

## DEL MITO A LA CREACIÓN LITERARIA

**Vicenç Beltran**

*Accademia Nazionale dei Lincei / Institut d'Estudis Catalans*

[vicent.beltran@ub.edu](mailto:vicent.beltran@ub.edu)

<https://orcid.org/0000-0002-6598-7972>

Para los estudios sobre lírica, en el principio era Pero Meogo: una damisela en la fuente esperando a su amigo mientras un ciervo revolvió el agua ha superado la capacidad de comprensión racional de generaciones de estudiosos aunque su sentido poético o simbólico, por el contrario, resultaba claro y explícito. Solo los mitos pueden dar esta clarividencia intuitiva. Racionalizar esta situación con argumentos y datos es otra cosa y hasta ahora solo habíamos alcanzado algunas aproximaciones que, sin embargo, permitían ratificar las intuiciones iniciales. Tras las primeras aportaciones (que podemos recapitular según hizo Méndez Ferrín 1966), la magna compilación de Hatto, solo un año anterior (1965: 307, 327 y 629-631; la sección ibérica corrió a cargo de Edward M. Wilson) aportó una pequeña revolución: una balada serbia de contenido casi idéntico, pero cinco siglos más tardía, que al símbolo superponía su significación en términos narrativos y morales: la satisfacción amorosa de la protagonista y la censura de su madre. Esta pista fue seguida primero por Morales Blouin (1981), luego explorada hasta sus (¿extremos?) límites por Trubarac (2010, 2012, 2014); ambas autoras demostraron empíricamente que detrás de Meogo había un mito, pues solo un mito podía explicar el paso de la Galicia del s. XIII a la Serbia del XVIII (lo enunció explícitamente Trubarac 2014: 23), con testimonios medievales y renacentistas escasos y dispersos desde Galicia a la península de Bretaña, pero ¿cuál era este mito, qué significaba? ¿De dónde procedía? ¿Cómo se había desarrollado?

Otro componente del mito, la cita junto al agua, nos había llevado hace algunos años hasta la mitología sumeria (Beltran 2018 y 2020); la continuidad de unos mismos motivos hasta fines del mundo antiguo (cuya continuación,

como sabemos, está en las creencias o supersticiones del pueblo, Ginzburg 1989) daba pie a suponer una tradición oral soterraña que les hubiera dado continuidad hasta nuestros días. Por otra parte, los ciervos aparecen desde las primitivas religiones ligados a mitos sobre la salvación del mundo (Eliade 1990, §101: 339). Había motivos para sospechar que algo parecido debió de suceder con uno o un haz de mitos cérvidos, pero había que documentarlos y este ha sido el objetivo de un monográfico donde hemos priorizado la localización y el acopio de fuentes y datos sobre la interpretación; como suele suceder, la tradición erudita en torno a estos temas ha tendido más a la construcción de teorías que a la documentación. Esperemos que el esfuerzo sirva al menos para facilitar el trabajo de las futuras investigaciones.

El tema recibió desde muy antiguo notable atención de los romanistas por otra de sus manifestaciones en la literatura artúrica, la caza del ciervo o la intervención de un ciervo emisario que llevaba al caballero hasta un hada benéfica, dadora de amor y prosperidad bajo condiciones; una variante de la amante sobrenatural (o diabólica) que se asocia en la Europa medieval al origen mítico de ciertos linajes (los Lusignan, los Haro o los Mariño), cuyo estado de la cuestión puede verse en la colaboración de Meritxell Simó. A su lado destaca en este mismo género el ciervo blanco que confiere la realeza a sus elegidos; se trata de la variante más frecuente (véase el estudio de Duce 2007). Dado el trasfondo céltico general de estos productos se buscaron pacientemente sus orígenes en las letras de estas lenguas, con fortuna desigual; ya Ogle (1916) llamó la atención sobre la escasez de los rasgos coincidentes entre los testimonios célticos y los franceses pero, quizá por la falta de una explicación más coherente con el entorno histórico de las cortes franco-normandas, no parece haber recibido la atención que su aportación merecía; nos ilustró sin embargo con el más próximo de los precedentes antiguos, la aventura de Hilas, compañero de Hércules, llevado por un ciervo a una fuente donde fue secuestrado por unas ninfas. A esta hay que añadir un fragmento de Alfeo donde un ciervo aparece en un contexto amoroso de voz femenina por desgracia poco claro (Gangutia Elícegui 1994: nº 5b).

No son los únicos componentes a tomar en consideración, como veremos más adelante. El mito, tal como lo transmitieron los relatos caballerescos y algunas microtradiciones líricas, tuvo además numerosas variaciones en su peregrinar, de ahí la complejidad de sus manifestaciones en las literaturas europeas que, por una parte, dependen de sus orígenes primitivos, por otra, no han dejado de enriquecerlos con otras fuentes de carácter letrado entre las que destacan primero la Biblia y el pensamiento cristiano, por otra, las informaciones eruditas, en particular la de origen clásico pues también los

naturalistas antiguos aportaron no pocas piezas al conjunto. Por último, vinieron a sumarse motivos de origen diverso pero, en general, librescos, que completaron y diversificaron el conjunto.

