

La balada vasca de la muchacha ciervo*

JON JUARISTI
(UPV/EHU)

ABSTRACT

Oreina bilakatu neska —the Basque ballad, of which only one version has survived, concerning a girl who turns into a deer— shares so many formal and thematic characteristics with the hexasyllabic French Vulgate, that it is not unreasonable to view it as an adaptation or rewriting in Basque of the French text. It may also be regarded as a recent version, despite the contrary opinion held by the Basque scholars who have so far dealt with it.

This article attempts to establish approximate sources for the ballad, and its relationship with the Pan-European tradition. In the author's opinion, his study of both these aspects, along with his attempt to establish the text's literal meaning, support Jesus Antonio Cid's hypothesis that a number of semi-professional minstrels existed in the area of Lower Navarra in the 18th and 19th centuries.

En 1965, el folclorista vascofrancés Pierre Lafitte publicó en el semanario *Gure Herria* la única versión conocida de una balada tradicional vasca a la que él mismo puso por título *Oreina bilakatu neska* («La muchacha convertida en ciervo»), omitiendo toda mención a las circunstancias de su descubrimiento así como a la identidad de la informante de quien la obtuvo¹. El reciente fallecimiento de Lafitte (1985) impide que estos extremos puedan ser ya aclarados, a no ser que aparezcan nuevos datos en sus escritos inéditos (lo que, a estas alturas, parece poco probable). El grupo de nueva canción vasca *Haizea* realizó en 1978 una grabación del texto de Lafitte, con melodía compuesta para la ocasión y bajo el título de *Ura ixuririk* («Derramando el agua»), que no es sino el primer hemistiquio del verso inicial². Con esta misma denominación se recoge en la antología de baladas vascas publicada en 1984 por Joseba Lakarra y otros miembros del seminario «María de Goyri»,

(*) Comunicación presentada al IV Coloquio Internacional sobre el Romancero, organizado por la Fundación Machado Álvarez y el Instituto Menéndez Pidal de la Universidad Complutense en Puerto de Santa María, Cádiz, junio de 1987; tal circunstancia explica alguna de las particularidades del texto.

(1) Pierre Lafitte, «Atlantika-Pirene-etako sinheste zaharrak [«Viejas creencias de los Pirineos Atlánticos»], *Gure Herria*, XXXVII (1965), pp. 116-117.

(2) *Herri Gogoa-Ots*, San Sebastián, 1978.

de la Universidad del País Vasco³. Asimismo, lo reproduce Txomin Peilhen en un artículo incluido en el libro-homenaje a Pierre Lafitte editado por la Real Academia de la Lengua Vasca en 1983⁴. Fuera de los casos mencionados, no sé que se haya publicado en ninguna otra parte.

Oreina bilakatu neska es el último tema tradicional incorporado al acervo baladístico vasco. Por el momento, no existe ningún estudio serio sobre el mismo. El artículo de Peilhen a que he hecho alusión no pasa de ser una farragosa y enrevesada especulación, en la línea de un trasnochado comparatismo antropológico, acerca de un posible culto al ciervo o, más exactamente, a los hombres-ciervo entre los vascos de épocas pretéritas. Hay que decir, no obstante, en su descargo, que Peilhen se limitaba en él a profundizar en la dirección marcada por el propio Lafitte, quien, a su vez, tenía a la balada de la muchacha-ciervo por un precioso testimonio de las creencias precristianas de los pueblos del Pirineo. Achaque bastante frecuente entre los folkloristas vascos, este de ver antigüedad venerable allí donde no hay ni puede haberla. La extensa nota que sigue al texto de la balada en la edición de Lakarra es, sin duda, mucho más razonable, pero tampoco se halla exenta de errores. Se afirma en ella, por ejemplo, que esta balada supone, en el exiguo repertorio del género dentro del ámbito vasco, una presencia aislada e insólita de la «Materia de Bretaña». En realidad, el equívoco (al cual el firmante no fue totalmente ajeno), procede de una precipitada confusión del tema de la balada vasca con el de un raro romance español, *Lanzarote y el ciervo del pie blanco*. Jesús Antonio Cid, en un artículo muy reciente, se ha pronunciado de forma tajante contra esta tesis: «no creo que deba insistirse en ninguna posible conexión con *Lanzarote y el ciervo del pie blanco* que vaya más allá de un motivo, la transformación en animal, común a estos y muchos otros temas de distintos géneros orales»⁵. No es difícil estar de acuerdo con esta observación de Cid, y menos aún cuando señala que «la balada descubierta por Lafitte... corresponde con exactitud a *La blanche biche*»⁶, una balada francesa de amplia difusión. Cid distingue en el ecotipo septentrional de la balada vasca (es decir, en el de la región vascofrancesa) dos subgrupos, emparentados ambos con la balada francesa. El primero abarcaría una serie de refundiciones tardías de baladas bien conocidas en toda el área francófona. Según Cid aventura, podría pensarse en «la existencia, en los siglos XVIII y XIX, de una especie de moderna 'juglaría' (tan distante del bertsolarismo como de la poesía culta o semiculta que por entonces se cultiva), que actúa en la parte francesa del país y no tiene

