2016: II, 118):

—Y cuentan asimismo —prosiguió Shahrazad— que Maan hijo de Zaida salió con otros compañeros de caza, y, como en un momento determinado se encontraran con una manada de antílopes, decidieron separarse y seguirlos cada uno por su lado. Alcanzó Maan a uno de los animales y en cuanto le fue posible le dio caza y lo degolló. Vio entonces a un hombre que se le acercaba, desde el desierto, a lomos de un asno... (*Mil y una noches* 2016: II, 221).

Huelga decir que aquel inopinado encuentro dio paso a una trepidante cadena de aventuras, en la que nos guardaremos mucho de entrar. También en una peripecia (Noche 389) del cuento de *Cosroes Anushirwán y la muchacha* la caza del antílope condujo a otro rey a la separación de los suyos y al traspaso del umbral de la aventura:

—Y asimismo cuentan —prosiguió Shahrazad— que Cosroes Anushirwán, el Rey Justo, salió un día a caballo, de caza, y que, por perseguir un antílope, se separó de quienes venían guardándolo. En su carrera vio Anushirwán una aldea, no muy lejos, y, como quiera que lo acuciase la sed, hacia allá se dirigió... (*Mil y una noches* 2016: II, 408-409).

A diseños parecidos se atienen:

³⁸ Traduzco de Marzolph y Van Leeuwen (2004: s.v. *Hunt*, 596): “En los cuentos de *Las mil y una noches*, la caza es un motivo familiar. Como elemento narrativo, la caza desvincula al héroe de su entorno habitual y le conduce a encuentros y acontecimientos inesperados [...] A pesar de que la caza se asocia con la posición social y el estatus nobiliario, suele provocar la ausencia del rey de su palacio y, por tanto, el derrumbe de su autoridad. En un gran número de relatos, la caza sirve de motivo introductorio. La caza representa el inicio de un viaje cuando un príncipe persigue a una gacela, se separa de su compañía y se pierde en el desierto. A veces, el príncipe se adentra en un mundo mágico en el que se encuentra con un demonio o una bella princesa, o es conducido de otro modo a su destino (véase, por ejemplo, *Hammâd el Badawî, Jânshâh*, El príncipe y la ogresa). El extravío durante una partida de caza es también un motivo favorito en los relatos apócrifos, en los que el héroe se encuentra con animales maravillosos, mujeres hermosas u otras maravillas que lo sumergen en extrañas aventuras”.

- una escena (Noche 272) del cuento de *El califa y el beduino* (*Mil y una noches* 2016: II, 223);
- una escena (Noche 642) del cuento de *Garib y Ayib* (*Mil y una noches* 2016: III, 256);
- una escena (Noches 500-501) del cuento de la *Historia de Buluquías* (*Mil y una noches* 2016: III, 35);
- una escena (Noche 501) del mismo cuento, con una peripecia de gran interés para nosotros, puesto que se fija en el sacrificio, el reparto cordial (contrástese con los avatares del reparto conflictivo al que dedicaremos el penúltimo epígrafe de este artículo) y el banquete a costa de la presa (*Mil y una noches* 2016: III, 35);
- una escena (Noche 581) del cuento de *Nureddín y su hermano Shamseddín* (*Mil y una noches* 2016: III, 158-159);
- una escena (Noche 142) del cuento de *Aziz y Aziza* que arranca también con una cacería de gacelas en la que se empeñan el príncipe Así Fue y su criado beduino (*Mil y una noches* 2016: I, 509).

La caza del ciervo en el romancero

Tras haber pasado revista a tantos cazadores de ciervos, venados, antílopes, gacelas, etc., de culturas diversas (incluida la de *Las mil y una noches*), que dan en separarse accidentalmente de sus séquitos para ingresar a solas en peligrosas aventuras, es inevitable entender en una clave distinta los versos suntuosísimos del arranque de *El marqués de Mantua*, uno de los romances más celebrados en la España de los Siglos de Oro:

De Mantua salió el marqués Danes Urgel el leale:
allá va a buscar la caza a las orillas del mare.
Con él van sus cazadores, con aves para volare;
con él van los sus monteros, con perros para cazare;
con él van sus caballeros, para haberle de guardare.
Por la ribera del Pou la caza buscando vane [...].
Oyeron un gran roido entre las ramas sonare:
todos estuvieron quedos por ver qué cosa serae;
por las mas espesas matas ven un ciervo asomare;
de sed venía fatigado, al agua se iba a lanzare;
los monteros a gran priesa los perros van a soltare:
sueltan lebreles, sabuesos para le haber de tomare.
El ciervo que los sintió al monte se vuelve a entrare:
caballeros y monteros comienzan de cabalgare;

siguiéndole iban el rastro con gana de le alcanzare:
cada uno va corriendo sin uno a otro esperar.
El que traía buen caballo corría más por le atajare:
apártanse unos de otros sin al marqués aguardare.
El ciervo era muy ligero, mucho se fue adelantare;
al ladrido de los perros los más siguiendo le vane.
El monte era muy espeso, todos perdido se hane.
El sol se quería poner, la noche quería cerrare,
cuando el buen marqués de Mantua solo se fuera a hallare
en un bosque tan espeso que no podía caminar...³⁹.

Las andanzas que a partir del momento en que se quedó solo aguardaban al marqués de Mantua resultaron macabras, ya que no tardaría en encontrar en la espesura a su malherido sobrino Valdovinos, al que vería agonizar y morir. Funesta fue también, aunque en tesitura bien distinta, la cacería de ciervos de la reina de Cartago y el príncipe troyano Eneas que relataba el romance renacentista de «Por los bosques de Cartago / salía a la montería», ya que cuando ambos quedaron apartados de su «gran caballería», perdidos en la espesura y resguardados en una cueva, Eneas aprovechó para violar, mientras dormía, a la infeliz reina Dido:

Por los bosques de Cartago salía a montería
la reina Dido y Eneas con muy gran caballería [...];
Eneas que esto contaba, un ciervo que parecía;
echó mano a su aljaba una saeta le tira.
El golpe le dio en vano, el ciervo muy bien corría.
Pártense los cazadores, síguelo el que más podía;
la reina Dido y Eneas quedaron sin compañía...⁴⁰.

El marqués de Mantua y *Por los bosques de Cartago* son romances que arrancan según el acuñado juego de la colectiva caza del ciervo y según el viejo tópico literario de la caza real o nobiliaria cuyo rector queda separado por accidente de su séquito, en el umbral de perturbadoras aventuras. Otra

³⁹ Edición mía, a partir de la *Segunda parte* (1550: ff. 122r-123r); véase la edición con estudio de Beltran (2017: 407-409). Normalizo la ortografía conforme a la norma moderna.

⁴⁰ Edición mía a partir del *Cancionero de Romances* (1550: 223r-224v); véase la edición con estudio de Díaz-Mas (2017). Normalizo la ortografía conforme a la norma moderna. Hay un romance de la misma época, el conocido como *La reina Ginebra y su sobrino* («Cabalga doña Ginebra de Córdoba la rica, / con treientos caballeros que van en su compañía...») que presentaba también a una reina que quedó apartada por accidente de su séquito, en compañía de su sobrino; ocasión que ambos aprovecharon para tener un encuentro erótico pactado, no violento. El romance no especifica que la salida al campo tuviese un propósito cinegético, por lo que no entraré en mayores análisis; véase Pedrosa (2011).

cacería del ciervo en que el cazador, que había partido con su sobrino, se queda solo, perdido y muerto, es la que nos traslada el rarísimo romance de la *Caza y castigo de don Jorge* («A caza iba don Jorge, a caza con su sobrino, / en el medio de un jaral un ciervo le ha acometido. / Le corre con el caballo, le corre con el abrigo; / tanto ha corrido don Jorge hasta que se vio perdido...»)⁴¹.

Un modelo opuesto de cacería puesta en verso romancístico es el que se desprende de ciertas funestas expediciones emprendidas por cazadores solitarios, que parecieran no saber que no ha lugar a perseguir a un ciervo cual si fuese una liebre. Es el caso del bien conocido romance de *Lanzarote y el ciervo del pie blanco*, cuyo protagonista sale solo con sus perros («Ya cabalga Lanzarote, ya cabalga y va su vía; / delante de sí llevaba los sabuesos por la trailla»⁴²) a la caza de un ciervo terrorífico. No estará de más resaltar que una versión asturiana contemporánea sustituye la presa por un toro⁴³, lo que añade una especie más a la larga serie metonímica de la que el ciervo es gran referente.