No han faltado las aproximaciones de gran dificultad y mérito, en especial las de Carlo Donà (especialmente Donà 2003), que ha de ser el punto de partida de cualquier trabajo sobre el tema. Ante una masa de materiales como nadie había reunido hasta el momento, el autor se enfrentó al mismo problema de cuantos han tocado los precedentes folklóricos o antropológicos de estos motivos literarios (Hatto es otro ejemplo perfecto): su sobreabundancia y dispersión geográfica pero, sobre todo, cultural, hasta el punto de volverlos incontrolables. En esta tesitura el investigador ha de optar entre una hipótesis metodológicamente débil (o al menos esto diría Karl Popper), apta solo para la interpretación de pocos casos, o generalizar hasta incluirlos todos. Esta última vía es la propia de los antropólogos, folkloristas y mitógrafos (hacia donde se decanta Donà), pero deja insatisfechos a los filólogos, necesitados de hipótesis más apegadas a la literalidad del texto. De ahí que hayamos estrechado el campo hasta centrarlo en el ciervo (aunque este sea un caso particular del animal mediador) y en unos pocos motivos: su asociación con una fuente o corriente de agua y su capacidad de mediación erótica, vinculada a una dama maravillosa. El resultado, como se verá, no deja de llevarnos desde el mito a los escritores medievales y renacentistas.



Fig. 1. La diosa Ninhursag. Estela en su templo en Tell-al-Ubaid.

No ha sido posible contar con la participación de un sumerista, y es una pena porque los indicios de una asociación mitológica del ciervo con el culto

a la diosa Ninhursag son vehementes en una estela de su templo en Tell-al-Ubaid (dos milenios y medio antes, d. C. fig. 1), en una figura que recuerda las de ciervos hititas sosteniendo sobre su cuerpo o entre las cuernas a un dios, una rapaz o el disco solar; imposible no asociarlos con otro producto cultural de Anatolia, el ciervo de San Eustaquio donde los símbolos paganos son substituidos por la cruz; no es el único testimonio monumental de la relación entre la diosa y el animal (Margueron 2007, Steinkeller 2019). La lucha del ciervo contra un monstruo se documenta también en este período primitivo y conservamos un sello donde el enemigo del ciervo es identificado ya con la serpiente (Goff 1963: 144, fig. 599; interesante también Frankfort 1934: 8-9). Es en la vecina Anatolia donde Guillermo Kurtz nos ha documentado signos evidentes de lo que podríamos llamar la sacralidad del ciervo desde la prehistoria, donde continuó durante el período hitita y donde más tarde se asoció al de Artemisa como pone de manifiesto la aportación de José Virgilio García Trabazo. No resulta ocioso para nuestra investigación que esta Ninhursag fuera más tarde asimilada a Ishtar o Astarté, la diosa semítica de la fecundidad (Contenau 1914: 125); por su semejanza estructural y significativa, tampoco resulta difícil asociar estas vinculaciones paganas del ciervo con las literaturas romances, dos o tres milenios más tardías. La rama semítica del mito desemboca en el salmo 41, uno de los pilares que habrán de sustentar la tradición hebrea (reconstruida por Mariano Gómez Aranda) y la cristiana (véase la aportación de José Manuel Díaz de Bustamante).

Nuestro propósito al proyectar este monográfico iba más allá de documentar la existencia de leyendas o mitos relativos a ciervos: pretendíamos sacarlos del terreno abstracto del mito, explicitar los contextos culturales en que se dan y tratar de insertarlos en una historia coherente que ayudara a trazar un itinerario inteligible desde los orígenes más remotos hasta sus ejemplificaciones en las letras romances durante los siglos cruciales de las literaturas modernas. Los resultados de nuestro esfuerzo los ofrecemos a continuación: una visión de conjunto de los motivos asociados a algún mito cérvido desde la arqueología, la Biblia y la literatura hebrea medieval, los bestiarios, las primitivas literaturas indoeuropeas y sus primeras manifestaciones en las lenguas germánicas, su evolución en la literatura latina medieval, con especial atención a sus tradiciones eruditas y teológicas, el complejo universo de la hagiografía, sus características en las primeras novelas artúricas en francés, su presencia en la poesía castellana del Renacimiento y Barroco y, por fin, su pervivencia en el folklore. En la redacción de estos trabajos hemos dado prioridad a la recogida de materiales; esta pretensión resultaba imposible de alcanzar en sentido estricto, dada la inmensidad de la información disponible y la dificultad de

este tipo de exploraciones, pero creo que hemos conseguido al menos identificar las líneas principales y más significativas en cada campo. Una visión de conjunto, ante un lapso temporal que avanza desde la más remota antigüedad, será más compleja y no es este el momento de intentarla; nos conformamos si podemos colaborar en su elaboración avanzando al menos las líneas fundamentales que estos trabajos nos han aportado.

El estudio de Guillermo Kurtz es importante por lo que demuestra, pero también por las interpretaciones corrientes que su sentido del rigor le hace cuestionar: nuestro desconocimiento del significado que pudieron tener en su contexto original el dios Cernunos o el caldero de Gundestrup, por ejemplo, de los que solo disponemos de conjeturas a partir de las imágenes, y la consecuente fragilidad de cuantas explicaciones se les han dado; lo mismo se puede decir de las numerosísimas representaciones cérvidas en el arte prehistórico. Cuando un estudioso aprovecha las conclusiones de investigaciones procedentes de ciencias cuyos métodos no domina, careciendo de la capacidad de enjuiciarlos críticamente, puede aceptar como datos positivos conjeturas más o menos fundadas, de ahí el interés que para nosotros tienen sus llamadas de atención. El lector encontrará también informaciones muy interesantes y útiles sobre la antigüedad de la relación entre humanos y cérvidos y la temprana atribución de valores simbólicos (imposibles de precisar) desde quizá el Paleolítico Superior, lo que explicaría la existencia de motivos comunes en Europa y América (como ha puesto de manifiesto la investigación de Pedrosa); con todas las reservas que él mismo expresa, creo muy útil que ponga el foco de su sacralización en el contexto escita y anatólico.