(3) Joseba Lakarra, Koldo Biguri, Blanka Urgell («María Goyri» Mintegia), *Euskal Baladak, Antología eta azterketa*, [«Baladas vascas, Antología y análisis»], San Sebastián: Hordago, 1985, t. II, pp. 173-175.

(4) Txomin Peilhen, «Oreina eta gizoreina literaturgintzan eta edergintzan», [«El ciervo y el hombre-ciervo en la literatura y en el arte»], en *Piarres Lafitte-ri Omenaldia* [«Homenaje a Pierre Lafitte»], Bilbao: Euskaltzaindia-Real Academia de la Lengua Vasca, 1983, pp. 529-544; el texto, en la p. 529.

(5) Jesús Antonio Cid, «Peru gurea (EKZ, 115), *Der Schwank vom alten Hildebrand*, y sus paralelos románicos (Aa-Th., 1360C) (Estudios sobre la balada vasca, 1)» *ASJU*, XIX, 2, 1985, pp. 289-353; p. 343.

(6) *Ibidem*.

correspondencia en las provincias meridionales. Es evidente que algunos cantores, y no simplemente transmisores 'pasivos', tomaron como fuentes baladas francesas de muy distinto tipo y las adaptaron en euskera en lo que a veces parecen traducciones literales, pero realizadas con apreciable maestría⁷. El subgrupo comprendería «otros temas baladísticos vascos que dependen de baladas francesas aunque estén más alejados formalmente de sus modelos»⁸. Cid incluye en este último apartado la balada de la muchacha-ciervo.

Es algo absolutamente probado que en el pasado siglo —y acaso en el anterior— existió en la región vascofrancesa un cuerpo semiprofesional de poetas populares que adaptaron al vasco textos compuestos originariamente en otras lenguas. Se conoce bastante bien, por ejemplo, la actividad de los *pastoraliers*, refundidores de narraciones caballerescas y hagiográficas, que convirtieron en textos dramáticos en verso —destinados a ser representados en las aldeas— muchas de las obras más conocidas de la *littérature de colportage*. Aunque se trata de un fenómeno limitado al área oriental del país (al vizcondado de Soule y a la comarca de la Baja Navarra bañada por la Bidouze), es también cierto que los poetas euskéricos de la región occidental, durante la pasada centuria, buscaron muchas veces su inspiración en temas de la poesía tradicional. En la literatura vasca del XIX es a veces difícil distinguir un autor culto de un autor semiculto o vulgar. La concurrencia en unos mismos ámbitos —en certámenes de poesía, juegos florales, etcétera— de autores de muy distinta formación arrastró a la poesía vasca en su conjunto hacia los niveles más plebeyos. Poetas aparentemente *cultos* como Jean-Baptiste Elissamburu, Gratien Adéma o, en la parte española, Eusebio María de Azkue, recrearon con bastante frecuencia temas tradicionales, líricos o baladísticos. Por otra parte, cabría hacer una ligera matización a la clasificación propuesta por Jesús Antonio Cid: es probable que algunos temas de la balada francesa pasaran al vasco a través de versiones gasconas o bearnesas. De hecho, algo parecido debió suceder en los casos de los temas del teatro campesino de la región nororiental: las prensas de Pau, Burdeos y Saint Gaudens lanzaron durante los siglos XVIII y XIX, muchos libros y pliegos de cordel en dialecto. No hay que olvidar, por otra parte, que el bilingüismo vasco-gascón y vasco-bearnés es todavía hoy un fenómeno muy extendido en la región vasca de Francia. Está dentro de lo posible que las refundiciones vascas sean en realidad refundiciones de refundiciones. Convendría, en este sentido, cerciorarse de la presencia o no de temas baladísticos afines a los vascos en el repertorio tradicional gascón y bearnés antes de asignarlos a uno de los subgrupos antes mencionados.