Muy significativo es el romance de *Celinos* o de *La caza de Celinos*, que se halla relacionado con cuentos y leyendas de amplísima dispersión⁴⁴, y en el que una malévola condesa adúltera solicita a su esposo que vaya a la caza del ciervo montés («En ese monte ‘e Celinos suena un ciervo bramar, / si no como de ese ciervo, pienso de arreventar») no solo en solitario, sino incluso desarmado («si vas a buscarlo, las armas dejás quedar»⁴⁵). Incongruencia máxima, la de cazar un ciervo a solas y con absoluta falta de medios (ni siquiera a una liebre sería posible cazar así), que por supuesto hizo entrar en sospechas al marido al que la condesa pretendía convertir en presa de la caza de su amante. Pero el conde, aunque no llevó séquito, sí compró y portó armas nuevas, y de ese modo fue capaz de cazar a quien se suponía que iba a ser su cazador.

Hay otros romances españoles e hispánicos (*La muerte ocultada*, *La infantina*, *Rico Franco*, *La esposa de don García*) que arrancan con escenas de caza que no voy a entrar a analizar aquí, bien porque las presas sean puercos y jabalíes, bien porque la especie quede sin identificar. El hecho de que algunos estudiosos hayan aplicado la etiqueta de *El mal cazador* a los atribulados

⁴¹ Véase la edición y el estudio de este raro romance (y de otros romances relativos a la caza) en Cid (2011).

⁴² Edición mía, a partir del *Cancionero de Romances* (1550: f. 242rv). Normalizo la ortografía conforme a la norma moderna.

⁴³ Fue publicada y estudiada en Suárez López (1993:163-74).

⁴⁴ Sobre las relaciones del romance de Celinos con los cuentos ATU 318, *The Faithless Wife*, *La esposa traidora*, y ATU 590, *The Faithless Mother*, *La madre traidora*, véase Pedrosa (2016).

⁴⁵ *Romancero general de León* (1991: I, 53-54).

protagonistas de tales romances dice bastante acerca de los tonos sombríos que suelen acompañar a estas cazas romancísticas⁴⁶. Me limitaré a subrayar aquí que una vieja versión asturiana de *La muerte ocultada*, un romance que prácticamente nunca identifica a la presa pero sí concreta que la persecución es de un gamo, lo que incorpora una especie más a la serie metonímica del ciervo: «Cazador que va cazando al monte cuando solía / lleva los perros cansados y el gamo más no podía...» (Cid 1999: 113-114).

Unos ciervos de Filipinas y de Rusia y un ciervo que se echa de menos en el ejemplo 51 de *El conde Lucanor*

Lamenté páginas atrás el escaso cuidado con que el folclorista norteamericano Dean S. Fansler tradujo y editó el cuento filipino que tituló *El rey y el derviche*, del que hizo esta escueta presentación: «narrado por José M. Hilario de Batangas, Batangas, quien escuchó la historia de su padre, un tagalo». Cabe inferir, aunque sin seguridad absoluta, que la lengua del relato original era el tagalo. Más dudas atañen a la especie animal que Fansler identificó como «ciervo» sin más: ¿un sambar manchado? ¿Un venado filipino? ¿Un *pilandok* o ciervo ratón filipino?

El caso es que el cuento tiene el máximo interés, porque está protagonizado por un rey que sale a la caza del «ciervo» acompañado tan solo por un derviche-mago, y no por el nutrido séquito habitual. Tras cazar un ciervo, el derviche insta al rey a que, para divertirse, deje su cuerpo y se meta en el del ciervo. Cuando el rey lo hace, el derviche entra en el cuerpo del rey, suplanta su identidad y ordena a sus cazadores que, en grupo, maten a la cierva. El cuento combina pues el tópico de la caza en solitario y el de la caza en grupo, es decir, el juego matemático de la caza de la liebre y el de la caza del ciervo. El rey logra, tras muchas penosas peripecias, recuperar su cuerpo y su estatus:

... Un día un derviche llegó al palacio. Le dijo al rey que poseía poderes mágicos e inmediatamente se hicieron amigos. Aquel derviche tenía el poder de salir de su cuerpo y de entrar en el de un animal o una persona muerta.

Resultó que el rey era aficionado a la caza, y una vez llevó a su nuevo amigo a cazar ciervos. Después de unas horas de dura persecución, lograron matar a un ciervo. Para demostrarle su poder, el derviche abandonó su cuerpo y entró en el del ciervo muerto. Luego recuperó su forma anterior.

⁴⁶Véanse Devoto (1960), Rogers (1980), McGrady (1989) y Ceballos Viro (2013).

El rey estaba muy ansioso de poder hacer lo mismo; entonces el derviche le dio instrucciones detalladas y le enseñó los encantamientos de que se preciaban. Y el rey dejó su cuerpo y tomó posesión del del ciervo. En un instante, el derviche entró en el cuerpo del rey y se fue a casa como monarca.

Dio órdenes de cazar y de matar a un ciervo que tuviese ciertas marcas. El verdadero rey estaba muy triste, especialmente cuando contemplaba cómo sus propios hombres le perseguían con el propósito de quitarle la vida.

En sus andanzas por el bosque vio a un ruiseñor muerto. Dejó el cuerpo del ciervo y entró en el del pájaro...⁴⁷.

Que este cuento filipino es muy excepcional lo prueba el hecho de que el catálogo canónico de Aarne-Thompson-Uther no informe de ninguna versión del tipo cuentístico internacional ATU 757 (*The Emperor's Haughtiness Punished*)⁴⁸ atestiguada en Filipinas. Solo de versiones de Livonia, Letonia, Lituania, Carelia, Islandia, España, Alemania, Hungría, Malta, República Checa, Eslovaquia, Macedonia, Bulgaria, Polonia, Rusia, Bielorrusia, Ucrania, de varias tradiciones judías y de los kirguises, y de Siria, la India, la República Dominicana y Guinea.

Sorprende que el ciervo sea también la presa en dos versiones rusas que fueron publicadas por Alexandr Nikoláievich Afanásiev en sus *Russkie narodnye legendy* (*Leyendas populares rusas*) de 1859. La primera, la que lleva el título de *Leyenda del zar Agguy y de cómo sufrió por su orgullo*, presenta a un zar que, tras blasfemar contra el Evangelio, contempló

un ciervo en el campo, salió de caza llevando consigo a unos cuantos mozos. Galoparon persiguiendo al ciervo, que era tan hermoso que el zar les dijo a sus mozos:

—Quedaos aquí. Voy a capturar al ciervo yo solo.

Y volvió a la persecución. El ciervo se lanzó al río y nadó hasta la otra orilla. El zar ató su caballo a un roble, se quitó los vestidos y la ropa, y nadó desnudo hasta el otro lado del río. Cuando cruzó el río, ya no vio al ciervo por ninguna parte.

El ángel de Dios, tras asumir la imagen de Agguy, montó sobre el caballo del zar y dijo a sus mozos:

⁴⁷ Traduzco de Fansler (1921: 144-145).

⁴⁸ Traduzco el resumen de Uther (2004: núm. 757): «*La jactancia del emperador, castigada* (en el catálogo anterior, *La jactancia del rey, castigada*). El emperador Joviniano se cree Dios. Mientras se baña, un extranjero (o un ángel) que se parece a él le quita sus vestiduras y reina en su lugar. Cuando Joviniano regresa desnudo a su corte, nadie le reconoce, y es expulsado. En su desesperación, se pone a lamentar su jactancia de antes. Más adelante, cuando vuelve a reclamar su dignidad, es aceptado como emperador. El extranjero que había reinado en su lugar se revela como su ángel guardián y desaparece. A partir de entonces, el emperador vive de manera humilde y piadosa».

—El ciervo se ha perdido más allá del río.
Y se dirigió a su villa, en la que se encontraba su zarina⁴⁹.