De esta área y de este período parte el estudio de José Virgilio García Trabazo, que localiza desde el neolítico, en el ámbito hitita, la asociación del ciervo con un culto solar ligado a la resurrección de los muertos, estrechamente vinculado con la dinastía regia, con la caza y con la protección de la naturaleza; de ahí irradió después hacia Siria, perdurando en la época helenística y cristiana; en este aspecto, comenzando desde los albores del reino hitita y a lo largo de casi dos milenios, nos proporciona el nexo entre las tradiciones prehistóricas y una parte de las formulaciones posteriores. Pasa después a la literatura sánscrita clásica, donde nos aporta a comienzos de nuestra era el testimonio más antiguo en que la caza de un cérvido lleva al rey al recinto sagrado donde encontrará esposa y confirmará su soberanía; es la misma función de psicopompo que estos animales conservan en la mitología de los pueblos del norte de Eurasia a través de la caza cósmica; una parte de este trabajo se ocupa de la transmisión y cristianización de estas creencias entre los celtas medievales, otra, de sus metamorfosis en la antigua mitología griega

y en los mitos germánicos. Unos mitos compartidos también por los pueblos del norte de Asia que nos llevan en última instancia hasta la Edad del Hierro.

Este es el complejo cultural con el que enlaza la reconstrucción de los mitos germánicos primitivos y medievales por Teodoro Manrique Antón donde el ciervo se identifica con el bien en eterna lucha contra el mal, encarnado en serpientes y dragones. Sus representaciones son constantes desde los petroglifos de la Edad del Bronce; la dificultad de su interpretación obliga a remitirse a las primitivas literaturas nórdicas y germánicas, ya cristianizadas, donde son constantes las luchas entre ciervos y serpientes, en las que se identifica el animal con ciertas divinidades y con los reyes y se nos presentan ciervos que conducen a la entrada del otro mundo, al encuentro de seres infernales o de mujeres maravillosas. En los testimonios cristianos, el ciervo se identifica con Cristo; tampoco puede ser casual la traducción temprana de la historia de San Eustaquio a mediados del siglo XI, como no lo ha de ser la que se hizo poco después en la Inglaterra anglonormanda. El conjunto de estas aproximaciones nos dan una clave inestimable sobre la que superponer tanto la síntesis del *Physiologus* como las interpretaciones tardoantiguas: de la confluencia de todas ellas proceden en gran medida las representaciones medievales y modernas.

Este es el punto de partida del estudio específico que a esta obra y sus derivaciones dedica Llúcia Martín. La autora subraya en primer lugar su carácter ecléctico respecto a las tradiciones antiguas y su orientación simbólica y cristiana; elemento central de su figura será la búsqueda del agua, derivada de la Biblia, y la enemistad con la serpiente, cuyo origen mítico tenemos ahora bien ilustrado; el autor o autores, como ella demuestra, las tomaron de una tradición animalística griega que reconstruye con sumo cuidado, así como los ecos escriturales y su profunda aplicación espiritual. Cada nueva versión modifica su contenido, de ahí que, tras el estudio de las diferencias entre los textos griego y latino, analice su evolución en las versiones francesas y las toscanas, su dependencia de sucesivas reinterpretaciones en latín y la introducción de elementos a menudo innovadores según el público al que cada autor deseaba llegar. De alguna de sus copias procedió el bestiario catalán, el único conservado en lenguas ibéricas, donde falta el ciervo; este sí aparece sin embargo en versiones enciclopédicas como la de Brunetto Latini, traducida al castellano. Rastrea por fin su presencia en autores muy representativos en italiano y catalán donde el conocimiento de la tradición medievalística antigua resulta obvio.

En este contexto sorprende mucho menos el ciervo bíblico, que lucha contra la serpiente (como en todas las tradiciones) y busca refrigerio en las aguas, quizá su aspecto más innovador. Su tradición en la literatura hebrea,

sin contaminar con las interpretaciones cristianas, ha sido reconstruido por Mariano Gómez Aranda. La desdicha se presenta como un ciervo en el yermo y se le considera ejemplo de agilidad; en los Proverbios y en el Cantar de los Cantares se lo identifica como la amada, otra figura que pasará al entorno cristiano, aunque la imagen sin duda más fértil es la del salmo 41 de la Vulgata, el ciervo que corre ansiosamente hacia el agua; el autor desarrolla detalladamente las interpretaciones de estos pasajes en la tradición hebraica posterior, que no carece tampoco de interferencias con el *Physiologus*. Atención especial le merece el desarrollo del símil entre la amada y la cierva en la poesía medieval, íntimamente relacionada con la lírica árabe; resulta más original la identificación del cérvido con los sabios hebreos que colaboraron con Alfonso X según el relato alegórico *Meshal ha-Qadmoni*. Aunque estas tradiciones poéticas parecen en gran medida independientes de las romances y latinas, sus coincidencias (especialmente la identificación entre la amada y la cierva) nos dan razón de cuán fácilmente confluyen por remontar a unas mismas fuentes antiguas, tanto las escriturarias, bien conocidas, como las míticas, fácilmente reconstruibles a través de la documentación hoy disponible; no parece sin embargo que la literatura hebrea haya incorporado un bagaje tan complejo como sus coetáneas europeas, de ahí su utilidad como testigo o control de las demás: habiéndose desarrollado en el mismo solar se mantuvo globalmente al margen de muchas de sus diversas tradiciones.