En cuanto al tipo francés de la balada de la muchacha-ciervo, Don-

(7) *Ibid.*, p. 342.

(8) *Ibid.*, p. 343.

cieux menciona ya diez versiones, publicadas entre 1841 y 1896, todas ellas tradicionales salvo la segunda, que es una mera adaptación literaria de la primera de todas, del departamento de Orne. El catálogo comprende sólo la Francia *d'oïl*, y se reparten en un área muy extensa (Orne, Sena inferior, Bretaña, Calvados, Poitou, Manche y La Vendée). Estas dos últimas son las que más se apartan del modelo común. El texto crítico publicado por Doncieux es el siguiente⁹:

MARGUERITE OU LA BLANCHE BICHE

1

*Celles qui vont au bois, c'est la mère et la fille.
La mère va chantant, et la fille soupire.
—«Qu'av'ous à soupirer, ma fille Marguerite?»*

2

*—«J'ai bien grande ire en moi, et n'ose vous le dire;
je suis fille sur jour et la nuit blanche biche.
La chasse est après moi, les barons et les princes,*

3

*Et mon frère Renaud, qui est encor le pire.
Allez, ma mère, allez bien promptement lui dire
Qu'il arrête ses chiens jusqu'à demain ressie».*

4

*—«Ou sont tes chiens, Renaud, et ta chasse gentille?»
—«Ils sont dedans le bois à courre blanche biche».
—«Arrête-les, Renaud, arrête, je t'en prie!»*

5

*Trois fois les a cornés o son cornet de cuivre;
A la troisième fois, la blanche biche est prise.
—«Mandons le dépouilleur, qu'il dépouille la biche!»*

6

*Celui qui la dépouill' dit: —«Je ne sais que dire:
El a les cheveux blonds et le sein d'une fille».
A tiré son coteau, en quartiers il l'a mise.*

7

*Et on fait un diner aus barons et aus princes.
—«Nous voici tous illec: faut ma soeur Marguerite?»
—«Vous n'avez qu'à manger! Sui la première assise;*

(9) George Doncieux, *Le Romancéro Populaire de la France*, Paris: Emile Bouillon, 1904, pp. 232-242; catálogo en pp. 233-234.

8

*Ma tête est dans le plat et mon coeur aux chevilles,
Mon sang est répandu par toute la cuisine,
et sur les noirs charbons, mes povres os y grillent».*

Era inevitable que, en un medio académico dominado por el comparatismo, Doncieux se impusiese la obligación de buscar parentescos a esta balada. Entre los posibles paralelos aducidos, el más convincente lo constituye una *vise* escandinava atestiguada ya en el siglo XVII, *Den förtrollade Jungfrau* («La doncella encantada»), cuyo argumento coincide punto por punto con la versión publicada por Doncieux. En opinión de éste, *La blanche biche* podría proceder directamente de la *vise*, que quizá llegara a Francia a través de Bretaña (aunque no se conoce ningún *gwerz* con este tema). En lo que se refiere al posible contacto de la balada escocesa *Leesome Brand* (CHILD, 15, I) con la *vise* escandinava, Doncieux se quedó corto. No sólo los dos versos por él citados revelan una contaminación de la balada escocesa por la *vise*. En rigor, el fragmento procedente de esta última es más extenso que el que Doncieux menciona:

LEESOME BRAND

*Ye'll take your arrow and your bow.
And ye will hund the deer and roe.
Be sure ye touch not the white hynde.
For she is o the woman kinde*¹⁰.