A los lectores en español nos atañe que el ejemplo 51 de la colección de cuentos de nuestro don Juan Manuel, que es paralelo perfectamente reconocible de los cuentos de Filipinas y de Rusia, obvие la cacería del ciervo como marco de la suplantación de la personalidad del rey, y que prefiera, en sintonía con la mayoría de las versiones documentadas en Europa occidental, un baño en el que un ángel sustrajo los paños que se había quitado el monarca⁵⁰.

Ciervos (y asimilados) en América: entre cooperación y competencia, reparto y conflicto

Los juegos matemáticos de la caza del ciervo y la caza de la liebre son capaces de suministrar, según estamos apreciando, marcos teóricos e instrumentos útiles para interpretar desde puntos de originales y llenos de sugerencias una amplia gama de relatos. Entre ellos unos cuantos que convocaré ahora para ilustrar algunas de las dicotomías sobre las que llamé la atención en el arranque de este ensayo: el del ciervo que roba el fuego para regalárselo a los hombres, el del dios de los ciervos que defiende a los suyos frente a los cazadores, y el del que fomenta alianzas cuando su cuerpo es repartido y consumido en ritual cooperativo por los humanos, y violencias cuando no hay acuerdo para su distribución.

Retomamos aquellos hilos y empezamos subrayando que hay documentados en tradiciones orales pluriculturales un sinfín de mitos relativos al robo del fuego que implican a diversas especies de animales (antepasados totémicos, algunos de ellos, de los clanes humanos) que suman sus fuerzas para robar el fuego guardado con celo egoísta por alguna divinidad, monstruo o animal sobrenatural. Trasposición obvia del juego matemático de la caza del ciervo.

En no pocos de tales relatos, sobre todo en los de la órbita de los pueblos indígenas de la Norteamérica oriental, el ciervo aliado recibe en su cuerpo (puesto que se le quema y se le queda muy recortada la cola, o puesto que

⁴⁹ Afanásiev (2007: núm. 24:1). En la segunda versión rusa, la titulada *El rico orgulloso*, núm. 24:2, el protagonista era un hombre muy rico que blasfemó también contra los Evangelios. Y sucedió que «un día sintió el señor deseos de cazar. Fue reunida mucha gente, unas doscientas personas, y otros tantos perros. Montaron todos sobre sus caballos, tocaron los cuernos y galoparon bosque adentro. La caza fue de liebres y de zorras, de lobos y de osos. De pronto, vieron correr un ciervo tan hermoso que no podían apartar los ojos de él. El señor se puso a perseguir al ciervo: marchó volando tras él, a lomos del caballo, pero el animal era más veloz. Ya está cerca, ya está a punto de alcanzarlo... ¡Pero no puede!».

⁵⁰ Sobre este relato, véase Biaggini (2014) y Pedrosa (2015).

le queda una mancha roja en alguna parte del cuerpo) la inscripción a un tiempo iniciática y sacrificial de su contacto con el fuego que ayuda a robar. Ello le conecta con héroes ladrones del fuego por impulso altruista que han sido atestiguados en tradiciones diversas; así, con Prometeo y con otros que fueron condenados a sufrir mutilaciones, heridas o cicatrices, por lo general en alguna parte inferior de su cuerpo (Prometeo en su hígado), como recordatorio de la expedición al más allá⁵¹.

Como ilustración de la familia de las narraciones con coaliciones de ladrones del fuego en que el ciervo tiene un papel destacado, convocaré un mito del pueblo maidu del norte de California que narra cómo Trueno (Wötömtömim maidüm) retenía el fuego en su casa. Las «personas» (que en aquellos tiempos tenían identidades animales, probablemente totémicas, y compartían una gran casa, en señal de su carácter dado a la cooperación) sobrevivían precariamente, comiendo alimentos crudos⁵². El lagarto Pi'tsaka y su hermano descubrieron un día que había humo en el horizonte, y decidieron salir a buscarlo:

Ratón, Ciervo, Perro y Coyote fueron los que decidieron ir a intentarlo, pero todas las demás personas fueron también. Llevaron una flauta con ellos, porque tenían la intención de guardar el fuego en ella.

Viajaron mucho tiempo hasta que llegaron al lugar en el que estaba el fuego...

Ratón robó el fuego y se lo entregó a Perro. Y entonces «los ciervos tomaron un poco y lo llevaron en el corvejón de su pierna, en el que todavía hoy hay una mancha rojiza»⁵³. El discurrir del relato sigue y pasa por el despertar de Trueno y sus hijas y por la persecución de los fugitivos, quienes al final logran llevar el fuego hasta su casa, en la que pasa a ser bien común.

Si el ciervo benemérito del relato anterior proyectó su altruismo hacia sus prójimos «personas»-animales, probablemente totémicos, mayor mérito cabe reconocer al venado protagonista del mito que vamos ahora a analizar, el de *El cazador y su ofrenda*, representativo de la tradición del pueblo pipil (náhuatl)

⁵¹ En Pedrosa, Kalzakorta y Astigarraga (2009), se exploran esos rasgos y acciones que se organizan en discursos más o menos análogos y que conectan a ladrones del fuego y de otros elementos (del grano, etc.), en el seno de tradiciones discursivas diversas. Véase particularmente la sección titulada «La banda de los ladrones del fuego». Véase además Abenójar (2019), que mira hacia otra rama de argumentos, aunque no falten los de la coalición de animales y la implicación del venado.

⁵² La condición de crudívoros adscribía a aquellas criaturas a la categoría de los «salvajes», diferentes de los seres «civilizados» que saben utilizar el fuego. Sobre esta cuestión hay una bibliografía antropológica muy profusa, que arranca Levi-Strauss (1964).

⁵³ Traduzco de Dixon (1902: núm. 5).

de Izalco (El Salvador): es este ciervo un ser tan ayuno de egoísmo que llega a perdonar y a redimir al cazador humano que había masacrado a los suyos. El cazador abusivo, que comete la imprudencia de salir solo, es capturado en efecto por el anciano dios o señor de los venados; pero este, en vez de aplicar el ojo por ojo y diente por diente y de darle un castigo ejemplar, le casa con su hija, para que engendre en ella tantos venados como los que había masacrado y para pedirle (en una peripecia posterior del mito, que queda fuera de la secuencia que reproduzco) que en adelante consuma más vegetales:

Había un cazador que salía a buscársela. Un día se encontró dentro del bosque con una venada y le disparó con una escopeta. De inmediato fue a ver si tenía puntería. Y advirtió que había sido certero.

Pero la venada había escapado goteando. Se había ido sangrando. Fue tras su huella, mirando hacia donde conducían las gotas de sangre. Así llegó donde había un riachuelo. Ahí estaba una muchacha que lavaba ropa [...].

Le dio la muchacha, la cual al día siguiente estaba preñada. Otros días después tuvo dos niños. Los días seguían transcurriendo. Otro día dio a luz a otros dos niños.

Como estuvo diez días en casa de los tepehuas, cada día restituyó dos venaditos. Sin cese había matado a veinte venados en diez años (Schultze-Jena 2010: núm. VII.1).

La modalidad de reconciliación y cooperación que el señor de los venados ofrece al humano cazador del anterior relato pipil salvadoreño, al que casa con su hija para que engendre hijos en ella, muestra analogías con la que la Pachamama, «la madre ‘i los guanacos, las vicuñas, los venados y los animalitos del cerro y del monte», brinda, en esta leyenda de Tucumán (Argentina), al hijo del cazador, que llega a abandonar a los suyos y a convertirse él mismo en guanaco. El que los hijos del cazador salvadoreño y los del cazador argentino se conviertan, por designio del dios venado o del dios guanaco, en animales como los que el padre se había pasado la vida masacrando, es analogía impresionante:

La madre de los guanacos

Diz que la Pachamama es la madre ‘i los guanacos, las vicuñas, los venados y los animalitos del cerro y del monte.

Ella los cuida, po que no los maten todos. A los pogres los deja que cacen pa comé, pa su necesidar. Poquito, uno o dos guanaquitos. Tamén alguna vicuñita pa su ponchito ‘i lana. La Pachamama castiga, po, si matan pa vendé porque se li hai acabá su hacienda, po.