Las tradiciones europeas en latín y romance se caracterizan por tener orígenes muy complejos y beber de fuentes muy diversas. Durante el medioevo se imponen por una parte los mitos indoeuropeos, sea a través de versiones célticas (invocadas por Marie de France en el prólogo a *Guigemar*, y acogidas por la mayoría de sus estudiosos) o de otras fuentes disponibles, entre las que no podemos desestimar las sajonas o, incluso, las de las lenguas románicas, que no tenían por qué ser más pobres remontando a orígenes arcaicos comunes. Por otra parte, en latín había un inmenso repertorio que conjugaba el enciclopedismo antiguo y tardoantiguo con la especulación teológica desde la Biblia y la patrística; el comentario de Agustín de Hipona al salmo 41 ocupa naturalmente un lugar de excepción. A su lado emerge, de momento debilitada, la de los naturalistas antiguos, conocida en la Edad Media mediante compendios, cuyo contenido original solo más tarde emergerá con fuerza entre los autores del Renacimiento.

De la veta latino-cristiana antigua y medieval se ocupa la investigación de José Manuel Díaz de Bustamante, que inicia recordando la síntesis de saberes y mitos recogida en las *Etimologías* isidorianas y resaltando sus vínculos (y sus insuficiencias) con la ciencia antigua; siguiendo el hilo de sus

derivaciones subraya su enriquecimiento progresivo hasta el Renacimiento. Incide en algunos temas de su especial interés, como las «lágrimas de ciervo», su ansiedad por el agua, su enemistad con las serpientes, su legendaria longevidad. El conocimiento del animal revelaba características difíciles de encajar con este esquema, especialmente, su ímpetu sexual, neutralizado mediante leyendas sobre su contaminación después del coito. Su exposición termina con un interesante *excursus* sobre las leyendas en torno a sus cuernos y sus poderes mágicos. Además de ofrecer una apretada síntesis de los saberes de la Antigüedad y de sus interpretaciones religiosas en el Medioevo, en su exposición y en su complejo aparato erudito nos presenta la síntesis de lo que repetirán incansablemente los escritores piadosos del renacimiento y el barroco europeo, de los que apenas veremos unas muestras superficiales en los trabajos que aquí publicamos.

El papel ocupado por los ciervos entre saberes naturalistas, leyendas animalísticas y tradiciones, interpretaciones y fabulaciones piadosas encuentra lugar idóneo para desarrollarse en la hagiografía, lugar de encuentro de la erudición, la fe y la credulidad (a veces demasiado simple). José Aragüés Aldaz ha preferido bucear en esta vertiente mediante un rastreo sistemático de las fuentes más documentadas y divulgadas, especialmente las *Acta sanctorum* y la hagiografía latina. En los primeros apartados recoge las numerosas narraciones donde la espiritualización del animal, resabio de su primitiva sacralidad, lo convierte en protegido de un santo, incluyendo en algunos casos el castigo del cazador inclemente; la contrapartida es su sumisión que, en numerosos casos, lo convierte en bestia de tiro, carga o cabalgadura, o en milagrosa bestia nutricia con su leche, como si de una doméstica oveja se tratara, y hasta con su carne, ofrecida como don divino, sin dejar de lado la intervención de los ciervos en la vertiente puramente espiritual como adyuvante o mediador de la divinidad. Las observaciones de Guillermo Kurtz sobre su conservación en estado indómito y los fracasos de su domesticación pueden ayudarnos a valorar debidamente la fuerza y el impacto de estos milagros. En otros casos, más cercanos a los precedentes paganos, asistimos a su acción como instrumento divino para preservar la inocencia de los buenos y castigar a los malos; lo mismo cabe decir de su intervención para la transmisión de mensajes sobrenaturales y su intervención milagrosa en la conversión de algunos santos (Eustaquio, Humberto) mediante un ciervo cristóforo que resulta ser la adaptación más fiel de sus antecedentes anatolios.

El poder de penetración de la Iglesia sobre la sociedad occidental fue inmenso; ninguna clase social escapó a él: las órdenes monásticas y la red de parroquias dominaban la sociedad rural, la urbana fue objeto específico de

las órdenes mendicantes y los obispados. La enseñanza estuvo en manos de la Iglesia hasta la creación de la escuela pública por los gobiernos liberales del s. XIX, en aplicación del programa cultural ilustrado. La reforma y la contrarreforma, eficazmente auxiliada esta por el brazo armado de la Inquisición y su alianza con los poderes seculares, llevaron la divulgación de una literatura de piedad hasta las capas sociales más bajas; los pliegos sueltos y la imprenta popular modernas se hicieron eco también de los relatos y, con menor capacidad de penetración, de las especulaciones teológicas. Las clases sociales altas y los grupos de intelectuales anteriores a la ilustración (como también gran parte de los ilustrados) quedaron fuertemente anclados en la cultura eclesiástica, aunque a menudo (como veremos al ocuparnos de la poesía religiosa renacentista) acogieran también elementos de la cultura profana. Las leyendas que nos ha descrito José Aragüés fueron de dominio común, las especulaciones de que se ha ocupado José Manuel Díaz de Bustamante dominaron el pensamiento religioso de las clases cultivadas.