(vv. 61-64)

LA DONCELLA ENCANTADA

*¡Dispara sobre los ciervos y dispara sobre los
corzos, pero deja marchar a la linda cierva!
¡Dispara sobre los ciervos y dispara sobre las
liebres, pero la linda cierva, déjala huir!
El joven se echa su arco sobre el hombro, y se
vuelve al bosque.*

(vv. 3-5)

El tema tradicional de la muchacha-ciervo, bien a través de la balada o de algún cuento derivado de ella, influyó en la literatura culta de los siglos XVIII y XIX. Al menos un cuento de hadas de la famosa condesa de Aulnoy, Marie Catherine Jumel de Berneville, el titulado *La biche au bois*, y, desde luego, la leyenda becqueriana *La corza blanca*,

(10) «Tomarás tu flecha y tu arco/ y cazarás el ciervo y el gamo. Asegúrate de no tocar a la corza blanca/ porque es del género de las mujeres».

son variantes literarias de la vieja balada. Cómo pudo conocer Bécquer esta última, es algo a lo que ni Alexandre Krappe ni Rubén Benítez dan una respuesta satisfactoria en sus respectivos estudios sobre las fuentes de *La corza blanca*¹¹. Como en todo, la hipótesis menos complicada podría ser también aquí la más plausible. En lugar de suponer que Bécquer pudo conocer algún romance o cuento español de idéntico tema —cuya existencia no parece probable—, es más lógico pensar que tomó el tema de su leyenda de los cuentos de hadas de la condesa, que gozaban de una fama bien merecida en toda Europa. Es aventurado postular el parentesco con relatos tales como el *Lay de Gugemere*, de Marie de France. Leyendas sobre ciervos misteriosos que conducen a sus perseguidores hacia regiones feracísimas, o sobre dioses o seres humanos metamorfoseados en ciervos, son abundantísimas en toda el área euroasiática¹². Sin embargo, no es necesario postular una relación genética entre ellas para dar cuenta de esa abundancia. Desde el punto de vista de una lógica de las cualidades sensibles, podría sostenerse que la asociación ciervo-hombre o la de cierva-mujer es perfectamente explicable a partir de la similitud entre ciertos rasgos morfológicos de ambas especies. Pero es hora ya de que volvamos a la balada vasca. El texto recogido por Lafitte es el siguiente:

OREINA BILAKATU NESKA

1

— «Ura ixuririk sorginen bidean,
Dohaina bildu dut Bazko Aratsean.

2

Gauaz Mayi nuzu, egunaz oreina,
etxeko zakurrek xerkatzen nutena».

3

— «Jakes, nun'tuk horak? Eztiak senditzen.
— «Oihanpean kurri, oreina xerkatzen».

4

— «Jakes, dei'zakurrak, salba zak arreba!»
— «Ama, nola sinets Mayi daitekela?

5

Jakes zakurreri hasi da xistuka.
Oreina hil dute kolpez ausikika.

(11) Alexander H[aggerty] Krappe, «Sur le conte *La corza blanca* de Gustavo Adolfo Bécquer», *Bulletin Hispanique*, XLII, 1940, p. 240; Rubén Benítez, *Bécquer tradicionalista*, Madrid: Gredos, 1971, pp. 137-146.

(12) Cf. Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*, Madrid: Cristiandad, 1985, pp. 135-165.

6

Jakesek kanitaz eman du pusketan:
— «*Aseko ahal da Mayi gurekilan*».

7

— «*Afal, afal, Jakes! Ni nuk hor lehena*
Ene haragiaz betherik dupina!»

8

Ama sola zolan, nigarra begian,
puñala sartu du bere bihotzean.

La traducción española que propongo aquí tiene alguna divergencia con la que Peilhen ofrece en los resúmenes en francés e inglés de su artículo. Divergencia que puede ser importante y que comentaré luego.