Diz que una vez había un hombre que cazaba en los cerros y bajaba con gran cantidad de cueros y carne. No lo ha podido trair de tanto que mataba animalitos. Esti hombre ha ido siempre con su hijo a cazar, al cerro.

Diz que un diya se li ha apareció la madre de los animalitos, la Pacha, la Pachamama, y li ha dicho que tiene que cazá un solo guanaco pa su necesidar, cada diya [...]

Diz que el hombre nu ha creido y ha seguío matando, pero el niño ha obedecido, ha hecho lo que ha mandado la Pacha, y nu ha matau mas que uno, por diya. Diz que la Pacha pa castigá al hombre, un diya qui han andau cazando li ha hecho perdé al mozo en los cerros [...].

Diz qui un diya, cuando esti hombre ha andau con otros vecinos por los cerros, lu ha visto al hijo que andaba montado en un guanaco grandote y qui iba arriando una tropa grande de guanacos. Diz qui iba vestíu como un guanaco (Vidal de Battini 1984: núm. 2280).

No contamos con espacio para seguir profundizando aquí en este programa profuso y disperso de argumentos acerca de divinidades animales (venados, guanacos...) que, en vez de tomar la revancha contra los criminales cazadores humanos, les ofrecen reconciliación y alianza. Me limitaré a recalcar, para dar alguna pista más de la apertura de su serie metonímica, que en la tradición de los hojalateros escoceses ha sido atestiguado algún paralelo impresionante, protagonizado por un cazador de focas que, llevado a la fuerza a su cueva submarina por el dios de las focas, descubre en aquel lugar a sus víctimas mutiladas, se arrepiente de sus crueldades y recibe autorización para regresar a la tierra firme, en la que fundará un refugio para focas que quedará como modelo de cooperación entre las dos especies⁵⁴.

Será una experiencia instructiva considerar un relato tradicional entre los indios apache jicarilla de Nuevo México cuya trama básica presenta analogías y diferencias fascinantes en relación con las anteriores. El argumento es, una vez más, el del cazador abusivo que la divinidad ahora de los ciervos (no de los venados ni de los guanacos) extravía en el monte, cuando sale él solo a cazar. Pero en vez de ser conducido él a la sede de la sociedad animal, la persona a la que se lleva el ciervo es a la hermana, en la que engendrará dos criaturas que vivirán en la espesura. Durante un tiempo estará en duda si la hermana y sus dos hijos quedarán adscritos al mundo de los humanos o al de los animales. Pero al final un comportamiento indiscreto de una «tonta» mujer humana (que introduce un interesante matiz melusiniano: recuérdese que en los relatos melusinianos suele haber alguien que comete una indiscreción

⁵⁴Véase Williamson (2012: 177-187). Sobre este tipo de relatos, véase Pedrosa (2010).

y rompe una unión o alianza), y la irreversible inmoralidad del cazador, determinarán que la mujer y sus hijos se transformen definitivamente en ciervos.

El relato comenzaba así:

La mujer que se transformó en ciervo

Esta chica salió afuera con su hermano. Tenían campamentos separados. Este chico no sabía mucho sobre los ciervos (sobre su camino). Sin embargo, mató muchas hembras de ciervo y llevó a casa una gran cantidad de carne. Su hermana sacaba la carne.

Un ciervo macho quiso matar a aquellos dos. Se mostró al muchacho cuando él salió a cazar, y el muchacho empezó a perseguirlo. El muchacho lo siguió durante mucho tiempo. El ciervo se adelantó lo suficiente como para que lo siguiera. Entonces el ciervo macho se volvió y se dirigió a los dos campamentos en los que vivían el chico y su hermana. El chico continuó siguiéndolo, aunque ya estaba agotado⁵⁵.

El argumento que acabamos de conocer corrobora el contraste dramático entre, por un lado, la bondad natural y la proclividad al altruismo que en relatos dispersos por muchas culturas muestran el ciervo y los animales metonímicamente asociados a él (incluida la foca escocesa, recuérdese), y el egoísmo y agresividad que caracterizan a «las personas» que son incapaces de desprenderse de sus innatos instintos criminales.

El relato que leeremos a continuación avanza un paso más y entra en la comprometida cuestión, que aquí adquiere tintes feroces, apocalípticos, del reparto de la carne del ciervo. *El ladrón de ciervos* forma parte del repertorio del grupo étnico shoshoni del Valle de la Muerte, California:

La gente estaba cazando ciervos. Cada noche traían carne a casa. Cuando la traían a casa vieron que una pequeña especie de mosca (Pakü'wund) se la robaba. Fueron a cazar de nuevo y trajeron a casa un ciervo entero, sin matar. Pakü'wund regresó. Voló, encendió algo sobre el ciervo y se fue volando con todo.

A la mañana siguiente volvieron a cazar. Cuando llegaron a casa, ataron dos ciervos por las piernas y los colocaron uno al lado del otro. Pakü'wund regresó, encendió algo sobre los ciervos y se los llevó a ambos.

La gente volvió a cazar a la mañana siguiente. Aquella noche ataron tres ciervos por las patas. De nuevo Pakü'wund llegó, encendió algo sobre ellos, luego se llevó a los tres⁵⁶.

⁵⁵ Traduzco de Opler (1978: 254-256).

⁵⁶ Traduzco Steward (1943: 285-287).

El relato del reparto de los cuerpos de los ciervos entre las «personas» acabará del peor modo posible. En lo que resta de relato, Coyote despacha a Halcón para que siga a Pakü'wund, y Halcón descubre el escondrijo del ladrón de ciervos en una oquedad sobre una colina. Al día siguiente todas las «personas», encabezadas por Coyote, acuden al lugar, hacen fuego para sacar a Pakü'wund de su agujero, se ponen a cavar y encuentran la carne de los ciervos; pero dudan de que su competidor esté muerto, y por eso deciden no tocarla. Coyote averigua que los hijos de Pakü'wund habían muerto. Al poco llega Pakü'wund y tras una enconada persecución mata a Coyote y después a las demás «personas»: desde los rastros lagartos y serpientes hasta las aves de más alto vuelo, incluyendo el águila y un halcón. Un segundo halcón fue el único superviviente, gracias a que en su huida entonó un canto mágico que hizo que Pakü'wund quedase atrapado en una roca. El reparto de los cuerpos de los ciervos, que es el argumento central del mito, acabó en catástrofe.

Las limitaciones de espacio impiden que sigamos convocando más relatos americanos con escenificación de la caza del ciervo (o de sus animales asociados) ajustada a las dicotomías cooperación-competencia y reparto-conflicto. Pero todavía nos quedan territorios, imaginarios y poéticos, por explorar.

La maldición del reparto: el *Baldo* español, entre el libro de caballerías y el cuento folclórico de mentiras

El reparto del ciervo entre los cazadores-jugadores es materia que ha quedado por lo general, en mucha literatura y en mucha cultura, en un plano subordinado al de la vistosa y trepidante caza del ciervo. Pero de que no es cuestión menor y de que cuenta con ancestros literarios venerables da fe la fábula I,v de Fedro:

La vaca, la cabra, la oveja y el león

Nunca es leal la alianza con el poderoso: esta fábula atestigua mi aserto. La vaca, la cabra y la oveja, acostumbradas a sufrir la injusticia, formaron sociedad con el león en los bosques. Como hubiesen capturado un ciervo de gran tamaño, el león, hechas las partes, habló de este modo: «Yo me llevo la primera, en virtud de mi título, pues se me trata de rey; la segunda, porque soy copropietario, me la otorgaréis a mí; luego, porque soy más poderoso, la tercera se vendrá conmigo; si alguno intenta tocar la cuarta, lo pasará mal». Así, la maldad sola se llevó todo el botín (Fedro 2005: 86-87).

Muchos más avatares pluriculturales podríamos añadir. Pero para no cerrar este trabajo lejos de la tradición literaria española, llamaré ahora la atención sobre el *Baldo* de 1542, redacción castellana anónima y muy libre del *Baldus* (1521) italiano de Teófilo Folengo, que ha sido etiquetado alguna vez como «anti-libro de caballerías» y que si comparece en este artículo que debiera centrarse en la dilucidación de folclores es porque, sin dejar de ser una producción letrada, es también una especie de colosal e hilarante cuento de mentiras que rezuma cultura popular carnavalesca por todas partes⁵⁷.