Junto a estas tradiciones, la aristocracia y la realeza europea protegieron desde el siglo XII otro tipo de cultura, la cortés, basada en principios seculares que, al menos en algunos puntos, resultaban contrarios y hasta opuestos a los eclesiásticos: la licitud de la guerra, de los ejercicios caballerescos y de la lucha por el poder, la igualdad de los sexos y la libertad de amar, siempre que todos ellos se sujetaran a una serie de reglas moderadoras. El ejercicio del poder político y militar, privilegio de la nobleza, no podía basarse en la prepotencia y debía aspirar al menos a tratar al oponente con equidad y buenas maneras, respetar al débil y al vencido y organizar el trato social sobre el respeto mutuo y unas formas de relación deferentes y tolerantes; estas se difundían mediante la práctica de formas de ocio refinadas, transmitidas mediante la práctica de cuidadas reglas de etiqueta que fueron codificadas como cortesía. A la juventud se la trataba además de encauzar mediante reglas sofisticadas de relación social y, rasgo propio de su condición, mediante una relación distendida con el sexo contrario a través de unas reglas de contención y de respeto que conocemos como amor cortés; en su manifestación más extremada, el trato deferente con el sexo contrario presuponía la igualdad entre los sexos y la libertad para ambos de establecer relaciones amorosas consensuadas. Estos principios teóricos encontraban en la práctica poderosos frenos en la moral eclesiástica, en el control de los grandes linajes sobre las relaciones entre los jóvenes y los matrimonios y el que la Iglesia ejercía sobre todos ellos; en la práctica, la aplicación de estos principios dependía de la autonomía de cada uno de los sujetos respecto a los poderes establecidos, pero la sociedad cortés nunca abjuró de ellos.

La cultura cortés nos interesa porque, como demostró Norbert Elias (1989) y cuantos han seguido su huella, configuró (mediante numerosos cambios y adaptaciones) los usos sociales de la Europa moderna hasta hoy mismo y para ello promovió un tipo de literatura que nació en las cortes feudales de los siglos XI y XII, arraigó durante el XIII en las cortes regias y se difundió desde el XV a capas burguesas y ciudadanas cada vez más amplias, dominando, por ejemplo, el teatro y la novela desde el siglo XVII en adelante, con un público cada vez más amplio. Esta literatura promovió y difundió lo que hoy entendemos por cultura civil y profana cuya popularización es muy reciente y deudora de la escuela pública universal. Y es en esta literatura en donde encontraron los mitos antiguos una vía de salvación y difusión a través de la novela caballerescas cuyos orígenes nos presenta Meritxell Simó a través de la presencia y la función que en ella alcanzaron nuestros antiguos ciervos.

Los Plantagenet (véase Aurell 2004) fundaron un reino que unía el noroeste de Francia (incluida la Bretaña céltica) con la actual Inglaterra y Gales; habiendo conquistado el reino inglés a una dinastía sajona (o sea, germánica) se apoyaron en los bretones, el pueblo céltico que los sajones habían sometido. De ahí, la aceptación de los bardos que interpretaban *lais*, basados en tradiciones que conocemos solo a través de testimonios generalmente más tardíos, y la salvación de tradiciones célticas que la Europa continental conoció a través de las versiones latinas de Geoffroy de Montmouth<sup>1</sup>. Su fruto más granado y persistente fue la invención de la novela caballerescas que luego se difundiría en todas las lenguas del continente, generalmente en ambientes que la tradición situaba en Gran Bretaña (recordemos que Amadís, producto típicamente castellano, era de Gaula, o sea, Gales) y vinculados a la mítica figura del rey Arturo, último paladín de la defensa bretona contra los sajones. Es por ahí por donde los estudiosos han tendido a explicar la entrada de los mitos cérvidos, aunque, como el lector podrá comprobar, estos eran comunes a los pueblos germánicos, a los indoeuropeos, a los semitas y a las culturas siberianas, desde donde debieron llegar hasta América.

En este contexto tres son los aspectos que reviste la integración del ciervo en la cultura cortés, todos ellos presentes en las tradiciones antiguas que hasta ahora hemos visto operar, y de los tres se ocupa la monografía de Meritxell Simó. El ciervo interviene en los ritos de paso de la adolescencia a la edad adulta vinculado a la adquisición de la soberanía regia, como sucedía ya en la literatura sánscrita, y es a su vez guía que lleva a los humanos a un mundo

---

<sup>1</sup> Monmouth (2017); para otro tipo de relatos folklóricos orales recogidos en la corte Plantagenet, Map 1914 (versión francesa de Perez 1982). Véase el estudio de Vårvaro (1994).