LA MUCHACHA CONVERTIDA EN CIERVO

1

— *Derramando el agua a la manera de las brujas*
he adquirido un don en la tarde de Pascua.

2

De noche soy María; de día el ciervo
que persiguen los perros de la casa.

3

— «*Jacques, ¿dónde tienes los perros? No los oigo*»
— «*Corren por el bosque en pos del ciervo*».

4

— «*¡Jacques, llama a los perros! ¡Salva a tu hermana!*».
— «*Madre, ¿cómo creer que pueda ser María?*».

5

Jacques ha comenzado a silbar a los perros.
Han matado el ciervo a mordiscos.

6

Jacques con su cuchillo lo hace pedazos.
— «*Comerá María con nosotros?*».

7

— «*Cena, cena, Jacques! Yo soy el primer [plato]*
La marmita [está] repleta de mi carne.

8

*La madre, al fondo de la sala, con lágrimas en los ojos,
se ha clavado el puñal en el corazón.*

Como ya observó Lakarra, la variedad dialectal empleada nos permite afirmar que esta versión procede de la Baja Navarra (o, para ser más precisos, del área oriental de la misma¹³). Está compuesta en dísticos de versos alejandrinos, cuyos hemistiquios hexasilábicos van acentuados en la última sílaba (6+1/6+1). Esta forma es poco frecuente en la baladística vasca (a no ser en baladas vulgares y religiosas)¹⁴, pero coincide con el tipo de las versiones de *La blanche biche* de Manche y Vendée. A su vez, estas representan una simplificación formal y narrativa respecto a las de otras regiones (compuestas en trísticos monorrimos). Me atrevería a afirmar que estamos en presencia de una refundición vasca de la *vulgata* francesa.

H. V. Velten, en su descripción del modelo narrativo básico al que se ajusta tanto la balada francesa como el cuento tradicional derivado de ella¹⁵, establece la siguiente sucesión de motivos:

1. El héroe es un cazador apasionado.
2. Un ser sobrenatural desempeña cierto papel maléfico.
3. El cazador viola un tabú o una prohibición, o descuida a su mujer.
4. La mujer es convertida en corza o comparada con una bestia salvaje.
5. Convertida en animal, sufre la persecución del cazador, que es su marido, su novio o su hermano.
6. Muere a manos del cazador o por la acción de sus perros.
7. El cazador se suicida.

Antes de establecer las secuencias narrativas de la versión vasca, señalaré mis discrepancias con la traducción de Peilhen, pues en el caso de atenerse a ésta, las conclusiones del análisis narratológico serían muy distintas. Peilhen traduce el primer verso como «Habiendo derramado el agua en el camino de las brujas»¹⁶. Yo me inclino por interpretar el sintagma *sorgiñen bidean* como «a la manera de las brujas». En el primer caso, la lectura podría llevarnos a concluir que la muchacha vierte involuntariamente el agua en un territorio dominado por las brujas y que éstas, valiéndose de sus poderes mágicos, la transforman en ciervo. Es decir, nos encontraríamos ante el motivo D 683.2 de la cla-

(13) Joseba Lakarra, et al., *op. cit.*, t. I, p. 192-193, 210, 228-229.

(14) Sólo la balada *Frantziako anderea* [«La dama de Francia»], de la que se cuenta con numerosas versiones vizcainas, presenta una forma métrica semejante entre las baladas tradicionales. El parentesco formal con algunas baladas religiosas o vulgares es más frecuente.

(15) H. V. Velten, «Le conte de la *fille biche* dans le folklore français», *Romania*, LVI, 1930, pp. 282-288.