En los pliegues del *Baldo* se inscriben tres escenas de caza del ciervo desconcertantes cuyo análisis viene muy a propósito aquí, porque cuando parece que se quedarán en el rutinario guion de la captura de la presa por la consabida coalición de aristocráticos cazadores y de sus jaurías de perros, irrumpe y lo trastorna todo un sujeto bajo, ruin y quimérico, que tiene patas de perro y responde al nombre de Falqueto, que corre y derriba los ciervos sin necesidad de caballo ni de lanza. Sus intrusiones pervierten el juego matemático de la colectiva caza del ciervo y giran hacia la solitaria caza de la liebre.

El extravagante personaje logra en su primera incursión evitar los conflictos de reparto del cuerpo del ciervo que su acción hubiese podido desencadenar poniéndose a disposición de los caballeros con los que había competido, los cuales lo conducirán ante el rey, en cuyo servicio pasará dos años:

Vide en un muy grande campo andar muy grande compañía de cavalleros con gran multitud de perros detrás de una cierva, la cual traía los perros cansados y a los cavalleros perdidos, y aviales tomado el llano y corrían tras ella no muy lexos de mí. Yo, que mis fuerças tenía ya cobradas, tomando gran ánimo de osar alguna cosa que allí delante aquellos cavalleros me valiesse, atándome bien y quitando todo lo que me pudiesse embaraçar, comienço a correr contra la cierva con un bastón en la mano. Yo, que iva rezio tomando buelo, passé como una saeta los cavalleros y con muy grande ventaja sigo a la cierva. Los cavalleros que tras ella ivan pararon, diciendo:

—No es poco de maravillar lo que aquel mancebo ha acometido con su gran ligereza.

Ya yo avía tomado el aire a la cierva, y atajándole una entrada de un bosque, donde allegando a ella, tiéndole el bastón, en el cual topando, le di tan grande golpe en el suelo, que de muy molida más no se pudo levantar y yo luego la tomé (*Baldo* 2002: 25).

⁵⁷ La caza, la pesca y el cuento de mentiras han estado, desde la antigüedad, estrechamente conectados. Véase al respecto Pedrosa (2017) y Méndez (2021).

La segunda intromisión en la caza del ciervo del estrafalario Falqueto no llega a un desenlace tan contemporizador porque, esta vez sí, suscita una gran pendencia con los dos caballeros (los cuales llevaban el refuerzode sus escuderos y lebreses) a los que, de nuevo en acción individual, como si estuviese cazando una simple liebre, había arrebatado su pieza:

Venían a gran priessa dos cavalleros, armados de fuertes armas, en dos grandes cavallos y dos dalles en las manos, con tres escuderos tras de sí. Los cuales, como vieron a Falqueto que iva tras el ciervo, dándole bozes que lo dexasse y Falqueto no curava d'ello porque iva ya alcançando el ciervo. Uno de los cavalleros que aquello vido da bozes a Falqueto, diziéndole:

—Dexá, cavallero, la caça, que yo la començé, o aved batalla conmigo.

Oyendo esto Falqueto que lo llamavan, dexando el ciervo, se buelve con el escudo y espada contra el cavallero estraño, el cual hizo lo mismo, do las espadas, traídas de tan valientes cavalleros, de las armas sacavan centellas y del frío hierro huego (*Baldo* 2002: 56-57).

Si la sangre no llega del todo al río en esta segunda intrusión de Falqueto es porque se revelará enseguida, cuando el héroe Baldo se interponga entre los contendientes, que aquellos dos caballeros eran los hijos cuya pista había perdido años antes. Para celebrar el feliz reencuentro, todos los cazadores, convertidos en equipo compacto, retoman la batida y se acogen a un programa impecablemente cooperativo, con los conclusivos banquete, conversación y promesas de amistad:

En fin caçaron dos ciervos y mataron un javalí y dan la buelta con su caça muy alegres, allegando a la rivera. Fue descargada la caça, donde, entre los árboles, se aparejaron los manjares y, aparejados, se pusieron encima las verdes yervas las grandes mesas, donde comieron a su plazer con mucho descanso y, alçadas las tablas, començaron a fablar en diversas cosas y aventuras que les avía acontecido y avían pasado (*Baldo* 2002: 157).

La tercera escena de la disputa por un ciervo que aflora en el *Baldo* es de prolijidad y extravagancia incomparables. Es parodia descarada, por lo demás, de la guerra que estalla en el canto VII de la *Eneida* de Virgilio, tras hacer la insidiosa Alecto que el troyano Ascanio, hijo de Eneas, matase al ciervo que criaba la pastora latina Silvia, lo cual fue el detonante del conflicto entre los campesinos latinos y los extranjeros.

En la novela española del siglo XVI todo arranca de otra cacería de ciervos de Baldo y sus compañeros, en la que, cómo no, «el primero que alcançó ciervo

fue Falqueto, el cual con su ligereza asió a uno de los cuernos y dióle una buelta y échase lo assí bivo a cuestras. Luego Baldo alcanzó otro por los cuernos» (*Baldo* 2002: 181). Aquella nunca vista técnica de caza de ciervos a mano y a pulso fue complementada con otra estrategia no menos asombrosa de transporte, por cuanto que otro de la partida tomó «dos rezias sogas y atóse cada una al brazo y los otros cabos a las piernas de los ciervos, cada uno en su soga, y assí los alçó en peso estándose parado como un roble» (*Baldo* 2002: 181).

Como la solidaridad entre aquellos hercúleos cazadores parecía inquebrantable, y como faltaba el ingrediente de la pendencia por el reparto del ciervo, se las arregló la furia Aleto para que los perros de los cazadores siguiesen el rastro del ciervo que era la prenda más querida de Silvia, la hija del gran Can. Cuando el ciervo es muerto, la desolada Silvia pidió

el socorro de los campestres ganaderos. Y de improviso acuden allí de tres en tres más de dos mil pastores y labradores con piértegas, con palos medio quemados, con hondas y agujas; otros con grandes leños, según cada uno buscando halló el arma que más cerca tenía. Entonces Tirrido a todos convoca armado y con una hacha, que acaso estava rajando una enzina (*Baldo* 2002: 202-203).

El desencadenamiento de una guerra descomunal por el ciervo cazado, entre campesinos (los súbditos del Gran Can) y ciudadanos (Baldo y los suyos), es una de las expresiones más desquiciadas y grotescas que se han hecho hueco en la literatura española del conflicto por la posesión y el reparto del ciervo que prevé la teoría de juegos⁵⁸. Es, además de eso, un experimento literario de innegable mérito, por cuanto que no hay tantas obras que hayan conciliado con tanto desparpajo la parodia de la épica clásica, las rutinas del libro de caballerías y el folclore hilarante del cuento de mentiras.

En conclusión: una reivindicación de la cultura «salvaje» frente a la «civilizada»

Cada lector estará en su derecho de sacar, al final de este recorrido, sus propias conclusiones. Yo me quedo, en primer lugar, con la lección de que la literatura, la literatura comparada, la teoría literaria, la folclorística, la

⁵⁸ La competencia por el reparto del ciervo, o de la presa cazada, fue una cuestión muy sensible no solo en los relatos, sino también en la vida social, económica y jurídica de muchas comunidades. Desde la Edad Media se conocen en España y en otros países abundantes disposiciones jurídicas acerca de cómo repartir las piezas de caza (sobre todo de ciervos) en disputa. Véase por ejemplo Ledesma Rubio (1989).

antropología, la historia, las matemáticas, son disciplinas que cuando dejan de darse la espalda y se alían en un método pluridisciplinar pueden suscitar hermenéuticas de originalidad y alcances diferentes y más poderosos de los que cada disciplina por separado está en condiciones de lograr.