sobrenatural, tradición especialmente aprovechada por la literatura religiosa hebrea y cristiana. Ahora bien, este mundo sobrenatural no resultaba el mismo para las diferentes religiones pues en nada se parecían los dioses paganos, con sus amoríos, pasiones, ambiciones y enemistades, con el dios hebreo, abstracto y espiritual, que desarrollaron las religiones monoteístas modernas. De la primera esfera, de la religiosidad pagana, ha de derivar la figura del hada o maga que se une a mortales para satisfacer sus necesidades sexuales y afectivas, exigiendo de ellos una fidelidad sin límites. El tema remonta al albor de las letras escritas, el amor entre el pastor Dumuzi o Tammuz y la diosa Innana o Ishtar (Labat 1970: 258-266), que finalmente lo entregó a los dioses infernales: como en su adaptación en el mito de Venus y Adonis, los mortales no salían bien librados en sus amores con las diosas. Las ninfas antiguas raptaban hombres que mantenían secuestrados (recordemos al pobre o afortunado Hilas<sup>22</sup>); las magas medievales otorgaban amor, descendencia y riqueza a sus elegidos a cambio de respetar ciertos tabús cuya ruptura ponía fin a la relación, aunque propiciaba la fundación de linajes selectos como la Melusina de los Lusignan, la dama de pie de cabra de los Haro o la sirena de los Mariño, un esquema heredado también de la Antigüedad: recordemos la ascendencia de la familia Julia de la unión entre Anquises y Venus, aunque el entronque de las grandes dinastías regias con la divinidad fue ya postulada para los reyes de Ur (Gilgamesh), los faraones y los reyes mayas o incas. La sociedad caballeresca asimilaba así mitos que procedían del fondo pagano más profundo y arcaico, común a numerosas sociedades humanas, cuyos hilos hemos podido seguir a lo largo de los siglos y los milenios a través de las diversas colaboraciones. Si tenemos en cuenta la traducción francesa de la leyenda de San Eustaquio y la frecuencia de los ciervos milagrosos en la hagiografía de las tierras célticas, resulta obvio que el arraigo de estas tradiciones debió ser muy intenso en el territorio gobernado por los Plantagenet, en el que convivían pueblos célticos, germánicos y románicos.

El hada o maga que enamora a un mortal debió de llegar también por otras vías a la Península Ibérica, pues la encontramos en los relatos sobre el origen de las casas de Haro y de Mariño<sup>33</sup>; la guía de un ciervo que lleva al caballero hasta un río o fuente donde tiene lugar el encuentro mágico-erótico fue recuperado

<sup>2</sup> La historia procede de Apolonio de Rodas (A. de Rhodes 1976: canto I, vv. 1207-1212), de quien la tomaron Estacio, Marcial, Valerio Flaco (V. Flaccus 1997, vol. I, canto III, pp. 101-102), Ovidio (*Ars amandi*, 1941: libro II, vv. 110-112, p. 211) y Teócrito (1963: vol. 2, p. 45, *Idil-li* XIII, 36-42); durante una escala en una isla para aprovisionarse, el joven Hilas, amante de Heraclés, había ido a coger agua a una fuente donde fue raptado por las ninfas. Las versiones más elaboradas son las de Valerio Flaco y Teócrito.

<sup>3</sup> Transmitidos por el conde de Barcelos en su *Libro de linhagens* han sido extractados en Paredes (1995: 194 y 197).

para la narrativa artúrica a través del *Lai de Guigemar* de Marie de France; en la Península Ibérica, como hemos visto, la figura femenina sobrenatural fue substituida por una mujer de carne y hueso a la que un ciervo propicia un mágico encuentro amoroso en la poesía de Pero Meogo; nótese la multiplicidad de sus orígenes (la guía del ciervo, el encuentro mágico, el encuentro junto al agua) y, por ende, la variedad de sus resultados. Tanto Marie de France como Pero Meogo conservan el mito en toda su pureza original pues la caracterización de los protagonistas del encuentro carece de matices negativos; por el contrario, sus versiones linajísticas, tanto en los casos de Melusina como en los de la Dama de Pie de Cabra o doña Mariña, fueron contaminadas ya por las enseñanzas cristianas, de ahí la demonización de la figura femenina. No me cabe duda de que en todos estos casos, incluso en el de Pero Meogo y la poesía tradicional que le siguió, nos hallamos ante derivaciones del mismo mito pues de lo contrario no se explicaría la atmósfera mágica de un encuentro amoroso guiado por un ciervo hacia una fuente o río; el motivo contamina la intervención del ciervo con viejísimas tradiciones que propiciaban el encuentro amoroso junto al agua (Beltran 2012 y 2020); según los datos recogidos por Djordjina Trubarac, es rasgo común al folklore desde Bretaña hasta Serbia y Letonia; la primitiva poesía francesa del mismo tipo, la *chanson de femme* y la *chanson de toile* (Beltran 2020), conservan el entorno naturalista y el lugar acuático pero han perdido al ciervo. La versión explorada por Meritxell Simó, la novela artúrica, encontró su continuación como sabemos en la novela de caballerías posterior (Duce García 2007), de ahí que estos motivos tuvieran larga descendencia.

Como se puede ver en el capítulo correspondiente, la poesía lírica de los Siglos de Oro asimiló todas las tradiciones, desde la Biblia hasta la Eneida, desde los historiadores y los naturalistas de la Antigüedad pagana hasta las derivaciones de *Physiologus* y las versiones cristianizadas, de ahí la multiplicidad de sus manifestaciones. Una inserción lírica en una ensalada, la cancioncilla paralelística sobre el estribillo «Cervatica, que no me la vuelvas» (Frenk 2003: nº 322) demuestra que la versión tan peculiar de Meogo seguía viva en la poesía musical, que corre con fuerza, paralelamente a la lírica petrarquista, durante todo el siglo XVI. Aunque parece un testimonio aislado creo que, sin su concurso, la intensa erotización de las escenas con ciervos, esenciales en la poesía de Fernando de la Torre, resultaría más difícil de entender pues dependería solo de la tradición culta, más intelectual y, por ende, menos sugestiva en la lírica amorosa. Resulta interesantísima, en sentido contrario, la aplicación de sus convenciones a la poesía religiosa, una forma de vuelta a lo divino menos conocida que la de la poesía cuatrocentista y tradicional, pero igualmente eficaz y generalizada.