(16) «Ayant renversé de l'eau sur le chemin des sorcières»/ «Having spilled the water on the witches' path».

sificación de Thompson: *Transformation by witch*. En el que yo propongo, la muchacha se transformaría en ciervo voluntariamente, mediante un ritual mágico (asumiendo ella misma las funciones de una bruja) que supone la realización de un acto de un modo determinado y en un tiempo asimismo propicio (*Bazko Aratsean*: «La tarde de Pascua»). El motivo a que corresponde sería entonces el G 211.2.4, *Witch in form of deer*. Me baso para proponer esta traducción en que la misma muchacha califica a la capacidad de transformarse en ciervo de «don» (*dohain*), lo que contrasta abiertamente con la balada francesa, en que la muchacha confía a su madre que la transformación le produce un gran pesar: «J'ai bien grande ire en moi» (Doncieux hace equivaler *ire* a *chagrin*, siguiendo el *Glossaire* de Lacurne de Saint-Palaye). Por supuesto, tanto las traducciones de *bidean* por «en el camino» como por «a la manera» son perfectamente posibles. Creo, sin embargo, que es insostenible traducir *ni nuk hor lehena* (segundo hemistiquio del verso 13) por «yo soy la de otras veces»¹⁷ o por «yo soy la doncella de los días pasados»¹⁸, como hace Peilhen. Sostengo, por el contrario, que dicho hemistiquio traduce literalmente el «Sui la première assise» (segundo hemistiquio del verso 21 en el texto crítico de Doncieux). Añadamos, en fin, que el motivo de la transformación voluntaria se funde en esta balada con el de la transformación diaria (D 621, *Daily transformation*) en su variante D 621.1, *Animal by day; man by night*. A la transformación inicial corresponde el motivo final del desencantamiento por violencia (D 712). Sólo cuando el ciervo ha sido descuartizado y hervido vuelve a tomar la apariencia (la voz) de la muchacha. Las secuencias narrativas de la balada vasca serían, pues, las siguientes:

1. Una muchacha, mediante un ritual brujeril, adquiere la propiedad de transformarse en ciervo.
2. La muchacha revela su secreto a su madre, y la pone sobre aviso del peligro que corre al ser perseguida por los perros de su hermano.
3. La madre suplica a su hijo que haga volver a sus perros, pues la pieza que persiguen no es otra que su hermana.
4. El cazador no da crédito a su madre y azuza a los perros, que caen sobre la muchacha-ciervo y la matan a dentelladas. El mismo cazador la descuartiza para la cena y requiere la presencia en ésta de la muchacha.
5. La muchacha ciervo habla desde la marmita donde se cuece su carne.
6. La madre, al oírla, se suicida.

Las diferencias más notables de la balada vasca respecto a la francesa residen, por supuesto, en las secuencias inicial y final (transfor-

(17) «Je suis bien celle d'autrefois».

(18) «I am the maid of former days».

mación voluntaria de la muchacha, suicidio de la madre). Se enfatiza así el carácter incestuoso de la historia, desde el comienzo mismo: no es en absoluto indiferente que la muchacha decida transformarse en ciervo, teniendo en cuenta que su hermano es un cazador apasionado (las connotaciones eróticas de la caza y la cena son obvias en el lenguaje de la balada europea). La oposición ENDOGAMIA/EXOGRAMIA aparece traspuesta metafóricamente en el relato como oposición entre lo CRUDO (el ciervo libre en el bosque, es decir, en un espacio natural donde las relaciones sexuales son aún indiscriminadas) y lo COCIDO (el ciervo transformado en carne cocida, en un contexto cultural —la sala— donde rige la interdicción del incesto). Lo que en el ámbito estrictamente natural es admisible, la relación sexual entre los hermanos, encubierta por un desplazamiento hacia la metáfora cinegética, no lo es ya en el dominio de la Cultura. El suicidio de la madre sanciona negativamente la situación incestuosa.

En resumen, *Oreina bilakatu neska* es una balada vasca de creación tardía, procedente sin duda de una refundición de la *vulgata* francesa de *La blanche biche* llevada a cabo probablemente por un poeta semi-profesional de Soule o Baja Navarra. Sería conveniente, en tal sentido, incorporarla a la serie de temas por los que debe preguntarse en el área suletina. No es imposible que, en adelante, pueda aparecer alguna versión nueva en esta zona. Y, desde luego, hay que renunciar definitivamente a la idea de que nos pueda aportar algún dato acerca de las creencias precristianas de los vascos, aunque contribuya a que conozcamos mejor la cultura popular vasca de tiempos mucho más recientes, no muy distinta de la francesa, en la vertiente norte del Pirineo.