Constatamos ahora mejor, creo, que la cultura oral es un territorio en que «lo salvaje» hace oír su voz con libertad y grandiosidad a través de formas, estilos, tropos (metáforas, metonimias, etc.), metros, mezclas, que crea y re-crea cada pueblo originario y cada artista de la voz conforme a su ecología, geografía, historia, ideología, visión del mundo, personalidad social e individual. En procesos más perdurables, dinámicos y creativos que cualquiera de los que acogen los cánones y las modas literarias (que vienen y se van a toda prisa, empujados a menudo por las novedades y las reacciones) que cifran las elites «civilizadas» en esa taquigrafía reductora que es la escritura.

La cultura oral se nos revela, pues, a poco abierto y sensible que sea nuestro acercamiento, como un inabarcable palimpsesto en que cobran otros sentidos, más polifónicos, descentralizados, transversales, muchas de las identidades, fronteras y trincheras que han levantado con gran trabajo las erudiciones, los etnicismos y los colonialismos letrados. Puestas en su escala, la leyenda de la caza del jabalí que dio en la fundación de Castilla deja de ser solo castellana; la de la caza del ciervo blanco que conduce al héroe a la redención o a la muerte deja de ser solo europea o indoeuropea; la del ciervo que lleva a la fundación de pueblos y naciones deja de ser solo euroasiática; la del dios de las focas que secuestra al cazador escocés deja de ser solo escocesa o solo celta; y la persecución alegórica del ciervo por el rey y su corte, que trasciende los océanos, apunta, como las demás, a lo cuasi universal.

Debería obligar a reconsiderar muchos prejuicios el que todos los programas narrativos que acabo de enumerar encuentren no ya ecos sino suntuosos paralelos y quizás ancestros en las culturas originarias de África, América y las islas del Índico y el Pacífico, que han sido básicamente orales, históricamente víctimas de violencias coloniales y de desprecios neocoloniales, y tradicionalmente ninguneadas por los estudios literarios y culturales dictados desde el llamado «canon occidental». Me parece que estas páginas han dejado claro que por los textos (y por los ciervos, etc.) esplendorosamente «salvajes» de los igala, los turkana, los tibetanos, los filipinos, los apaches jicarilla, los chichimecos, los pipiles o los criollos de Tucumán corre una savia viva y se manifiestan unas conciencias del mundo y unas calidades humanas y artísticas inasequibles a las fechas de caducidad, los clichés, reglas y eventuales amaneramientos de otras poéticas más «canónicas».

El haber franqueado las puertas de nuestro estudio a las culturas orales de «los otros salvajes» nos ha permitido, en definitiva, constatar que aquello que fue y que sigue siendo considerado por los monopolizadores del canon, como inferior a lo «civilizado», y condenado por eso a los márgenes, a la asimilación o al borrado, es en realidad un patrimonio de riqueza y valor incomparables, sin el cual tampoco es posible entender, en escala cabal, «nuestras» propias literatura y cultura.

Referencias bibliográficas

- ABENÓJAR, Óscar (2019), «La anciana y el robo del fuego. Tipología y distribución de las variantes del mito», *Boletín de Literatura Oral*, 9, pp. 13-34.
- AFANÁSIEV, Alexandr Nikoláievich (2007), *Leyendas populares rusas*. Trad. Eugenia Bulatova, Elisa de Beaumont Alcalde y Liudmila Rabdanó. Ed. José Manuel Pedrosa. Madrid: Páginas de Espuma.
- AHRLAND, Åsa (2011), «Power and Paradise: Swedish Deer Parks in a Long-Term Perspective», *Bebyggelsehistorisk Tidskrift*, 68-89, pp. 68-89.
- ALLSEN, Thomas T. (2006), *The Royal Hunt in Eurasian History*. Philadelphia: Penn Press.
- ALMAGRO-GORBEA, Martín (2018), «La cacería del jinete infernal» y «Del imaginario celta en la literatura popular a las leyendas de Bécquer», *Los celtas: imaginario, mitos y literatura en España*. Córdoba: Almuzara, pp. 123-128 y 385-414.
- Animals at Court: Europe, c. 1200-1800* (2019). Ed. Mark Hengerer. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
- AZKUE, Resurrección María de (1989), *Euskalerrriaren Yakintza: Literatura popular del País Vasco*, 4 vols., reed. Madrid: Euskaltzaindia-Espasa Calpe. «Balada en prosa. El conde de Belalcázar» (3 de febrero de 1856), *Semanario Pintoresco Español*, 5, pp. 33-34.
- BALAGUER, Víctor (1858), «El conde Arnaldo», en *Amor a la patria: tradiciones, cantos, recuerdos y baladas*. Barcelona: Imprenta nueva de Jaime Jepús y Ramón Villegas, pp. 158-161.
- Baldo* (2002). Ed. Folke Gernert. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- BARILLARI, Sonia Maura (2015), «Le maschere cornute nella tradizione europea (storia, onomastica, morfologia)», en Davide Porporato y Gianpaolo Fassino (eds.), *Sentieri della memoria: Studi offerti a Piercarlo Grimaldi in occasione del LXX compleanno*. Bra: Slow Food Editore, pp. 529-548.

- BARILLARI, Sonia Maura (2015), «Lo strano caso dell'orso mannaro: fantasmi, maschere, metamorfosi», *L'Immagine Riflessa*, 24, pp. 123-147.
- BARILLARI, Sonia Marta (2016), «L'esercito dei morti: lungo il filo del tempo, dal mito all'epica», en Sonia Marta Barillari y Martina Di Febo (eds.), *¡War! L'esperienza della guerra fra storia, folklore e letteratura*. Aicurzio: Virtuosa-Mente, pp. 126-139.
- BEINART, William (1990), «Empire, Hunting and Ecological Change in Southern and Central Africa», *Past & Present*, 128, pp. 162-186.
- BELTRAN, Vicenç (en prensa), «La poesía en castellano y la literatura de piedad (siglos XVI-XVII)».
- BEREZKIN, Yuri (2005), «Cosmic Hunt: Variants of Siberian-North American Myth», *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 31, pp. 79-100.
- BETZIG, Laura (2008), «Hunting Kings», *Cross-Cultural Research*, 42, pp. 270-289.
- BIAGGINI, Olivier (2014), «El ejemplo 51 de *El conde Lucanor* y la escritura manuelina: discurso ejemplar y concepción de texto», en Carlos Alvar (ed.), *Formas narrativas breves. Lecturas e interpretaciones*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 27-59.
- BOIX, Alfonso (2017), «Una leyenda medieval para Soria: la *Wilde Jagd* en *El Monte de las Ánimas*, de G. A. Bécquer», *Revista de Folklore*, 424, pp. 9-15.
- BOSTON, J. S. (1964), «The Hunter in Igala Legends of Origin», *Africa: Journal of the International African Institute*, 34, pp. 116-126, pp. 119-120.
- Cancionero de Romances en que estan recopilados la mayor parte delos Romances Castellanos que fasta agora sean compuesto, nueuamente corregido, emendado y añadido en muchas partes (1559)*. Amberes: Martín Nucio. [Hay edición con estudio de Paloma Díaz-Mas. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2017].
- CARRASCO MONTERO, Gregorio (1956), «Leyenda en las cumbres», *Alcántara*, 105-106-107, pp. 58-62.
- CEBALLOS VIRO, Ignacio (2013), «A la caza del romancero en el *Libro de miseria de omne*», *Boletín de Literatura Oral*, 3, pp. 49-61.
- CID, Jesús Antonio (1999), *Silva asturiana I. Primeras noticias y colecciones de romances en el s. XIX*. Madrid: Fundación Menéndez Pidal.
- CID, Jesús Antonio (2011), «Caza y castigo de don Jorge frente a Lanzarote y el ciervo de pie blanco: el 'fragmentismo' y los 'romances-cuento'», *La Corónica*, 39, pp. 61-94.