El análisis de las versiones que más circularon durante los ss. XVI y XVII pone de manifiesto cómo las tradiciones simbólicas que habían dominado el Medioevo fueron relegadas a géneros marginales (el más potente de los cuales fue la novela caballeresca según queda de manifiesto en Duce García 2007), mientras se imponían en la tradición literaria culta los motivos de origen libresco, la Biblia, la animalística greco-latina y sus poetas. Las posteriores literaturas europeas no harían sino profundizar este legado y el simbolismo primitivo quedaría poco a poco postergado al folklore y la cultura popular.

Pasando de lo más particular a lo más general, la mano firme y segura de José Manuel Pedrosa nos muestra la multiplicidad que los mitos primordiales (el ciervo psicopompo, que lleva a las fronteras de la muerte, el que lleva a la mujer maga, el que concede la realeza, el que da o niega la caza según el cazador siga o no las reglas, la caza celeste, de que se había ocupado también José Virgilio García Trabazo) pueden alcanzar al difundirse por todos los continentes y ser aplicados a los cérvidos o animales equivalentes de cada latitud. Desde el punto de vista genético, hemos de reconocer la derivación de unos mismos mitos primordiales (anteriores al menos en parte al poblamiento de América, conocidos ya por las primitivas sociedades de cazadores-recolectores) que las culturas orales retoman y hacen evolucionar con mayor riqueza y variedad que las escritas. De lo general y exótico a lo particular y cercano, nos lleva luego a las trágicas consecuencias de la caza del ciervo en los romances del *Marqués de Mantua* y de *Lanzarote*, remontable al ciervo psicopompo, o *Por los bosques de Cartago* que, a su manera, recupera el ciervo que lleva a la posesión de la amada en el episodio de la pobre Dido violada por Eneas, en las antípodas de la maga que apresa al caballero; nada de extraño tiene, por tanto, que mitos asimilables trasluzcan en el folklore español actual. En el extremo opuesto de la geografía, la narración tagala del ciervo y el derviche, con equivalentes en toda Europa, en África subsahariana y en América (adaptado entre nosotros por don Juan Manuel) nos lleva de nuevo a la frontera entre lo humano y lo sobrenatural, mientras los relatos americanos que analiza a continuación reconducen al ciervo-señor de los animales que nos había rastreado José Virgilio García Trabazo entre los hititas y el período helenístico en Asia Menor.

Imposible seguir en una síntesis todas estas metamorfosis, aunque no sea este mi objetivo. El conjunto de estos trabajos revela la continuidad de una tradición remota que los humanos llevaron consigo a todos los continentes y fueron transformando y diversificando a través de los milenios; lo que en un principio era un instrumento de comunicación entre lo humano y divino

en todas sus dimensiones (la pérdida de la vida, el hallazgo de un premio sobrenatural, el amor redentor o fatal) se fue diversificando y adaptando a los nuevos contextos geográficos, lingüísticos y biológicos en la tradición oral, mientras en la escrita, más fija y más resistente al paso de las culturas y de los siglos, daba lugar a cristalizaciones que han cruzado con pocas alteraciones de una lengua a otra, de una civilización a las demás. Es en este ámbito en donde los métodos filológicos de investigación pueden operar para explicar un ciclo aparentemente cerrado de manifestaciones como eslabones de una cadena; eslabones que no podrían conservar su solidaridad si no operara el mito dotándoles de sentido y manteniendo su coherencia.

Aunque el cuadro dista de ser completo creo, muy al contrario, que nos permite reconstruir lo esencial del conjunto y aislar ciertas peculiaridades locales o temporales. Y, sobre todo, nos permite interpretar desde metodologías aceptadas en la investigación literaria algunos motivos particulares que no conseguían superar las intuiciones más o menos fundadas de los estudiosos. Los mitos siguen anclados en nuestro subconsciente (podríamos apelar a los arquetipos de Jung<sup>4</sup>) y donde no llega la razón alcanza la intuición; pero esta no ha de bastarnos cuando intentamos explicar (racionalmente, por supuesto) lo que comprendemos sin saber por qué. La interdisciplinariedad, al aplicar contenidos y métodos de otras ciencias, enriquece nuestra capacidad de entender y de interpretar lo que desde cada disciplina particular se nos muestra como oculto o misterioso. Un arte difícil pero necesario para ampliar las fronteras de nuestros conocimientos.

## Referencias bibliográficas

- AURELL, Martin (2004), *L'Empire des Plantagenêt*. Paris: Perrin (2ª ed.).
- BELTRAN, Vicenç (2018), «Romanística, antropología y comparatismo. Reflexiones metodológicas a propósito de Martin Codax», en Alexandre Rodríguez Guerra y Xosé Bieito Arias Freixedo (eds.), *The Vindel Parchment and Martin Codax / O Pergamiño Vindel e Martin Codax. The Golden Age of Medieval Galician Poetry / O esplendor da poesía galega medieval*. Philadelphia/Amsterdam: John Benjamins Publishing, pp. 1-24.
- BELTRAN, Vicenç (2020), «*Chanson de femme*, folklore y mito», en Meritxell Simó (ed.), *Los motz e-l so afinant. Cantar, llegir, escriure la lírica dels trobadors*. Roma: Viella/IRCVM, pp. 13-33.