- COX, Thomas (2010), «Diplomacy on Dangerous Ground: Aristocratic Hunts in Nineteenth-and Twentieth-Century Nepal», *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 33, pp. 258-275.
- DELEDDA, Grazia (1894), «Il diavolo cervo», en «Leggende Sarde», *Natura ed Arte*, 7:12, pp. 921-932.
- DELPECH, François (2000), «Un mito andaluz: el reino oculto de Boabdil y los moros encantados», en José Antonio González Alcantud y Manuel Barrios Aguilera (eds.), *Las tomas: antropología de la ocupación territorial del reino de Granada*. Granada: Diputación, pp. 565-616.
- DEVOTO, Daniel (1960), «El mal cazador», *Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, 3 vols. Madrid: Gredos, pp. 481-491.
- DIXON, Roland B. (1902), «The Huntington California Expedition. Maidu Myths», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 17, pp. 33-118.
- DONÀ, Carlo (2009), «La perigliosa caccia alla cerva cornuta», *L'Immagine Riflessa*, 18, pp. 57-85.
- DONÀ, Carlo (2010), «Il simbolismo del cervo: origini e trasformazioni», en *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*. Messina/Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 51-84.
- DOTSON, Brandon (2013), «The Princess and the Yak: The Hunt as Narrative Trope and Historical Reality in Early Tibet», en Brandon Dotson, Kazushi Iwao y Tsuguhito Takeuchi (eds.), *Scribes, Texts, and Rituals in Early Tibet and Dunhuang: Papers Based on Conference Panel «Old Tibetan Studies III» at the 12th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Vancouver, August 2010*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, pp. 61-85, pp. 63-64.
- ELIADE, Mircea (1970), «Le Prince Dragos et la 'chasse rituelle'», en *De Zalmoxis à Gengis-Khan: études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie*. Paris: Payot, pp. 132-161, [hay traducción española: ELIADE (1985), «El príncipe Dragosh y la caza ritual», *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*. Trad. Jesús Valiente. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 135-165.
- FANSLER, Dean S. (1921), *Filipino Popular Tales*. Lancaster, PA./New York: American Folk/Lore Society/G. E. Stechert & Co., New York, Agents.
- FEDRO, *Fábulas*; AVIANO, *Fábulas*; *Fábulas de Rómulo* (2005). Trad. y ed. Antonio Cascón Dorado. Madrid: Gredos.
- FERNÁNDEZ, James W. (1991), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- FOX, Robin (2011), *The Tribal Imagination: Civilization and the Savage Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- FRAZER, James George (1922), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Abridged edition*. New York: The Macmillan Company.
- GARBER, Marjorie (2012), «Good to Think With», *Loaded Words*. New York: Fordham University Press, pp. 94-103.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, Carlos (1999), *Etnografía y culturas bantúes (Guinea Ecuatorial, Gabón y Camerún)*. Madrid: Mundo Negro, pp. 93-94.
- GRIAULE, Marcel (1987), *Dios de agua*. Trad. À. Gutiérrez. Barcelona: Alta Fulla, pp. 121-122.
- GRINBERG, Lyba (2011), «From Mongol Prince to Russian Saint: A Neglected 15th-Century Russian Source on the Mongol Land Consecration», *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 12, pp. 647-673.
- HARRIS, Marvin (1985), *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. New York: Simon and Schuster.
- HELL, Bertrand (1994), *Le sang noir: chasse et mythes du sauvage en Europe*. Paris: Flammarion.
- HÉNAFF, Marcel (2004), «Claude Lévi-Strauss: une anthropologie bonne à penser», *Esprit*, 301, pp. 145-168.
- HENDRICKX, Stan (2009), «Hunting and social complexity in Predynastic Egypt», *Bulletin des séances = Mededelingen der zittingen*, 57, pp. 237-263.
- HOWELL, Philip (2018), *Hunting and Animal-Human History*. New York: Routledge.
- HUGHES, Julie Elaine (2009), *Animal Kingdoms: Princely Power, the Environment, and the Hunt in Colonial India* [Tesis Doctoral]. Austin: The University of Texas at Austin.
- JORDANES (2001), *Origen y gestas de los godos*. Ed. José María Sánchez Martín. Madrid: Cátedra.
- JIMÉNEZ URBANO, José (1990), *Cantares populares de Doña Mencía (Cancionero popular de un pueblo cordobés)*. Córdoba: Edición del autor.
- LAMPHEAR, John (1988), «The People of the Grey Bull: The Origin and Expansion of the Turkana», *The Journal of African History*, 29, pp. 27-39.
- LASTRA, Yolanda (2016), *Chichimeco de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Le mythe de la Chasse sauvage dans l'Europe médiévale* (1997). Ed. Philippe Walter, Claude Perrus, François Delpech y Claude Lecouteux. Paris: Honoré Champion.
- LECOUTEUX, Claude (1986), *Fantômes et revenants au Moyen Âge*. Paris: Éditions Image.
- LEDESMA RUBIO, M.^a Luisa (1989), «La caza en las cartas de población y fueros de la Extremadura aragonesa», *Aragón en la Edad Media*, 8, pp. 427-440.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a), Claude, *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962b), *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1964), *Le cru et le cuit*. Paris: Plon. [Hay traducción al español: LEVI-STRAUSS, Claude (1968), *Lo crudo y lo cocido*. Trad. Juan Almela. México D. F.: Fondo de Cultura Económica].
- LIDA, María Rosa (1975), «Transmisión y recreación de temas greco-latinos en la poesía lírica española», en Yakov Malkiel (ed.), *La tradición clásica en España*. Barcelona: Ariel, pp. 35-99, pp. 52-79, pp. 66-67 [Reimpresión de: *Revista de Filología Hispánica*, 1 (1939), pp. 20-63].
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1998), *La Santa Compañía: fantasías reales, realidades fantásticas*. Madrid: Akal.
- MACKENZIE, John M. (1987), «Chivalry, social Darwinism and Ritualised Killing: the Hunting Ethos in Central Africa up to 1914», en David Anderson y Richard H. Grove (eds.), *Conservation in Africa: Peoples, Policies and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-62.
- MAKKAY, Janos (2006), *The Miracle Stag in Ancient Greek Mythical Stories, and their Indo-Iranian Counterparts*. Budapest: [edición del autor].
- MALLORQUÍ-RUSCALLEDA, Enric (2010), «Economía y juego en *Celestina*», *Neophilologus*, 94, pp. 595-611.
- MALLORQUÍ-RUSCALLEDA, Enric (2015), «*Con la vida en el tablero: a vueltas con el juego, la estrategia y la economía de la amistad en Celestina*», *Crítica hispánica*, 37, pp. 101-130.
- MALLORQUÍ-RUSCALLEDA, Enric (2017), «Melibea, o lo lúdico como subjetivación», *Alba de América*, 37, pp. 55-85.
- MALLORQUÍ-RUSCALLEDA, Enric (2022), «*Celestina ludens: la negociación del dolor desde la teoría de juegos y la fenomenología de la lectura en Celestina*», *Scripta*, 19, pp. 19-42.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (2006), *La brujería en Galicia*. Vigo: Nigratrea.
- MARZOLPH, Ulrich y Richard van LEEUWEN, con la colaboración de Hassan WASSOUF (2004), *The Arabian Nights Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- MANZANO, Miguel (1982), *Cancionero de folklore musical zamorano*. Madrid: Alpuerto.
- MÁTÉFFY, Attila (2012), «The Hind as the Ancestress, Ergo Virgin Mary: Comparative Study About the Common Origin Myth of the Hun and Hungarian People», *Sociology Study*, 2, pp. 941-962.
- MATZNER, Sebastian (2016), *Rethinking Metonymy: Literary Theory and Poetic Practice from Pindar to Jakobson*. Oxford: Oxford University Press.

- McGRADY, Donald (1989), «Otra vez el mal cazador en el Romancero hispánico», en Sebastian Neumeister (coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 18-23 agosto 1986, Berlín*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 543-551.
- MÉNDEZ, Claudia (2021), «Luis Landriscina narrador campesino y contador profesional. Desde los cuentos folklóricos al espectáculo de masas», *Boletín de Literatura Oral*, pp. 11, 207-227.
- Mil y una noches* (2016). Trad. y ed. Salvador Peña Martín. Madrid: Verbum.
- MULLEN, James Stephen (2019), *The Royal Hunts of Alexander the Great Engaging with Local Traditions of Kingship Throughout his Empire* [Tesis Doctoral]. Newcastle: Newcastle University.
- OLIVIER, Guilhem (2014), «Venados *melómanos* y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, pp. 121-168.
- OLIVIER, Guilhem (2015), *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, «Serpiente de Nube»*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- OLIVIER, Guilhem (2022), «El rey cazador entre los mexicas», en Leonardo López Luján y Eduardo Matos Moctezuma (coords.), *Los animales y el recinto sagrado de Tenochtitlán*. Ciudad de México: El Colegio Nacional, pp. 767-789.
- OPLER, Morris Edward (1978), «The Woman Who Changed to a Deer», en *Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians*. New York: The American FolkLore Society, pp. 254-256.
- ŌSAWA, Takashi (2009), «The Cultural Relationship Between Old Turkic Kingship and Deer Image», en Jan Bemann, Hermann Parzinger, Ernst Pohl y Damdinsüren Tseveendorzh (eds.), *Current Archaeological Research in Mongolia: Papers from the First International conference on 'Archaeological Research' in Mongolia held in Ulaanbaatar, August 19th–23rd 2007*. Bonn: Rheinisch Friedrich-Wilhelms Universität, pp. 401-416.
- PASTOUREAU, Michel (2007), *L'ours, histoire d'un roi déchu*. Paris: Seuil.
- PEDROSA, José Manuel (1995), «Peleas de ciegos, batallas de sastres, códices iluminados y canciones», *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional (De la Edad Media al siglo xx)*. Madrid: Siglo XXI Editores de España, pp. 103-161.
- PEDROSA, José Manuel (2005), «Santiago, balada ingenua, de Federico García Lorca: mito, leyenda, literatura (con un excursus cervantino)», *Boletín de la Fundación Federico García Lorca*, 37-38, pp. 191-205.

- PEDROSA, José Manuel; KALZAKORTA, Jabier y ASTIGARRAGA, Asier (2009), *Gilgamesh, Prometeo, Ulises y San Martín: mitología vasca y mitología comparada*. Ataún, Guipúzcoa: Fundación José Miguel de Barandiarán.
- PEDROSA, José Manuel (2010), «Ecomitologías», en Carmen Flys Junquera, José Manuel Marrero Henríquez y Julia Barella Vigal (eds.), *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, pp. 313-337.
- PEDROSA, José Manuel (2011), «La reina Ginebra y su sobrino: la dama, el paje, la tormenta y el manto (metáforas líricas y motivos narrativos)», *Revista de poética medieval*, 26, pp. 237-284.
- PEDROSA, José Manuel (2015), «El *exemplo* 51 de *El conde Lucanor* (ATU 757), *Mio Cid* y *King Lear*: soberbia, ira, y el noble al que cierran las puertas de su casa», *Revista de poética medieval*, 29, pp. 263-290.
- PEDROSA, José Manuel (2016), *Dante y Bocaccio entre brujas y caníbales: el cuento de El corazón devorado en África y Europa*. Madrid: Mitáforas.
- PEDROSA, José Manuel (2017), «Apuros de un cazador. Corrido moderno mexicano: coplas de disparates, mentiras de cazadores y pliegos de cordel», en Mariana Masera (coord.), *Notable suceso: ensayos sobre impresos populares El caso de la Imprenta Vanegas Arroyo*. Morelia: ENES/UNAM, pp. 329-363.
- PEDROSA, José Manuel (en prensa), «La guerra de clérigos y escarabajos: un cuento-canto juglaresco (ca. 1420), entre *Lucanor* XI, LBA 934-936 y *DQ* II,i», en prensa.
- PEZZÈ, Stefano (2018), «*When the White Hart Breaks his Cover*. Il disvelamento del motivo archetipico della caccia al cervo», *L'Immagine Riflessa*, 27, pp. 131-14.
- REDONDO, Augustin (1998), «Las tradiciones hispánicas de la *estantigua* (*cacería salvaje o Mesnie Hellequin*) y su resurgencia en el Quijote», en *Otra manera de leer el «Quijote»*. Madrid: Castalia, 2.^a ed., pp. 101-119.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel (2005), «Caza, monarquía y cultura cortesana», en José Martínez Millán y Santiago Fernández Conti (coords.), *La monarquía de Felipe II: la casa del rey*, 2 vols. Madrid: Mapfre Tavera, I, pp. 351-377.
- ROGERS, Edith R. (1980), *The Perilous Hunt. Symbols in Hispanic and European Balladry*. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- RÖHRICH, Lutz (1993), «Jagd, Jagen, Jäger», en *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Begründet von K. Ranke*. Eds. Rolf Wilhelm Brednich y otros. Berlin/New York: De Gruyter, 1977-, vol. 7, pp. 394-411.

- Romancero general de León* (1991). Eds. Diego Catalán, Mariano de la Campa y otros, 2 vols. Madrid: Cátedra Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense/Diputación de León.
- ROMEU FIGUERAS, José (1948), *El mito de «El Comte Arnau» en la canción popular, la tradición legendaria y la literatura*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2012), *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza.
- SÁNCHEZ LIZARRALDE, Ramón (2004), «La muchacha que le fue prometida al sol», en *El agradecimiento del muerto: cuentos populares albaneses*. Irún: Alberdania, pp. 21-25.
- SKYRMS, Brian (2007), *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press. [Hay traducción al español: SKYRMS, *La caza del ciervo*. Trad. Xavier Zambrano. Barcelona: Melusina, 2007].
- SCHULTZE-JENA, Leonhard (2010), *Mitos en la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*. Trad. y ed. Rafael Lara-Martínez. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.
- Segunda parte de la Silva de varios Romances* (1550). Zaragoza: por Steuan G. de Nagera. [Hay edición con estudio de Vicenç Beltran. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2017].
- STEWART, Julian H. (1943), «Some Western Shoshoni Myths», *Bureau Of American Ethnology Bulletin*, 31, pp. 249-299.
- SUÁREZ LÓPEZ, Jesús (1993), «Una versión asturiana de Lanzarote y el ciervo de pie blanco», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 48, pp. 163-174.
- TAYLOR, Antony (2004), «‘Pig-Sticking Princes’: Royal Hunting, Moral Outrage, and the Republican Opposition to Animal Abuse in Nineteenth-and Early Twentieth-Century Britain», *History*, 89, pp. 30-48.
- TORQUEMADA, Juan de (1975-1983), *Monarquía indiana*, 7 vols. Ciudad de México: UNAM-IIIH.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2018), *La inconstancia del alma salvaje*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- UTHER, Hans-Jörg (2004), *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica.

VIDAL DE BATTINI, Berta Elena (1984), *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia.

WILLIAMSON, Duncan (2012), *La bruja del mar y otros cuentos de los hojalateros escoceses*. Trad. Javier Cardeña Contreras. Madrid: Calambur.

Recibido: 9/04/2023

Aceptado: 3/06/2023



LA CAZA DEL CIERVO: MITOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEORÍA DE JUEGOS

RESUMEN: Los relatos relativos a la caza del ciervo son prácticamente universales y tienen una intensa dimensión metafórica (el ciervo puede tener múltiples significados, asociados a veces al bien y otras al mal) y una intensa dimensión metonímica (el ciervo puede ser sustituto o sustituido, en relatos análogos, por otros animales). La relación entre el ciervo y el humano ha suscitado además una densa antropología, con proyecciones que van desde lo ideológico hasta lo ritual y lo político. La caza (por lo general colectiva) del ciervo ha suscitado además, en contraposición con la caza (por lo general solitaria) de la liebre, métodos de análisis que se integran en la teoría de juegos, y que son aplicados en este artículo.

PALABRAS CLAVE: Mitos. Cuentos. Oralidad. Antropología. Ciervo. Teoría de juegos.

STAG HUNTING: MYTHOLOGY, ANTHROPOLOGY AND GAME THEORY

ABSTRACT: Stories about deer hunting are practically universal and have an intense metaphorical dimension (the deer can have multiple meanings, sometimes associated with good and sometimes with evil) and an intense metonymic dimension (the deer can be substituted or replaced, in similar stories, by other animals). The relationship between deer and humans has also given rise to a dense anthropology, with projections ranging from the ideological to the ritual and the political. The (usually collective) hunting of deer has also given rise, in contrast to the (usually solitary) hunting of hares, to methods of analysis that are integrated into game theory, and which are applied in this article.

KEYWORDS: Myths. Stories. Orality. Anthropology. Deer. Game theory.