---

<sup>4</sup> Hoy disponemos de otras vías para explicar la adquisición de arquetipos culturales, desde el folklore hasta la impronta cultural en la potencialidad simbólica del lenguaje, tal como lo describió Elias (2000).

- CONTENAU, Georges (1914), *La déesse nue babylonienne. Étude d'iconographie comparée*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- DONÀ, Carlo (2003), *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- DUCE GARCÍA, Jesús (2007), «Los ciervos en la literatura caballeresca hispánica», *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)*. León: Universidad de León, vol. 1, pp. 501-510.
- ELIADE, Mircea (1990), *Tratado de historia de las religiones*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- ELIAS, Norbert (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2.<sup>a</sup> ed.
- ELIAS, Norbert (2000), *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- FLACO, Valerio (Valerius Flaccus 1997), *Argonautiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- FRANCE, Marie de (1971), *Les lais*, ed. Jean Rychner. Paris: Champion.
- FRANKFORT, Henri (1934), «Gods and Myths on Sargonid Seals», *Iraq*, 1:1, pp. 2-29.
- FRENK, Margit (2003), *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos xv a xvii)*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- GANGUTIA, Elvira (1994), *Cantos de mujeres en Grecia*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- GINZBURG, Carlo (1989), *Storia notturna: una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
- GOFF, Beatrice Laura (1963), *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*. New Haven/London: Yale University Press.
- HATTO, Arthur T. (1965), *Eos: an enquiry into the theme of lovers' meetings and partings at dawn in poetry*. La Haya: Mouton.
- LABAT, René (1970), *Les religions du Prochain-Orient asiatique. Textes babyloniens, ugaritiques, hittites présentés et traduits par... [et al.]*. Paris: Fayard.
- MARGUERON, Jean-Claude (2007), «Une stèle du temple dit de Ninhorsag», *Akh Purattim*, 2, pp. 123-134.
- MÉNDEZ FERRÍN, Xosé Luis (1966), *O cancionero de Pero Meogo*. Vigo: Fundación Fingoy.
- MONMOUTH, Geoffrey de (2017), *Historia de los reyes de Britania*, trad. Luis Alberto de Cuenca. Madrid: Alianza Editorial.

- MAP, Walter (1914), *De Nugis Curialium*, ed. James Montague Rhodes. Oxford: Anecdota Oxoniensia.
- MORALES BLOUIN, Eglá (1981), *El ciervo y la fuente, mito y folklore del agua en la lírica tradicional*. Madrid: Porrúa.
- OGLE, Marbury Bladen (1916), «The Stag-Messenger Episode», *The American Journal of Philology*, 37, pp. 387-416.
- OVIDIO, Publio (1941), *Les amours, suivis de l'Art d'aimer, les Remèdes d'amour, De la manière de soigner le visage féminin*, trad. Émile Repert. Paris: Garnier.
- PARADES, Juan (1995), *Las narraciones de los 'Libros de linhagens'*. Granada: Universidad.
- PEREZ, Marylène (1982), *Contes et courtisans. Traduction du 'De nugis curialium' de Gautier Map*. [Tesis de doctorado policopiada]. Lille: Université.
- RODAS, Apolonio de (Apollonios de Rhodes, 1976), *Argonautiques*, ed. Francis Vian, trad. Émile Delage. Paris: Les Belles Lettres, 2.<sup>a</sup> ed.
- STEINKELLER, Piotr (2019), «Texts, Art and Archaeology: An Archaic Plaque from Mari and the Sumerian Birth-Goddess Ninhursag», en *De l'argile au numérique. Mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin*. Leuven/Paris/Bristol: Peeters, pp. 977-1013.
- TEÒCRIT (1963), *Idil·lis*, ed. y trad. Josep Alsina Clota. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- TRUBARAC, Djordjina (2010), «La novena cantiga de Pero Meogo y los textos europeos con el motivo de la falsa excusa del agua enturbiada por un animal: análisis comparado», *Analecta Malacitana Electrónica*, 28, pp. 3-57.
- TRUBARAC, Djordjina (2011), *La falsa excusa del agua enturbiada por el ciervo: paralelismos ibéricos y balcánicos* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid. En línea: <[https://www.europeana.eu/en/item/9200101/BibliographicResource\\_1000126633065](https://www.europeana.eu/en/item/9200101/BibliographicResource_1000126633065)> [consulta: 21/12/2022].
- TRUBARAC, Djordjina (2014), «Meogo 9 versus Texts with the Motif of a Transparent Excuse of Water Clouded by Stags or Horses: Outlining the Proto-model», *Virtual Center for the Study of Galician Portuguese Lyric*, 2, pp. 1-27. En línea: <<https://blogs.commonsgorgetown.edu/cantigas/publications/articles/volume-3-2018-issn-2332-1377/>> [consulta 21/12/2022].
- VÁRVARO, Alberto (1994), *Apparizioni fantastiche. Tradizioni folcloriche e letteratura nel medioevo: Walter Map*. Bologna: Il Mulino.

Recibido: 17/05/2023

Aceptado: 04/07/2023